

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА ДРЕВНИХ ЯЗЫКОВ
КАФЕДРА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

№ 1 (3), 2020

Научный журнал

**Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2020 год**

The Edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R21-105-0120

The Edition is recommended for publication by the Scientific Council
of the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church
Extract from the Journal No. 5 dated 12.03.2021.

Editor-in-Chief

Priest Igor Anatolyevich Ivanov – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Foreign Languages Department; Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

Editorial Board

Bishop Siluan of Peterhof (Nikitin Sergej Sergejevich) – Candidate of Theology, Rector, St. Petersburg Theological Academy.

Petr Evgenyevich Bukharkin – Doctor of Philological Sciences, Professor, Department of History of Russian Literature, St. Petersburg State University; Professor, St. Petersburg Theological Academy.

Igor Borisovich Gavrilov – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

Lora Aleksandrovna Gerd – Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher, St. Petersburg Institute of History, Russian Academy of Sciences; Professor, St. Petersburg Theological Academy.

Archpriest Vladimir Goncharenko – Candidate of Theology, Associate Professor, Ancient Languages Department, St. Petersburg Theological Academy.

Denis Yuriyevich Ignatyev – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Ethics and Aesthetics, Institute of Human Philosophy, Herzen State Pedagogical University of Russia.

Svetlana Yuriyevna Kritskaya – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of Civil Law, Russian State University of Justice.

Lev Nikolayevich Letyagin – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Ethics and Aesthetics, Institute of Human Philosophy, Herzen State Pedagogical University of Russia.

Hieromonk Bartholomew (Igor Olegovich Magnitsky) – Acting Head of the Ancient Languages Department, St. Petersburg Theological Academy.

Aleksandr Vasilyevich Markidonov – Candidate of Theology, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

Natalia Sergejevna Smirnova – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of Foreign Philology and Lingvodidactics, Russian Christian Humanitarian Academy.

Olga Borisovna Sokurova – Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Institute of History, St. Petersburg State University.

Artem Pavlovich Solov'ev – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Religious Studies, Institute of Social Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan (Povolzhye) Federal University.

Nataliya Sergejevna Vakulenko – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Foreign Languages Department, St. Petersburg Theological Academy.

Priest Aleksandr Zinovkin – Candidate of Theology, Master of Philology, Associate Professor, Ancient Languages Department, St. Petersburg Theological Academy, Doctorate Student at the Practical School of Higher Studies (Paris).

Proceedings and Translations : scientific journal / St. Petersburg Theological Academy,
Department of Ancient Languages, Department of Foreign Languages. — SPb.: Publ.
House of SPbTA, 2018 — .

№ 1 (3). — 2020. — 200 p.

УДК 27(066)

ББК 86.37я5

T78

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС P21-105-0120

Рекомендовано к публикации Научным советом
Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви
Выписка из Журнала № 5 от 12.03.2021 года.

Главный редактор

Священник Игорь Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Редакционный совет

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич) — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Петр Евгеньевич Бухаркин — доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

Наталья Сергеевна Вакулenco — кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Лора Александровна Герд — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Владимир Гончаренко — кандидат богословия, доцент кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Александр Зиновкин — кандидат богословия, магистр филологии, доцент кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии, докторант *École Pratique des Hautes Études* (Париж).

Денис Юрьевич Игнатев — кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

Светлана Юрьевна Крицкая — кандидат филологических наук, доцент кафедры гражданского права Российского государственного университета правосудия.

Лев Николаевич Летягин — кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

Иеромонах Варфоломей (Игорь Олегович Магницкий) — и.о. заведующего кафедрой древних языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Наталья Сергеевна Смирнова — кандидат филологических наук, доцент кафедры зарубежной филологии и лингводидактики Русской христианской гуманитарной академии.

Ольга Борисовна Сокурова — доктор культурологии, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

Артем Павлович Соловьев — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Поволжского) федерального университета.

T78 Труды и переводы : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия, кафедра древних языков, кафедра иностранных языков. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2018- .

№ 1 (3). — 2020. — 200 с.

УДК 27(066)

ББК 86.37я5

ISSN 2587-7607 (Print)
ISSN 2687-0835 (Online)

© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции..... 8

Святоотеческое богословие в переводах

Иеромонах Афанасий (Букин). Святитель Августин Иппонийский.
О Крещении против донатистов. Кн. I:V–IX 9

П. А. Пашков. Святитель Геннадий Схоларий, патриарх
Константинопольский. «Краткая апология противников унии»
(предисловие к публикации и перевод)..... 18

Богословие профессора протоиерея Думитру Станилоэ в переводах

Священник Иоанн Димитров. Перевод статьи
профессора протоиерея Думитру Станилоэ
«Богослужение Православной Церкви
как среда действия Святого Духа на верующих» 48

Священник Иоанн Димитров. Перевод статьи
профессора протоиерея Думитру Станилоэ
«Единство и многообразие в православной традиции» 56

Священник Иоанн Димитров. Перевод статьи
профессора протоиерея Думитру Станилоэ
«Христология Вселенских Соборов» 69

Священник Сергей Потёмкин. Перевод статьи
профессора протоиерея Думитру Станилоэ
«Православное понимание Предания и развития учения» 77

Н. С. Смирнова. Перевод текста доклада
профессора протоиерея Думитру Станилоэ
«Лица наших ближних» 86

М. А. Иванова. Перевод статьи
профессора протоиерея Думитру Станилоэ
«Вопросы и перспективы православного богословия» 96

Инославное богословие в переводах

Н. С. Вакуленко. Отрывки из книги Пирса Т. Хиббса
«Говорящая Троица и изречённый мир Божий:
почему язык находится в центре всего» 106

Ю. А. Каменев. Перевод статьи Гюнтера Люлинга
«Пасхальный агнец и Гиена,
древнеарабская “Мать кровной мести”» 126

Статьи

А. А. Волков. Литургический календарь
Испанской Церкви X в.
по рукописи Silos, Arch. Mon., cod. 3 143

Н. П. Тарасова. Археографическое описание
рукописи «Летописца» Краснохолмского
Николаевского Антониева монастыря 1840-х годов 155

Т. А. Шукин. Между Византией и Парижем: Христос Яннарас
и персонализм русской религиозной философии 184

Извинения редакции 199

CONTENTS

From the Editor..... 8

Patristic Theology in Translation

Hieromonk Athanasius (Bukin). St. Augustine of Hippo.
On Baptism, Against the Donatists. I:V–IX..... 9

Petr A. Pashkov. Saint Gennadius Scholarius, Patriarch
of Constantinople. “A Brief Apology Against the Opponents of Union”
(introduction to the publication and translation)..... 18

Theology of Professor Archpriest Dumitru Stăniloae in Translation

Priest Ioann Dimitrov. Translation of the Article:
“Worship of the Orthodox Church
as a Middle for the Action of the Holy Spirit on Believers”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae 48

Priest Ioann Dimitrov. Translation of the Article:
“Unity and Diversity in the Orthodox Tradition”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae 56

Priest Ioann Dimitrov. Translation of the Article:
“Christology of the Ecumenical Councils”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae 69

Priest Sergii Potemkin. Translation of the Article:
“The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae 77

Natalya S. Smirnova. Translation of the Paper
“The Faces of Our Fellow Human Beings”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae 86

Margarita A. Ivanova. Translation of the Article:
“The Problems and Perspectives of Orthodox Theology”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae 96

Non-Orthodox Theology in Translation

- Nataliia S. Vakulenko*. Excerpts from the Book by Pierce T. Hibbs
“The Speaking Trinity & His Worded World:
Why Language Is at the Center of Everything” 106
- Yuriy A. Kamenev*. Translation of the article
“The Passover Lamb and the Hyena,
the Ancient Arabic Mother of Blood Vengeance” by Günter Lüling..... 126

Articles

- Andrey A. Volkov*. Liturgical Calendar
of the Spanish Church of the 10th Century According
to the Manuscript Silos, Arch. Mon., cod. 3..... 143
- Natalya P. Tarasova*. Archaeographic Description
of the Handwritten «Chronicler» of the Krasnokholmsky
Nikolaevsky Antoniev Monastery in 1840-ies years 155
- Timur A. Shchukin*. Between Byzantium and Paris: Christos Yannaras
and Personalism of Russian Religious Philosophy 184
- Editors' apologies*..... 199

Дорогие читатели!

Перед вами новый номер журнала, подготовленный кафедрами древних и иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии в течение 2019–2020 учебного года.

Поскольку журнал следует концепции полифоничности, статьи и переводы представляют собой исследования по различным направлениям: святоотеческое богословие, современное богословие, литургика, библеистика, источниковедение, история философии и философско-богословские вопросы языкознания. В данном номере особое внимание уделяется переводам богословских статей выдающегося румынского богослова XX столетия профессора протоиерея Думитру Станилое.

Некоторые материалы содержат идеи полемичного характера, что вполне может стать предлогом для будущей научной дискуссии на страницах журнала.

Таким образом, журнал традиционно содержит разноплановые научные публикации, написанные в контексте междисциплинарных исследований, открытых для научного общения.

К сведению наших потенциальных авторов отметим, что тематическое поле «Трудов и переводов» — весьма широкое. Вот примерный список рубрик журнала:

- Филологические вопросы богословия
- Богословие и филология
- Святоотеческое наследие в новых переводах
- Византийская культура и литература
- Православие в контексте русской культуры и литературы
- Традиции российской филологии и религиозная философия
- История русской культуры
- Христианская культурология (искусство, литература, музыка)
- История литературной традиции Санкт-Петербурга
- Наследие русской эмиграции (филология, культурология, философия)
- Русская классическая литература в свете православия
- Россия и Европа: диалог идей в литературе
- Россия и Восток: диалог идей в литературе
- Филологическая традиция русского зарубежья
- Философия языка в контексте религиозного мировоззрения
- Методология перевода религиозной литературы

Мы очень надеемся на активный и заинтересованный отклик авторов и читателей, поскольку живой диалог по поводу статей и переводов может не только вызвать научный интерес к той или иной пока еще малоизвестной сфере изысканий, но и способствовать дальнейшему развитию исследований в области богословия, философии, филологии и истории, тем самым — хочется на это надеяться — возрождая лучшие традиции духовно-академической науки.

Священник Игорь Иванов,
главный редактор научного журнала «Труды и переводы»

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

Иеромонах Афанасий (Букин)

Святитель Августин Иппонийский. О Крещении против донатистов. Кн. I:V–IX

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_9

Аннотация: В данной статье представлено продолжение перевода с латинского языка на русский первой книги трактата свт. Августина, епископа Иппонийского «О Крещении против донатистов» (De Baptismo contra Donatistas) – с V по IX главы. Трактат был написан св. Августином в 400–401 гг. по Р. Х. в рамках его полемики с раскольническим движением донатистов, зародившемся в Северной Африке в начале IV в. по Р. Х. Сочинение выделяется из числа прочих антидонатистских сочинений св. Августина тем, что, во-первых, представляет собой цельный трактат, а, во-вторых, написано им до вовлечения в конфликт властей Римской империи. В приведенных главах автор приводит аргументацию на основании Священного Писания в пользу Церковного учения о действительности Крещения, совершенного вне пределов Церкви.

Ключевые слова: Августин, патристика, донатизм, Северная Африка, ересь, раскол.

Об авторе: **иеромонах Афанасий (Букин Михаил Андреевич)**

Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: mabukin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2969-3675>

Ссылка на статью: Афанасий (Букин), иером. Святитель Августин Иппонийский. О Крещении против донатистов. Кн. I:V–IX // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 9–17.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Hieromonk Athanasius (Bukin)

St. Augustine of Hippo. On Baptism, Against the Donatists. I:V–IX

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_9

Abstract: This article presents the continuation of the translation from Latin into Russian of the first book of the treatise of St. Augustine of Hippo «On Baptism against the Donatists» (De Baptismo contra Donatistas) – chapters V–IX. The treatise was written by St. Augustine in 400–401 AD within the framework of his polemics with the schismatic Donatist movement, which originated in North Africa at the beginning of the 4th century AD. The work stands out from the other antidonatist works of St. Augustine, first and foremost, because it is an integral treatise, and, secondly, it was written by him before the authorities of the Roman Empire were involved in the conflict. In the following chapters, the author gives arguments based on Holy Scripture in favor of the Church's teaching on the validity of Baptism performed outside the Church.

Keywords: Augustine, patristics, Donatism, Northern Africa, heresy, schism.

About the author: **Hieromonk Athanasius (Bukin Mikhail Andreevich)**

Master of Theology, Postgraduate student at Saint Petersburg Theological Academy.

E-mail: mabukin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2969-3675>

Article link: Athanasius (Bukin), Hieromonk. St. Augustine of Hippo. On Baptism, Against the Donatists. I:V–IX. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 9–17.

От переводчика

Вниманию читателя предлагается продолжение перевода¹ с латинского языка первой книги трактата свт. Августина, епископа Иппонийского «О Крещении против донатистов» (*De Baptismo contra Donatistas*). В нижеследующих пяти главах (с V по IX) св. Августин начинает излагать свою аргументацию в пользу того, что Крещение совершаемое вне Церкви должно быть признаваемо. Также он указывает на некоторые события из истории донатистского раскола, указывающие на то, что и сами донатисты фактически следуют тому же самому, признавая Крещения отколовшихся от них партий. В данных главах св. Августин опирается в своих рассуждениях по преимуществу на Священное Писание, хотя и указывает на имеющееся по данному вопросу решение I Арелатского Собора, который он называет Вселенским (*Augustinus, De Bapt., 1.7.9, CSEL 51/2, p. 154*).

Как и в прошлый раз мы используем латинский текст самого последнего на данный момент критического издания трактата, вышедшего в серии *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* в 1908 г.²

Святитель Августин Иппонийский. О Крещении против донатистов. Книга I:V–IX

V

6. «Там, — говорит, — предпочитаю принять Крещение Христово, где оно существует согласно обеим партиям». Но незаконно принимать Крещение там, откуда ты решил уйти, законно, право же, принимать Крещение там, куда ты решил перейти. Таким образом, то, что говорят те, кого ты сам ставишь ниже, в противоположность тем, кого ты сам предпочитаешь, или ложно, или, по крайней мере, мягко говоря, сомнительно. А потому выбери истину, а не ложь, или, по крайней мере, предпочти сомнительному несомненное. Действительно, не только те, к кому ты собрался перейти, приняв Крещение где-либо еще, но и сам ты, решивший перейти к ним, исповедуешь, что только у них и возможно законно принять Крещение. Ибо, если ты сомневаешься в которой из двух партий возможно законно принять Крещение, то также должен бы сомневаться в том, стоит ли куда-то переходить. Если, таким образом, кто-то не уверен, есть ли грех в принятии Крещения в партии Доната, то, кто может сомневаться, что действительно скорее есть грех в том, чтобы не принимать Крещение там, где он уверен, что в этом нет греха? При этом, конечно, те, кто, будучи в неведении, крещены у Донатистов, полагая, что это и есть сама Церковь Христова, хотя в сравнении с теми меньше грешат, однако повреждены скверной схизмы, пусть и не так тяжко, ведь другие тяжелее. Вместе с тем ведь сказано некоторым: «терпимее будет Содомлянам в день суда нежели вам» (Мф 11:24)³, не сказано, тем не менее, что Содомляне не будут мучимы, но что те тяжелее будут мучимы.

¹ Наш перевод первых четырех глав первой книги, а также краткую историю возникновения трактата и его перевода на английский и французский см.: *Афанасий (Букин), иером.* Блаженный Августин Иппонийский. О Крещении против донатистов. Кн. I:I–IV // Труды и переводы. 2018. № 1. С. 108–119. DOI: 10.24411/2587-7607-2018-10011.

² *Augustinus. De Baptismo contra donatistas // Sancti Aureli Augustini. Opera (Sect. VII Pars I). Scriptorum contra Donatistas pars I. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. M. Petschenig. Wien: Academiae Literarum Caesareae Vidobonensis, 1908. Vol. 51/2. P. 143–376.*

³ **Мф 11:24:** *tolerabilius erit Sodomis in die iudicii quam uobis (Aug.) / terræ Sodomorum remissius erit in die iudicii, quam tibi (Vulg.) / земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе (Син.) / γῆ Σοδομῶν ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί. (NA28) / земли содомстей отраднее будет в день судный, неже тебе (ПСЯ).* Интересны некоторые элементы перевода св. Августина. Во-первых, он использует более близкое, как нам кажется, к греческому слову «ἀνεκτότερον» латинское «*tolerabilius*», поскольку и то, и другое переводится «терпимее, сноснее», в то время

7. Пусть бы это, пожалуй, было некогда сокровенно и недостоверно. Однако, то, отчего исцеляются те, кто внимают и исправляются, тем отягощаются те, кто, уже не находясь в неведении, свирепствуют в упрямстве себе на погибель. Ведь осуждение Максимианистов и принятие осужденных с теми, кого вне их единства кощунственно, как провозглашает их Собор, в схизме крестили, снимает весь этот вопрос, устраняет весь спор. Никаких разногласий не остается между нами и теми Донатистами, которые имеют общение с Приммианом, откуда возьмется сомнение, что возможно не только иметь, но также получать Крещение Христово от тех, кто от Церкви отделились. Ибо как они сами принуждены признать истинным Крещение, принятое теми, кого в схизме крестил Фелициан, поскольку ныне имеют с собой тех, кто имеет это самое Крещение, которое они получили в схизме. Так мы считаем нашим то Крещение Христово, которое, пусть даже и вне Кафолического единства, дают те, которые от этого самого единства отделены, поскольку они не потеряли его, отделившись. И что они сами считают тех, кого Фелициан крестил в схизме, соединенными с теми, с кем они воссоединились; это не так, что они получают то, чего не имели, но так, что принесло бы пользу то, что они приняли и имели в схизме без пользы, это истинно им подают и гарантирует Бог через Кафолическое единство. Те, кто приходят от какой-либо ереси или схизмы, где приняли Крещение Христово, не начинают иметь Таинство Крещения, которого не имели, но начинают получать пользу от того, которое имели.

VI

8. Поэтому между нами и теми, кого, в известной мере, можно считать главными Донатистами, епископом которых является Приммиан в Карфагене, теперь в этом вопросе нет никаких разногласий. Ибо Бог пожелал завершить это через Максимианистов, чтобы собственным примером они вынуждены были признать то, в чем не желали убедиться посредством любви. Но в связи с этим мы все еще должны выяснить, как они будут рассматриваться теми, кто считает себя в некоторой степени не находящимися в общении с партией Приммиана, кто настаивает на том, что искренней приверженности Донатизму сохраняется тем больше, чем меньше их число. Даже если бы были одни только Максимианисты, мы не должны были бы пренебрегать их спасением. Насколько, следовательно, больше нам следовало бы иметь ввиду то, что эта самая партия Доната разбита на множество мельчайших частей, каждая из которых осуждает эту единую значительно большую партию, возглавляемую Приммианом, за принятие ими Крещения Максимианистов; и в одиночестве пытается претендовать на то, что исключительно у них сохраняется истинное Крещение и более нигде не существует ни во всем мире, где распространяется Кафолическая Церковь, ни в самой большой партии Доната, ни в какой другой, кроме этой одной из мельчайших партий! Поскольку, если все эти партии пожелают покорить ожесточенный дух своей превратности и прислушаться не к голосу человека, а к голосу самой ясной истины, то безусловно вернуться не в партию Доната Великого, чьей мельчайшей частью (*praecisa praecisae*) они являются, но к свежести своего собственного корня, Кафолической Церкви⁴, т. е. от засохшей ветви к подлинной. Ибо все, кто не против нас, те за нас (см. Мк 9:40), однако те, кто с нами не собирают, те расточают (*spargunt*) (см. Мф 12:30).

как стоящее в Вульгате «*remissius*» — скорее, как «расслабленное, мягче». В русском и славянском переводах смысл ближе к тому, что в Вульгате. Во-вторых, в отличие от оригинала и других переводов, он говорит напрямую о жителях Содома, употребляя дательный падеж множественного числа «*Sodomis*», т. е. Содомлянам, а не земле Содомской. Это не соответствует семитской традиции, но понятнее представителю греко-римской культуры, как, впрочем, и нам. Такой перевод сказывается и на последнем слове в строчке — «вам», а не «тебе», поскольку в оригинале Христос обращается к городу Капернауму, а потому говорит «нежели тебе», св. Августин же подразумевает, что Он обращается к жителям, и соответственно использует множественное число второго лица.

⁴ В оригинале стоит «*catholicae*», т. е. «кафоликов», но мы посчитали более уместным заметить это словосочетанием «Кафолической Церкви».

9. Итак, поистине, чтобы не казалось, что я опираюсь на человеческие аргументы, — поскольку в этих вопросах так много туманного, что во времена ранней Церкви, предшествовавшие схизме Доната, великие мужи и одаренные великой любовью (*caritate*)⁵ отцы епископы, сохраняя нетронутым церковный мир (*pace*), до тех пор на своих Соборах между собой обсуждали и подвергали сомнению противоположные друг другу различные определения (*statuta*), пока на полноценном Вселенском Соборе (*plenario totius orbis concilio*)⁶, на котором, самым здоровым образом все изведав, а также истребив всякое сомнение, не утвердили единое мнение, — я привожу известные свидетельства из Евангелия, которыми, с Божией помощью, показываю, что, пожалуй, в глазах Божиих правильно и верно, чтобы в каком-либо схизматике или еретике церковное лекарство лечило ту рану, из-за которой они отделились, но чтобы, с другой стороны, то, что осталось в них здоровым, было бы по исследованию признано таковым, а не повреждалось бы вследствие осуждения (*inprobatum*). Поистине Господь в Евангелии говорит: «Кто не со Мной, тот против Меня; и кто не собирает со Мной, тот расточает» (Мф 12:30). Однако, когда ученики рассказали Ему, что видели некоторого человека во имя Его изгонявшего демонов, и что запретили ему это делать, поскольку он не следовал за Ним вместе с ними, Он сказал: «не запрещайте. Кто не против вас, тот за вас. Ибо не может некто во имя Мое творить нечто и злословить Меня»⁷ (Мк 9:39–40). Если бы ничто в нем не нуждалось в исправлении, тогда в безопасности был бы всякий, кто, поставив себя

⁵ Латинское слово «*caritas*» у св. Августина, хотя часто и синонимично с «*amor*» и «*dilectio*» (*Augustinus, De Civ. Dei, 15.22, CSEL 40/2, p. 109*), здесь имеет, все же, с нашей точки зрения, терминологическое значение. Это не просто некоторая романтическая любовь или же подобная той, что бывает между людьми в семье, но она скорее подобно греческой «*ἀγάπη*» как любовь к благу и добродетели, но также сочетает в себе любовь-милосердие. Здесь это по преимуществу любовь христиан друг к другу и стремление к единству.

⁶ Как отмечает сщмч. Иларион (Троицкий), здесь речь идет, вероятнее всего, о I Арелатском Соборе 314 года (см.: *Иларион (Троицкий), сщмч. Очерки из истории догмата о Церкви // Творения: в 3 т. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. Т. I. С. 483, сн. 264*). Схожего мнения придерживается и автор комментариев к латинскому тексту трактата в Патрологии Миня, который впрочем допускает что речь может идти как об этом самом I Арелатском Соборе или же о I Вселенском Соборе в Никее (*Augustinus, De Baptismo contra donatistas, PL 43, col. 135, n. (a)*). На Соборе в Арле донатизм был признан ересью, а также был впервые провозглашен принцип отношения Церкви к Таинству Крещения, совершенному вне ее пределов. Один из канонов, принятых на Соборе, гласит: «9 (8). В отношении африканцев, которые употребляют свой особый закон, поскольку перекрещивают, было решено, что если кто-либо приходит в Церковь из ереси, то пусть спросят его о Символе веры и, если они поймут, что он был крещен во имя Отца и Сына и Святого Духа, то пусть лишь возложат на него руки, чтобы он получил Святого Духа. Если же будучи вопрошен, он не исповедает Троицу, да будет крещен» (*Concile d'Arles, 9 (8), SC 241, p. 50*).

⁷ **Мк 9:39–40:** *nolite prohibere. qui contra uos non est pro uobis est. non potest enim quisquam in meo nomine facere aliquid et male loqui de me (Aug.) / nolite prohibere eum nemo est enim qui faciat virtutem in nomine meo et possit cito male loqui de me | qui enim non est adversum vos pro vobis est (Vulg.) / не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня. | Ибо кто не против вас, тот за вас (Син.) / μή κωλύετε αὐτόν. οὐδεὶς γὰρ ἔστιν ὃς ποιήσει δυνάμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με· ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν κατ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἔστιν (NA28) / не браните ему: никтоже бо есть, иже сотворит силу о имени моем, и возможет вскоре злословити мя. | Иже бо несть на вы, по вас есть (ЦСЯ). По всей вероятности, св. Августин здесь пересказывает текст, переставляя некоторые фразы в строчках. Кроме того, следует отметить, что в Вульгате и греческом тексте (а также в Синодальном и церковнославянском переводах) есть разница в нумерации этих стихов. В Вульгате это 38–39 стихи, а в греческом тексте это 39–40 стихи. В критическом тексте, которому мы следуем, дается ссылка по Вульгате, мы в переводе даем ссылку в соответствии с греческим текстом. Отметим также, что в основном св. Августин здесь следует переводу Вульгаты, иногда несколько*

вне церковного общения, собирает во имя Христа, отделившись от христианского общества; в таком случае ложным было бы следующее: «Кто не со Мной, тот против Меня; и кто не собирает со Мной, тот расточает» (Мф 12:30). Если же он нуждался в исправлении, то почему, когда ученики хотели это сделать по своему невежеству, Господь говорит: «не воспрещайте» (Мк 9:39), по какой причине воспрещает запрещать? И каким образом будет верным то, что Он говорит: «Кто не против вас, тот за вас» (Мк 9:40)? Ибо тогда он творил дела не против них, но за них, когда именем Христовым совершал чудеса. Следовательно, верны оба положения, поскольку верно то, что говорит: «Кто не со Мной, тот против Меня; и кто не собирает со Мной, тот расточает» (Мф 12:30), но верно и то, что говорит: «не запрещайте. Кто не против вас, тот за вас» (Мк 9:39–40); не то ли нам следует понять, кроме того, что было подлинным его поклонение столь великому Имени, в чем он был не против Церкви, но за Церковь, но что его отделение должно быть осуждено, ибо так его собирание стало расточением, и что если в дальнейшем он придет в Церковь, он не должен получать того, что уже имел, но должен быть исправлен в том, в чем заблуждался?

VIII

10. Ведь также не остались не услышанными молитвы и не принятыми дела милосердия язычника Корнилия (см. Деян 10); напротив, он был удостоен того, что к нему был послан ангел, и что ему предстояло увидеть посланника, через которого он непременно сможет узнать все необходимое, хотя он и не просил никого об этом⁸. Однако, поскольку, какие бы прекрасные ни имел он молитвы и дела милосердия, они не могли принести ему пользы, до тех пор, пока он не был введен в Церковь через причастность христианским союзу и миру (*societatis et pacis*), ему повелевается послать за Петром, и через него он узнает Христа, будучи им же крещен, он присоединяется к христианской общине, становясь ей причастен, с которой до этого был связан лишь подобием добрых дел. Ведь было бы пагубно пренебрегать тем благом, которого он еще не имел, гордясь тем, которое имел. Так также и те, кто себя отделяют от сообщества других, совершая таким образом насилие над любовью (*caritate*), и тем самым разрывают узы единства, если ничего из того, что они приняли в этом сообществе, не совершают, во всем оказываются отделенными, и потому если тот, кого они присоединили к своему сообществу, пожелает прийти в Церковь, должен будет получить все, чего не получил. Если они действительно совершают некоторые вещи точно так же, как мы, то отделены они не в этом, и в этой части они все еще вплетены в ткань, в прочем же являются оторванными. Соответственно, тот кого они присоединили к себе, в той части соединен с Церковью, в которой и они не отделены от нее, и потому, если он пожелает прийти в Церковь, в том должен быть исцелен, в чем столь ужасно (*laniatus*) заблуждался, в чем же он был поистине всецело (*sanus*) соединен, должен быть не исцелен, но признан, ибо мы желаем исцелить не нечто здоровое, но скорее раны. Таким образом, тех, кого они крестят, они исцеляют от ран идолопоклонничества или неверия, но наносят им более тяжкое ранение в виде схизмы. Ибо идолопоклонников в народе Божиим истребил меч (см. Исх 32), схизматиков же поглотила пропасть земная (см. Числ 16). И Апостол говорит: «Если имею всю веру, так что могу и горы переставлять, но не имею любви, — то я ничто» (1 Кор 13:2)⁹.

меня формы слов, однако наиболее значимое отличие состоит в том, что он опускает слово «*virtutem*», используя вместо него неопределенное «*aliquid*».

⁸ В оригинальном тексте последняя часть предложения представляет собой выражение с су-пином «*sine hominis alicuius accessu*», которое дословно можно было бы перевести: «без обращения к какому-либо человеку».

⁹ 1 Кор. 13:2: *si habeam omnem, inquit, fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum* (Aug.) / *si habuero omnem fidem ita ut montes transferam caritatem autem non habuero nihil sum* (Vulg.) / если **имею** ... всю веру, так что могу и горы переставлять, а не **имею** любви, — то я ничто (Син.) / ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεταστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω,

11. Если к врачу приводят человека, у которого одна из необходимых частей тела повреждена тяжелой раной, и врач говорит: «Он умрет, если не исцелить этот член», не думаю, что те, кто его привели, настолько безумствуют, чтобы предлагать посчитать прочие здоровые члены его тела и сказать врачу в ответ: «Разве столько-то здоровых членов не достаточно, чтобы ему жить, и этого одного поврежденного достаточно, чтобы он умер?» Как бы то ни было, этого они не говорят, но предлагают его вылечить. И, поскольку предлагают его вылечить, не просят врача, полечить еще и здоровые члены, но просят его усиленно прилагать лечение к одному этому месту, из-за которого смерть угрожает еще и прочим целым членам, если не наступит исцеление. Что пользы человеку иметь здоровую (*sana*) веру, или же даже лишь здоровое (*sanum*) Таинство веры¹⁰, если смертельная рана схизмы разрушила его здоровую любовь (*sanitas caritatis*), уничтожения которой достаточно (см. 1 Кор. 13:2), чтобы умертвить все, что было совершенным (*integra*)? Чтобы не допустить этого, милосердие Божие не прекращает через единство Святой Церкви призывать их прийти и исцелиться через лекарство покаяния (*reconciliationis*), связав себя с ней узами мира (*per vinculum pacis*). И пусть не считают себя здоровыми, потому что мы говорим, что у них есть нечто здоровое, и напротив пусть не считают, что в исцелении нуждается то, что здорово, потому что мы показываем, что нечто у них повреждено. Итак, в здоровом Таинстве, в котором они не против нас, они за нас (см. Мк 9:40), в ране же схизмы, всякий, кто не собирает со Христом, расточает (см. Мф 12:30). Пусть не превозносятся тем, что имеют. Почему они гордо выставляют на показ (*superbos oculos ducunt*) лишь то, что у них здорово? Пусть смиренно окажут внимание и своей ране и позаботятся не только о том, что у них есть, но и о том, чего не имеют.

IX

12. Пусть увидят, насколько множество вещей и при том важных вещей не принесят никакой пользы, если не хватает одной определенной вещи, пусть увидят, что это за вещь. И пусть послушают об этом не меня, а Апостола: «Если я говорю языками человеческими», — говорит, — «и ангельскими, а любви (*caritatem*) не имею, то я — медь¹¹

οὐθέν εἶμι (NA 28) / аще **имам** всю веру, яко и горы преставляти, любве же не **имам**, ничтоже есмь (ЦСЯ). Здесь есть один интересный момент с точки зрения филологии не имеющий специфической формы выражения в русском языке. В греческом тексте слово «ἔχω» — это глагол первого лица единственного числа настоящего времени сослагательного наклонения активного залога, так же и в переводе св. Августина на латинский слово «habeam» — это глагол в той же форме, однако в традиционном латинском переводе Вульгата по какой-то причине стоит слово «habuero», во всем совпадающее с двумя предыдущими словами, кроме времени и наклонения. Слово «habuero» — это глагол будущего совершенного (перфектного) времени изъявительного наклонения. На русском языке эта разница может быть передана не совсем точно в виде двух конструкций: «si habeam» — «если я имею» (для сослагательности в русском достаточно союза «если»); «si habuero» — «если бы я получил» (от сослагательности избавиться не представляется возможным в силу все того же союза «если», однако «бы» здесь скорее указывает на будущность, а глагол «получил» при этом совершенного вида).

¹⁰ *Fidei Sacramentum* — под Таинством веры св. Августин подразумевает несомненно Таинство Крещения, в дальнейшем в латинской традиции такое значение этого словосочетания будет в полной мере зафиксировано Фомой Аквинским, в том числе на основании использования его в таком смысле св. Августином (Сф.: *Geenen G. Fidei Sacramentum // Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*. 1948. Vol. 9. № 3. P. 245–270. DOI: 10.1080/00062278.1948.10600737).

¹¹ Интересно, что у св. Августина здесь использовано слово «aeramentum» обозначающее медные стружки, или медный сосуд, в более же традиционном латинском переводе Вульгата использовано слово «aes», которое может обозначать как сам материал медь, так и изделия из него, в т. ч. монеты. Можно сказать, что в августиновском переводе эти строки приобретают еще более ироничный оттенок, ведь звук медных стружек имеет еще меньшее значение, чем звук самых дешевых медных монет. Впрочем, в русском переводе мы решили оставить более традиционный и общий вариант — медь.

звонящая или кимвал бряцающий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто» (1 Кор 13:1–2). Какая польза им от того, что они владеют и ангельскими языками в священных Таинствах и даром пророчества точно также как Каифа (см. Ин 11:51) и Саул (см. 1 Цар 10:10; 18:10), ведь иногда могут пророчествовать даже те, о ком Священное Писание свидетельствует, что они достойны осуждения; от того, что не только знают Таинства, но и имеют их, подобно тому, как их имел Симон волхв (см. Деян 8:18); от того, что имеют веру, подобно тому, как бесы исповедали Христа — ведь они не могли не верить, говоря: «что Тебе до нас, Сын Божий? Знаем Кто, Ты есть» (Мк 1:24)¹², — от того, что раздают свое имущество¹³ бедным, что делают многие не только в Кафолической Церкви (catholica), но и в различных еретических сообществах (haeresibus); от того, что во время каких-либо внезапно возникших гонений вместе с нами предадут свое тело на сожжение за веру (см. 1 Кор 13:3), которую они исповедуют равным с нами образом? Однако поскольку они делают это будучи отделенными, не «терпя друг друга с любовью» (in dilectione) и не «стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф 4:2–3)¹⁴, особенно же не имея любви (caritatem), они не могут достигнуть вечного спасения, даже несмотря на все это, ибо им ничего из этого не приносит пользы.

¹² Мк 1:24: quid nobis et tibi est, **fili dei**? Scimus qui sis (Aug.) / quid nobis et tibi **Iesu Nazarene** ... scio qui sis (Vulg.) / что Тебе до нас, **Иисус Назарянин**? ... **знаю** Тебя, кто Ты (Син.) / τί ἡμῖν καὶ σοί, **Ἰησοῦ Ναζαρηνῆ**; ... οἶδά σε τίς εἶ (NA 28) / что нам и тебе, **Иисусе назарянин**? ... **вем** ты, кто еси, святой Божий (ЦСЯ). Отметим, что здесь св. Августин вероятно цитирует по памяти, причем, он не только заменяет в евангельском тексте обращение ко Христу с «Iesu Nazarene» (т. е. Иисус Назарянин) на «fili dei» (т. е. Сын Божий), но так же делает текст более грамматически согласованным, во-первых, добавляя отсутствующий, как в греческом оригинале, так и в Вульгате глагол «быть» (est), а, во-вторых, деля всю речь бесноватого обращенной от первого лица множественного числа, что опять же не соответствует ни оригиналу, ни традиционному латинскому переводу.

¹³ substantiam (лат. substantia — сущность, существо, имущество, достояние). Следует заметить, что св. Августин здесь явно отсылает читателя к притче о блудном сыне (см. Лк 15:13), где также слово имущество обозначается через слово сущность (δυσκόρησεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ (NA28) / dissipavit **substantiam** suam (Vulg.)), ведь он мог использовать и другие слова для обозначения имущества, напр.: copia, enthesa.

¹⁴ Еф 4:2-3: **sufferentes** inuicem in **dilectione** ... **studentes** seruare unitatem spiritus in uinculo pacis (Aug.) / **subportantes** invicem in **caritate** | **solliciti** servare unitatem spiritus in vinculo pacis (Vulg.) / **снисходя** друг ко другу **любовью**, | **стараясь** сохранять единство духа в союзе мира (Син.) / **ἀνεχόμενοι** ἀλλήλων ἐν **ἀγάπῃ**, | **σπουδάζοντες** τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης (NA 28) / **терпяще** друг другу **любовию**, | **тщасяся** блюсти единение духа в союзе мира (ЦСЯ). Перевод св. Августина оказывается во многом ближе к греческому оригиналу, чем более традиционная Вульгата. Это особенно заметно в парах слов «sufferentes — ἀνεχόμενοι» и «studentes — σπουδάζοντες». Словарные статьи соответствующих слов в паре очень схожи не только в основном значении, но и в менее значимых. Можно также отметить, что совпадают даже их пути в новых языках. Так древнегреческое «ἀνέχω» превращается в новогреческое «αντέχω», а латинское «suffero» в английское «suffer», оба со значением страдать, терпеть, претерпевать. В неменьшей степени схожи древнегреческое «σπουδάζω» и латинское «studeo», которые, приобретя в качестве основного значения учить, изучать, превращаются в новогреческое «σπουδάζω» и английское «study» соответственно. Этого нельзя сказать об имеющихся в Вульгате «subportantes» и «solliciti». Однако св. Августин все же меняет одно слово, а именно вместо более привычного caritas при переводе слова «ἀγάπη» использует латинское «dilectio», которое, хотя также переводится, как любовь, но не имеет тех же богословских коннотаций. Вероятно, это делается им целенаправленно, для усиления дальнейшего утверждения о том, что донатисты лишены такой условно более заниженной любви как «dilectio», и уж тем более в них нет более возвышенной «caritas».

Источники и литература

Источники

1. *Augustinus*. De Baptismo contra donatistas // Patrologiae cursus completus (Series latina — PL) / ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. T. 43. Col. 107–244.
2. *Augustinus*. De Baptismo contra donatistas // Sancti Aureli Augustini. Opera (Sect. VII Pars I). Scriptorum contra Donatistas pars I. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum — CSEL / ed. M. Petschenig. Wien: Academiae Literarum Caesariae Vidobonensis, 1908. Vol. 51/2. P. 143–375.
3. *Augustinus*. De Civitate Dei, 15 // Sancti Aureli Augustini. Opera (Sect. V Pars 2). De Civitate Dei libri XXII. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum — CSEL / ed. E. Hoffmann. Wien: Academiae Literarum Caesariae Vidobonensis, 1900. Vol. 40/2. P. 58–122.
4. Concile d'Arles (314) // Conciles Gaulois du IVe siècle. Sources Chrétiennes / ed. J. Gaudemet. Paris, 1977. Vol. 241. P. 35–67.

Литература

5. *Афанасий (Букин), иером.* Блаженный Августин Иппонийский. О Крещении против донатистов. Кн. I–IV // Труды и переводы. 2018. № 1. С. 108–119. DOI: 10.24411/2587-7607-2018-10011.
6. *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М., 1976.
7. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Очерки из истории догмата о Церкви // Творения: в 3 т. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. Т. I. С. 59–503.
8. *Geenen G.* Fidei Sacramentum // Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology. 1948. Vol. 9. № 3. P. 245–270. DOI: 10.1080/00062278.1948.10600737.

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

П. А. Пашков

**Святитель Геннадий Схоларий,
патриарх Константинопольский.
«Краткая апология противников унии»
(предисловие к публикации и перевод)***

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_18

Аннотация: Читателю предлагается снабженный комментарием перевод апологетического сочинения св. Геннадия Схолария, направленного против Флорентийской унии. Полемист обращается к широкой массе простых верующих, желая укрепить в них приверженность православной догматике в условиях активной проповеди униатства со стороны императорской власти. В своей апологетике Схоларий опирается на соборную традицию Византийской Церкви и подчеркивает вселенский авторитет православного учения как противопоставленного «латинскому», а также разрешает основные затруднения, связанные с опорой римо-католического учения на святоотеческие источники. Вместе с тем, несмотря на популярный характер настоящего сочинения, св. Геннадий не опускается до популизма.

Ключевые слова: Греко-латинская полемика, Флорентийская уния, Геннадий Схоларий, Filioque, Вселенские соборы.

Об авторе: **Петр Алексеевич Пашков**

Аспирант кафедры классической филологии Филологического факультета Московского государственного университета.

E-mail: petrpashkov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5056-5267>

Ссылка на статью: Пашков П. А. Святитель Геннадий Схоларий, патриарх Константинопольский. «Краткая апология противников унии» (предисловие к публикации и перевод) // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 18–47.

* Перевод был выполнен при материальной поддержке Аналитического центра св. Василия Великого.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Petr A. Pashkov

**Saint Gennadius Scholarius,
Patriarch of Constantinople.
“A Brief Apology Against the Opponents of Union”
(introduction to the publication and translation)***

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_18

Abstract: To the reader is presented the translation of the apologetic work of St. Gennadius Scholarius against the Florentine Union. The polemicist appeals to a wide mass of ordinary believers, wishing to strengthen their commitment to Orthodox dogma in the context of the active preaching of Uniatism by the imperial authorities. In his apologetics, Scholarius relies on the Conciliar tradition of the Byzantine Church and emphasizes the universal authority of Orthodox teaching as opposed to «Latin», and also solves the main difficulties concerning support of Roman Catholic teachings by patristic sources. At the same time, despite the popular nature of this work, St. Gennady does not stoop to populism.

Keywords: Greek-Latin polemics, Union of Florence, Gennadius Scholarius, Filioque, Ecumenical Councils.

About the author: **Petr Alekseevich Pashkov**

Postgraduate student of the Department of Classics, Faculty of Philology, Moscow State University.

E-mail: petrpashkov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5056-5267>

Article link: Pashkov P. A. Saint Gennadius Scholarius, Patriarch of Constantinople. “A Brief Apology Against the Opponents of Union” (introduction to the publication and translation). *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 18–47.

* The translation was made with the financial support of the St. Basil the Great Analytical Center.

**Свт. Геннадий Схолярый, патр. Константинопольский.
Краткая апология противников унии.**

Вступительные замечания

Второй этап полемики по вопросу об унии

Небольшое по своему объему, данное сочинение свт. Геннадия Схолярия¹ написано, как указано в заглавии (согласно рукописи, авторизованной самим святителем) «*после смерти императора Иоанна*» (Иоанн VIII Палеолога), то есть после 31 окт. 1448 г., когда Схолярый уже был признанным главой противников унии. Вместе с тем свт. Геннадий упоминает о том, что на момент написания этого сочинения «*весь Город был един*»² с ним в сопротивлении унии, следовательно текст написан до того момента, как народ в целом отвернулся от противников унии в надежде на спасительную помощь с Запада. Эта перемена в отношении греков к Римской Церкви была связана с критическим усилением турецкой угрозы в начале 1452 г.³ и прибытием в Константинополь кардинала Исидора с небольшим отрядом солдат в октябре того же года⁴, когда жители города, подавленные ощущением неотвратимости конца, были готовы принять помощь из любого источника⁵. Соответственно, предполагаемое время написания настоящего сочинения — самый конец 40-х — начало 50-х гг. XV в.

В этот период несколько изменился характер полемики: ближайшей задачей как сторонников, так и противников унии становится не собственно богословская победа над оппонентами, а завоевание расположения массы простых верующих, «популяризация» богословия. В связи с этим апологетические сочинения, создаваемые в этот период свт. Геннадием, содержат меньше тонкостей философского богословия и обращаются к аргументам, более доступным для широкого читателя. Именно поэтому основные положения «Апологии» относятся в первую очередь к экклезиологическому аспекту полемики о Filioque — т. е. к вопросу о прибавке к Символу веры, в то время как собственно богословская сторона вопроса, не всегда удобопонятная для простых верующих, остается на втором плане. В то же время следует отметить, что аргументация Схолярия остается неизменно предельно корректной и исторически обоснованной. Святой никогда не переступает черту, отделяющую популяризацию от популизма.

Свт. Геннадий указывает, что причиной Великой схизмы стало единоличное введение папой в Символ веры учения об исхождении Святого Духа и от Сына (Filioque) вопреки запретам Вселенских Соборов и без согласия Восточных патриархов (глава I «Апологии»), на что епископ Рима не имел права. III и IV Вселенскими Соборами было категорически воспрещено как-либо изменять Символ веры путем убавлений

¹ Память свт. Геннадия Схолярия, патриарха Константинопольского включена в месячесловы Элладской Православной Церкви и Греческой Православной архиепископии в Америке Константинопольского Патриархата. См. официальные сайты Элладской Православной Церкви — URL: <http://www.ecclesia.gr/greek/synaxaire/synaxari.asp?minas=8&id=357> (дата обращения: 11.06.2019) и Архиепископии — URL: <https://www.goarch.org/chapel?date=8/31/2019> (дата обращения: 11.06.2019).

² См. ниже, гл. XI настоящего сочинения.

³ См. Gill J. The council of Florence. Cambridge, 1959. P. 382.

⁴ Ibid. P. 383–384.

⁵ Сам свт. Геннадий, описывая ситуацию в Константинополе в последние месяцы перед падением, говорит, что в этот момент пытаться как-то повлиять на горожан, видевших в унии единственное спасение для Города, было так же бесполезно, как «*пытаться потушить пожар, который охватил лес целиком*». (Gennadius Scholarius. Tractatus epistolicus ad Demetrium Palaeologum contra unionem // Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios. Paris, 1930. Vol. 3. P. 177; далее это издание в настоящей работе — OCGS). Это, впрочем, не мешало ему пытаться это сделать.

или прибавлений: «Тем, которые дерзнут или составлять другую веру, или проповедовать, или учить, или преподавать другой символ желающим обратиться к познанию истины из язычества, или из иудейства, или из какой-нибудь ереси, таковым, если будут епископы или клирики, епископам быть чуждыми епископства, а клирикам — клира; если же будут монашествующие или миряне, таковым быть под анафемою»⁶.

С точки зрения Схолария, эти действия Латинской Церкви представляют собой не только нарушение церковного закона, но и нарушение духа братской любви, поскольку Символ веры был составлен всей Церковью на Вселенских Соборах и является общим достоянием всех христиан (τὰ κοινά), а значит не может быть произвольно изменен одной частью христианского мира без согласия других (Ш). В лице Восточной Церкви Рим нанес «обиду» всей древней единой христианской традиции, верность которой сохранили четыре патриарха; Рим нарушил справедливость, и потому в духе Евангелия противники унии предпочитают «быть с обиженными, с жертвами, а не с обидчиками» (И). В этой части своего сочинения Схоларий развивает мысль крупнейшей византийского антилатинского полемиста XIV в. архиеп. Нила Кавасилы, который также видел подлинную причину Великого раскола в притязаниях Римского епископа на единоличное главенство в Церкви и право вносить изменения в общее для всей Церкви «правило веры» без согласия иных предстоятелей⁷.

Критике со стороны св. Геннадия также подвергается поставление папой «ряженных патриархов» (εἰδωλα πατριάρχων): он указывает, что исторически папы в период до Великой схизмы, даже в случае отпадения в ересь патриархов Востока, никогда единолично не ставили епископов, чтобы заместить их кафедры, поскольку власть юрисдикции епископа Рима не может распространяться на иные патриархаты⁸. Что касается православных предстоятелей, то они, хотя и имели право соборно избрать православного предстоятеля Римской Церкви (заметим, что Схоларий не сомневается в потенциальной правомочности такого действия со стороны собора патриархов), не делали это из стремления к миру в Церкви. Кроме того, свт. Геннадий полагает, что само по себе назначение латинских патриархов на Востоке свидетельствует о внутреннем противоречии римской экклезиологии: если папа имеет право единолично изменять даже соборно утвержденный Символ веры, то ему не нужны иные патриархи; если же он все-таки имеет нужду в них, то он не имел права единолично изменять Символ веры (I).

Соборная традиция в «Апологии»

Также к экклезиологическому аспекту полемики относится отрицание Схоларием вселенского авторитета Ферраро-Флорентийского собора и утверждение такового за рядом соборов Восточной Церкви.

Следует отметить, что позиция свт. Геннадия (как и большинства православных апологетов периода борьбы с унией) относительно Ферраро-Флорентийского собора и его статуса в некотором смысле противоречит популярному представлению об истории этой эпохи. Существует крайне распространенное мнение, будто греческий епископат единогласно (за исключением свт. Марка Эфесского, разумеется) принял и утвердил решения собора, а затем эти постановления, признанные единогласно всеми Православными Поместными Церквями, были отвергнуты коллективным сознанием церковного народа — монашествующих и мирян, за которым уже позже последовала иерархия. Однако, не говоря уже о том, что подобное восприятие

⁶ Вселенский IV Собор. Деяние V // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908. Т. 4. С. 48.

⁷ См. его трактат «О папском первенстве и причинах разделения в Церквях» (*Nilus Cabasilas. De primatu papae* // PG. 149. Col. 683–730; рус. пер. автора настоящей работы: https://azbyka.ru/otechnik/Nil_Kavasila/o-papskom-pervenstve-i-prichinah-raznoglasij-v-tserkvah/).

⁸ Особую роль, которую сыграло поставление латинских патриархов на Востоке в становлении Великой схизмы, отмечает и историк Церкви А. Пападакис (см.: *Пападакис А. Христианский Восток и возвышение папства*. М., 2010. С. 130–143).

событий ставит под сомнение традиционное представление о вероучительной безошибочности Церкви и составляет моральное оправдание для раскольнических антииерархических движений, оно просто неверно.

Восточные патриархи, не имевшие возможности лично присутствовать на соборе из-за запрета мусульманских властей, определили своих представителей, которые должны были за них высказать их суждение на соборе. Перечень лиц, назначенных местоблюстителями, был определен ясно, но конкретные представительства несколько раз менялись по мере переписки императора с патриархами. Итоговый список местоблюстителей был следующий: для Александрии — митр. Антоний Гераклеяский и духовник императора архимандрит Григорий (Мамма), для Антиохии — свт. Марк Эфесский и митр. Исидор Киевский, для Иерусалима — митр. Дионисий Сардский (которого после его кончины заменил митр. Досифей Монеувасийский)⁹. Верительные грамоты, изначально данные местоблюстителям, четко определяли их полномочия — подписывать только те документы, где не будет содержаться никаких латинских новшеств и особенно Filioque: «*Восточные патриархи предписали местоблюстителям, как они должны быть настроены в отношении объединения. Они написали, что если все пройдет законно, канонично и согласно преданиям святых вселенских соборов и святых учителей Церкви, ничего не будет к вере (т. е. Символу веры) прибавлено, изменено и не будет введено новшеств, то в таком случае и они одобряют и поддержат то, что произойдет*»¹⁰.

Разумеется, такое ограничение полномочий местоблюстителей категорически не устраивало латинского представителя, который находился в Константинополе. По его настоянию император потребовал, чтобы Восточные патриархи переписали верительные грамоты, дав местоблюстителям большую свободу действий. Однако патриархи дали свое согласие только после обещания, что на соборе в любом случае не будет принято ничего из латинских новшеств: «*Патриархам император подробно написал: "...Мы не сделаем ничего иного, нежели то, о чем вы написали... Пусть не смущает вас никакое иное помышление, но составьте грамоты согласно тому, что мы вам пишем, так как вы имеете уверенность в том, что мы не сделаем ничего против того, чего вы желаете"*»¹¹.

Таким образом, любой соборный акт, который включал в себя принятие нововведенных догматов Римской Церкви, был заранее недействителен. Более того, получив известия о результатах собора, патриархи аннулировали подписи своих представителей. На это обстоятельство, которое делало любые постановления Ферраро-Флорентийского собора канонически ничтожными, указывали как на центральный пункт своей апологетики такие православные полемисты как Иоанн Евгеник, брат свт. Марка Эфесского¹² и сам свт. Геннадий Схоларий (см., например, главы VII и VIII рассматриваемого нами сочинения). Отвержению унии церковным народом они уделяли значительно меньше внимания.

Отказываясь признать вселенский статус и авторитет за Флорентийским собором, Схоларий подчеркивает, что таковой статус имеет Константинопольский Собор 879 г. при свт. Фотии, который свт. Геннадий прямо называет Восьмым Вселенским (V, VII, VIII). Это именование было принято в поздневизантийской богословской литературе (см., например, трактат архиеп. Нила Кавасилы под редакцией прав. Николая Кавасилы «О Святом и Вселенском VIII Соборе»¹³, «Историю Вселенских Соборов» архиеп.

⁹ См. Gill J. The council of Florence... P. 76 — об изначальном наборе местоблюстителей; Сильвестр Синопул. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе, СПб., 2016. С. 114, 120 — об окончательной их конфигурации.

¹⁰ Там же. С. 64.

¹¹ Там же. С. 65.

¹² См., напр.: Rossidou-Koutsou E. John Eugenikos' Antirrhetic of the decree of the Council of Ferrara-Florence. Nicosia, 2006. P. 11.

¹³ Изд.: Нил Кавасила, архиеп., О Святом и Вселенском VIII Соборе // Пападопуло-Керамевс А. Фотия святейшего архиепископа Константинопольского «О Гробе господя нашего Иисуса Христа и другие малые его творения» // ППС. 1892. Т. 11. Вып. 2 (32). С. 141–177.

Нила Родосского¹⁴ или «Исповедание веры» свт. Марка Эфесского¹⁵); «Вселенским» этот собор именует сам себя в своих канонах (вошедших в «Книгу правил»¹⁶), так его именуют и позднейшие вероучительные тексты, как, например, Томос Великого Собора 1484 г.¹⁷ и изданное в 1848 г. патриархами Востока «Окружное послание ко всем православным христианам»¹⁸. Свт. Геннадий указывает, что Собор 879 г. воспретил любые изменения Символа веры, и потому *Filioque* является незаконной вставкой.

Действительно, после торжественного провозглашения Никео-Цареградского Символа без каких-либо прибавлений, Собор провозгласил: *«Если кто-то дерзает вопреки этому священному Символу, который свыше от блаженных и священных Отцов дошел даже до нас, нечто иное писать и именовать “правилом веры”, восхищая себе авторитет исповедания этих богоносных мужей и облачая этим достоинством собственные измышления, чтобы преподавать их верным в виде общего научения [догматам], или тем, кто обращается от какой-либо ереси, если кто дерзает ложными словами, вставками или сокращениями осквернять древность сего священного и почтенного Правила [веры], того, согласно определению, изреченному еще до нас святыми и Вселенскими Соборами, мы подвергаем совершенному низложению, если он принадлежит к числу священства, а мирянина предаем анафеме»*¹⁹.

Помимо Константинопольского Собора 879 г., Схолярий также отсылает читателя к тому, *«что было сказано и сделано при Комнинах и... что совершилось при Ласкарисе и Германе»* (V). Речь идет о двух эпизодах из истории греко-латинской полемики. Говоря о *«сказанном и сделанном при Комнинах»*, свт. Геннадий, по всей видимости, ссылается на такой памятник византийской литературы как «Диалог», якобы состоявшийся между патриархом Михаилом III Анхиальским и императором Мануилом I Комнином в присутствии некоего собрания представителей Церкви и имперской администрации в 70-х годах XII в.²⁰ В настоящее время большинство ученых считают этот текст позднейшим псевдоэпиграфом, но предполагают, что он может до какой-то степени отражать реальные позиции императора и Церкви в отношении вопроса об унии с Римом на вторую пол. XII в.²¹ Схолярий, разумеется, должен был считать это сочинение подлинным.

«Диалог» представляет ситуацию следующим образом. Император был заинтересован в возможности унии с Латинской Церковью, но патр. Михаил выдвинул ряд условий, от которых он ни при каких условиях не был согласен отступить, невзирая на все почтение к императору. Приведем выдержку из диалога в кратком пересказе греческого историка Церкви В. Фидаса: патриарх *«отверг притязания папы Римского на примат и право апелляции и противопоставил известному представлению о Петровом апостольстве папского престола канонический принцип Пентархии патриархов... Разрыв связей между православным Востоком и латинским Западом был очевиден, поскольку, по мнению Вселенского патриарха, церковь Запада подпала под анафему, внося *Filioque* в Символ веры»*²².

¹⁴ Изд.: *Justellus Chr. Nomocanon Photii*. Paris, 1615. P. 175–179.

¹⁵ *Марк Эфесский, свт.* Исповедание правой веры, изложенное на соборе, бывшем с латинянами во Флоренции // *Амвросий (Погодин), архим.* Свяtitель Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 281.

¹⁶ Каноны, или Книга правил. Минск, 2016. С. 144.

¹⁷ Изд.: *Παΐζης-Ἀποστολοπούλου Μ., Ἀποστολόπουλος Δ. Γ.* Ἐπίσημα Κείμενα τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Τὰ σωζόμενα ἀπὸ τὴν περίοδο 1454–1498. Ἀθήνα, 2011. Σ. 184–189.

¹⁸ *Бороzeneц Т.* Путь, истина и жизнь: Вероучительные тексты Православной Церкви. К., 2013. С. 257.

¹⁹ Ὁρος Πίστewος τῆς Μεγάλης καὶ Οἰκουμενικῆς Συνόδου // *Καρμίρης Ἰ.* Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα 1960. Τ. 1. Σ. 268–269.

²⁰ Изд.: *Лопарев Х. М.* Об униатстве имп. Мануила Комнина // *Византийский временник.* 1907. Т. 14. Вып. 2–3. С. 334–357.

²¹ *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge, 2002. P. 292.

²² *Φείδας Β.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Ἀθήνα, 1994. Σ. 579–580.

По сообщению позднейшего униатского историка Льва Алляция, собеседование императора и патриарха происходило не в частном порядке, а на большом церковном соборе, на котором присутствовали, в том числе, и кардиналы Римской Церкви как легаты папы. Со ссылкой на митр. Макария Анкирского Лев приводит пересказ якобы итогового постановления этого собора: *«Император, Собор и весь синклит приняли решение: отсесть папу совершенным отделением и всех иже с ним, предоставив Богу судить об этом; впрочем, не предали их самих окончательной анафеме, как остальные ереси, поскольку они — великий и известный народ. [И также приняли решение] не вступать с ними вновь в общение. Сверх того же составили Томосы, в которых изложили непорочную и православную веру, чтобы и Латинская Церковь не могла свободно вступать в сношения с Греческой Церковью и иными Восточными Патриархатами по тем предметам, из-за которых была осуждена, и сами [греки] — с латинянами, вспоминая апостольское речение: “Еретика, после первого и второго вразумления, отвращаяся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден” (Тит. 3, 10–11)»*²³. Иные источники ничего не говорят о большом соборе по вопросу об унии, который бы состоялся в Константинополе в этот период, и потому достоверность сообщения Алляция сомнительна, однако Схоларий, очевидно, полагает, что этот собор действительно происходил.

«То, что совершилось при Ласкарисе и Германе», — это, очевидно, Нимфейский собор 1234 г.²⁴ при патр. Германе II и имп. Иоанне Ватаце (последний, строго говоря, не был Ласкарисом, но Схоларий относит его к этой династии), на котором присутствовали представители папы Григория IX. Собору предшествовала переписка патр. Германа с папой, в которой они взаимно упрекали друг друга: первый обвинял второго в гордыне и властолюбии, а тот отвечал ему обвинением Восточной Церкви в том, что она «за нарушение церковного единства сделалась рабой светской власти и потеряла чистоту веры и дисциплину». Несмотря на несколько враждебный тон этих писем, папские посланники, тем не менее, прибыли в Никею и были приняты там крайне радушно. На Пасху 1234 г. был открыт собор, в котором участвовал также и патриарх Антиохийский.

В течение нескольких недель шли прения по вопросу о вставке в Символ и учении об исхождении Святого Духа, а также касательно опресноков; в конечном итоге императором было предложено грекам признать допустимость совершение Евхаристии на опресноках, а латинянам — отречься от *Filioque*. Однако нунции, как пишет проф. А. Л. Катанский, *«объявили, что Римская церковь ни на йоту не отступит от своего Символа»*²⁵, хотя и допускает, чтобы греки, веруя в исхождение Святого Духа и от Сына, не произносили этих слов в Символе. Греческая сторона, разумеется, отказалась от принятия таких условий.

О последнем заседании, состоявшемся 10 мая, «Отчет», составленный папскими легатами по итогам собора, сообщает так: *«Мы спросили: “Веруете ли вы, что Дух Святой исходит от Сына или нет?” Патриарх ответил: “Мы верим, что Он не исходит от Сына”. Мы прибавили: “Но блаженный Кирилл, председательствовавший на Третьем Соборе, предал анафеме тех, кто в это не верит. Следовательно, вы анафематствованы... Итак, мы нашли, что вы — отлученные еретики. Как отлученных еретиков мы вас и оставляем”. Сказав это, мы удалились с собора, а они кричали нам вслед: “Сами вы еретики!”»*²⁶.

²³ Leo Allatius. De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres. Cologne, 1648. P. 665–666.

²⁴ Подробнее о соборе см. Жаворонков П. Никейская империя и Запад (Взаимоотношения с государствами Апеннинского полуострова и папством) // Византийский временник. 1974. Т. 36. С. 106–108; Катанский А. Л. История попыток к соединению церковей греческой и латинской в первые четыре века по их разделению. СПб., 1868. С. 99–108; Успенский Ф. И. История Византийской Империи. М. — Л., Издательство Академии наук, 1948. С. 557–559. Исповедание Римской церкви, данное на Нимфейском соборе, и православный ответ на него отдельно тж. см. Georgii Phrantzae. Chronicon. Viennae, 1796. P. 139–149.

²⁵ Катанский. История попыток... С. 107.

²⁶ Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Parisiis, 1779. Vol. 23. Col. 305.

«Вселенский» Влахернский Собор 1285 г.

Однако несмотря на большое значение, которое Схоларий усваивает Нимфейскому Собору и (в действительности не бывшему) «Собору при Комнинах» как свидетельствам традиции, особое место в его аргументации занимает Влахернский Собор 1285 г.

Влахернские Соборы 1283 и 1285 гг. были связаны с осуждением Иоанна Векка, патриарха Константинопольского, согласившегося на унию с Римско-Католической Церковью. На Соборе 1283 г. Векк был осужден без детального обсуждения его взглядов и сослан в Прусу²⁷. Позднее, по причине издевательств и оскорблений со стороны местного населения, бывший патриарх потребовал пересмотра своего дела. Векк настаивал на подробном соборном рассмотрении своего учения. Император Андроник II Палеолог выполнил его желание и в 1285 г. был созван Собор, заседания которого происходили в Алексеевском триклине²⁸. На соборе состоялась дискуссия между сторонниками и противниками унии. Сторонников унии представляли сам Векк и два архидиакона — Константин Мелитиниот и Георгий Метохит. Православные позиции отстаивали патриарх Григорий Кипрский, великий логофет Феодор Музалон и Георгий Мосхамбар, хартофилак Великой церкви. На соборе также присутствовал патриарх Александрийский Афанасий III. Темой спора стал вопрос об исхождении Святого Духа. Наибольшей остроты спор достиг при обсуждении отрывка из творений прп. Иоанна Дамаскина, в котором Отец назван «*Изводителем Духа Воссиявателя чрез Слово*»²⁹. Векк настаивал, что в этих словах св. Иоанн фактически исповедует то же учение, которое заключается в латинском *Filioque*. Григорий Кипрский, напротив, настаивал, что преподобный подразумевает исхождение Святого Духа только от одного Отца, однако вводил необходимую для более глубокого понимания этой формулы теорию о «вечном воссянии через Сына Святого Духа, уже имеющего бытие только от Отца»³⁰. В итоге соборные заседания закончились новым осуждением Векка и его сторонников, а также заключением их в крепость св. Григория. Уже после Собора Григорий Кипрский составил свое «Изложение свитка веры против Векка» («Томос против Векка»), где точно изложил православное учение об исхождении Святого Духа. Принятие Томоса сопровождалось долгими спорами и значительно усилило кризис церковной жизни в Византийской империи. Споры закончились тем, что Григорий Кипрский был вынужден отказаться от патриаршества, но его «Томос» был признан православным. Как отмечает выдающийся католический византист о. Мартен Жюжи, «Томос никогда не был отвергнут никаким авторитетным судом Византийской Церкви»³¹, т. е. действие этого документа никогда впоследствии не было отменено и он действует и по сей день; один из крупнейших современных исследователей вероучительной полемики по вопросу о *Filioque* Е. Сьечиенски находит возможным называть учение Григория Кипрского «*собственно официальным православным ответом на латинское учение об исхождении Святого Духа... и de facto учением Православной Церкви*»³². Константинопольский Великий Собор 1484 г. также подтвердил статус Влахернского Собора, однако, судя по всему, видел его значение в первую очередь в осуждении латинского учения, а не в формулировке православной альтернативы. Схоларий, очевидно, воспринимает его примерно так же; по крайней мере, в рассматриваемом сочинении он ссылается на постановления Собора 1285 г.

²⁷ Троицкий И. Е. Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты // Христианское чтение. 1871. Ч. 1. № 4. С. 592–608.

²⁸ Там же. № 6. С. 1063–1114.

²⁹ Там же. № 6. С. 1067.

³⁰ Подробнее см.: Papadakis A. Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). New York, 1997. P. 147–149.

³¹ Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Paris, 1926. Vol. 1. P. 429–430.

³² Szechienski E. The Filioque: History of a Doctrinal Controversy. Oxford, 2010. P. 142–143.

в первую очередь как на формальный акт, официально поставивший для Византийской Церкви точку в вопросе о Filioque. Интересно, что свт. Геннадий пишет об утверждении решений Влахернского Собора всеми патриархами (VII); однако иных источников, подтверждающих это, нет. Отстаивая вселенский авторитет Влахернского Собора, Схоларий озвучивает важнейший принцип, имеющий большое значение для экклезиологии: «вселенскости не вредит отпадение схизматиков»³³ (VI), то есть, несмотря на то, что Римский епископ отделился от остальных патриархов, Церковь не теряет власти созывать Соборы и провозглашать догматы. Согласие всех предстоятелей Православной Церкви после отпадения Рима в раскол, с точки зрения Схолария, имеет авторитет и власть, не уступающую власти первых семи Вселенских Соборов.

Следует отметить, что в составе греческой делегации на Флорентийском соборе, по сообщению Сиропула, практически никто не был знаком с «Томосом» Григория Кипрского; более того, когда митр. Антоний Ираклийский попытался зачитать его на соборании представителей Восточной Церкви, ему воспрепятствовал великий протосинкелл, бывший сторонником унии³⁴. По всей вероятности, во Флоренции постановления Влахернского Собора были неизвестны и Схоларию, так что можно предположить, что именно знакомство с ними могло сыграть особую роль в обращении свт. Геннадия от униатских позиций, которых он держался изначально, к Православию.

Статус латинского учения

В «Апологии» явственно прослеживается, что святитель уходит от ответа на вопрос, являются ли латиняне еретиками (XI). Эти слова Схолария кажутся несколько неожиданными: всего несколькими абзацами выше он обозначает, что отход от Православия в пользу унии фактически равнозначен вечной гибели (X); однако в действительности свт. Геннадий говорит не о том, что православные не имеют права осудить латинян как еретиков (более того, с его точки зрения, это осуждение уже совершилось на Влахернском Соборе), а о том, что в этом именовании нет смысла, поскольку сама Западная Церковь уже не признает над собой суда Восточной, которая к тому же пребывает в таком скудном и утесненном состоянии. В то же время, как мы уже продемонстрировали выше, с точки зрения свт. Геннадия, Православная Церковь остается Вселенской и Кафолической Церковью, Римский епископ же является «схизматиком». Более того, учение Римской Католической церкви Схоларий об исхождении Святого Духа прямо и со всей несомненностью называет «очевидной ересью»³⁵.

Однако философский ум свт. Геннадия позволяет ему взглянуть на ситуацию несколько шире. С точки зрения православного вероучения, Filioque представляет собой осужденную ересь, но Латинская Церковь, также считающая себя Вселенской и Кафолической, в свою очередь, считает еретическим отрицание исхождения Святого Духа и от Сына и не признает над собой Восточной Церкви. Какая из двух конфессий

³³ В «Апологии» свт. Геннадий приводит этот принцип в качестве предполагаемого ответа латинского оппонента, но он выражал его и в других своих сочинениях, см. например: «С любовью приемлю святой и великий Собор против латинумудрствующего Векка и твердо считаю его вселенским, поскольку отпадение схизматиков не вредит вселенскости (sic!). Страшусь грозного решения этого собора с отлучениями и анафематизмами, ибо это священное и божественное постановление определило все как должное и относительно латинских догматов, и относительно поминовения папы» (Gennadius Scholarius. Manifestum ad cives constantinopolitanos. // OCGS. Vol. 3. P. 173).

³⁴ Сильвестр Сиропул. Воспоминания... С. 248.

³⁵ «Несмотря на принесение [Евхаристической] Жертвы на опресноках, наши все-таки терпели папу, постоянно грозили отделением, но не отделялись, поскольку надеялись, что впоследствии епископ Рима исправится. Но когда была совершена прибавка [к Символу], они немедленно исключили папу из диптихов, поскольку долгие терпение было невозможно: это была очевидная ересь (περιφανής αίρεσις)» (Gennadius Scholarius. Quaestiones theologicae de praedestinatione divina et de anima, 5.2 // OCGS. Vol. 1. P. 539).

в действительности является той самой безошибочной Христовой Церковью, доподлинно знает один Бог (XI). Точку в любом вероучительном споре может поставить только Страшный Суд. Аналогичным образом в начале своего апологетического трактата «О единственном пути к человеческому спасению» свт. Геннадий пишет: «В этой жизни кто-то считает спасительным и избирает для себя один путь, кто-то — иной, кто-то — третий; но на верной стезе стоят только одни и они единственные правы, считая свой путь верным, а все остальные заблуждаются. И грядущий день [Суда] всякому творению Божию явит истину»³⁶.

Вместе с тем, учение Восточной Церкви в любом случае остается изначально всеобщим (*τὰ κοινά*) учением, и потому следование ему не может повлечь за собой осуждения. Допуская, что латинские Отцы Церкви (в качестве примера свт. Геннадий вспоминает свт. Августина) учили об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (4), Схоларий отмечает, что, несмотря на это, общим для всей святоотеческой традиции Востока и Запада и объединяющим остается только учение об исхождении Святого Духа от Отца, а частному всегда следует предпочитать общее.

**Краткая апология кир Геннадия Схолария, объясняющая,
почему здравомыслящие греки не принимают Флорентийский собор
и худо заключенную на нем унию.
Написана после кончины императора Иоанна³⁷**

1. Почему и как латиняне решились на прибавку к Символу — это предмет, который, пожалуй, стоит рассмотреть и исследовать отдельно; но во всяком случае они прибавили к Символу догмат, имеющий немалую значимость и заслуживающий немалого обсуждения. Не мелочен [вопрос], изводит (πρoούγει) ли из Себя Бог-Слово иную Божественную Ипостась, подобно тому, как Сам Он, будучи Божественной Ипостасью, изводится от Бога, или нет. Кроме того, именно из-за этого [учения] все Асийское священство (τῆς Ἀσίας καθoσιώσις) удалилось от общения с латинянами (удалилось не сразу и не вдруг, а только после того, как [восточные] совершенно изнемогли от многолетних попыток исправить [западных] посольствами и посланиями и потеряли надежду на их исцеление). Хотя и за многое другое наши Отцы до того упрекали латинян — например, за введение ими опресноков, — именно прибавка в Символ оказалась последней каплей; после нее латинские новшества терпеть было уже нельзя, она сделала разделение справедливым и неизбежным.

Когда латиняне открыто внесли [в Символ] прибавку, Асийских³⁸ патриархов изумили три вещи. Во-первых, [латиняне вообще] осмелились что-то прибавить к Символу, хотя это остереглись делать четыре Вселенских собора, следовавших за Третьим и его определениями³⁹. Во-вторых, они сделали это в одиночку. В-третьих, само положение, внесенное ими в Символ, крайне сомнительно. Вот до чего дошли латиняне в своем заблуждении!

Разумеется, ответственность за раскол должны нести те, кто ввел новшества без [согласия] большей части Церкви, а не те, кто не пожелал вместе с ними вводить их

³⁶ *Gennadius Scholarius. De unica via ad salutem hominum, 1 // OCGS. Vol. 3. P. 434.*

³⁷ **Перевод выполнен по изданию:** *Gennadius Scholarius. Apologia brevis antiunionitum // Œuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios. / Ed. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie. P., 1930. Vol. 3. P. 77–100.*

³⁸ То есть в целом восточных т. е. Восточных, так лучше; Схоларий систематически называет весь православный Восток «Асией» (Ἀσία), а Запад, соответственно, «Европой».

³⁹ Схоларий говорит о 7-м правиле III Вселенского Собора, которое в Византии традиционно понималось как воспрещающее любые изменения Символа веры. См. также Вступительные замечания.

и подвергать опасности [свои души]. Ясным свидетельством тому, что и сами латиняне тогда сознавали свою вину, служит то, что они тут же рукоположили себе каких-то четырех ряженных патриархов (εἰδωλα πατριάρχων)⁴⁰ несмотря на то что на самом деле престолы были заняты другими и цвели силой, полнотой мудрости и всех прочих благ. Если мог ввести новое учение один епископ Рима, то зачем ему эти ряженные патриархи? Если Римский епископ может в одиночку собрать Вселенский собор и вынести определение по вопросам веры, то на что ему эти выдумки? А если [папа] попросту потерял надежду на сотрудничество и общение с настоящими патриархами, и потому сотворил себе [собственных] «патриархов», сам по себе вселенской (οἰκουμένην) власти не имея, выходит, что прибавку он внес не вселенским образом, и потому поступил дурно. Пожалуй, хоть какую-то видимость вселенскости имела бы эта прибавка, если бы папа сперва поставил этих ряженных патриархов, а уж потом делал вставку в Символ. Но ведь на самом-то деле сперва была прибавка и разделение [Церквей], и только потом [Римский епископ] рукоположил себе патриархов, так что это действие либо просто не имеет смысла, либо служит самому папе приговором за незаконную вставку в Символ.

Всякий мыслящий человек пусть задумается, сколько любви к раздорам обнаруживает [в папе] и само по себе это поставление патриархов. Откуда вообще у Римского архиерея власть рукополагать предстоятелей [для иных престолов]? Никогда и ни при каких обстоятельствах, пусть даже прочие патриархи с ним не согласны (и неважно, правы они или нет), ему не может быть дозволено преступать границы своих полномочий. Более того, сам папа говорит, что были времена, когда все прочие патриархи держались ложных учений, и он был вселенским папой и патриархом, — был ли он тогда единственным патриархом и пастырем православных или же при нем были еще и ряженные? [Если бы он попытался рукоположить иных патриархов], он бы тоже некоторым образом согрешил и отпал от истины, желая [из] ничего сотворить [нечто] (τὰ μὴ ὄντα πλάττειν⁴¹).

В противовес папской безрассудной любви к раздорам патриархи Востока (а вместе с ними — и императоры) неизменно и в этом вопросе показывали верность истине и великодушие. Конечно, четверым патриархам легче поставить одного, чем наоборот; притом и права на это они имеют больше. Однако они не делали этого и не собирали без него собора, на котором было бы вынесено истинное решение, противоположное [латинскому], хотя, разумеется, спокойно могли это сделать. Напротив, они требовали, чтобы вставка была рассмотрена общим Собором после продолжительного предварительного исследования, что было и разумно, и справедливо. [Латиняне] же, пока видели, что Кафолическая Церковь полна сил, премудрости и всего прочего, не рещались на подобное судилище. Но когда им стало ясно, что мы лишились почти всего, а они сами, напротив, во всем сделались сильны, когда им стало казаться, что Небо отняло от нас Свою десницу, и когда они сами того захотели, тогда только латиняне пожелали разыграть спектакль, чтобы на нем под видом обсуждений и судилища было дано вселенское утверждение вставки [в Символ]. Тогда, наконец, они надеялись избавиться от угрызений совести, которая жестоко обличала их. Ведь даже если бы мы смогли доказать, что прибавка [к Символу] дурна, они, разумеется, не пожелали бы ее изъять; они и не думали дать нам хоть какую-то возможность честно отстаивать наше мнение; все, чего они хотели, — это избавиться от стыда и упреков во введении нового учения, которые сыпались на них со всех сторон. Поэтому-то и стремились латиняне свою страсть к новшествам узаконить уступками и соглашением с нашей стороны, чтобы впредь им оставаться свободными от обвинений, будь то от других или от собственной [совести].

2. Так вот и был созван Лионский собор. И вышло так, что наши посланники, присутствовавшие на этом соборе, пошли на уступки вопреки всякой справедливости.

⁴⁰ Имеются ввиду латинские патриархи, рукоположенные для территорий, завоеванных крестоносцами в Святой Земле.

⁴¹ Дословно «делать то, чего нет».

Все дело было в том, что император обманул Церковь, устраивая соединение якобы по икономии (царствовал тогда Михаил, предок последующих царей из рода Палеологов), но в качестве послов он избрал людей, которые знали его глубинный замысел, и они привезли домой с собора не икономию, которой хотела [Церковь], а явное латинство и соглашение со всеми латинскими учениями. В этом они повиновались пославшему их; кроме того, их поддерживали дары и почести, которыми их осыпали на соборе. Император же (следует мне сказать и об этом) страшился мести со стороны латинян (Михаил полагал, что они должны были затаить на него злобу, поскольку он только что отбил у них Константинополь), и надеялся, предав истину, обезопасить свое владычество и власть своих потомков.

Но после его кончины Церковь, движимая Божественной ревностью, на великом и блистательном соборе⁴² славно расторгла Лионское деяние; постановления этого великого собора сохраняются у нас до сего дня, и обличают тех, кто не хочет мыслить согласно с ним. Итак, [в Церкви] вновь проповедовались отеческие догматы, и продолжалось это до тех пор, пока не сошлись с нашей стороны — потребность в помощи и страх перед наступающим врагом (чтобы не сказать: наша оставленность Богом), [а со стороны латинян] — надежда Евгения вернуть себе [папский] престол и отменить решения собора, который был собран против него в городе Базеле и сделал все, чтобы низложить его. Таким-то образом все и пришло к созыву того собора в Италии.

Что касается этого собора⁴³, то всякой доброй совести ясно, с чего он начался, как прошел и чем закончился. Но если кто захочет обо всем рассказать подробно, для этого нужны не то, что длинные речи, а многотомные книги⁴⁴. А этим сочинением мы в первую очередь хотим дать апологию перед Богом нашим, почему мы сейчас не желаем объединяться с латинянами. Ибо мы знаем, что с самого начала причиной схизмы были они, а не наши предки, и потому хотим быть с жертвами, с обиженными, а не с обидчиками. Мы знаем, что и сейчас латиняне остаются виновниками раскола. Неважно, при каких условиях была введена прибавка к Символу; почему они не желают убрать ее, чтобы воссоединить Церковь? Если мог папа в одиночку сделать вставку, почему не может он вместе с остальными изъять ее? Если же, как они говорят, их некогда нужда заставила сделать прибавку к Символу, то почему латиняне не уберут ее сейчас — ведь той нужды больше нет, но есть иная, причем куда бóльшая?

3. Впрочем, относительно нужды, о которой они говорят, латиняне лгут (доказательство этого — предмет отдельного исследования). Ведь прибавку они внесли [в Символ], в осуждение православным, которые возражали против их нового учения и были полностью согласны с нами, любящими и чтущими общее учение (τὰ κοινά); и на нас, и на них латиняне клеветают, утверждая, что мы сделали то ли несториянами, то ли арианами. Где же тут арианство или несториянство? Да это все равно, что назвать огонь холодным, и ждать, что тебе поверят! Итак, вставка была сделана против нас и тех из латинян, кто был согласен с нами (ведь таких, я думаю, в те стародавние времена было еще много)⁴⁵, и они еще винят какую-то необходимость в той

⁴² Влахернский Собор 1285 г. против Векка, постановления которого были впоследствии утверждены на Константинопольском Соборе 1484 г. См. Вступительные замечания.

⁴³ Ферраро-Флорентийского.

⁴⁴ Вероятно, св. Геннадий здесь намекает на «Воспоминания» Сильвестра Сиропула, которые, по мнению В. Лорана, уже были окончены к моменту создания этой «Апологии». С другой стороны, крупнейший историк Ферраро-Флорентийского собора Дж. Джилл предполагает, что «Воспоминания» были написаны примерно в то же время, когда и комментируемый нами текст, т. е. в 1448–1449 гг. См. *Сильвестр Сиропул. Воспоминания... С. 17* и *Gill J. The council of Florence... P. 357*.

⁴⁵ Как ни удивительно, свт. Геннадий не ошибается в своем предположении. Еще кард. Петр Дамиани († 1072/1073) писал об учении, что Дух Святой исходит только от Отца, как о мнении не только «почти всех греков», но и «некоторых латинян» (Цит. по: Бармин А. В. Полемика и схизма. М., 2006. С. 216).

обиде, которую нанесли нам, как будто они говорят с глупцами! Впрочем, как уже сказано, чтобы рассмотреть подробно этот вопрос и все это доказать, нужно отдельное исследование.

Если же папа стыдится латинских народов и не хочет соблазнить людей, боясь, как бы не начали говорить: «Так что же, жившие после вставки в Символ верили плохо и потому отошли в погибель?» — так почему мы должны не бояться Бога и не стыдиться наших предков и их, ни в чем не повинных, подвергать такой хуле? Ведь выходит, что они погибли, раз столько веков боролись с истинной прибавкой и умерли в страшной ереси против члена Символа веры о Святом Духе! Если уж продолжительность времени сделала твердым это новшество, так, Господи Боже мой, почему же нас-то прошедшие века не должны куда больше укрепить в нашей славно-й борьбе против него?

Если же, положим, [латиняне] говорят правду, и *Filioque* — это не прибавка к Символу, а разъяснение, то тогда его можно убрать и от Символа ничего не отнимется — даже без этого слова он ничуть не пострадает и не будет покалечен. Иначе выходит, что они надеются нас обмануть, говоря, что это на самом деле не прибавка, а разъяснение. Если же ради мира [в Церкви] они не могут убрать из Символа это «разъяснение» (пожалуй, они ответят нам так), так почему же они дерзнули сделать прибавку (мы ведь говорим и твердо убеждены, что это именно прибавка) [вопреки этому самому миру]?

Или кто-то, может статься, полагает, что это [Флорентийское] соборное определение, в которое у нас [многие] веруют и которого держатся (якобы так и надо верить, покуда не будет принято иное определение, которое отменило бы это, если мы на этих условиях объединились с латинянами), может значить что-то еще, кроме как исповедание все той же прибавки к Символу, пусть и молчаливое? Тот, кто думает, что можно хоть каким-то образом пребывать в общении с теми, кто внес [в Символ] ложное [учение] и не разделять с ними их вину, тот попросту глуп. А если кто-то не считает возношение имен при совершении [Евхаристической] Жертвы полным единением, общением и знаком полного согласия в догматах, такой человек, видимо, соблюдает законы какой-то совершенно иной религии или выдумал некое свое, новое христианство.

Но вот еще говорят, что латиняне одобряют нашу веру (это совершенно покоряет большинство слушателей); под «нашей верой» они подразумевают «иже от Отца исходящего» — то, что мы всякий раз исповедуем в Символе веры. Конечно, и сами они в это верят, только прибавляют еще «и от Сына». Что же? И мы разъясним (они же сами, по их собственным словам, «разъясняют» [своей прибавкой слова Символа]), что мы при этом говорим и веруем, что Дух исходит «от Отца и не от Сына» так же, как и они — «и от Сына». Разница состоит в том, что они свои «разъяснения» вставляют прямо в Символ, а мы делаем это вне Символа, и не сами от себя, но после того, как обнаружили, что и учителя [Церкви] в действительности судят именно так. А поскольку латиняне пытаются ввести разъяснения прямо противоположные нашим, мы это их «разъяснение» не одобряли прежде и не станем одобрять теперь.

Итак, латиняне только потому и говорят, будто одобряют нашу веру и веруют согласно с нами, что полагают, будто мы согласились с их «разъяснениями», отказавшись от тех, которые были изложены нашими учителями и в которые мы верили веками. Но на самом деле всякий разумный человек понимает, что все обстоит совершенно противоположным образом: чтобы верить сходно с ними, мы должны были бы совершенно отречься от своего учения — и не от «иже от Отца исходящего» (это положение для обоих мнений общее), а от «не от Сына», ведь расходимся мы именно в этом. Итак, мы открыто говорим латинянам, что мы понимаем под исходящим Святого Духа от Отца и что под этим понимали наши предки и учителя: что Он не исходит от Сына. Из-за этого и вся борьба между нами и латинянами.

4. Итак, если бы они сказали, что и сами веруют именно так, — вот, мы сегодня же готовы с ними соединиться. Однако латиняне не скажут этого и никогда не говорили,

так что если они станут утверждать, будто мы сходно веруем относительно Святого Духа, это не более чем софистика, которая должна увлечь людей неученых.

Если же им кажется странным, что и мы вводим разъяснения, — хотя и делаем это благочестиво, никоим образом не касаясь общего исповедания, причем под давлением действительной необходимости и имея перед глазами пример [саших латинян], первыми дерзнувших на это, — так пусть они сами упразднят свое «разъяснение»; тогда и мы ради блага и любви отдохнем от разъяснений. Либо уж пусть всякий желающий открыто исследует, является ли Сын причиной Духа или нет, либо пусть все одинаково молчат об этом! Вся Церковь сообща должна Примирителем в этом раздоре сделать Сына Божия, ведь нет ничего ни надежнее, ни святее, ни совершеннее Его слов⁴⁶. Более того, Церковь уже сделала это (и хорошо сделала!) на Втором соборе; мы послушны ей, и так следовало бы поступать и Римской Церкви — так она и сделает, если только захочет поступать, как должно.

Итак, мы всюду видим, что вина за существующее противоборство как прежде, так и сейчас лежит на латинянах, сознаем, что всякая правда — за нами и нашими отцами, и потому имеем твердую надежду, что на грядущем Суде нас нельзя будет обвинить в том, что мы не желаем пребывать в общении с виновниками столь страшных событий. К тому же есть у нас правила и образцы, оставленные нам святыми, и эти правила, преступать которые было бы нечестьем, учат нас, насколько внимательными нужно быть в вопросах веры. Согласно этим правилам, для нашего [спасения] опасно (к тому же, как кажется, это было бы очевидным заблуждением) оставлять евангельское учение, которое гласит, что Дух исходит от Отца⁴⁷, что Он есть Дух Истины⁴⁸ и Истиной посылается⁴⁹; а также апостольское учение, которое говорит, что Дух есть Дух Божий⁵⁰ и от Бога (то есть Отца)⁵¹, что Он есть Дух Сына⁵² — и только, а не «от Сына». Не можем мы оставить также и подробнейшие и тщательнейшие толкования святых Отцов на эти слова; не можем оставить учение Первого Собора, в котором едва ли не прямо сказано, что Дух Святой имеет бытие только от Отца⁵³; не можем отринуть раскрытие учения Первого Собора Вторым, на котором был со всей необходимой полнотой исследован вопрос о Святом Духе и дано достаточное и ни в чем не имеющее недостатка определение — и относительно сущности Святого Духа, и относительно того, от какой причины Он исходит⁵⁴. Не можем мы отринуть и подтверждения этой истины прочими соборами, ясные решения всех наших учителей и — помимо всего вышеперечисленного — убедительные и в высшей степени достойные аргументы, исходящие из основных предпосылок веры. Итак, было бы неправильно отринуть все это и предпочесть мнение, которое не подтверждается ни каноническим Писанием, ни авторитетом древности, ни нашими учителями, книги которых есть у нас и голосам которых мы внимаем, и которое не доказывается рассуждением от разума (разве что софистическим или исходящим не из общих предпосылок, а из каких-то иных, непонятно откуда взятых).

⁴⁶ Схолярий говорит здесь о словах Спасителя из Евангелия от Иоанна, на которые традиционно опиралась византийская апологетика: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит <...>» (Ин 15:26).

⁴⁷ См. Ин 15:26.

⁴⁸ См. Ин 16:13.

⁴⁹ См. Ин 15:26.

⁵⁰ См. Рим 8:14.

⁵¹ См. 1 Кор 2:12.

⁵² См. Гал 4:6.

⁵³ Схолярий, вероятно, имеет в виду место из изложения деяний I Вселенского собора, выполненного Геласием Кизическим (V в.), на которое ссылался и св. Марк Эфесский; трудно сказать, насколько сочинение Геласия отражает подлинный ход соборных прений: «От Него же [т. е. от Сына] получаем все мы, верующие, и Духа Святого, единосущного Отцу и Сыну, от Отца исходящего и собственного Сыну, как мы выше показали». См.: *Gelasius Syzicenus. Historia Concilii Nicaeni* // PG. 85. Col. 1288; рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1910. Т. 1. С. 64.

⁵⁴ По всей видимости, имеется в виду собственно Никео-Цареградский Символ веры.

Впрочем, говорят, что так учил блаженный Августин. Но мы веруем в Церковь, которая создается каноническими Писаниями и общими Соборами верных, которые содействовали укреплению Христовой Церкви, а не в Августина или Дамаскина⁵⁵; ведь мы бы и самого Дамаскина не стали бы слушать в этом вопросе, если бы он не держался общего мнения, которое мы видим также и у всех прочих.

Итак, что же? Наш Бог в Своей справедливости осудит тех, кто не пожелал оставить общую и всеми исповедуемую веру ради какого-то частного мнения, не поддерживаемого учителями? Выходит, мы будем наказаны за то, что не слушали Григория Нисского, который учил о конечности наказания⁵⁶, потому что он облечен [святительским] достоинством и его авторитет засвидетельствован соборами? Что же, мы подлежим страшной каре, потому что не пожелали отречься от соборов и Писаний и послушаться мученика Дионисия Александрийского⁵⁷ и великого чудотворца и учителя веры — Григория Неокесарийского⁵⁸, которые в своих сочинениях выразили (в силу неточности выражений) некоторые еретические учения, в чем их обвинял Великий Василий⁵⁹? К тому же и сам блаженный Августин оставил нам совершенно ясное правило и дал предписание, как пользоваться его сочинениями и сочинениями всех прочих учителей⁶⁰. Поэтому-то никак нельзя подумать, что мы относимся к Августину хуже, чем к прочему хору учителей [Церкви], ведь мы следуем правилу, которое он же и дал нам, и притом держимся его вполне последовательно, что готовы доказать не только сомневающимся из наших, но и латинянам, и всем вообще. Впрочем, мы убеждены, что и сам Августин был с нашими учителями согласен. Что же до его

⁵⁵ Схолярый вспоминает прп. Иоанна Дамаскина как автора, на которого более всего любили ссылаться византийские полемисты, отстаивая православное учение об исхождении Святого Духа. В первую очередь обращались к следующим местам из «Точного изложения православной веры»: «О Духе же Святом и говорим, что Он — от Отца, и называем Его Духом Отца. Но не говорим, что Дух — от Сына; Духом же Сына Его называем... И исповедуем, что Он через Сына открылся и раздаётся нам» (Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры, 1.8), и «Дух также и Сына, не как от Него исходящий, но как исходящий от Отца через Него. Ибо один только Отец — Виновник» (Там же. 1.8). См.: Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М., 2018. С. 169–170, 178.

⁵⁶ Схолярый, разумеется, иронизирует.

⁵⁷ Речь идет о словах свт. Дионисия Великого, которые цитирует свт. Афанасий Великий: «Сын Божий есть произведение и сотворен, и Он не собственен Ему по естеству, но чужд Ему по сущности; Отец по отношению к Сыну — то же, что делатель к виноградной лозе и судостроитель к ладье, и, как произведение, Сын не был, пока не получил бытия» (ар. Athanas. Alex. De sent. Dionys. 4). См.: Афанасий Великий, свт. О Дионисии, епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветует на него ариане, будто бы он единомыслен с ними // Творения. М., 1902. Т. 1. С. 448.

⁵⁸ См. Vas. Magn. Ep. 202 (210): «Притом, убеждая язычников, не почитал он нужным соблюдать точность в речениях, но уступал иногда обычаям наставляемого, чтобы не противоречил он в главном. Почему много найдешь там слов, которые теперь служат весьма великим подкреплением для еретиков, например: «тварь», «произведение» и тому подобные слова» (Василий Великий, свт. Письмо 202 (210), к неокесарийским ученым // Творения. М., 1902. Т. 7. С. 78).

⁵⁹ См. Idem. Ep. 9: «Не все хвалю у Дионисия, иное же и вовсе отмещаю, потому что, сколько мне известно, он почти первый снабдил людей семенами этого нечестия, которое столько наделало ныне шуму; говорю об учении аномеев» (Idem. Письмо 9, к Максиму философу // Idem. Т. 6. С. 40–42) и предыдущую сноску.

⁶⁰ Св. Августин неоднократно в своих сочинениях указывал, что мнениям отдельных учителей Церкви, не подкрепленным авторитетом Соборов, следовать не обязательно, поскольку даже святым свойственно ошибаться. Поскольку свт. Геннадий здесь обращается ко грекоязычной аудитории, скорее всего он имеет в виду слова Августина из I книги De Trinitate (это сочинение было переведено на греческий Максимом Планудом за полтора века до написания настоящей «Апологии»): «Я не постесняюсь спросить, если где сомневаюсь; и не устыжусь поучиться, если где ошибаюсь. Таким образом, пусть всякий читатель, столь же уверенный, идет со мной дальше; сомневающийся — спрашивает вместе со мной; всякий же, кто обнаруживает свою ошибку, возвращается ко мне; а если мою — то отзывает меня» (Aug. De Trin. 1.4–5; рус. пер.: Августин Блаженный, свт. О Троице, 1.4–5. М., 2018. С. 6–7).

слов, которые латиняне выписали и показывают нам, то их латиняне, по собственному признанию, сами и выписали, и толкуют, как им выгодно, и изъясняют, как им самим заблагорассудится. И как же мы оправдаемся перед Богом, что отрунули сообщая установленное и скрепленное обычаем, потому что латинянин что-то такое нам показал у блаженного Августина, и мы ему поверили без малейшего исследования, хотя книга эта принадлежала латинянину, а не нам, он же ее и истолковал, и разъяснил, и сам проверил свое собственное толкование? Причем далеко не все даже согласуется между собой; к примеру, самое большое противоречие состоит в том, что европейские Отцы, из числа которых был и Августин, на Семи общих для христиан Соборах исповедали в Символе ту же самую веру, [что и Отцы Востока]. Пусть об этом задумается всякий человек, желающий судить правильно!

5. И если таково основание, на котором мы все захотели созидать единство с латинянами, как мы сможем оправдаться? Как убедим потомков и тех, кто ныне внимает нам, что мы не матереубийцы⁶¹ и не транжиры, промотавшие переданную нам [от Отцов] веру? Да распорядись мы так дурно какой-нибудь смертной вещью, и тогда бы мы подлежали осуждению по соответствующим законам и приговору от всех разумных людей!

Положим, если бы только сейчас впервые возник вопрос [о том, в чем расходимся мы с латинянами], и вправду следовало бы нам исследовать, что об этом думали древние учителя. Но сейчас расколу уже почти пятьсот лет и за это время наши отцы и учителя прекрасно исследовали этот вопрос, и их постановления засвидетельствованы и делами, и кровью, пролитой ими в борьбе с латинскими учениями; горы книг и поучений остались от них! И потому нет нам нужды самим становиться толкователями древних учителей; скорее мы должны быть хорошими и усердными учениками наших отцов, верно хранивших догматы тех, кто был до них. Потому что даже если бы мы ни на йоту ни уступали отцам любого времени ни в мудрости, ни в добродетели, все равно было бы дерзостью иначе толковать Писание и древних отцов, живших до раскола, чем наши отцы, творившие после начала схизмы (тем паче, что не они были ее причиной). Ибо с прошествием времени явилось множество учителей и, полагаю, все большей становились их мудрость и добродетель, ведь авторитет тысячи [наставников] превосходит авторитет вдесятеро меньшего их числа, да и само по себе время способно некоторым образом выявить достойнейших. Если для нас очевидно, что одни и те же люди, многократно обдумывавшие некий вопрос, скорее придут к верному решению, чем те, кто размышлял [о данном предмете] всего один раз, то насколько же больше это применимо в случае, если изыскания длятся [веками]? Со времени отпадения латинян до сего дня ушло много поколений, и в каждом были десятки тысяч достойных и мудрых людей, ибо наш народ тогда был многочислен, могуч и ревностен в благих делах; а мы, сегодняшние, берущиеся судить о подобных вещах (кто по собственной дерзости, а кто — в силу необходимости), ни числом, ни силой и вполнину не сравнимы даже с непосредственно предшествующим поколением — людьми, которых мы видели и с которыми беседовали. Так не крайние ли это дерзость и безумие — нам, ничтожным, спорить с изысканиями и суждениями стольких времен? Нам — пытаться судить вопреки тем [догматам], в которых мы были воспитаны, которые были определены столькими отцами за столько веков?

Но если мы все же захотели спорить с теми, кто лучше нас, сами имея обо всем весьма скудное представление, так почему разумным мужам и истинным сынам нашей Матери-Церкви не считать нас глупцами и матереубийцами? Разве не осудят нас все грядущие поколения, сколько бы их ни было до дня грядущего Суда, которым

⁶¹ По всей вероятности, здесь и далее употребление термина «матереубийца» (μητραλοίας) применительно к униатам, помимо прямого указания на то, что они борются против собственной Матери — Православной Кафолической Церкви, также содержит аллюзию на прозвище первого униатского патриарха Константинопольского Митрофана, которого православные также называли «матереубийцей» (μητροφονίας, созвучно с именем Μητροφάνης).

предстоит пребывать в заблуждении, потому что мы отпали от истины (ведь именно этого хотят и к этому понуждают нас некоторые люди)?

Ведь мы не только не опираемся на суждения каждого из наших Отцов в отделимости, но и [пренебрегаем даже тем, что] они неоднократно совершали, собравшись вместе. Мы отбросили Восьмой Вселенский Собор⁶², который по обычаю Вселенских Соборов утвердил Седьмой, воздвиг памятник блаженному Фотию, отверг всякую — будь то в мысли или в слове — прибавку к Символу, осудил тех, кто когда-либо дерзнет на подобное — и все это в присутствии посланцев от папы. Правила этого Собора есть в канонических собраниях, и всею Церковью православных они с любовью приняты. Мы пренебрегаем тем, что было сказано и сделано при Комнинах, и тем, что совершилось при Ласкарисе и Германе⁶³, когда Константинополь был в руках латинян. Но ведь при Андронике, втором из рода Палеологов, был собран Вселенский Собор против новшеств, которые его отец измыслил и всеми средствами старался утвердить (хотя и не преуспел в этом, поскольку Бог множеством знамений и дел Своих явил истину); и вот этот собор, составленный достаточным числом Отцов, разве не заставит и каменное сердце бежать от нынешнего «единения»? Разве позволит он хоть одному благочестивому и разумному человеку, который считает необходимым хранить законы Отцов, следовать Флорентийским определениям?

6. Положим, кто-нибудь скажет, что это был частный собор, [вселенского авторитета не имеющий]. Что же, если так станет говорить латинянин, то «его погубят собственные перья»⁶⁴: как же тогда они называют Вселенскими соборы, которые были у них после схизмы — Толедские⁶⁵, Лионские и прочие, которым несть числа, — хотя четырех патриархов там не было и они не принимали решений совместно с папой? Пожалуй, он может ответить, что после того, как мы, [восточные], отпали-де в раскол, оставшаяся часть Церкви продолжала быть Вселенской и Кафолической, поскольку вселенскости не вредит отпадение схизматиков. Прекрасно! Тогда и мы по той же самой причине можем использовать именование «Вселенская [Церковь]», несмотря на то что латиняне отпали в раскол. Более того, как показано в начале [настоящего сочинения] мы имеем куда больше права так судить об этом. Коль скоро папа, имея при себя ряженных патриархов, дерзает присваивать [своим соборам] название «Вселенских», то почему же нам не считать и не именовать свои соборы Вселенскими, если на них были совершенно истинные патриархи?

Если же подобное станет говорить человек, который внешне еще кажется одним из наших, то он погибнет еще скорее: ведь латиняне просто-напросто [слишком много] приписывают самим себе, в вот он [столько же] отнимает у [собственной] Матери-[Церкви]. Впрочем, в целом-то мыслят латиняне вполне правильно, вот только напрасно они считают, что все эти рассуждения [о вселенскости] можно приложить к ним самим. Они совершенно правильно утверждают, что Христова Церковь — это те и только те люди, кто верно мыслит обо всех [догматах], сколько бы ни было тех, кто отпал; но это к ним не применимо, в отличие от нас. Ведь мы никуда не отпадали — это сделали они; наше учение в сравнении с латинским ни в чем не имеет недостатка, если, конечно, [они не считают, что] когда-то и сами мыслили и исповедовали не вполне правильное учение и исправились только впоследствии, после прибавки [к Символу]. Но находятся среди наших (точнее сказать, среди более не наших) такие люди, которые настолько безумны и дерзки по отношению к Матери, что преклоняются перед латинянами по другим причинам, и готовы забыть о том вопросе,

⁶² Речь идет о соборе 879 г. при свт. Фотии Константинопольском. Подробнее см. Вступительные замечания к настоящему переводу.

⁶³ См. Вступительные замечания.

⁶⁴ В оригинале «*πτεροῖς τοῖς ἰδίοις ἀλώσεται*»; греческая поговорка о хищной птице, которую на охоте сбивает оперенная стрела (таким образом «собственные перья» губят птицу).

⁶⁵ Схолярый, видимо, по ошибке считает, что Толедские соборы, бывшие в действительности задолго до схизмы, состоялись после нее; Вселенскими же их представители Римской Церкви не считали никогда.

в котором состоит вся суть дела⁶⁶, если только подражание латинянам сулит им хоть какую-то пользу.

По множеству причин мы твердо убеждены, что Собор, созданный против Векка, был Вселенским. И потому в силу запрета этого Собора мы не имели права устраивать последующий собор во Флоренции. Впрочем, тогда все кругом убеждало нас молчать, Сам Господь посылал множество знамений, чтобы мы взяли за ум и избавили сами себя от позора и бедствий, которые ждали нас; эти знаменья были так ясны, что мы не станем здесь их перечислять. Но мы отвернулись от всякого разумного помысла, от всякого Божественного знаменья, от всякого святоотеческого предостережения, мы словно ослепли или оглохли — и все же учинили этот собор [во Флоренции]. Внешне, «телесно» он, пожалуй, был и вправду Вселенским; хотя, строго говоря, и этого не было, поскольку в то же время проходил и еще один собор⁶⁷, на котором папа был подсудимым, и именно его мы, имея на то все разумные и справедливые основания, избрали как более авторитетный и с ним изначально договорились о встрече⁶⁸. Но духовно ничего Вселенского во Флорентийском соборе не было. Не будем, впрочем, распространяться об этом; наша задача в этом сочинении состоит не в том, чтобы осуждать отдельных лиц. И все же — разве не обещали [папе] посланники императора, что после прибытия греков к назначенному сроку в Италию уния будет, вне

⁶⁶ То есть о вопросе о вселенском авторитете в Церкви и о праве папы в одиночку устанавливать догматическое учение Церкви.

⁶⁷ Свт. Геннадий говорит о Базельском соборе Римской Католической Церкви, созванном в 1431 г. с целью осуществления всесторонней реформы Западной Церкви. Собор по преимуществу состоял из сторонников т. н. «соборного движения» (концилиаристов), которые видели путь преодоления обширного кризиса Западной Церкви во всеобщей реформе «во главе и членах». Центральным положением этой реформы было ограничение папской власти в пользу «вселенских» (генеральных) соборов Запада, которым, согласно представлениям концилиаристов, должна была принадлежать верховная юрисдикционная и вероучительная власть в Церкви. Собор находился в оппозиции по отношению к папе Евгению IV, который отказывался лично принять участие в его работе; папа неоднократно пытался распустить собор, а собор угрожал папе низложением.

Тем не менее, до 1437 г. между папой и Базельским собором существовало относительное равновесие. Поводом к окончательному разрыву стали именно переговоры с греками, а именно вопрос о конкретном месте проведения будущего объединительного собора, поскольку было очевидно, что в борьбе папы и собора победителем станет тот, кто сможет успешно повести переговоры с Восточной Церковью. Как пишет К.-А. Финк, концилиаристская партия большинства на соборе приглашала греков прибыть в Базель или в Савойю, но «папским дипломатам удалось, используя далеко небезукоризненные средства, после долгих переговоров убедить греков присоединиться к мнению меньшинства, то есть к решению провести Собор в итальянском городе. 18 сентября 1437 года буллой «*Doctoris gentium*» Папа при поддержке меньшинства как «*pars sanior*» перенес Собор в Феррару» (Финк К.-А. Евгений IV. Базельский и Ферраро-Флорентийский соборы // Символ № 71. Париж — М., 2019. С. 13).

После этого сторонники папы покинули собор, а оставшихся его участников Евгений IV отлучил; они в свою очередь провозгласили, что он лишается всей своей церковной власти. 16 мая 1439 г. было провозглашено важнейшее определение Базельского собора, т. н. «*Tres veritates*» («Три истины»): верховенство Собора как представительства всей Церкви над папой и отсутствие у папы власти переносить или распускать всеобщий собор Церкви были провозглашены «истинами католической веры» (см. Финк, 28–29). Однако собор стремительно терял поддержку европейских государей и епископата и привести в действие свои декреты был бессилен. Поражение Базельского собора означало торжество монархической эkkлезиологии в Римско-Католической Церкви.

⁶⁸ Схолярий хорошо сознавал близость эkkлезиологических принципов Православной Церкви и западных концилиаристов — сторонников подчинения папы верховной власти собора — и потому считал, что для Церкви было бы полезнее вести переговоры объединения с ними, а не с папой. Собственно, изначально переговоры византийцы вели именно с базельскими концилиаристами. Несмотря на все усилия папской дипломатии, о которых мы говорили выше, греческая делегация окончательно приняла решение ехать к Евгению IV, а не в Базель, только по прибытии в Венецию (см. Сильвестр Сиропул. Воспоминания... С. 100).

всякого сомнения, заключена в течение двух месяцев? Это положение было внесено в декрет, и потом все прочее устраивалось в соответствии с [этим заранее принятым решением]. Может ли разумный человек не понимать, какой замысел стоял за всем этим? Не настолько глупы были латиняне, чтобы расходовать столько собственных денег, не имея твердой уверенности, что все выйдет так, как они того хотели!

Впрочем, перейдем сразу к завершению всего дела. Оставим все промежуточные события: все и так знают о хитростях, о переговорах и сговорах под покровом ночи, о лжи, о хитростях, о перемене мест... В конце концов было вынесено постановление, в котором догматически определялось, что Сын Божий есть «причина» (*αἰτίος ἐστι*) Святого Духа, что Он есть Его «начало» (*ἀρχή*), что Дух от Сына имеет «бытийствование» (*ὑπαρξίῃ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἔχει*) и что прибавка к Символу была «законной и разумной»⁶⁹.

И чем же они докажут это? Разве в Ферраре не было относительно прибавки доказано прямо противоположное? Разве не упрасивали латиняне, чтобы определения о запрете прибавок [к Символу] и о наказании за них не зачитывались во всеулышание?⁷⁰ И что следовало сделать нам? Не должны ли были мы разодрать на себе одежды, кричать, протестовать? Не следовало ли нам выйти на перекрестки и площади Феррары и зачитать там [эти постановления]? Ведь этим мы сломили бы их, мы пристыдили бы преступников, мы одержали бы верх и имели бы своими союзниками весь латинский народ⁷¹. Но мы оказали им снисхождение и ничего не изложили открыто; вместо этого в отсутствие народа мы вполголоса зачитали [определения] для немногих из них, зачинщиков всех бедствий⁷², — и ничего не добились. Как если бы воин по просьбе врага сбросил крепкий панцирь и нагим пошел на вражеские стрелы, так и мы отдали себя на съедение латинским епископам, когда послушали их и снесли замалчивание соборных прецедентов [на изменяющих Символ веры]. Впрочем, даже так они не достигли победы; и даже напротив: блаженной памяти митрополит Эфесский сражался с ними доблестно и благородно и все их хитросплетенные софизмы опроверг — так считали все присутствовавшие на соборе.

7. Так как же тогда они постановили, что прибавка к Символу была законной и обоснованной? Впрочем, скорее [следовало бы спросить]: а как они могли этого не постановить, если те, кто некогда сделали прибавку, сами же и были сейчас главными авторами этого постановления? Они составили определение по своей прихоти, а наших «защитников» привлекали к подписи ухищрениями, которые я не могу даже описать. Откуда они взяли, что Сын Божий есть «причина» и «начало» (*αἰτίος καὶ ἀρχή*) Святого Духа и все прочее, что также включено в [орос об унии]? Где об этом сказано в Писании или в книгах учителей [Церкви]? Мало того, что это определение и само по себе не следовало принимать, но они сверх того прибавили, что Сын Божий «является причиной Духа согласно грекам» (*κατὰ τοὺς Γραικοὺς*). Если они имеют в виду греческих учителей [Церкви], то пусть покажут их — и в тот же миг они убедят нас. Если же речь идет о каких-то нынешних греках — об участниках собора, быть может,

⁶⁹ Св. Геннадий цитирует здесь итоговый документ Флорентийского собора по «греческому вопросу» — буллу папы Евгения IV *Laetentur Caeli*, которую торжественно подписала греческая делегация кроме свт. Марка, митр. Ефесского — местоблюстителя патр. Антиохийского). Ср. «Сын также является, согласно грекам, причиной, согласно латинянам же — началом бытийствования Святого Духа, как и Отец... Определяем также объяснение слов «и от Сына», что [слова эти] ради провозглашения истины и по насыщенной в то время необходимости законно и разумно были добавлены к символу [веры]». (*Laetentur Caeli 3 // Символ. № 71. Париж–М., 2019. С. 52, 54*).

⁷⁰ См. *Сильвестр Сиропул. Воспоминания...* С. 169. В высшей степени характерна реплика еп. Андрея Родосского, одного из главных соборных ораторов со стороны Римской Церкви, которой он ответил на предложение зачитать определения Соборов о запрете на изменения Символа веры: «Что вы выиграете, если провозгласите на нас анафему?» (*Там же*).

⁷¹ Действительно, по сообщению Сиропула, после прочтения определений Вселенских Соборов о запрете изменений Символа веры многие латинские монашествующие склонялись к тому, чтобы признать правоту греков (см.: *Сильвестр Сиропул. Воспоминания...* С. 171).

⁷² См.: *Сильвестр Сиропул. Воспоминания...* С. 170.

или о ком-то еще, — которые сами от себя измыслили такое учение, то богословию Вселенского Собора следовало бы быть глубже!

Да и где же было на Флорентийском соборе исследование этих вопросов? Более того, как этот декрет папы (ведь это он был законодателем⁷³, а не собор; точно так же прежде он один внес и вставку в Символ) согласуется с деяниями собора? Раве можно вывести его из [соборных] прений — будь то первые, проходившие в Ферраре, или позднейшие, Флорентийские? Или [латиняне] надеются избежать укоров, сказав и сами воспоминания об этом в угоду себе? А на каком собрании это определение было соборно утверждено? Не по углам ли они совещались с каждым в отдельности, убеждая поставить свою подпись разнообразными способами, о которых и говорить было бы неблагопристойно, притом, что и многие из наших помогали им разыгрывать этот спектакль⁷⁴? Впрочем, если говорить честно, то в нас все сделал страх, а латинянам было достаточно воспользоваться смятением наших защитников под давлением необходимости. Кто-то из них сошел в бездну ада⁷⁵ не столько даже из-за нехватки доводов [против латинского учения], сколько от страха показаться виновником раскола, когда большинство уже сделались предателями. Иные же с ходу во всем уступили латинянам, нисколько не задумываясь о последствиях, уверенные, что даже если они вместе с латинянами сделают еще какую-то прибавку ко всеобщей вере, и это будет принято без колебаний. К тому же и надежды на вознаграждение не позволяли должным образом рассмотреть дело; поэтому даже если бы [наши представители на соборе] хотели сделать нечто правильное, совершалось это явно неподобающим для Вселенского Собора образом.

Далее, какое вселенское постановление так начинается и так оканчивается? Было ли такое вселенское определение, в котором не был бы предварительно изложен Символ веры и утвержден предшествующий Собор? Тот собор, о котором мы сейчас говорим, какой предшествующий собор утвердил он? Седьмой? Да только их постановления не просто не сходны меж собой, а прямо противоположны. Впрочем, пускай. Может, он утверждает не его, а подлинно Восьмой Собор — тот, что при Фотии, Вселенский? Но ведь и его решения противоположны флорентийским! Не будем, впрочем, подробно говорить и о нем. Выходит, что [во Флоренции] подтвержден латинский Лионский собор, на котором были наши посланники (подкупленные, как потом оказалось), — тот самый, осужденный и лишенный силы Великим и истинным Собором против Векка. Последний и вправду был, как показывает благочестивое рассуждение, Вселенским; если нужно, это можно доказать с большой ясностью. Если внимательно прочесть постановление этого Собора, можно увидеть, каким образом тогда намеревавшиеся судить о вопросах веры приступали к делу, и какой образ действий они завещали тем, кто и сейчас хочет следовать за ними. Впрочем, ладно, не будем об этом.

Разве был хоть один, кроме Флорентийского, соборный орос, в котором веру определял папа или иной патриарх, а не весь собор? Стоит только сравнить Собор, созванный против Векка в Константинополе, с Флорентийским — и увидеть различие. Один был во всем согласен с верой других Вселенских Соборов, в том числе и Восьмого; другой — противоречил им всем, в том числе и последнему. На одном присутствовал также и патриарх Александрийский⁷⁶, а прочие патриархи и одобрили, и приняли его

⁷³ Здесь Схолярий несколько преувеличивает. Действительно, булла *Laetentur Caeli* издана от лица и именем папы Евгения IV, но только «с согласия на нижеуказанное возлюбленнейшего сына нашего Иоанна Палеолога, светлейшего императора Ромеев и представителей досточтимых братьев наших патриархов и прочих, представляющих Восточную Церковь» (*Laetentur Caeli*, вступление // Символ № 71. Париж—М., 2019. С. 48). Разумеется, подлинного согласия Восточных патриархов и всей Восточной Церкви не было, однако формально декрет был провозглашен с опорой на авторитет не только папы, но и императора и Восточных патриархов.

⁷⁴ см. *Сильвестр Сирупул*. Воспоминания... С. 170.

⁷⁵ То есть подписал униональный декрет.

⁷⁶ Афанасий, патр. Александрийский, присутствовал на Влахернском Соборе 1285 г.

определение как благочестивое и законное⁷⁷; на другом присутствовали патриаршие местоблюстители, но они были связаны грамотами [от своих поручителей] и клятвой: допускать объединение только при сохранении древних [установлений], если же латиняне будут упорно настаивать на своей прибавке [к Символу] — возвращаться, ни в чем им не уступая. И хотя местоблюстители все устроили, как им самим заблагорассудилось, вопреки воле тех, кто их послал, сами патриархи остались при своем прежнем суждении⁷⁸ и подобающим образом постояли за отеческий догмат — и до сих пор не прекращают [отстаивать его].

Верность определениям собора против Векка сохранили все — и те, кто вынесли их, и все последующие вплоть до нынешней смуты; а постановления Флорентийского собора отменили даже те, кто их подписывал: образумились и возвратились к учению отцов все, кроме трех или четырех упрямцев, остающихся при своем мнении⁷⁹. Более того, [большинство подписавших унию] в душе и в мыслях и не отступали от [отеческих догматов], а уступили под действием минутной слабости, и потому их проступок в какой-то степени извинителен и это снисхождение мы должны им оказать. Если же некоторые, опасаясь, что кому-то покажется, будто они переменяли свое мнение, до самого конца продолжали таиться и не опровергали то постановление, которое вынесли против отеческого учения, добровольно отступив от истины, то им могло показаться, что решения этого собрания были законны, ведь кроме тех, кто все знал и сознавал, были и те, от кого утаилась истинная суть происходящего.

И все же, если бы отрекшиеся отреклись от того, что сделали, получив взамен почести и богатство, их перемена и вправду была бы весьма подозрительной. Но сейчас они бегут от зла, на которое дали свое согласие, хотя им приходится терпеть горе и бесчестие, которое они предпочитают замалчиванию истины, собственной гибели и развращению других. Пожалуй, это не следует всецело приписывать добродетели этих людей; скорее, напротив, все это — дело благого Промысла Божия; ведь Господь не хочет, чтобы мы совершенно отпали от истины и хора Отцов, и потому подвиг этих мужей [к исправлению]. Впрочем, наверное, и сами они заслуживают некоторой похвалы: в конце концов, их воля была склонна к лучшему.

Некоторые говорят, что отступившие от унии отступили по невежеству (*ὡς οὐκ εἰδότας*); что же, если так, то и соглашению [о единении] не стоит уделять никакого внимания, поскольку и оно было заключено совершенными невеждами, а следующие этим определениям с необходимостью будут заблуждаться, повинувшись постановлениям этих невежд. Ведь те же люди [которые, как говорят, по невежеству отреклись от унии], ее и заключили; или определение о том, что Сын «является причиной Духа» вынес кто-то другой? А без них собор, состоящий из одних латинян, мы не станем звать Вселенским! Ведь [латиняне] и до Флорентийского собора настаивали на прибавке [к Символу], которую сами же и ввели, и осыпали тысячами насмешек всех несогласных.

8. Но даже вместе с латинянами тех трех или четырех виновников всего произошедшего, которые до сих пор хранят верность [флорентийским] определениям, нельзя назвать [Вселенским] собором, поскольку они во всем действовали вопреки воле патриархов, представителями которых являлись. Ни один закон не позволяет нам повиноваться им в этом деле, даже если они были во всех прочих отношениях достойными мужами и заслуживали некоторого почтения. Впрочем, об этом и говорить-то ничего не нужно.

Многие зовут этот собор «Восьмым». Но по справедливости следовало бы назвать его первым, ибо он, может статься, делается началом целого ряда соборов, которые

⁷⁷ Сведений об этом, кроме как в сочинениях Схолария, нет.

⁷⁸ См. вступительные замечания.

⁷⁹ Среди сочинений свт. Геннадия есть т. н. «Записка о подписавших Флорентийскую унию», где он перечисляет всех членов греческой делегации и помечает, кто из них подписал декрет, кто не подписал, и кто из подписавших покался. См. *Gennadius Scholarius. Adnotatio in subscriptores decreti unionis Florentini*. // OCGS. Vol. 3. P. 194–195.

из дурного будут становиться все хуже; из цепи же [прежних Вселенских соборов] он вырван. Как кажется, поскольку ему вовсе не подобает именоваться Вселенским, нет ни малейшего повода именовать и считать его в числе Вселенских соборов. Как он может быть Восьмым, если Восьмой уже был? Как может быть Девятым [собор], противоречащий Восьмому? Впрочем, его и не назвали Девятым, да и не было никаких оснований так его звать, зато его называют Восьмым, хотя он и таковым не является. Итак, об этом сказано достаточно.

Мы не видим никакой причины держаться того, что было дурно сделано какими-то людьми, которые сами же потом в этом раскаялись. Притом они поступили разумно, покаявшись в этом, но нас [почему-то] даже само их покаяние не учит следовать истинному учению в том вопросе, относительно которого они сделали то, что сделали, — не учит даже несмотря на то, что сами сделавшие сейчас служат проповедниками этого истинного учения. Даже в человеческих и временных делах, если хочешь добиться успеха, следует действовать не так — тем более в вещах Божественных; если хотя бы просто руководствоваться тем же принципом, мы должны были бы избрать благочестие. Более того, даже нам самим — тем, кто еще жив из сотворивших это зло, — нет нужды рабски держаться того, в чем, как мы сами сознаем, мы погрешили; тот, кто хочет нас к этому принудить, должен быть сочтен врагом и нашего, и своего собственного спасения. Те из нас, кто повинен во всем произошедшем — мы представляем себя на суд Церкви; пусть она все сделает, как должно, и судит нас, не проявляя человеколюбия сверх того, что предписано канонами. Для счастья и надежды на то, что Господь простит наш грех, довольно будет нам той самой свободы Церкви, которую мы уничтожили. А те, кто не причастен к этим делам, наверняка будут тогда неотступно держаться отеческого учения, наученные примером других.

Пусть немало соборов выносили неверные определения о том, что на них обсуждалось — не значит же это, что их участники должны были вечно заблуждаться, не возвращаясь к истине никогда, или что прочие люди должны негодовать на них при их возвращении [к верному учению]: мол, почему это они не желают пребывать в губительном и для них самих, и для всех остальных падении? Напротив, и они сами с радостью возвращались к истине, и другим от перемены в сделанном была и радость, и великая польза. А поскольку такое уже не раз происходило и может повториться впредь, Церковь установила закон о тех, с кем приключится нечто в этом роде, и он остается в употреблении по сей день. Рассказами о подобных вещах полны и исторические сочинения, и слова учителей [Церкви]; особенно великий Григорий, восхваляя великого Афанасия, рассказывает о множестве такого рода случаев⁸⁰.

Итак, собор, поскольку на нем все прошло именно так, нисколько не может нас принудить соединиться с лагерьными. Ведь в действительности [от собора] там остается только имя, которым машут перед носом у простаков, чтобы напугать их; на здравых и мыслящих людей произвести впечатление оно уже не может. Сколько человек нужно и сколько раз они должны собраться [и принять постановления], чтобы убедить разумного человека, что огонь не горяч? Сколько нужно соборов верных, чтобы убедить тех, кто еще не научился смотреть и слушать, например,

⁸⁰ См. Григорий Богослов, свт. Похвальное слово Афанасию Великому // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского.. СПб., 1912. Т. 1. С. 316: «*Был собор, составленный прежде в Селевкии, во храме святой и доблестной Девы Феклы, а потом в этом великом городе; и городам, славившимся прежде доблестями, дали именитость делами позорными этот столп Халанский (см.: Быт 10:10–11; 2–9), благовременно разделивший языки (о если бы разделил и их языки, потому что согласие у них на зло!), — это Каиафино соборище, на котором осуждается Христос, — или как иначе должно назвать этот собор, все извративший и приведший в замешательство. Он разрушил древнее и благочестивое исповедание Троицы, подкопав и как бы стенобитными орудиями потрясши Единосущие, а вместе отверз дверь нечестию неопределенностью написанного, под предлогом уважения к Писанию и употреблению давно принятых наименований, в действительности же, чтобы вместо них ввести неписаное (ἀγραφοῦν) арианство».*

в том, что на Сына Божия на самом деле сошел Отец, когда на Него сходил Дух в виде голубя? Или, скажем, что дуновение, которое [Господь вдохнул в] апостолов, имело в себе ипостасно соединенную саму природу Святого Духа? Или будто бы оно вложило в них вторую душу, ибо издавна Божественное дуновение действует именно так⁸¹? Пожалуй, эти благороднейшие мужи найдут доводы, чтобы доказать это, и кого-то даже убедят. Но ни один разумный человек не оставит евангельское учение, преподающее вышеестественные догматы, не отвергнет слова Христовы и их собственный смысл, чтобы послушаться каких-то, как кажется, разумных логических рассуждений, увлечясь ненасытной жадью к человеческим домыслам и перейти к чему-то иному. [И это все относится к соборам верных], а если бы на этих соборах и все прочее несколько не свидетельствовало об их верности, кто бы вообще дерзнул им внимать? Именно таков во всем и был этот собор; и законы устанавливал он сам от себя, упраздняя все прочие [соборы].

9. Впрочем, может быть, кто-то полагает, что латиняне и одни сами по себе мудрее нас, и потому достойны веры, даже если очевидно, что они одни сами по себе вынесли определение о Духе и одни же его держатся. Это, пожалуй, совсем иной довод. В таком случае нужно показать, что перед истиной бессильно и это [утверждение].

Положим, если бы этот спор впервые возник только сейчас, мы бы и сами могли подумать, что, как некоторые любят говорить, латиняне мудрее нас и потому яснее видят истину в каждом из спорных вопросов, а значит нужно повиноваться им, как учителям, чтобы они ни диктовали. Но в действительности все обстоит прямо противоположным образом: сделали прибавку [к Символу] люди невежественные, и только много позже, после прибавки, [латиняне] достигли такого расцвета наук и теперь могут защищать ее своими словесными хитросплетениями. А наши отцы, которые тогда цвели и мудростью, и силой, возражали сделавшим прибавку, считая и ее, и другие вещи [у латинян] неправильными. О, это даже курьезно: нынешние латиняне со всей своей премудростью отстаивают новшества, введенные их отцами, а мы, настолько убогие и бессильные разумом, крушим все то, что создали при посредстве благородных наук наши отцы — мудрейшие люди!

Впрочем, пусть даже этот вопрос возник недавно; если мы сознаем себя невежественными, нам следовало бы не столько спешить, сколько напротив, выжидать, опасаясь обмана. Нужно было бы стать на твердую почву той веры, которая некогда была общей у нас с латинянами и стремиться обвинить во всех опасностях, которые возникли из-за этого безумия и этой схизмы, и в той смуте, которую вызвало их новшество, тех, кто был всему этому причиной; вовсе не следовало нам принимать решение присоединиться к тому учению, о котором мы сейчас не способны даже судить, поскольку искусство суждения в нас иссякло. Но если от отцов нам оставлено столь великое множество путеводных указаний, чем мы оправдаемся, вверив суд о столь важном деле собственному невежеству и приняв решения, отличные от принятых нашими отцами и учителями?

Если уж мы решили во всем слушаться тех, кто мудрее нас, оставив тех, кто был и еще мудрее, и ближе к нам, тогда следует перенять учение армян или, если кому-то больше по сердцу, и персов. Ведь, как нам доподлинно известно, церковь армян может похвалиться более чем семьюдесятью учителями, которые так хорошо владеют философией Аристотеля, что ни один из них ни в чем не уступает лучшим латинским знатокам. А среди персов даже больше тех, кто физическую и математическую премудрость, а также логические методы освоили весьма хорошо. Так что нам придется присоединиться к ним (раз уж они нас мудрее), если кто-нибудь из них попробует при собеседовании с нами закинуть свои словесные сети (а ведь в этом случае все так и будет, непременно). Но ведь ни один здравомыслящий и верующий человек не одобрил бы этого!

⁸¹ См. Быт 2:7: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

10. Но мы против [персидского и армянского] нечестия довольствуемся суждением Отцов, поскольку знаем, что Отцы наши были мудрейшими из людей и притом весьма боголюбивыми, и стоим мужественно. Так почему мы не можем стоять так же по отношению ко всем прочим различиям, большим и малым, о которых наши отцы и учителя после многолетних исследований выразили истинное учение? Они вынесли суждение о латинянах, которого некогда держались и постарались передать нам его в своих исторических книгах, чтобы мы пели с ними в унисон и не отклонялись от их мелодии.

А если кто скажет, что мудрейшие из нас приняли латинское учение, тот лжет. Матереубийцы не мудрее послушных сыновей. Пожалуй, впрочем, они и вправду мудрее тех нынешних [простаков], которые неспособны заметить в них гнили и потому слушают их; да, и вправду, наверное, можно сказать, что они мудрее всех — мудрее в злодействах. Много учеников у Христа, но имя Иуды — в числе первых, потому что стоило появиться первым из верующих во Христа, как он противопоставил им свою злобу.

Знаете ли вы, сколько людей было куда мудрее Кидониса⁸² и Калеки⁸³ — и в прочих вещах, и в Божественных предметах? И никто из [этих мудрецов] не изострял языка против Матери. Более того, при их жизни и сами Калека и Кидонис не нападали на Мать, а помалкивали, сознавая свое невежество. Ведь чьими учениками были они сами? ⁸⁴ Никто в прежние времена не дерзал поднять руки на Мать-Церковь. А когда все были разумны, к чему было и биться с тенью?

Кроме того, все знают, что Кидонис и Калека, ученик его, были [изначально] изгнаны за пределы священной ограды [Церкви не из-за латинства, а] из-за иного лжеучения: они были приверженцами ереси Варлаама и Акиндина⁸⁵. Они прибегли к Римской Церкви и платили ей за то, что она приняла их, нападая на свою Мать в софистических словесных ухищрениях. Кроме того, они хотели свое перебежество представить в благовидном свете и дать всем понять, что они не по необходимости избрали ту Церковь, потому что им было больше некуда бежать, но потому что якобы они нашли ее и во всех прочих отношениях лучше той, что их вскормила. Что же до тех, кто избрал латинство во времена императора Михаила, то они были увлечены человеческими почестями; мы знаем, что и в наши дни такое бывало. Трудно противиться этим чарам тому, кому от Бога не дано героического и божественного образа мыслей.

Но большинство [мудрецов] и сами держались здравого образа мысли, и другим указывали правый путь, исправляя тот вред, который наносили те испорченные люди. И до сих пор благодаря наставлениям и трудам этих благородных мужей

⁸² Дмитрий Кидонис (ок. 1324 — ок. 1398) — крупный византийский политический деятель, переводчик и богослов. Изучив для нужд дипломатии латинский язык, Дмитрий заинтересовался западным богословием и стал первым крупным византийским томистом. Он перевел на греческий язык основные работы Фомы Аквинского, а также труды многих латинских Отцов Церкви. Ок. 1357 г. Кидонис окончательно обратился в римо-католичество. Подробнее о нем смотри Дунаев А. Г. Кидонис // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 32. С. 640–656.

⁸³ Мануил Калека (†1410) — ученик Дмитрия Кидониса, также перешедший в Римскую Католическую Церковь. Был членом ордена доминиканцев и занимался римо-католической апологетикой.

⁸⁴ Фраза не вполне понятна. Вероятно, Схоларий указывает на то, что перешедший в римо-католичество Дмитрий Кидонис был учеником крупного паламитского богослова и наиболее выдающегося православного антилатинского полемиста своего времени — архиепископа Нила Кавасилы (†1363); т. о. сам Кидонис учился у православных богословов и от них перенял всю ту мудрость, которую осмелился обратить против Православия лишь тогда, когда учитель уже не мог дать ему основательного ответа (свою «Апологию», в которой излагал причины перехода в Римскую Католическую Церковь, и трактат «Против Нила Кавасилы» Кидонис выпустил в свет только в 1363 г., когда его учитель уже скончался).

⁸⁵ Св. Геннадий, разумеется, считает паламитское учение догматом Церкви, а антипаламитизм, соответственно, ересью.

в нашем народе сохраняется истина, за что мы обязаны им величайшей благодарностью. Не большей благодарностью мы обязаны даже тем, кто [еще до них когда-то] воздвиг стены, утвердил границы благочестия и установил наказания для тех, кто их преступает: древние делали это ради свободы грядущих поколений, а последующие видели заблуждение и обман в словах людей и сделали все, чтобы мы от них не пострадали. Разрушив стены, которые обеспечивают нашу свободу и безопасность, мы были бы глупейшими из людей; ничуть не меньшей глупостью — и даже много большей, поскольку и опасность здесь больше — было бы сдать врагу духовные укрепления. По всему видно: мира сего скоро уже не станет, он переменится. Если и не вся вселенная, то, по крайней мере, наш народ и наше Отечество уже на последнем издыхании (если Господь не прострет над нами Свою руку). И потому мы не хотим бросать щит в самом конце боя, не желаем оказаться трусливее своих предков. Напротив, мы должны быть мужественнее их и показать это; об этом и они просят [Бога], молясь за нас. Ибо мы имеем пред собой столь великие примеры, но и биться за нашу веру нам приходится среди куда больших опасностей.

А если кто скажет, что из двух зол надо выбирать меньшее, и страшась сделаться вовсе неверным, предпочтет под давлением обстоятельств лишь немного уклониться от правой веры⁸⁶ — [пусть знает, что] различия здесь нет. Ведь суд за оба этих проступка одинаков. Мы знаем, что и в малом уклонившегося от правой веры всякий закон считает еретиком; это очевидно для знающего человека. Ибо и в учении о Божественном, и во всякой вещи вообще есть только одна истина, а вот заблуждениям, в различной мере и степени отошедшим от истины, нет числа. Истина же должна вводить в вечную жизнь, ибо сказано: «и не прейдетъ тамо нечистый» (Ис 35:8), будь эти нечистота и пятно позора в уме или в воле. Если же в малом уклоняющийся от правой веры сподобится вечной жизни, то за ним немедленно войдет в жизнь и следующий, который в той же мере отклонится от того, кто [первым] привнес эту скверну, а за ним еще один, и еще... Так что в конце концов вечную жизнь получат все, как бы они ни заблуждались, в малом или в великом. Но если это невозможно, значит никак не может спастись и тот, кто сознательно хоть немного отступает от истины. Мы стоим на твердом основании веры, и нет нам нужды подвергать себя такой опасности, хоть в малом от нее отклоняясь.

11. Если же кто-нибудь спросит нас (сейчас у многих вошло в привычку это делать), считаем ли мы латинян еретиками, мы ответим так: не нам, когда в делах наших господствует нищета и убожество, давать такие именованья церкви, которая теперь вошла в такую силу и не считает, что подчинена нашим законам (точно так же, как и мы — ее). Довольно с нас следовать отеческим догматам и законам, не вступая ни с кем более в схватки. А каковы латиняне, то знает Бог и откроет грядущий день [Суда]. И даже если Бог допустит, чтобы они, сделавшие прибавку к вере, стояли в истине, наше [дело] также не будет достойно осуждения Божественного Судьи, поскольку мы следовали за столь великим множеством учителей. Если же мнение латинян, как мы и предполагаем, окажется далеким от истины, то насколько же опасен будет для тех, кто приобщится латинянам, отход от истиннейшего и всеобщего отеческого учения, да еще и не основанный на [надежных] доводах разума? Ибо какие доводы, изобретенные нынешними латинянами, убедили хоть кого-то из наших присоединиться к ним? Нет таких доводов! [Перешедшие] выставляют на всеобщее обозрение те древние [свидетельства], о которых и латиняне поют на каждом углу, и говорят, что они-то их и убедили⁸⁷. Однако на это дано прекрасное опровержение со стороны наших отцов и учителей.

⁸⁶ То есть предпочтет унию турецкому завоеванию, которое заключает в себе опасность отступить от христианства вовсе.

⁸⁷ Св. Геннадий здесь вспоминает слова из письма кард. Виссариона из письма к Александрию Ласкарису Филантропину, в котором бывший митрополит Никейский описывал причины своего обращения в римо-католицизм: «Не силлогизмы... и не сила рациональных доводов привели меня к этой вере, но ясные слова Учителей [Церкви]. Ибо когда я увидел и услышал их, я немедленно

Как мы уже сказали выше, даже небольшое отпадение от истины, по нашему мнению, низвергает так же глубоко, как и великое нечестие — и то, и другое лишает вечной жизни. Кроме того, о всей полноте веры Бог Сам попечется, а наше дело — каждому заботиться о своем спасении. Может, нам нужно делом отстоять нашу веру, чтобы она сохранилась для других [поколений]? Что же, пусть нам грозят мечами, пусть ведут нас на край пропасти, пусть делают что угодно, и увидят, что мы готовы на все, если будем знать, что ценой нашей телесной смерти можно спасти Город от рабства. Или мы хоть когда-нибудь медлили исполнить хоть что-то из того, что правители Города считали необходимым для его спасения? Или неправда, что мы едва ли не больше всех были при необходимости готовы [на любые жертвы]? Но мы не можем согласиться на то, чтобы в малом отступить от веры, потому что это, мол, позволит спасти Город, а с ним и веру в целом. Более того, мы молимся о том, чтобы и те, кто ныне согласился на это, покаяться и обратились к правосудию. Если же они будут упорствовать в своем мнении, мы все равно никогда не присоединимся к ним. Мы бы не хотели (даже если бы это было возможно) благодетельствовать и всю землю, если бы для этого было необходимо оскорбить Бога и истину и навлечь на свои души вечные муки.

Кроме того, мы и сейчас видим, что уже весь наш Город един с нами в этом мнении, кроме немногих бесстыдных наглецов. Люди говорят, что готовы претерпеть что угодно, но не отступить от отеческого учения, и страх перед врагами им кажется не имеющим отношения к вопросам веры. Поэтому даже те, кто не способен принять в расчет ничего из того, о чем должен думать всякий разумный и здраво верующий человек, по крайней мере не хотят показаться хуже всех здешних людей. Да и был ли хоть когда-нибудь на свете хоть один народ, который бы для того, чтобы угодить чужакам, разом отсекся от всей своей веры и религии? Многие отрекались от своей веры и перешли к истинной и делали этот выбор среди казней и опасностей, с радостью оставляя все, но только ради того, чтобы обрести истину, [а не ради внешних благ]. Скажем честно, если бы кто-то предложил подобное [отступничество] какому угодно народу, разве его не побили бы камнями или не сожгли бы? Поэтому мы, конечно, боимся, как бы это дело не сделалось бы для нас причиной множества несчастий от Бога, [и еще нас страшит], что всякое наказание Свое с еще большей силой Божество обрушит на тех, кто, будучи разумен, мог бы исправить все это, [но не сделал этого]. Но тех, кто дерзает на [принятие латинских учений] совсем мало, а большая часть Города хранит благоразумие, благоговейно стоит за веру и готова на все, чтобы не предать ее, и это вселяет в нас надежду.

Но пусть даже мы окажемся хуже всех народов и продадим веру за временные блага. Какую одновременную и непреходящую помощь нам могут оказать латиняне? Мы не видим этого, так что пусть кто-нибудь нам ясно это объяснит, не рассказывая о тенях и мечтаниях! То, что мы послушали [латинян], как кажется, уже обернулось для нас бедой, ибо Бог оставил нас. Но полагаться на ожидаемую [с Запада] помощь, в которую так верят те, кто говорит [об унии] (или притворяются, что верят, чтобы ввести в заблуждение других), мы не можем, потому что слишком хорошо знаем положение здешних дел и способны рассчитать, какова должна быть эта помощь, чтобы совершенно [избавить нас] от непрестанно давящего на нас страха. Поэтому нужно бояться если не чего-то еще, то по крайней мере того, как бы не вышло, что мы и пойдем на страшное дело, и в ожидаемом благе обманемся (если, конечно, возможно путем нечестия перед Богом приобрести хоть какое-то благо) — ведь именно так обычно и бывает с теми, кто действует без Бога.

12. Взгляните, какую помощь оказал нам папа после того, когда наши представители [в Италии] преклонили перед ним колена. И это после того, как мы послали

прекратил борьбы и споры и уступил авторитету тех, кому принадлежали эти слова... Я рассудил, что Святые Отцы, говоря, как они говорили, во Святом Духе, не могли уклониться от истины, и скорбел, что не слышал эти слов прежде» (Bessarion Nicaenus. De Spiritus Sancti processione ad ALEXIUM LASCARIM PHILANTHROPINUM // Concilium Florentinum. R., 1961. Vol. 7. Fasc. 2. P. 40–41).

к нему столько посольств и истратили на них столько денег — такую сумму, если сложить их вместе, никогда не смог бы он послать нам в качестве помощи (как, собственно, и не послал). Всякий раз посольства доносили ему, что судьба наша, как говорится, висит на волоске. И если бы Бог, милостиво взирая на нас, не избавлял нас от бед, то мы бы, надеясь на папу, уже сто раз погибли (если бы было возможно погибнуть столько раз подряд). А если он и оказывал нам помощь в нужде, то не сам от себя и не от римских сокровищниц, а от того, что и так некогда принадлежало нам⁸⁸; все это следовало бы ему после «прекращения схизмы» вернуть, и на это была надежда. Пусть даже папа не сумел убедить других вернуть нам острова и греческие города, но он мог хотя бы сам возместить нам за захваченные церкви, изгнав посланных им же пастырей. Сделай папа только одно это, не предпринимая больше ничего, отдай он нам захваченные церкви на Керкире, на Сицилии, на Крите, на прочих островах, которые он похитил у нас, как иные [правители Запада] — сами острова, он смог бы показаться хоть сколько-то нашим другом и желающим помочь. Но папа не сделал даже этого, зато снова припомнил нам, что мы забрали назад город Патры⁸⁹. И чтобы смягчить его гнев, правители этого города делали ему уступки (пожалуй, даже чрезмерные), покуда Бог не передал их собственный город в руки варваров⁹⁰, а тем самым и гнев папы усмирил, и одновременно указал тем, кто был так услужлив, что Богу нужно служить и бояться его следует куда больше, чем человеческих угроз, особенно если они совершенно несправедливы. Так и нам следует бояться, как бы с нами не приключилось нечто подобное, как бы не вышло, что мы своими действиями заставили Промысл Божий двинуть на нас еще больше врагов. Ведь именно так [Бог] поступает с теми, кто замышляет худое, точно так же, как благоговейным и разумным в делах Он содействует и руководит ими.

Итак, надежда на латинскую помощь уже основательно увяла. Если же мы все-таки хотим избежать рабства, то нам следует [прежде всего] хранить веру, которую мы оставили; следует всеми прочими делами умиловать Божество; следует больше и лучше обсуждать все наши предприятия. Будет достаточно, если мы будем управлять общественными делами справедливо, разумно и соблюдая равенство, и благодаря этому наслаждаться всем, что подобает и что по праву должно за этим следовать.

Истратить на это следует лишь столько, сколько требуется на необходимые для общественных дел расходы; таким образом мы одновременно будем обеспечивать нужды общества и заботиться о сохранении сил и средств, над изысканием и преумножением которых нам следует трудиться денно и нощно. Но прежде всего нам следует созвать собрание из представителей всякого чина и сословия, и это собрание будет с помощью Божией заботиться об общественном благе. Обеспечив эти предварительные условия, мы должны будем добиться мира с латинянами, а если будет возможно, то и со всеми людьми и народами; при этом мы должны будем не присоединиться к их беззакониям и несправедливостям, совершенно обратившись к дурному, но напротив, привлечь всех остальных к нашему благочестию и справедливости, если они захотят нас слушать. Если же нет, предадим их [участь] грядущему Суду. Давайте же в справедливости объединимся между собой и не будем поступать друг с другом, как некогда поступили с нами латиняне: мы столько раз просили их убрать прибавку [к Символу], а потом уже вести разбирательство, но они не желали уступить, а потом и вовсе, воспользовавшись нашей беспомощностью, пытались

⁸⁸ Схолярий говорит о территориях континентальной Греции и островов, которые принадлежали Византии, но впоследствии были захвачены западными государями, и утверждает, что всю помощь папы оказывали за счет этих территорий.

⁸⁹ В 1429–1430 гг. деспот Морей и будущий император Константин XI Драгаш Палеолог отбил у венецианцев Патры и изгнал латинского епископа. Это крайне возмущало папу Евгения IV (см. *Сильвестр Синопул. Воспоминания...* С. 64–65).

⁹⁰ Патры находились в руках греков до 1458 г., но еще в 1446 г. османский султан Мурад II вторгся на территорию Морейского деспотата, разорил его, взял множество пленных и вынудил его правителей принести ему вассальную присягу.

раз и навсегда подчинить нас и [скрепить это положение дел] законом. Нам нужно сделаться единым телом под единой Главой — Христом, Которого мы до недавнего времени чтили в согласии, совместно отступить от того, что было бесспорно сделано не к добру (возражать на это можно только из любви к отрицанию очевидного) и дать друг другу подобающий залог верности. Тогда-то явно, а не тайно, истинно, а не лицемерно (ибо так велят церковные законы) мы сможем рассудить и о наших прениях с латинянами. Тогда мы все единодушно сможем дать им ответ, как подобает христианам, чадам одной Матери. Тогда нам приложатся и все блага от Бога — и те блага, которые хороши сами по себе, и внешние.

Итак, сказано достаточно. Но, каким бы образом Бог не устраивал все ко благу, всякому, кто потребует от нас разъяснений, мы готовы дать ответ и в частной беседе, и открыто, и с помощью Божией убедить всякого, кто научен право и по Богу мыслить обо всем том, о чем речь шла выше.

13. Все это мы неоднократно говорили и покойному светлейшему государю императору. Он, как мы знаем, хорошо сознавал, что было им сделано [во Флоренции] и благосклонно принимал наши ответы. Хотя ничто его к тому не принуждало, он желал сберечь отеческое учение, одобрял тех, кто трудился над этим и был враждебен к мыслившим иначе. Мы все свидетели тому и знаем все это из его собственных уст, с его собственных слов. Однако император с самого начала боялся страха там, где его не было⁹¹, и не желал показаться неприятным латинянам, расторгнув данные им дурные обещания, а о благе своей души — увы! — забыл и думать. Поэтому он и не желал открыто потрудиться для исцеления своей души и спасти многих, погибавших между тем из-за его лицемерия⁹². Впрочем, и за то мы ему весьма благодарны, что он не презирал обличений совести, как это делают многие из начальствующих, но ставил их выше всякой нужды. Пусть даже и не открыто, как следовало бы и как велит закон церковный, но иными способами он показывал, что сожалеет о содеянном и сознает, что в его действиях не было ничего хорошего.

Не будем говорить об исповедях, которые он в болезни постоянно приносил перед духовными отцами. Не будем говорить и об иных свидетельствах его раскаяния. [Укажем одно]: желая хотя бы несколько уврачевать и свое падение, и падение других, которые подписались под Флорентийскими определениями, император дал нам свободу во дворце, именуемом Ксилала, часто собираться и давать ответ на возражения [латинян] в присутствии легата [папы], который твердил о великой нужде в унии⁹³. И когда мы дали ему зрелый и обдуманый ответ, [император] приказал нам подписать этот томос (иначе говоря, изложение веры)⁹⁴. После подписания он взял его, ничего не ответил и не выразил никакого открытого волнения, но сказал одному из вернейших людей: «Я чувствую, что сбросил с совести тяжелую ношу, ибо вместо этих дурных подписей повелел этим священным мужам подписаться под догматами

⁹¹ «Тамо убояшася страха, идеже не бе страх» (Пс 13:5).

⁹² То есть из-за того, что император, сознавая ложность унии, тем не менее не желал открыто отвергнуть ее.

⁹³ В августе 1444 г. в Константинополь прибыл папский флот из 25 галер и привез посольство из Рима; племянник папы Евгения и его легат кардинал Кондульмаро намеревался добиться торжественного провозглашения унии в Константинополе (которого, как известно, так и не произошло до 12 дек. 1452 г.). Вместе с ним в Константинополь также прибыл выдающийся римо-католический богослов, член доминиканского ордена еп. Бартоломео Лапаччи (подробнее о нем см. *Каерпели Т. Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi. V. 1. P. 155*). В присутствии императора и иных высших лиц империи между ним и Геннадием Схоларием прошла серия из 15 диспутиаций по вопросу об исхождении Святого Духа. Сиропул говорит, что в этих спорах латинские представители «не смогли поддержание объединение так, как надеялись подвизающиеся за него» (*Сильвестр Сиропул. Воспоминания... С. 335*). Подробнее об этом эпизоде см. *Gill J. The council of Florence... P. 365–368*.

⁹⁴ Джилл предполагает (*Gill J. The council of Florence... P. 368*), что это изложение веры следует отождествить с изданным патр. Иерусалимским Досифеем в «Томосе Примирения», *Δοσιθέως. Τομος Καταλλαγής. Ἐν Γλασίῳ, 1692. Σ. 422–431*.

истины. Даже если никаким иным и лучшим образом я не могу излечить ту рану, которую нанес душе, по крайней мере этот путь, сообразный обстоятельствам времени, думаю, покажется достаточным Божественному человеколюбию».

Вот что он сказал им, а более ничем не пожелал помочь Церкви. Так, притворно латинствуя, он и оставил и державу, и жизнь, и справедливо был лишен церковных почестей, которые презирал при жизни. Подаст ли ему Божественное человеколюбие нечто еще за его милосердное отношение к нам и внутреннее раскаяние в совершенных им дурных новшествах — это ведомо, пожалуй, одному Богу.

Итак, с тех самых пор у нас хранится тот томос, согласный со святым и Кафолическим Собором, собранным против Векка и низложившим его каноническим порядком. Томос сей низвергает дурные [Флорентийские] определения, покуда Бог не пошлет нам и еще что-то для всенародного явления истины. Сему Богу нашему слава во веки. Аминь.

Источники и литература

Источники

1. *Bessarion Nicaenus*. De Spiritus Sancti processione ad ALEXIUM LASCARIM Philanthropinum // Concilium Florentinum. Roma, 1961. Vol. 7. Fasc. 2.
2. *Christophorus Justellus*. Nomocanon Photii. Paris, 1615.
3. *Jugie M.* La lettre de Georges Amiroutzes au duc de Nauplie Demetrius sur le Concile de Florence. // Byzantion. Vol. 14, No. 1. 1939. P. 85–86.
4. *Gelasius Cyzicenus*. Historia Concilii Nicaeni // PG. 85. Col. 1191–1360.
5. *Georgii Phrantzae* Chronicon. Viennae, 1796.
6. *George-Gennadios Scholarius*. Œuvres complètes / Ed. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie. Paris, 1928–1936. 8 vols.
7. *Laetentur Caeli* // Символ. 2019. № 71. С. 47–57.
8. *Leo Allatius*. De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres. Cologne, 1648.
9. *Mansi J. D.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Parisiis, 1779. Vol. 23.
10. *Nilus Cabasilas*. De primatu papae // PG. 149. Col. 683–730.
11. *Rossidou-Koutsou E.* John Eugenikos' Antirrhetic of the decree of the Council of Ferrara-Florence. Nicosia, 2006.
12. *Августин Блаженный, свт.* О Троице. М., 2018.
13. *Афанасий Великий, свт.* О Дионисии, епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветцу на него ариане, будто бы он единомыслен с ними // Творения. М., 1902. Т. 1. С. 444–471.
14. *Борозенец Т.* Путь, истина и жизнь: Вероучительные тексты Православной Церкви. К., 2013.
15. *Василий Великий, свт.* Письмо 202 (210), к неокесарийским ученым // Творения. М., 1902. Т. 7. С. 74–80.; *Он же.* Письмо 9, к Максиму философу // Там же. Т. 6. С. 40–42
16. *Григорий Богослов, свт.* Похвальное слово Афанасию Великому // Творения. СПб., 1912. Т. 1. С. 307–326.
17. Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1910. Т. 1.
18. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2018.
19. Каноны, или Книга правил. Минск, 2016.
20. *Лопарев X. M.* Об униатстве имп. Мануила Комнина // Византийский временник. 1907. Т. 14. Вып. 2–3. С. 334–357.
21. *Марк Эфесский, свт.* Исповедание правой веры, изложенное на соборе, бывшем с латинянами во Флоренции // *Амвросий (Погодин), архим.* Свяtitель Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 278–293.

22. Παπαδοπουλο-Κεραμεвс А. Φотия святаίшего архιεπισκόπου Κωνσταντινοπόλεως «Ο Γροβε господа нашого Иисуса Христа и другие малые его творения» // ΠПС. 1892. Τ. 11. Вып. 2 (32). С. 141–177.
23. *Сильвестр Сирупул*. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе. СПб., 2016.
24. Δοσιθέος. Τομος Καταλλαγής. Ἐν Γιασίω, 1692. Σ. 422–431.
25. Ὅρος Πίστεως τῆς Μεγάλης καὶ Οἰκουμενικῆς Συνόδου // *Καρμίρης Ἴ*. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα 1960. Τ. 1. Σ. 268–269.
26. Παῖζη-Ἀποστολοπούλου Μ., Ἀποστολόπουλος Δ. Γ. Ἐπίσημα Κείμενα τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Τὰ σωζόμενα ἀπὸ τὴν περίοδο 1454–1498. Ἀθήνα, 2011.

Литература

27. Gill J. The council of Florence. Cambridge, 1959.
28. Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Paris, 1926. Vol. 1.
29. Kaeppli T. Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi. Roma, 1970. Vol. 1.
30. Magdalino P. The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge, 2002.
31. Papadakis A. Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). New York, 1997.
32. Siecienski E. The Filioque: History of a Doctrinal Controversy. Oxford, 2010.
33. Бармин А. В. Полемика и схизма. М., 2006.
34. Дунаев А. Г. Кидонис // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 32. С. 640–656.
35. Жаворонков П. Никейская империя и Запад (Взаимоотношения с государствами Апеннинского полуострова и папством) // Византийский временник. 1974. Т. 36. С. 100–121.
36. Катанский А. Л. История попыток к соединению церковей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении. СПб., 1868.
37. Παπαδακис Α. Χριστιανισμὸς Ἰσταντίνου Ἰσουλίου καὶ τὸ ἐξισοπέδισμα τῆς Ἐκκλησίας. Μ., 2010.
38. Троицкий И. Е. Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсени-ты // Христианское чтение. 1871. № 4. С. 579–645; № 6. С. 1055–1119.
39. Успенский Ф. И. История Византийской Империи. М.–Л.: Издательство Академии наук, 1948.
40. Финк К.-А. Евгений IV. Базельский и Ферраро-Флорентийский соборы // Символ. 2019. № 71. С. 8–33.
41. Φεῖδας Β. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Ἀθήνα, 1994.

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

Священник Иоанн Димитров

Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Богослужение Православной Церкви как среда действия Святого Духа на верующих» *

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_48

Аннотация: Данная статья была опубликована в румынском богословском журнале “Ortodoxia” в 1981 г. В статье рассматриваются вопросы пневматологии в связи сакраментологией Православной Церкви. Протоиерей Думитру Станилое делает акцент на феноменах богообщения и обожения, которые совершаются посредством православного богослужения, выражающего при этом надежды, чаяния, духовные мысли и чувства верующих.

Ключевые слова: христианство, православие, Церковь, Христос, Святой Дух, богослужение, обожение.

Об авторе: **священник Иоанн (Ион) Димитров**

Магистр философии (École Pratique des Hautes Études, Paris), клирик Свято-Троицкого кафедрального собора, Корсунская епархия, Западно-Европейский экзархат, Русская Православная Церковь.

E-mail: dimitrov_ion@yahoo.com

Ссылка на статью: Димитров И., *свят.* Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Богослужение Православной Церкви как среда действия Святого Духа на верующих» // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 48–55.

* Перевод с румынского языка выполнен под редакцией священника Игоря Иванова по изданию: Stăniloae D., *preot.* Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor // Ortodoxia. 1981. № 1. P. 1–12.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Priest Ioann Dimitrov

**Translation of the Article:
“Worship of the Orthodox Church
as a Middle for the Action of the Holy Spirit on Believers”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae***

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_48

Abstract: This article was published in the Romanian theological journal “Ortodoxia” in 1981. The article deals with the issues of Pneumatology in connection with the Sacramentology of the Orthodox Church. Archpriest Dumitru Stăniloae focuses on the phenomena of communion with God and theosis, which are performed through Orthodox worship, which expresses the hopes, aspirations, spiritual thoughts and feelings of believers.

Keywords: Christianity, Orthodoxy, Church, Christ, Holy Spirit, worship, theosis.

About the author: **Priest Ioann (Ion) Dimitrov**

Master of Philosophy (École Pratique des Hautes Études, Paris), cleric of the Holy Trinity Cathedral, Diocese of Korsun, Western European Exarchate, Russian Orthodox Church.

E-mail: dimitrov_ion@yahoo.com

Article link: Dimitrov I., priest. Translation of the Article: “Worship of the Orthodox Church as a Middle for the Action of the Holy Spirit on Believers” by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 48–55.

* The translation from the Romanian language was made under the editorship of priest Igor Ivanov from: *Stăniloae D., preot. Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor // Ortodoxia*. 1981. № 1. P. 1–12.

Центром богослужения Православной Церкви является святая литургия, во время которой, действием Святого Духа, совершается преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Господа; верующие причащаются ими и приемлют Самого Святого Духа, обитающего в евхаристическом Теле Господа как в жилище и как в храме¹.

О том же свидетельствует молитва, которую священник произносит после преложения даров; здесь также говорится, что преложение совершается, «дабы (Тело и Кровь, в которые дары преложились Святым Духом) были причащающимся в просвещение души, во оставление грехов, в приобщение Святого Духа».

Значимой частью богослужения Православной Церкви является также последования Святых Таинств, через которые верующим подаются и другие дары. Помимо этого, в состав богослужений Православной Церкви входят также такие священнодействия как малое и великое освящение воды, погребение, освящение храма, икон и священных сосудов, священнических облачений и других предметов, а также некоторых, употребляемых верующими продуктов. Посредством таких священнодействий все освященные вещи «облачаются» в разные дары Святого Духа, а через них и все те, кто прикасаются к ним или пользуются ими; не говоря уже о многочисленных благословениях, подаваемых Богом самим верующим через священника, все эти благословения сопровождаются крестным знаменем рукой священника или осенением крестом верующих. К тому же, богослужение Православной Церкви содержит также семь Хвалений*, в которых верующие также встречаются с действием Святого Духа. В целом, можно сказать, что в ходе всего богослужения Православной Церкви дары Святого Духа как дождь изливаются на верующих, присутствующих и находящихся в молитвенном состоянии.

Православное учение о нетварных действиях (греч. «энергиях») Бога, исходящих от Святого Духа, просвещающих и освящающих верующих, находит практическое отражение во всем богослужении Православной Церкви.

На Западе, начиная со схоластики, христианство стало по большей части темой богословских спекуляций; это привело к тому, что в протестантизме культ был сведен к одной лишь проповеди и нескольким песнопениям, с которыми община обращается к Богу, пребывающему в недоступной трансцендентности. В Православии, однако, богослужение является, в основном, средой переживания верующими действий Святого Духа. Для православных верующих Бог присутствует здесь и сейчас, они воспринимают это, как Его многообразные действия, соответствующие различным нуждам всех и каждого. Общая молитва всех верующих, молитва о личных нуждах, прошения священника за всех — все это переживается как радость, что Бог слышит и помогает, что человек получает помощь в тот момент, когда она ему необходима. Более того, в одной из молитв вечерни на Пятидесятницу, обращенной к Святому Духу, священник говорит: «Ты исполняешь наши прошения до того, как мы обращаемся к Тебе».

Богослужение — это не только хвала верующих Богу, Который находится на расстоянии от них и сокрыт в недостижимой высоте; богослужение — это также подлинный диалог между людьми и Богом. Верующие молятся, и Бог, присутствие и действие Которого опытно ими переживается, отвечает утешением, укреплением и исполнением просимого. Верующие не только вместе поют псалмы, восхваляя Бога, но также молятся об исполнении конкретных нужд присутствующих в храме, а также близких, которых нет на службе.

Разницу между богослужением Православной Церкви и богослужениями других конфессий может ощутить любой, кто поочередно зайдет в места этих богослужений.

¹ См.: *Μαστρογιαννόπουλος Ηλίας, π. Εκκλησία καὶ Ευχαριστία κατὰ τῶν Αποστόλων Μακράκην // Ανάπλασης, Μάιος — Ιούνιος, 1967. Σ. 190*: «Где Тело Христово, там и Его Дух, потому, что Тело — это Его дом и Его храм (ναός)». Автор, без всякого сомнения, имел в виду также слова святого апостола Павла, что само наше тело является храмом Святого Духа (1 Кор 3:16; 6:19).

* Отец Думитру Станилое имеет в виду службу семи суточных хвалений; более подробно об этом см.: *Симон, свт., архиеп. Солунский. Премудрость нашего спасения. М., 2009. 640 с. (Прим. перев.)*

В протестантизме верующие сидят на скамейках и вместе поют определенные руководителем богослужения псалмы, потом они слушают проповедь, в которой раскрывается одна из сторон спасительного дела Христа, совершенного однажды для всех. Все проходит довольно интересно, но все-таки далеко от реальных нужд верующих. Католики делают почти то же самое; но еще следят за действиями священника, когда он возносит облатку для пресуществления и когда после определенного приготовления облатки и чаши произносит слова, сказанные Господом на Тайной Вечери (предполагается, что эти слова имеют силу пресуществления), потом верующие встают и, соблюдая порядок, без особых эмоций, принимают пресуществленные облатки. Православные верующие молитвенно соучаствуют в прошениях священника и ответах клироса, иногда даже слезно молясь, особенно когда это не нарушает общего моления. По преображенным (иногда до восторга) лицам видно, как сильно и глубоко они переживают эти прошения и ответы в своих сердцах. Другие стоят на коленях перед иконами, направляя свои собственные прошения Господу Иисусу Христу, Божией Матери или какому-нибудь святому со всем усердием и со слезами на глазах, ожидая помощи свыше. Многие целуют крест, с которым священник проходит по среди них, касаются священных облачений священника; все подходят помазываться елеем в конце службы, а те, которые в этот день не вкушали пищи, получают частицу просфоры или благословленного хлеба, или немного святой воды. Все преклоняют главы при каждом благословлении священника, совершаемом над ними в виде креста, и сами крестятся, уверенные в том, что помощь от Бога приходит как через слово, так и через крестное знамение. Они знают, что крест имеет в себе силу Христа, Который пожертвовал Собой из любви к ним и продолжает являть Себя до сих пор. Крестным знаменем они свидетельствуют о таком же отречении от своего эгоизма из любви к Богу и ближним; и Сам Христос дарует им мир, который преподается священником в словах: «Мир всем». Особо сильный благоговейный трепет виден у тех, кто после возгласа священника «Со страхом Божиим, верою и любовью* приступите», приближается к Святой Чаше для причастия; видно как проникновенно они повторяют за священником слова, в которых просят у Христа удостоить их Его Тела и Крови. Они несколько дней или несколько недель готовились к этому важнейшему моменту их духовной жизни, и теперь подходят к причастию с зажженной свечой** в знак того, что само их сознание просвещено пониманием того, что совершается в этот момент, их существо всецело просвещено и преображено ощущением присутствия и проникновения в них Того, Кто Сам есть Свет мира. Они переживают сошествие к ним (для просвещения, очищения от всякой скверны и истинного преображения) Духа Святого, Которым исполнено Тело Христово.

В целом, на протяжении всей Божественной Литургии верующие конкретно и глубоко переживают обильное изливание даров — нетварных энергий Духа Святого — которыми они исполняются по мере веры, и к которым они приобщаются по мере своего духовного возрастания, вплоть до причащения самого Тела Господа, напитанного Святым Его Духом.

Как видно из вышесказанного, в Православии Бог не превратился в тему абстрактных рассуждений или спекулятивного богословия, а чисто историческая информация не заняла место живого опыта и переживаемого воспоминания спасительного дела Христова, сообщаемого верующим через Его нетварные энергии, которые Дух Святой посылает им также в богослужениях Церкви. Православных верующих не призывают воспринимать образ далекого Бога при помощи узкого разума; наоборот, они погружаются в океан непосредственного присутствия Бога, действующего

* В румынской традиции этот возглас звучит именно так; славянская традиция сохранила эту идею в аналогичном возгласе на Литургии Преждеосвященных Даров: «Верою и любовью приступим». (Прим. перев.)

** В румынской традиции к причастию подходят с зажженной свечой, которую перед самим причащением ставят на подсвечник. (Прим. перев.)

в неисчислимых и тайных энергиях, которые отвечают на всегда новые духовные поиски человека.

Кризис западного христианства объясняется как раз этим сведением Богочитания к спекуляции, понятной очень немногим людям с соответствующей подготовкой, и кажущейся устаревшей современному человеку с его нынешнем мировосприятием.

Сами по себе слова выражают идею, но не передают силу; насколько бы искусными и сентиментальными они не были, они не могут сообщить Бога во всей Его живой и действенной бесконечности. Без уверенности в одновременном содействии Божиим, чувства, сопутствующие таковым словам, производят (как в душе произносящего их, так и в слушающих), впечатление, что они носят субъективный характер; иногда своим стилем и замысловатостью слова больше обязаны таланту проповедника, иногда и он сам, и слушающие его создают себе впечатление, что в этих словах присутствует некая тень гордости.

Это не означает, что Православие не признает никакой силы за произнесенными или спетыми словами. Православие не рассматривает слова как единственный способ христианского действия, как это признано протестантством; оно признает более действенными Таинства (так же, как объятия любви являются чем-то большим, нежели долгие признания в любви), при этом Православие признает, что через спетые или произнесенные слова действует сила Божия. Божественная сила, благодатно действующая на верующих и на предметы, приносимые в храм для освящения, нисходит через благословение священника, которое есть не что иное, как слово, обращенное священником к верующим во имя Бога, и через слова молитв, обращенных священником и верующими к Богу, и через слова, в которых призывается Святой Дух. Хорошо, если и слова проповеди священника являются словами благословения, молитвы, призвания Святого Духа — каковыми являются все слова Священного Писания и святых отцов — а не остаются простым спекулятивным высказыванием о Боге.

Примечательно, что первое сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы совершилось не над одним человеком во время какого-либо его занятия, но над собравшимися вместе апостолами, которые были тесно связаны верой во Христа и объединены молитвой в «горнице», то есть в месте, стоящем выше помещений, предназначенных для обыденных нужд. Как община Церковь, Тело Христово, возникает в доме, способном стать храмом посредством собрания верующих и действия Святого Духа.

Однако сошествие Святого Духа не ограничивается собранием апостолов и бывших с ними. Сразу же после проповеди Петра — истинной хвалы Богу и Его воскресшему Сыну — произнесенной Его силой, три тысячи душ приобщились Его благодати в Крещении, открывающем им возможность жить всеми Его дарами, быть членами Церкви, что и проявляется в ежедневном собрании верующих для молитвы и преломления хлеба: это не могло бы произойти без действия Святого Духа или без «многих чудес и знамений, [которые] совершились через апостолов», благодаря Тому же Святому Духу (Деян 2:42–43).

Всякая Божественная Литургия, всякое Таинство Церкви, всякое священнодействие и всякая служба является продолжением Пятидесятницы, продолжением схождения Святого Духа и Его действий над собравшимися в «горнице» для молитвы. Народ Божий собирался в страхе Божиим, проникнутый сознанием и ощущением сверхъестественного действия Святого Духа, вокруг апостолов, так как «руками апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса» (Деян 5:12).

Даже тень апостолов, проходящих мимо больных, исцеляла действием Святого Духа, поскольку и тень относится к человеку, от которого она исходит, так же как всякое действие человека. Нетварные энергии Бога были запечатлены в действиях апостолов и потому они также запечатлены в действиях, совершенных или полученных всеми, кто живет в соединении с Богом. Все это происходит до сих пор в верующем народе, собранном в молитве Богу вокруг священников как преемников апостолов и совершителей их дел, так совершается истинное соединение душ со Святым Духом и излиние Его сил на верующих.

Эта связь молитвы верующего народа, собранного вокруг священников, и действия Святого Духа в «горнице» (в храме) до сих пор осуществляется в богослужении Православной Церкви.

Связь молитвы верующих в определенном доме с действиями Святого Духа можно увидеть на страницах всей книги Деяний Апостольских. При этом, об освящающем и укрепляющем действии Христа через Духа Святого говорят и послания святых апостолов. Согласно святому апостолу Павлу, «Христос сделался для нас <...> освящением» от Бога (1 Кор 1:30). По словам того же апостола, проповедь убеждает не искусством человеческой мудрости, а «явлением духа и силы» (1 Кор 2:4). Святой апостол Павел не изощрялся в спекулятивных рассуждениях ради привлечения людей, но, осознавая присутствие Бога, восхвалял Его, изрекал слова благословения, пропитанные горячими молитвами; эти слова и молитвы способствовали излиянию божественной силы на слушающих, которые ощущали в нем Его силу. Поэтому, вера его слушателей не проистекала и не основывалась на естественной человеческой мудрости, или ловкости спекуляций естественного разума, но «на силе Божией» (1 Кор 2:4–5). Ведь только Дух Святой приводит души в состояние проникновения в «глубины Божии» (1 Кор 2:10) — и в состояние горения ими — и только Духом Святым испытываются «дары Божии» (1 Кор 2:11–12). Поэтому Дух Святой наполняет смиренных славой и духовным нетелесным сиянием, через веру и через ощущение Его присутствия, наполняющего все их существо (1 Кор 4:10).

Святой апостол Павел считает само собой разумеющимся факт, что верующие знают (из опыта, по ощущениям), что их тела — это храмы Святого Духа (1 Кор 3:19).

Не было ни одного верующего, который не приобщился бы тому или иному дару Божьему. Среди этих даров были и дары исцеления, чудотворения, пророчества. Однако верующие имели все эти дары для того, чтобы и остальные пользовались ими, как в одном теле, в котором все члены пользуются дарами каждого; поскольку все вместе они составляли единое нераздельное Тело Христово и все данное им было от одного и Того же Духа Христова, обитающего в Теле Христовом и способствующего переходу даров от одного члена к другому; ни один член не удерживал дары исключительно для своего эгоистического пользования, но делился ими со всеми верующими (1 Кор 13). Нельзя сказать, что сегодня верующие уже не принимают разные дары от Святого Духа, особенно во время их собраний на божественных службах, на общую молитву вокруг священников. Один получает дар любви к ближнему через делание, другой — дар премудрости, один — горячей молитвы, другой — дар исцеления болезни или дар силы, укрепляющей и исцеляющей болящих, его усердной молитвой и силой, которую он передает болящему. Православная Церковь исповедует это убеждение и, своей верой и своей практикой, показывает себя продолжательницей Церкви апостольских времен.

Поскольку всем очевидно, что мы получаем через божественную Литургию, через святые Таинства и через разные священнодействия (дары Святого Духа), мы остановим ненадолго свое внимание на некоторых дарах, получаемых нами в церковных Хвалениях, состоящих из произнесенных или спетых молитв и из благословений священника, то есть из слов, исполненных божественной силой. В одной из молитв вседневной Полунощницы мы просим, и нет никаких оснований усомниться или подумать, что просим зря: «Сам Господи, прими и наша в час сей молитвы, и исправи живот наш к заповедем твоим, души наши освяти, тела очисти, помышления исправи, мысли очисти, и избави нас от всякия скрби, зол и болёзней. Огради нас святыми твоими ангелы, да ополчением их соблюдаеми и наставляеми, достигнем в соединение веры, и в разум неприступныя Твоя славы...».

Это не богословские спекуляции, это крик о помощи, исходящий из уверенности в том, что он будет услышан и прошения будут исполнены; эти слова исходят из осознания необходимости помощи и уверенности, что в Боге мы имеем последнюю надежду нашего спасения, не только в этой жизни, но и в жизни вечной. Все церковные богослужения состоят из молитв, в которых выражены непоколебимая

уверенность в их действенности, в том, что их слышит Бог, и в том, что Бог делом ответит на все прошения.

В молитвах богослужений человек просит (с верой, что будет услышан) дар прощения и блаженства вечной жизни не только для себя лично, но и для ближних, присутствующих и отсутствующих, живых и усопших. В одной из молитв субботней Полунощницы, читаем прошение: «Помяни Господи, в надежди воскресения жизни вечныя, упошшия отцы и братию нашу, и вся во благочестии и вере скончавшыяся: и прости им всякое согрешение, вольное же и невольное, словом или делом, или помышлением согрешенное ими; и всели я в места светла, в места прохладна, в места покойна, отнюдуже отбеже всякая болезнь, печаль и воздыхание, идеже присещает свет лица Твоего, веселит вся иже от века святыя Твоя: даруй им и нам Царствие Твое и причастие неизреченных и вечных твоих благ, и твое безконечныя и блаженныя жизни наслаждение».

Во всех молитвах Церкви выражена глубочайшая уверенность в том, что вечное блаженство — это общение с Богом как с Личностью, это созерцание Его любящего лица. Как в этой жизни человеческая личность может предоставить нам относительную радость и относительное счастье, так в вечной жизни Бог как Личность может предоставить нам бесконечную радость Его бесконечной любви.

Во время Богослужения Вечерни Богу возносятся прошения с высоким духовным содержанием. В седьмой молитве начала Вечерни, священник молится: «Сам Человеколюбче, исправи молитву нашу яко кадило пред Тобою, и прими ю в воню благоухания, подаждь же нам настоящий вечер, и приходящую ночь мирну: облецы ны во оружие света, избави ны от страха ношнаго и всякия вещи, во тьме преходящия, и даждь сон, егоже во упокоение немощи нашей даровал еси, всякаго мечтания диаволя отчужденный».

День и ночь человек проводит среди стихий природы и их движений, на человека могут действовать божественные энергии, которые успокаивают стихии и направляют их ко благу, однако в стихиях также могут действовать и дьявольские силы. Верующий молится не о даровании ему жизни, которую он бы вел мирно и тихо, но изолировано, а об избавлении его от всякого рода бед и о возрастании — посредством избавления и сохранения — в Боге, в Его познании, в Его свете, к вечному блаженству под Его побеждающим взором. И в этой, и в будущей жизни все дары даются человеку по любви Бога как личности, все дары утешают, поскольку исходят от высшего Утешителя — Духа Святого.

Молитвы богослужений содержат также прошения, которые относятся к пространству всей вселенной, невидимого и видимого миров, в которых действуют божественные силы, сохраняя нас от сил вражьих. Ведь именно в этом пространстве вселенной протекает жизнь человека; и он молится, чтобы Бог сделал это космическое пространство благоприятным для его духовного возрастания, чтобы оно не препятствовало его общению с Богом, созерцанию взора Его любящего лица — единственного способного укрепить и даровать блаженство. Ибо богослужение является главным средством, помогающим человеку в жизни неуклонно идти по пути соединения с Богом, к вечному блаженству в свете Его лица. Верующий молится и об этом неуклонном возрастании, поскольку приближение к Богу требует возрастания человека в чистоте тела и души, в просвещении ума и в благости, даруемой сердцу, вследствие этого приближения. Таким образом, богослужение является основным средством духовного возрастания человека и этим — предвосхищением эсхатологического блаженства или задатком и предвкушением этого блаженства. Богослужение приучает нас ко все более интенсивной жизни с Богом и в Боге, под изливанием лучей Его любви, освящающих, укрепляющих, возвышающих нашу жизнь, при этом, не делая нас безразличными к жизни ближних, но побуждая нас стать движущей силой все большей помощи, поддержки, утешения и полезных советов.

Выше было сказано, что в богослужении под видом даров действуют нетварные божественные энергии, не только творящие и поддерживающие естество или творение,

но и энергии, исходящие от Святого Духа, находящегося в человеческом естестве воплотившегося, воскресшего и вознесшегося Сына Божия (как человека); ведь каким образом эти энергии обожили воспринятое Сыном человечество и соделали его вечным во славе, таким же образом они предназначены вести к обожению и блаженству во славе человеческую природу верующих в Него. Таким образом, нетварные энергии в христианском православном богослужении действуют с одной целью и имеют одну силу — обожить верующих, посредством все более полного соединения со Христом, в той мере, в какой сами люди прилагают усилия очиститься от страстей, привязывающих их к земным вещам как к единственным благам и к их эгоистическим изменчивым интересам.

Однако нетварные энергии Бога распространяют свое действие также на дома верующих, наполняя целые дома просимыми дарами. Они действуют не только через молитвы верующих, но и через предметы, освященные священником в храме или даже в самих домах. Верующая женщина окропляет святой водой кровать ребенка, его одежду, воскуряет фимиам в доме, молится перед домашними иконами о выздоровление больного, о помощи детям. Все жизненное пространство верующего пронизано силами нетварных энергий, излияниями заключенных в них даров.

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

Священник Иоанн Димитров

Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Единство и многообразие в православной традиции»*

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_56

Аннотация: Данная статья была опубликована в румынском богословском журнале “Ortodoxia” в 1970 г. В статье рассматриваются вопросы, связанные с различными представлениями на Священное Предание Церкви некоторых современных ему протестантских и православных богословов. Также разбираются принципы хранения, обновления и истолкования Священного Предания. При этом протоиерей Думитру Станилое приводит святоотеческие взгляды на эту проблематику, делая акцент на ключевые аспекты православного понимания Священного Предания в жизни Церкви.

Ключевые слова: христианство, Христос, Церковь, Священное Предание, православие, инославие.

Об авторе: священник **Иоанн (Ион) Димитров**

Магистр философии (École Pratique des Hautes Études, Paris), клирик Свято-Троицкого кафедрального собора, Корсунская епархия, Западноевропейский экзархат, Русская Православная Церковь.

E-mail: dimitrov_ion@yahoo.com

Ссылка на статью: Димитров И., свящ. Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Единство и многообразие в православной традиции» // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 56–68.

* Перевод с румынского языка выполнен под редакцией священника Игоря Иванова по изданию: Stăniloae D., *preot*. Unitate și diversitate în Tradiția ortodoxă // Ortodoxia. 1970. № 3. P. 334–345.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Priest Ioann Dimitrov

**Translation of the Article:
“Unity and Diversity in the Orthodox Tradition”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae***

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_56

Abstract: This article was published in the Romanian theological journal “Ortodoxia” in 1970. The article discusses issues related to various views of the Holy Tradition of the Church of some contemporary Protestant and Orthodox theologians. The principles of keeping, renovation and interpretation of the Holy Tradition are also analyzed. At the same time, Archpriest Dumitru Stăniloae presents patristic views on this issue, focusing on key aspects of the Orthodox understanding of the Holy Tradition in the life of the Church.

Keywords: Christianity, Christ, Church, Holy Tradition, Orthodoxy, Heterodoxy.

About the author: **Priest Ioann (Ion) Dimitrov**

Master of Philosophy (École Pratique des Hautes Études, Paris), cleric of the Holy Trinity Cathedral, Diocese of Korsun, Western European Exarchate, Russian Orthodox Church.

E-mail: dimitrov_ion@yahoo.com

Article link: Dimitrov I., priest. Translation of the Article: “Unity and Diversity in the Orthodox Tradition” by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 56–68.

* The translation from the Romanian language was made under the editorship of priest Igor Ivanov from: *Stăniloae D., preot. Unitate și diversitate în Tradiția ortodoxă // Ortodoxia*. 1970. № 3. P. 334–345.

Православная Церковь известна как Церковь Предания. В прошлом в сознании других христиан такое определение имело отрицательно-пренебрежительный оттенок. В последние годы этот оттенок смысла стал исчезать; это произошло благодаря, с одной стороны, вновь обнаруженной протестантским богословием важности Предания, как неотъемлемой составляющей христианства¹, а с другой — тому живому и действующему осмыслению Предания, которое встречается сегодня одновременно у православных, католических и протестантских богословов.

В основе своей Предание воспринимается сегодня как присутствие Христа в жизни верующих всех времен, действующего в них ради спасения и ведущего их к воскресению и вечной жизни, в Царство Небесное.

Предание не может длиться постоянно, когда в нем есть какая-то неполноценность или недостаточность, так как последующие поколения при осознании этой недостаточности могут пытаться ее преодолеть или хотя бы восполнить посредством более полноценного учения или образа жизни, в которой не будет той неполноценности, от которой они до тех пор страдали.

Однако, когда Христос — источник и цель человеческой жизни, то в ней никакого недостатка. Христос не может быть преодолен или дополнен. Он — абсолютная полнота. В этом смысле, с воплощением Сына Божия время больше не стремится к чему-нибудь более совершенному по существу, поскольку не стремится к чему-то большему, нежели Христос, как бы за Его пределы; время достигло своей «полноты» (Гал 4:4).

«Предназначенный еще прежде создания мира» (1 Пет 1:20), Христос — как совершенный источник человеческого бытия, осуществленного в соединении с Богом, и как последняя цель нашего стремления к осуществлению — «явился в последние времена» (1 Пет 1:20). Именно поэтому жить в Нем означает, в некотором смысле, жить в вечности. Жить с Ним означает быть современником апостолов, христиан первых веков и христиан последних времен. Предание есть непрерывное общение всех поколений верующих со всецелым Христом, Который «вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр 13:8), непревзойденный, благодаря тому, что Он тождествен полноте совершенства.

Таким образом, Предание состоит не только в передаче и получении от поколения к поколению, начиная с апостолов, одного и того же учения Христа; Предание — это также сообщение Себя вечно живым Христом, Он сообщает Себя теми же средствами, которыми Он сообщал Себя первым христианам.

Итак, в полном смысле, Предание — нечто больше, нежели традиция апостольской проповеди (*апостольской керигмы*), связанной исключительно с прошлым и озабоченной исключительно словами Христа из Священного Писания — как в случае протестантского подхода. Через Предание передается весь дух и весь апостольский опыт вхождения и пребывания в общении со Христом; этот опыт общения не лишен Христа, наоборот, через него Сам Христос сообщается непрерывно и более совершенно, нежели чем только через повторение и углубление слов апостольской проповеди. Поэтому определение «Traditionis christianae est Christum tradere» («[сущность] христианского Предания состоит в возвещении Христа») должно быть расширено так, чтобы оно выражало его православный смысл: «Traditionis christianae est Christum tradere et per eam Christum semetipsum communicari» («[сущность] христианского Предания состоит в возвещении Христа, и посредством этого Предания, в сообщении Самого Христа»). А этот более полный смысл Предание приобретает, когда оно становится чем-то больше чем просто передача слов. В частности, в этом проявляется живой характер Предания.

Сказанное об общении людей со Христом как с источником и с высшей целью человеческой жизни включает и то, что во Христе нам дано уточнение цели, которую

¹ См. Сообщение второй секции — «О Таинствах» — на заседании комиссии «Вера и Церковный строй» в Монреале в 1963 году.

Богочеловек определил для людей. Это и есть та высшая цель, которую человек может достигнуть; и это не что иное как обожение человека, запечатление в человеке Христа — человека и одновременно Бога — а посредством этого — обожение всего человечества в преображенной вселенной посредством собрания всех во Христе, то есть через осуществление Церкви. А это ставит нас на путь приложения усилий, которые были определены с самого начала жизни Церкви как истинная духовность. Это еще раз подчеркивает динамический характер Предания.

Резюмируя вышесказанное, можно сказать, что Предание подразумевает передачу Христом и передачу Им Самого Себя из поколения в поколение, а также Его действительное присутствие в верующих всех поколений через передачу Им Себя унаследованными от апостолов способами в соответствии с цельным существом человека, состоящего из души и тела, и в соответствии с конечной целью его всецелого естества — обожением; то есть через сообщение Своего невидимого присутствия посредством видимых средств, через вовлечение всего верующего человека в подвижническое возрастание во Христе, ведущее к обожению.

Датский лютеранский богослов К. Е. Скайдсгаард (Kristen Ejner Skydsgaard, 1902–1990) недавно отметил, что Предание включает в себя субъект — человека. «Это означает, что слово *Предание* — это не просто слово нейтрального общения, а конкретное качество. Обнаружение сути Предания происходит посредством открытия человека. Скажи мне, что ты думаешь о человеке, и я скажу тебе твою концепцию о Предании»². Сказанное датским богословом можно выразить следующими словами: суждение человека о Предании связано с целью, которую он ожидает обнаружить в Предании; нужно иметь в виду, что Скайдсгаард добавляет: «вопрос Предания является, в конечном счете, эсхатологическим вопросом»³.

Помня идею датского богослова, стоит отметить, однако, что как субъект Предания христианин не желает действовать самочинно в данной области. Он заботится о том, чтобы привести свою концепцию о себе, а значит и о Предании, в соответствие с Преданием, которое доводит до него слова Христа со всем, что в них содержится, а значит в соответствие с реальным Преданием. К тому же, стоит отметить, что, по крайней мере, до появления Реформации (хотя Реформация не является полностью исключением), субъектом Предания является не отдельно взятая человеческая личность, а церковная община, к которой человек относится и которой он доверяет и верит, что эта община довела до него апостольское Предание, верно и точно толкуя его.

Таким образом, остается последний вопрос на пути познания истинного Предания: основываясь на том, что Церковь получила от Христа, какова была ее изначальная концепция о конечной цели, к которой человек призван во Христе, и каким образом Христос помогает человеку действительно возрастать и приближаться к этой цели, то есть каким образом Христос сообщает Себя человеку и ведет его к этой конечной цели? Православная Церковь может доказать, что в этом первостепенном вопросе именно она является хранительницей учения древней Церкви, или истинного Предания.

Итак, истинное Предание означает непрерывность совершенного общения со Христом; а это значит, что оно должно включать в себя все то, что включало такое же общение в древней Церкви. А Христос, как Сын Божий — воплощенный, распятый и воскресший — является Богом, Который открыл Себя в высшей степени доступности и этим вошел в теснейшие отношения с людьми; через крестные страдания Он показал людям путь, по которому они должны следовать за Ним, а через видимое схождение Святого Духа Он показал, каким образом люди могут соединиться с Ним и возрастать в Нем.

Через Откровение Христос открыл нам Себя и показал нам путь и способ пребывания с Ним и возрастания в Нем. Поэтому все поколения должны быть в общении именно со Христом, указанным в Откровении, и путем, указанным в Откровении,

² Skydsgaard K. E. *Écriture et Tradition, un problème résolu? // Irénikon*. 1969. № 4. P. 448.

³ Ibid.

а не с таким Христом, чье совершенство, в котором Он открылся, было бы ограниченным. Для того чтобы оставаться всегда со Христом, чтобы быть всегда ведомым к истинной цели, чтобы Он сообщал нам Себя теми же соответствующими средствами, а мы прилагали соответствующие усилия для достижения этой цели, нам должно узнать все, что соответствует документу, описывающему Его воплощение и Его земную жизнь, Его деяния во время земной жизни и Его обещания о действии Святого Духа после Его вознесения, все учение и все наставления, которые Он нам дал нашего подвижничества.

Однако, мы должны узнать все это, в том числе анализируя, каким образом первые люди вошли в общение с Ним и сохранили это общение. Мы должны познать древнецерковную практику жизни во Христе, изначальный опыт общения апостолов и остальных христиан со Христом через проповедь, через Святые Таинства, через богослужение, через духовность, через организацию и строй общинной жизни или Церкви; при всем этом нужно иметь в виду ту особую роль, отведенную специальным учреждениям, через которые нам сообщается Христос, дабы в верующих сохранилось сознание трансцендентного происхождения полученных даров. Мы должны постичь все эти различные вещи, которые сохранились благодаря их непрерывной передаче, в их непрерывном течении в жизни Церкви до сегодняшнего дня.

Все это вместе составляет полное божественное Откровение, действенное совместно с Преданием, благодаря своей полноценности и непрерывности. Только таким образом Откровение — или Христос как полноценное и высшее Откровение — продолжает быть полностью действенным во всех поколениях. Предание означает веру во всеобъемлющего Христа и Его всецелое сообщение верующим во все времена, таким же образом, каким Он Себя явил через Откровение вначале и каким первые христиане общались с Ним и приобрелись к Нему.

Скайдсгаард примыкает к некоторым идеям, изложенным в недавнем труде протестантского богослова Кампенхаузена (Hans Freiherr von Campenhausen, 1903–1989), и цитирует его: «Библия никогда не считалась единственным источником христианской веры. Ей непрестанно сопутствуют живая проповедь Христа и Его учение, данное Им Церкви с самого начала и поддерживаемое Духом Святым. В этом смысле Церковь живет в одном и том же времени прежде всего в Предании»⁴. Тот же Скайдсгаард констатирует, что святой Ириной «пользуется Писанием, чтобы защитить и проверить Предание»⁵. То, что вначале Церковь жила только Преданием, а не Писанием, уже не важно; теперь Писание служит для защиты Предания и помогает последнему правильно интерпретировать Писание.

Скайдсгаард, как и Кульман (Oscar Culmann, 1902–1999), считает, что роль Писания — защитить и проверить Предание — отведена ему с момента установления канона священных книг, это означает, что все, что есть в Предании, но отсутствует в Писании, не имеет значения. Однако тот факт, что святой Ириной оставляет за Писанием задачу проверки и защиты Предания, показывает, что Церковь должна была защищать посредством Писания что-то, что было не совсем идентично с текстом Писания, поскольку Церковь продолжала жить непосредственно живым Преданием. Как бы то ни было, Писание представляет основу для сохранения памяти о жизни и словах Иисуса Христа, деяниях апостолов, а в посланиях апостолов выражена теоретическая сторона практического переживания Христа или Откровения церковной общиной.

Митрополит Афинагор Элейский пишет: «Известное священное Предание есть само таинство Христа, продолжающее Его спасительное дело и Его жизнь в Церкви через святыне Таинства, через правила веры, через проповедь, через толкование и осуществление слова Божия и через священное богослужение»⁶.

⁴ См.: *Von Campenhausen H.F. Die Entstehung des christlichen Bibel. Tübingen, 1968. P. 379* (цит. по *Skydsgaard K.E. Écriture et Tradition, un problème résolu?.. P. 449*).

⁵ *Skydsgaard K.E. Écriture et Tradition, un problème résolu?.. P. 443*.

⁶ См. его статью «Предание и предания» в *Ἀπόστολος Ἀνδρέας, 1963, № 617* (журнал Константинопольского патриархата).

Такое полноценное содержание Откровения было проповедуемо и практикуемо апостолами, начиная с сошествия Святого Духа на апостолов и основания Церкви. Их проповедь и практика, которые и были способом приобщения ко Христу, являются неотъемлемыми компонентами спасительной тайны, то есть Откровения или Предания. Предание включает в себя то, что апостолы получили от Христа знание о Нем, а также образ, которым они и первые христиане приняли Христа и стали жить Им: исповедание веры, Святые Таинства, иерархическая-сакраментальная организация Церкви, богослужение и христианская духовная жизнь. Этот опыт жизни во Христе не был исчерпывающе описан в Евангелиях или в других новозаветных писаниях, но, тем не менее, он остался в передаваемой далее практике Церкви, начиная с первого поколения христиан.

Предание не является чем-то существенно новым по отношению к содержанию Нового Завета; скорее, оно является практическим приложением и разъяснением содержания Нового Завета, который без Предания остался бы книгой для теоретического чтения, максимум — учебником нравственности, и служил бы основой всякого рода истолкований. Но это соотнесение Предания и жизни началось со Схождения Святого Духа во время Пятидесятницы. Посредством Предания Церковь сохраняет образ жизни, которым древняя Церковь жила во Христе Духом Святым. Для этого нужна не только память о Христе и об изначальном опыте общения с Ним, но и продолжение всего этого в опыте жизни. Однако дальнейшее переживание этого общения, то есть пребывание в живом Предании, не могло бы иметь места без продолжения действия Духа Святого. Точная память о спасительном деле Христа и подлинный опыт христианской жизни в Духе Святом составляют то целое, которое называется Преданием. Прот. Иоанн Мейендорф пишет: «Христианское определение Церкви включает в себя и ответственную свободу Церкви распознавать волю Божию — при этом Святой Дух является единственным подлинным уверением — и полную преданность устному и письменному свидетельству апостолов об Иисусе Христе как исторической личности»⁷. Греческий богослов И. Калогиру также пишет об этом: «Священное Предание становится мерой и критерием как присутствия и действия Божьего через Церковь, так и действительного проникновения желаний и стремлений человеческого духа познать истину»⁸.

Как живое практическое приложение Откровения и как разъяснение Священного Писания, Священное Предание, сохранившееся в лоне Церкви, означает поддержание и пользование всецелым Откровением, а также продолжение пребывания Церкви в непрерывном общении со всецелым Христом и переживание Его всецелого и спасительного дела через Святого Духа. Сохраняя и практически живя апостольским Преданием до сих пор, Православная Церковь живет во Святом Духе всецелым Откровением Христа. Через Предание верующие Православной Церкви радуются доступности всего спасительного дела Христова, радуются общению со Христом и полноте Его присутствия.

Через сохранение апостольского Предания Православная Церковь сохранила все спасительное дело Христа, поскольку она осталась той инстанцией, через которую действует Дух Святой. Святой Ириней тесно связывает *Церковь, Дух и Истину*. Одно без другого не существует, а все три вместе обеспечивают Предание, или Предание означает их все три вместе. «Проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно <...> ее-то приняв от Церкви, мы соблюдаем, и она всегда через Дух Божий, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть и делает свежим сам сосуд, в котором содержится. Ибо этот дар Божий вверен Церкви,

⁷ Meyendorff J. Historical Relativism and Authority in Christian Dogma // Sobornost. 1969. № 9. P. 653.

⁸ Kalogiru I. Sacred Tradition: its sources and its task // Greek Orthodox Review. 1965. Vol. XI. № 1. P. 116. Калогиру также цитирует слова Климента Александрийского: «истине и древней Церкви принадлежит привилегия обладания достоверным знанием и воистину совершенным учением» (Строматы, 7, XV).

как дыхание (жизни) дано первоначальному человеку, для того, чтобы все члены принимающие его оживотворялись; и в этом содержится общение со Христом, то есть Дух Святой, залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу. <...> Ибо где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»⁹.

Сохранение Предания из поколения в поколение равно течению одной и той же реки духовной жизни, начиная с апостолов и до сих пор; в этом огромном и широком потоке, состоящем из непрерывно связанных между собой поколений, постоянно появляются новые особы. Однако этот непрерывный поток полноценной жизни идет не только из прошлого, но и сверху — от Христа через Святого Своего Духа.

И поскольку Христос всегда один и Тот же, то и Его действие через Духа всегда то же; а значит и сообщаемая нам жизнь та же, что и вначале. Предание есть непрерывное сообщение одной и той же жизни во Христе на протяжении всех поколений христиан; оно есть непрерывное общение с Тем же Христом, Которым жили все поколения. Все поколения находятся в обильных лучах одного и того же солнца. Приходят новые люди, новые поколения, но Христос, с Которым они общаются, всегда Один и Тот же; поток духовной жизни, нисходящей свыше, начиная с апостолов, всегда один и тот же.

Единство Предания в Православии — это полнота переживания одного и того же Предания, Одного и Того же Христа во всей Церкви и во все времена, начиная с апостолов. «Существует непоколебимая схожесть между евангельским словом и верой Православной Церкви... православная вера основана на присутствии в Церкви Христа, как центра нашей веры, на нашем Предании или на Самом Христе, призывающем нас принять это Откровение и передать его другим в неповрежденном виде, но обогащаемым от века в век. Ничего не может быть ни упразднено, ни прибавлено к апостольскому Откровению; нет больше никакого нового Откровения от Бога»¹⁰.

Святой Дух, или действительное и действенное присутствие Одного и Того же Христа, непрерывность и полнота — это три аспекта Предания. Отсутствие одного из трех повреждает Предание, поскольку каждый из них подразумевает остальные.

Лютеранский богослов Скайдсгаард также утверждает, что Предание должно подвергаться критике, иногда нужно прервать его непрерывность: именно тогда, когда из Предания нового человека во Христе оно становится преданием ветхого Адама — грешного человека. Он (Скайдсгаард) полагает, что именно Писание должно играть роль критика Предания; поскольку иногда человек подчиняет открытое ему Предание укорененности во грехе и привычному удобству жизни, то есть оправданным своей духовной сонливости. Скайдсгаард верит — что нам кажется парадоксальным — что только посредством Писания Предание может быть опровергнуто и в то же время обновлено во всех традициях, как в выражениях Предания.

Вообще, Предание часто подвергается риску объективации, институционализации, абсолютизации внешней формы самой по себе, предназначенной оправдать противостояние всякой попытке обновления и освежения духовной жизни.

Как может сочетаться постоянство и непрерывность Предания с его обновлением? Мы не думаем, что для обновления Предания древнего христианства, даже предшествующего Писанию, необходимо полное отрицание Предания пусть и посредством Писания. Наоборот, мы полагаем, что полное отрицание Предания посредством Писания подразумевает опасность невозможности обновления Предания или хранения полного Предания, вследствие чего остается одно отрицание или безвозвратное повреждение Предания, то есть повреждение общения со всецелым Христом, так как нам это показывает протестантский опыт. Самым целесообразным методом остается стремление к восстановлению и обновлению древнего Предания посредством Писания, появившегося впоследствии, а не через отрицание всякого Предания.

⁹ *St. Irenaeus. Adversus haereses // PG. 1966. Lib. VII. III, 24, 1.*

¹⁰ *Bobrinsky B. The Continuity of the Church and Orthodoxy // Sobornost. 1965. № 1. P. 24.*

Однако существует еще одно важное отличие между Православием и Католичеством, с одной стороны, и Протестантизмом, с другой стороны. Протестантизм верит, что в общении со Христом важна не внешняя полнота учения и текстов, а внутреннее напряжение переживания общения с Ним. Православие и Католичество верят, что сама напряженность и подлинность общения со Христом зависят от полноценности этого общения.

Святой Ириней в вышеприведенной цитате говорит как об обновляющем действии Святого Духа в Церкви, так и о действии Святаго Духа, сохраняющем Церковь в истине. Однако он отождествляет обновление Предания с обновлением самой Церкви как общего сосуда Предания и Духа Святого. Ни Церковь, ни Дух не могут участвовать в обновлении поистине и долговременно посредством отказа от изначальной полноценности Предания.

Обновление Предания и соответственно Церкви осуществляется посредством обновления общения со Христом через Святого Духа, действующего как через Писание, так и через истинный духовный опыт, унаследованный в рамках апостольского Предания на протяжении веков. Разные тексты и притчи святых отцов, живших в древней Церкви или даже в современной, могут помочь обновлению Предания в Духе. Скайдсгаард рассматривает силу Писания как единственную силу, способную обновить Предание, иногда вообще отрицая Предание, в этом он опирается на то, что Писание содержит слово Божие, существующее прежде всякого Предания¹¹.

На это стоит заметить, что слово Божие полностью осуществляет свою силу, только когда оно произнесено, истолковано и приложено к жизни того, кто воистину верит, а значит в контексте жизни Церкви и живого Предания. Именно так осуществлялась сила слова Божия до существования Писания. Это доказывают и апостольская проповедь, и Деяния Апостолов, и их Послания. В этом смысле можно сказать, что слово Божие не предшествовало своему толкованию, то есть Преданию. Конечно, мы православные верим, что апостольское толкование слова Божьего — слова о Христе — было вдохновлено Духом Святым, а значит, является составной частью Предания. В толковании слова Божьего православное Предание не выходит за пределы духа апостольского толкования. Во всяком случае, слова Христа и о Христе никогда не говорились и не проповедовались без толкования. Содержащееся в Евангелии простое повествование о жизни Иисуса Христа не составляло содержание апостольской проповеди. Оно было выделено из толкований для того, чтобы в записанном виде на все времена стать действительным и историческим основанием проповеди Церкви.

Поэтому даже обновление в Церкви не может быть осуществлено посредством одного только Писания, без толкования. А если толкование неизбежно, то тогда оно должно остаться в духе толкований, осуществляемых в Церкви всегда, то есть в духе апостольских толкований. Это означает, что обновление Предания должно осуществляться изнутри него самого.

Обновление Предания состоит, с одной стороны, в удалении некоторых несущественных наростов или отклонений от изначального Предания, с другой стороны, в новом нахождении и углублении его живого смысла и духовных возможностей, а также в их переживании. Это нахождение, углубление и переживание способствуют тому, что внешние атрибуты Предания становятся прозрачными. Это означает, что сама Церковь, а точнее ее человеческий элемент, становится прозрачным для Христа. А это означает одухотворение человеческого, утончение «тела плоти» (Кол 2:11) или «тела греховного» (Рим 6:6), или отягощенного страстями и эгоизмом человеческого существа; это происходит через приношение «тел наших в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим 12:1), через умирание нашего внешнего

¹¹ Скайдсгаард не всегда выступает сторонником идеи полного прекращения непрерывности Предания; иногда он выражает мысли, почти приемлемые для Православия: «Через Писание совершается, так сказать “демифологизация” Предания, всех преданий, и только таким образом Предание, во всех формах его распространения, становится инструментом Откровения во все времена» (*Skydsgaard K. E. Écriture et Tradition, un problème résolu?.. P. 455*).

человека и обновление изо дня в день человека внутреннего (2 Кор 4:16), да «открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразимся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор 3:18). Так мы действительным образом являем «новую тварь» во Христе (2 Кор 5:17), которая осуществляется в кенозе, в смирении, познающем присутствие в нас Христа, познающем скрытый и предназначенный для вечности образ нас самих и наших ближних. Она («новая тварь») состоит в нашем уподоблении смерти Христа (Рим 6:5), в уподоблении нашего тела распятому и воскресшему телу Господа через освобождение его от страстей и одухотворение; она состоит в ношении «мертвости Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем» (2 Кор 4:10).

Обновление Предания достигается не внешним следованием тексту Писания, а через наше внутреннее обновление, в соответствии с осуществлением наивысших и наиболее действенных в истории Церкви духовных достижений, начиная с апостольского времени, когда нам были даны первые примеры.

Христос в Церкви всегда остается фактором этого одухотворения. В Церкви, таким образом, всегда сохраняется понимание и исполнение полного Предания в этом смысле. В результате, обновление в Церкви должно всегда означать восстановление Предания в этом именно смысле.

Однако верно и то, что иногда количество людей, переживающих полное Предание в данном смысле, настолько уменьшается, что обновление должно осуществиться более впечатляющим образом, который значил бы и обновление языка Предания. Кроме того, иногда, посредством полноценного переживания Христа и Предания всех времен, нужно еще больше освещать способность давать ответ на новые вопросы, которые ставит более развитая и более широкая, или полностью измененная культура по сравнению с культурой предыдущих эпох. Столкновение Предания с новой культурой, с новыми проблемами, которые ставит очередная фаза истории, часто означает не только обогащение языка, но и обнаружение некоторых возможностей, до тех пор недостаточно выделенных Христом, сердцем того самого полноценного извечного Предания; так как, если Христос — это Бог, ставший совершенным человеком, то в Нем «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2:3), то есть самые точные ответы на все вопросы всех времен. Более углубленное раскрытие человека и освещение его новых возможностей в контексте новых и более сложных ситуаций, новых мотиваций уважения человеческого достоинства, новых мотиваций, форм и результатов братства и общения между людьми, освещение христианского служения людям — все это означает освещение некоторых более конкретных этапов пути верующих к обожению; это — новые воздействия совершенного человечества Христа на наше человеческое естество на протяжении всех этих этапов.

Все это способствует росту понимания и освоения Предания, или Христа, притом, не выходя за рамки того, что дано в Предании, сохранившем исповедание всецелого Христа, то есть не отказываясь и не оставляя непрерывность Предания. Ведь если Христос — это человек, осуществленный соразмерно теснейшему соединению в одном лице человечества с Богом, то определенно нет такого блага, которое открылось бы в человеке на протяжении истории, но которое не соотносилось бы со Христом. Христианство пока далеко от конкретного выявления и объяснения того, что означает человек, и особенно от того, что включает в себя определение совершенного человека, которого христианство в целом рассматривает как человека, осуществленного во Христе.

Профессор Борис Бобринский рассматривает согласование непрерывности и новизны Предания следующим образом: «Это утверждение вселенскости во времени (другими словами, слаженность веков в одном и том же Предании) никоим образом не подразумевает восстановление древних форм в их статическом виде, но, скорее, это заново открытый в динамическом виде постоянный и неизменный этос, единственный определяющий истинный “консенсус всех веков”. Человеколюбие и обуздание низших и эгоистических побуждений — это вечно актуальные достоинства, однако

их формы и требования, которым они отвечают, всегда варьируют. Именно так можно ответить на вопрос: как древняя христианская духовность, то есть древнее переживание Христа, может сохранить силу и действенность в нашу эпоху»¹².

Эта непрерывность Предания как пребывание в полноте дела Христа, адаптированная следующим одной за другой эпохам, может также быть выражена как не только непрерывность апостольского преемства, но и духа святых отцов, запечатленного в Предании. Об этом постоянстве говорит прот. Г. Флоровский¹³. Святые отцы первые разъяснили в богословском ключе связь человечества с всецелым Христом апостольского Предания; они показали ответ Предания на вызовы культуры, с которой оно (Предание) столкнулось, то есть греческой культуры, которая в каком-то смысле содержит основные черты всякой философской культуры человечества.

Именно в свете этого критерия Предания — как непрерывного хранителя общения со всецелым Христом — должны рассматриваться различия, проявляющиеся в его (Предания) рамках. Любое различие, не прерывающее общение Церкви и верующих со всецелым Христом, а значит не останавливающее его (Предания) извечную непрерывность, может быть принято и одобрено, но в той же мере, в какой оно не препятствует действительному освоению Предания через переживание, а, наоборот, выявляет разные нюансы. Это также действительно для обновления, которое наше время может потребовать и от православного Предания.

Нынешнее разнообразие Предания Православной Церкви не выводит ее за рамки основного и существенного, и это делает возможным переживание в пределах всей Церкви полноты Христа и Его действий через святого Духа.

Существующее сейчас в Православии разнообразие Предания объясняется тремя факторами: 1) местными народными преданиями, 2) разностью темперамента православных народов, 3) особыми историческими обстоятельствами, которые могут возникать постоянно.

Каждый из этих факторов оставляет свой отпечаток на Предании:

1) Церковь преобразила некоторые традиции народов, история которых восходит к дохристианским временам. То же самое она (Церковь) может сделать и с традициями или народным творчеством, могущих возникнуть в дальнейшем. Таким образом, соответствующие традиции и народные творчества оставили свой отпечаток на христианском этосе тех народов, а также оставили выраженные отличительные черты в некоторых обрядах религиозного культа, особенно в обрядах погребения усопших и в празднованиях некоторых праздников. Некоторые обряды народ совершает наряду с богослужением Церкви, а некоторые вошли в само богослужение. Конечно, есть и должна быть некая напряженность между этими народными преданиями и христианским апостольским Преданием. При этом, с одной стороны, апостольское Предание требует сохранения его чистоты, с другой стороны, если Христос имеет вселенское воздействие — а под вселенной мы подразумеваем не только материальный физический мир, но и духовное содержание народов, формирующихся на протяжении истории, — то Церковь не может дойти до строгого отделения ее духовного учения и духовной жизни от полноты духовного содержания жизни народов и от форм проявления их духовности. Апостольское Предание не может не проявлять себя в том числе в народных исторически сложившихся традициях.

Исходя из сложившихся двух противоположных тенденций, нужно заботиться о том, чтобы в своих преданиях народ не выходил из общения со всецелым и истинным Христом и исходящего из этого общения подлинного гуманизма, то есть объяснить соответствующие предания в связи и в общении со Христом в духе этого гуманизма.

Мы не знаем, в какой мере разные литургии первых веков приняли отпечаток определенных дохристианских богослужений разных народов. Однако очевидно,

¹² *Bobrinskoy B. The Continuity of the Church... P. 14.*

¹³ *Florovskiy G. Grégoire Palamas et la Patristique // Istina. 1961–1962. № 8. P. 114–125.*

что в современном богослужении Эфиопской Церкви существует определенное влияние некоторых таких преданий. И если Православная Церковь хочет повысить свою миссионерскую эффективность среди нехристианских народов, то определенная открытость к туземным традициям облегчила бы ей эту задачу¹⁴. Такая же открытость по отношению к литургическим традициям других христианских Церквей облегчила бы Православной Церкви задачу сделать полноту Откровения, или апостольское Предание, приемлемым для других Церквей, имея в виду современные экуменические усилия.

2) Разные темпераменты православных народов, отчасти объясняемые их традициями, а отчасти объясняющие их традиции, играют свою роль в разнообразии отличительных черт, запечатленных в едином апостольском Предании. В неразделенной Церкви, ярко проявленный аскетизм египетского христианства и подчеркивание божественной природы, поглощающей во Христе человеческую природу, отчасти объясняется дохристианскими традициями и темпераментом большего рвения и большей отдачи человека божеству. А правовой дух и антропологический акцент (иногда вплоть до забвения божества) богословия и церковной жизни на Западе объясняется отчасти предшествующими традициями и темпераментом римлян.

Когда такие разнообразные аспекты удерживаются в рамках полноценного общения со Христом, о них не только не надо сожалеть, наоборот, их нужно рассматривать как взаимодополняющие аспекты, позволяющие вместе еще больше осваивать сокрытое во Христе богатство. Именно так в древности взаимодополняли друг друга богословские школы Антиохии и Александрии, произведения восточных отцов, пользовавшихся определениями греческой философии, и западных отцов, пользовавшихся определениями римского права, выразившими с разных точек зрения одно и то же учение Христа о спасении, одно и то же апостольское Предание. Таким же образом в объединенной Церкви могли бы дополнить друг друга как более мистическое и онтологическое понимание, так и понимание более рациональное одной и той же тайны спасения; первое характерно для христианского Востока, второе характерно для Запада, первое выражает глубину человеческого переживания Бога, второе — организованные проявления жизни верующего человека и его действия социального характера, первое выражает опыт жизни в Боге, второе — отношения общинной жизни верующих людей во всяческом разнообразии и проработанности.

3) Особые исторические особенности разных христианских Церквей и областей также могут оставить свой отпечаток на едином апостольском Предании.

Для некоторых народов — румынского народа в Трансильвании, греческого, сербского, болгарского народов — в прошлом оказавшихся под властью других государств, Церковь стала фактором, поддерживающим национальную жизнь. А представители румынского народа в Трансильвании и сербского народа, находившиеся во власти австрийской империи, которая позволяла православным народам организовываться под руководством Церкви, вошли в управляющие органы Церкви. Все же Православная Церковь в этих краях не присвоила себе атрибуты светского государства; в политическом плане она также подчинялась государству, она участвовала в разных движениях, отстаивающих права граждан, а некоторые священники даже поддерживали народные восстания и революции.

Широкое участие мирян в органах управления Румынской Православной Церкви является особой традицией, отличной от Русской или Греческой Православных Церквей. Но это не было в ущерб целостности и единству апостольского Предания, поскольку Православные Церкви продолжают оставаться в живом общении.

Среди исторических обстоятельств, способствующих расхождению до определенной степени единого апостольского Предания, сохраненного в Православии, можно также перечислить определенные влияния Запада на Православную Церковь: в большей степени богословские, в меньшей степени организационно-административные.

¹⁴ Nelson R. A. Scripture, Tradition and Traditions. Some Reflexions on the Montreal Discussion // The Ecumenical Review. 1964. Vol. XVI. № 2. P. 160.

На некоторые Церкви это повлияло больше, на некоторые — меньше или и вовсе не повлияло, и это стало еще одной причиной разнообразия предания меньшего значения. Иногда под влиянием таких факторов даже в рамках одной поместной Церкви появляются разнородные богословские мысли. Русское богословие на Украине во время господства над ней Польши в XVI–XVII вв. было под сильным влиянием католического богословия; а вследствие тесных культурных связей России и Пруссии в царствование Петра Великого на русское богословие сильное влияние оказало лютеранское богословие. Однако после второй половины XVIII в., вероятно, не без влияния сближения России и греческого Востока русское богословие постепенно становится патристическим и мистическим. Еще в последние годы Византийской империи греческое богословие начало испытывать определенное влияние католической схоластики; а после Реформации и до XX в. в некоторых местах чувствовалось католическое влияние, в других же — протестантское. Естественно, все это влияние оставалось поверхностным и формальным, поскольку ни греческое, ни русское богословие не вышли из основного русла апостольского Предания, которому Православие всегда следовало и которое оно сохраняло. Греческое богословие, которое до не давнего времени не было знакомо с новым русским богословием, уже в наше время начало для себя его открывать, использовать и вместе с этим начало творчески и духовно развивать святоотеческое наследие.

Румынское богословие, также находившееся под формальным влиянием того же западного богословия, под влиянием которого находились греческое и отчасти русское богословие до XIX в. включительно, тоже начало творчески развивать святоотеческое наследие. Сегодня мы можем утверждать, что богословское разнообразие практически исчезает и вместе с этим можно констатировать факт возвращения всего православного богословия к более восточному и патристическому духу.

Стоит также отметить, что отношения, возникавшие в ходе истории между неправославными Церквями и той или иной Православной Церковью, влекли за собой расхождение в применении принципа икономии относительно Таинств этих Церквей. Такие особые обстоятельства вызвали недавнее решение Русской Православной Церкви относительно допущения (в определенных случаях) к Святым Таинствам католиков и старообрядцев, находившихся в течение более или менее продолжительного времени на территории русского православия.

В связи с феноменом новейшей унификации православного богословия в творчески развитом святоотеческом духе стоит отметить, что, в целом, разнообразие православного Предания в некоторых местах происходит спорадически и не постоянно усугубляется; иногда после периодов диверсификации следуют периоды сближения и объединения, которые возвращают все области Православия к более полному единству в духе Предания древней Церкви, хотя в некоторых местах все же могут сохраняться некоторые различия, или могут появиться новые.

В целом, в Православии мы на сегодняшний день наблюдаем возвращение к единству, взаимное открытие Православных Церквей, одни открывают для себя других; это — период, когда учащаются всеправославные конференции и межправославные связи, период совместного принятия решений по современным вопросам, вставшим перед христианством, и по вопросам экуменических отношений с другими Церквями. В качестве одного из наиболее замечательных феноменов нами было отмечено стремление к унификации богословия разных Православных Церквей. Такое же преодоление усматривается в плане церковного устройства и организации. Таким образом, привлечение светских людей в органы церковного устройства и управления — что практиковалось в давние времена в некоторых частях Румынской Православной Церкви и в Сербской Православной Церкви — становится сегодня общепринятым.

Среди всех исторических обстоятельств, влекущих за собой определенное обновление единого православного Предания, особую роль играют обстоятельства современной эпохи; ведь общее обновление во всем Православии должно открыть его (Православие) современности или показать само время открытым Православию.

Возможности доступного общения для всех народов земного шара, общие новые трудности и проблемы широкого масштаба, которые необходимо решать совместно, все более высокая ценность и значимость человека, которую он для себя открывает, ускоренный ритм прогресса вследствие развития современной техники — все это способствует всестороннему проявлению человеческого стремления к сближению и сотрудничеству, в том числе в церковно-богословском плане; и одновременно это способствует выделению основных направлений почти единодушного консенсуса по ряду разных всеобщих проблем. Всё это привносит еще большее единство в лоно Предания и вместе с тем в динамическое понимание Предания, его приближение к проблемам мира и в целом к проблемам современного мира в его постоянной и быстрой изменчивости. Православие приходит в единство и унифицируется, идя вперед, а не возвращаясь назад; точнее сказать, возвращаясь назад только духом, но таким духом, который остался бы открытым будущему. С удивлением можно заметить, что больше всех открыт будущему именно дух древнего христианства, который сильно опередил требовательный гуманизм, к которому стремится весь мир.

Похожий феномен имеет место в отношениях между всеми Православными Церквями. Они все больше и больше сближаются, возвращаясь к сильному и глубоко гуманистическому духу древнего христианства; и в то же время этот дух делает их способными идти вместе вперед. Они идут вперед вместе с человечеством, которое также идет вперед; в то же время они направляются к единству, поскольку проблемы мира — это общие проблемы и требуют рассмотрения во всеобщем сотрудничестве. Церкви усиливают сотрудничество в пользу современного человечества, в пользу будущего. Они признают устремление человечества вперед и эффективность вселенского Христа в этом развитии, а вместе с этим они признают и динамический характер христианства и его теснейшие связи с миром, они также признают ценность служения делом, достоинство и творческие способности мирян в Церкви. И все это, в некотором смысле, составляет изначальные ценности христианского Предания.

Конечно, вместе со всеми объединяющими тенденциями утверждаются и некоторые тенденции к увеличению многообразия, что подтверждает парадоксальный характер развития и истории человечества. Одна сторона богословия останавливается на внешней стороне современного прогресса, в которой выделяются действия организаторского и аналитического разума; эта сторона богословия направлена на чрезмерно рационалистические концепции, на исключительный секуляризм и даже на христианство без Бога. К счастью, в то же время другая сторона богословия замечает, что по мере того, как наука и техника открывают, достигают и осваивают новые измерения реальности, все больше выделяется глубокая тайна существования мира, жизни и духа, находящихся в основании этих измерений.

Церкви и их богословские системы должны иметь свое объяснение всех аспектов современного динамизма; так как Христос действует в таком мире, который в определенном смысле взаимодействует и взаимообусловлен во всех своих разнообразных и даже противоречивых аспектах и тенденциях. И кто знает, быть может, через противоречивое многообразие, проявляющееся сегодня, мир движется к будущему более сложному единству.

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

Священник Иоанн Димитров

Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Христология Вселенских Соборов» *

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_69

Аннотация: Данная статья была опубликована в румынском богословском журнале “Ortodoxia” в 1974 г. В статье рассматриваются вопросы христологии, ставившиеся в контексте уточнения учения о двух природах Христа в рамках проблематики Вселенских Соборов. Протоиерей Думитру Станилое делает акцент на изучении специфики размежеваний и поиска единства в диалоге между представителями Восточной Православной Церкви и Древних Восточных Церквей.

Ключевые слова: христианство, Церковь, Христос, православие, христология, Вселенские Соборы.

Об авторе: **священник Иоанн (Ион) Димитров**

Магистр философии (École Pratique des Hautes Études, Paris), клирик Свято-Троицкого кафедрального собора, Корсунская епархия, Западноевропейский экзархат, Русская Православная Церковь.

E-mail: dimitrov_ion@yahoo.com

Ссылка на статью: Димитров И., *свящ.* Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Христология Вселенских Соборов» // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 69–76.

* Перевод с румынского языка выполнен под редакцией священника Игоря Иванова по изданию: Stăniloae D., *preot.* Hristologia Sinoadelor // Ortodoxia.1974. № 4. P. 573–579.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Priest Ioann Dimitrov

Translation of the Article: “Christology of the Ecumenical Councils” by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae*

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_69

Abstract: This article was published in the Romanian theological journal “Ortodoxia” in 1974. The article examines the issues of Christology, posed in the context of clarifying the doctrine of the two natures of Christ within the framework of the problematics of the Ecumenical Councils. Archpriest Dumitru Stăniloae focuses on the study of the specifics of delimitation and the search for unity in dialogue between representatives of the Eastern Orthodox Church and the Ancient Oriental Churches.

Keywords: Christianity, Church, Christ, Orthodoxy, Christology, Ecumenical Councils.

About the author: **Priest Ioann (Ion) Dimitrov**

Master of Philosophy (École Pratique des Hautes Études, Paris), cleric of the Holy Trinity Cathedral, Diocese of Korsun, Western European Exarchate, Russian Orthodox Church.

E-mail: dimitrov_ion@yahoo.com

Article link: Dimitrov I., priest. Translation of the Article: “Christology of the Ecumenical Councils” by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 69–76.

* The translation from the Romanian language was made under the editorship of priest Igor Ivanov from: Stăniloae D., *preot*. Hristologia Sinoadelor // Ortodoxia.1974. № 4. P. 573–579.

На протяжении истории Церковь заботилась о сохранении основной истины спасения, истины, которую исповедует Новый Завет, истины о том, что Христос — воплотившийся Сын Божий и Слово Божье (Ин 1:14), — ставший подобным нам во всем, кроме греха (Евр 4:15). Во всех своих свидетельствах о Господе Иисусе Христе Церковь утверждает две вещи: с одной стороны, Он — совершенный Бог и совершенный человек, а с другой стороны, Он — един и целостен в своих евангельских деяниях и страданиях и в прославлении на небесах. Церковь осудила, с одной стороны, склонность к утверждению единства Христа в ущерб утверждению Его божества и человечества, указав на несводимость друг ко другу двух Его природ, а также смешение двух природ в некую третью, не являющуюся уже ни божеством, ни человечеством; а с другой стороны, Церковь осудила отстаивание этих двух природ (при игнорировании Его единства). Она всегда старалась удержать равновесие между этими двумя односторонними тенденциями.

Уже в самых первых своих классических определениях о Христе Церковь пользовалась термином *персона* или *ипостась* для обозначения Его единства; и термином *природа* для обозначения Его Божества и Его человечества. Первое христологическое определение представляет собой примирение антиохийской традиции, четко утверждающей различие между человечеством и Божеством Христа, с александрийской традицией, акцентирующей единство (природ) во Христе. Это первое христологическое определение было утверждено в 433 году свт. Кириллом Александрийским и антиохийскими епископами как итог Третьего Вселенского Собора в Ефесе. В этом определении утверждается, с одной стороны, единство ипостаси (лица) Христа, с другой стороны, двойственность Его природ:

«Посему исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий Единородный, есть совершенный Бог и совершенный человек с разумной душой и телом, Рожденный по Божеству от Отца прежде веков, в последние же дни Он же Самый (рожден) по человечеству от Марии Девы, нас ради и нашего ради спасения. Единосущный Отцу по Божеству и Он же Самый единосущный нам по человечеству. Ибо произошло единение двух природ. Посему мы исповедуем Единого Христа, Единого Сына, Единого Господа. Сообразно с этой мыслью о неслиянном единении (природе) мы исповедуем св. Деву — Богородицей, и это потому, что воплотился и вочеловечился Бог — Логос и от ее зачатия соединил с Собой воспринятый от Нее храм. Евангельские же и апостольские выражения о Господе мы признаем: одни — объединяющими, как относящиеся к одному лицу, а другие — разделяющими, как относящиеся к двум природам. И — одни (выражения) признаем передающими богоприличествующие (свойства) по Божеству Христа, а другие — уничтоженные (свойства) по человечеству Его».

Это согласительное исповедание имело несколько неясных выражений, и многим александрийцам показалось, что оно недостаточно подчеркивает единство ипостаси Христа, в частности потому, что оно оставляет впечатление, что природы сами по себе являются субъектами некоторых соответствующих действий.

Поэтому, после многих дискуссий, на Четвертом Вселенском Соборе в г. Халкидоне отцы пришли к новой формуле, более точно выражающей равновесие между двумя упомянутыми тенденциями. Определение этого Собора до сих пор считается одним из классических христологических определений. В нем устранены все нечеткие выражения согласительного исповедания 433 года. Это определение сохраняет термин *лицо* (*персона*), тождественный термину *ипостась*, для обозначения единства Христа, и термин *природа*, для обозначения Его Божества и человечества. В своей основе это определение базируется на определении 433 года: «Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына Господа нашего Иисуса Христа, совершеннейшего в Божестве и совершеннейшего в человечестве, истинного Бога и истинного человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, Рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни нас ради и нашего ради спасения от Девы Марии Богородицы по человечеству;

одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением несколько не нарушается различие естеств, но, скорее, сохраняется особенность каждого естества, и они соединяются в единое лицо и единую ипостась; не рассекаемого или разделяемого на два лица, но одного и того же Сына и Единородного, Бога Слово, Господа нашего Иисуса Христа, как о Нем учили прежде пророки и Сам Господь Иисус Христос научил нас, и как то предал нам символ отцов»¹.

Стоит отметить, что в несохранившемся первом проекте данного исповедания не было выражения «в двух природах», но было «из двух природ». Выражение «из двух природ» было заменено на «в двух природах» по настоянию императорских представителей после угроз делегатов папы Льва, заявивших, что если Собор не внесет данное выражение из послания папы Льва, то они покинут Собор. Епископы с большим трудом согласились принять эту поправку².

Но не все восточные епископы одобрили выражение «в двух природах». Это привело к формированию Древних Восточных Церквей. Впоследствии византийские императоры, желавшие восстановить церковное единство на территории империи, всячески стремились сделать это выражение приемлемым для Древних Восточных Церквей. Данное стремление привело к тому, что последующее богословие Церкви разъяснило определение Халкидонского Собора, внося некоторые уточнения. Эти уточнения шли навстречу возражениям Древних Восточных Церквей касательно недостаточного утверждения единства Христа в соборном определении. Однако эти разъяснения не исходили непосредственно из вышеупомянутого определения.

Одно из таких разъяснений заключалось в отождествлении выражения «в двух природах» из Халкидонского определения с выражением «из двух природ», к которому Древние Восточные Церкви относились более благосклонно.

В целом, сама форма, в которой говорится о двух природах во Христе, в Халкидонском определении, подчеркивает тот факт, что выражение «в двух природах», по сути, равнозначно выражению «из двух природ», с которым согласны дохалкидонские Церкви, поскольку полное выражение звучит: «одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого».

Термин «познаваемый» относится к субъекту, единому и единственному, присутствующему во всем этом. К этому же субъекту относится выражение: «Одного и Того же Христа, Сына, Господа» или термины «одно лицо», «одна ипостась». Посредством всех этих выражений обозначается единое лицо, присутствующее неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно в двух природах. При помощи слова «познаваемый» снимается возможность говорить о познаваемости природ самих по себе. Познавание относится не к ним непосредственно, а к их лицу. Эти две природы не познаются как два самостоятельные существа, но как нераздельные стороны единого существа, единого лица, которое соединяет и удерживает их в этом неразрывном единстве, поскольку Христос, по сути, является одним лицом «из двух природ». Вне всякого сомнения, это не означает, что две природы потеряли свои отличительные свойства. Но эту разницу мы уже не видим, так сказать, «раздельным образом». Выражение «в двух природах познаваемый» утверждает обе эти идеи.

Единство личности — это величайшая тайна. Множество аспектов личности несколько не ущемляет ее совершенного и таинственного единства, также как и единство личности не ущемляет множества ее аспектов. Само единство — это не нечто составное, ни нечто составленное из более или менее тесно связанных между собой частей. Это единство находится по ту сторону всякого составления (из частей). Но при этом единство бесконечно богато и многосторонне.

¹ Отец Думитру Станилое опирается на издание: *Mansi J. D., ed. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio Venetia, 1974.* Текст русскоязычного перевода приводится по изданию: Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908. Т. 4. С. 48. (*Прим. перев.*)

² *Schwartz E. Concilium universale Chalcedonense. Paris, 1962. Vol. II, 1, 2. P. 123–125.*

На основании утверждения этого единства, познаваемого в двух естествах, Церковь смогла найти возможность примирения между ней и Древними Восточными Церквами посредством отождествления выражения «в двух природах» с выражением «из двух природ», нисколько не отрекаясь от первого. В 13-м анафематизме Пятого Вселенского Собора говорится: «Если кто-либо, не исповедует что, говоря “в двух естествах”, в божестве и в человечестве, познается один Господь наш Иисус Христос, дабы через это означить различие двух естеств, из которых произошло невыразимое соединение без смешения, так что ни Слово не видоизменилось в природу плоти, ни плоть не вошла в природу Слова — ибо каждое осталось тем, чем было по природе, даже после Ипостасного соединения, — но если он употребляет это выражение как означающее разделение на части в тайне Христа; или если, признавая множественность природ в Едином Господе нашем Иисусе Христе, Воплощенном Слове Божиим, он не только в теории принимает разницу начал, которые Его составляют и которые не устранены соединением — ибо один есть из двух и два через одного, — но если он использует эту множественность с намерением представить каждую природу по отдельности, со своей ипостасью, да будет отлучен от сообщества верных»³.

Было и другое объяснение, посредством которого богословие Церкви пыталось подчеркнуть изначальное единство ипостаси Христа и Его присутствие в двух природах, или присутствие двух природ в Нем; это учение о воипостазировании, сформулированное Леонтием Византийским, богословом эпохи императора Юстиниана. Посредством этого учения устраняется возможность понимания халкидонского выражения о двух природах, соединенных в одно лицо, в том смысле, что природам принадлежит некая инициатива в реализации единства лица. Согласно учению о воипостазировании, сама ипостась Слова дает (в Себе Самом от Святого Духа) существование Своему человеческому естеству от Девы Марии.

Император Юстиниан в своем *Исповедании* от 551 года принимает это учение Леонтия. Две природы не являются двумя отдельными реальностями, но в них и через них познается Единая ипостась Слова, воспринявшего человеческую природу; на основании этого объяснения император Юстиниан, в полном согласии с антиохийским патриархом Севером, утверждает, что в единой ипостаси Христа две природы различаются «не как две реальности», а только «словом и созерцанием» (λόγῳ μόνῳ καὶ θεωρίᾳ). Этим он хотел сказать, что только созерцанием можно постигнуть одну природу отдельно от второй. В действительности, ни одна природа не может быть видима и рассматриваема отдельно, но в обеих усматривается одно ипостасное целое.

Но это не означает, что божественная природа одно и то же, что и человеческая. Выражение «две природы» стало необходимым, чтобы подчеркнуть несмешиваемость Божества и человечества во Христе. Нехалкидонских отцов отталкивало употребление числа по отношению ко Христу, поскольку число вводит разделение. Император Юстиниан отмечает, что когда число используют с целью указания соединенных вещей (ἐπὶ ἡνωμένων πραγμάτων), тогда делается различие только словом и созерцанием (λόγῳ μόνῳ καὶ θεωρίᾳ), но не реальное разделение вещей (οὐ μὴ τῶν πραγμάτων τὴν διαίρεσιν). Но в любом случае, там «где сохраняется различие, необходимо следует и число»⁴. Нельзя не признать существование множества клеток в организме, даже если во всех этих клетках течет одна кровь.

Помимо всего этого, Церковь утверждала как на Халкидонском Соборе, так и после него, наличие двух природ во Христе; к чему подталкивало то, что нехалкидонские отцы настаивали на «одной природе». Нужно признать, что этим они не отвергали

³ См. *Meyendorff J. Chalcedonians and Non-Chalcedonians* // Unofficial consultation between theologians of the Oriental Orthodox Churches of Aarhus. Vol. II. P. 22. Станилое приводит перефразирование текста с указанием 13-го анафематизма, однако смысл соответствует 7-му анафематизму, текст которого мы приводим целиком (см. Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908. Т. 5. С. 213). (*Прим. перев.*)

⁴ *Justiniani. Confession rectoe fidei* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 81. Col. 1003–1007.

наличия во Христе как Божества, так и человечества, поскольку они уточняли, что эта природа «сложная». Но выражение «сложная природа» не отменяло того факта, что она *одна*. Православные же имели множество причин отвергать выражение «сложная природа» Христа. Преподобный Максим Исповедник, например, указывает, что части одной сложной природы должны и бытие свое приобретать одновременно, и каждая из составляющих частей (такой сложной природы) должна находиться в зависимости от другой⁵. И вообще, можно ли допустить составление или сложение божественной природы с человеческой?

Кроме того, во Христе человеческое естество удерживается во всей своей целостности не каким-либо неорганизованным образом, но именно целостно в своей структурированной органичности, с особой и специфической ее частям взаимообусловленностью. Человечество во Христе — это цельный, свойственный человеку психофизический состав. Только таким образом, человечество остается «в своих пределах и разумности» (*ἐν τῷ ἰδίῳ ὄρωτε καὶ λόγῳ*), как утверждает Шестой Вселенский Собор. Только таким образом оно может быть воистину человеческой средой проявления и откровения божественной ипостаси, доступным для людей способом; только таким образом оно может переживать человеческим способом обоживающие присутствие и действие божества. Целостность божества в самом себе и человечества в самом себе отличаются от ипостасного единства (и целостности), которое они вместе образуют. Выражение «одна ипостась в двух природах» учитывает указанные целостности и не смешивает их. По сравнению с термином «сложная природа» или с попыткой отождествления ипостаси и природы, (выражение «одна ипостась в двух природах») более адекватно объясняет все указанные целостности, входящие в единство.

Конечно, мы должны учитывать разъяснение нехалкидонских отцов, согласно которому термин «сложная природа» не подразумевают, что человечество Христа обусловливает божество в («сложной») природе Христа. Также нам понятно, что для нехалкидонских отцов внутренняя целостность человечества во Христе отличается от внутренней целостности божества в Нем; а эти две внутренние целостности, в свою очередь, отличаются от целостности одной ипостаси. Только так здесь можно нащупать какую-то общность с нашим исповеданием, согласно которому божество и человечество во Христе соединены неслитно и неизменно, и в то же время нераздельно и неразлучно.

Шестой Вселенский Собор приложил учение о единстве ипостаси в двух природах к волям и действиям Христа. Во Христе две воли и два действия, но они нераздельны, поскольку через них активно или пассивно проявляется одна единая богочеловеческая ипостась. Поэтому человеческие действия Христа пропитаны божеством Его ипостаси, а божественные действия принадлежат субъекту, который является не только Богом, но и человеком. При этом Его божественные воля и действие остаются несмешанными с Его человеческими волей и действием, и наоборот. В целом, они не могут быть разделёнными, ни даже различными; а постичь их можно только созерцанием. В божественных воле и действии запечатлены человеческие воля и действие, и наоборот. Преподобный Максим Исповедник говорит: «Ни одна природа из тех, для которых Он был ипостасью, не действовала отдельным от другой образом. Через каждую из них Он делал очевидным другую. Будучи воистину и одно и другое, как Бог Он двигал человечеством, а как человек он раскрывал Свое божество. Страдал по божеству (*θεϊκῶς τῷ λάσχειν ἔχων*), скажу так, поскольку Он страдал по доброй воле, потому что не был простым человеком, и совершал чудеса по человечеству, потому что совершал их в теле, так как не был раскрытым Богом. Страдания чудесны и обновлены божественной силой страдающего, а чудеса выстраданы, поскольку сделаны посредством страждущей силы плоти Того, Кто их совершал»⁶. Другими словами, человеческие действия получали также божественное свойство,

⁵ S. Maximi Confessoris. Epistola IX // Patrologiae cursus completus (Series Graeca)... Т. 91. Col. 593A.

⁶ S. Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica // Patrologiae cursus completus (Series Graeca)... Т. 91. Col. 105B.

а божественные действия — человеческое свойство. Речь идет не только об усмотрении божественного посредством прозрачности человеческого, а о наименовании самого человеческого как божественного и наоборот.

Заметно, как сильно преподобный Максим выделяет присутствие одной и той же ипостаси в двух видах действий Христа, или единство Христа, проявляющееся во всех Его действиях и свойствах, хотя последние не теряют ни божественный, ни человеческий характер.

Таким же образом поступают на Шестом Вселенском Соборе, когда посредством идеи обожения (термина, впервые введенного в официальное определение Церкви) единство Христа подчеркивают еще больше, чем это сделали на Халкидонском Соборе. Таким образом, Шестой Вселенский Собор продолжил дальше линию Церкви, которая учитывала мнение нехалкидонских отцов, столь сильно озабоченных единством Христа.

Повторяя сначала исповедание Халкидонского Собора, Шестой Вселенский Собор утверждает: «Также проповедуем, согласно учению святых отцов, что в нем два естественных хотения или воли нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно и две естественные воли не противоположны, как говорили нечестивые еретики, да не будет, но человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущественной воле. Ибо по учению премудрого Афанасия, надлежало воли плоти быть в действии, но подчиняться воле божественной. Как плоть Его называется и есть плоть Бога Слова, так и воля Его плоти называется и есть собственная воля Бога Слова... Как всевятая непорочная одушевленная Его плоть, будучи обожена, не уничтожилась, а сохранилась, согласно с Григорием Богословом... Одному и тому же приписываем и чудеса и страдания, соответственно тому и другому естеству, их которых Он состоит и в которых Он имеет бытие»⁷.

Отсутствие противостояния человеческой воли божественной воле не означает пассивное следование первой последней, а непрерывное усилие, как это можно увидеть во время событий в Гефсиманском саду.

В определениях и богословских разъяснениях Церкви после Халкидонского Собора заметна тенденция учитывать настойчивость и акцентирование нехалкидонскими отцами единства Христа; в то же время, в христологии нехалкидонских отцов заметна тенденция подчеркивание Православной Церковью целостности божественной и человеческой природы Христа. В своем докладе на неофициальной встрече богословов Восточной Православной Церкви и Древних Восточных Церквей в Бристоле (1967), коптский богослов К. Келла (K. Khella) заявил: «Под впечатлением Халкидона оппоненты Халкидонского Собора старались доказать, что их вера, по сути, не предосудительна. С того времени они выражали свою веру так, что она удовлетворяла требованиям Собора, который сами они не признавали. Это означает, что нехалкидонская Церковь является халкидонской по сути ее веры или что если смотреть на халкидонских отцов глазами нехалкидонских, то халкидонские отцы по своей вере являются нехалкидонскими... Халкидон прервал евхаристическое общение с восточными (нехалкидонскими) Церквями, но это не прервало их общего свидетельства веры. Последующие три Собора (V, VI, VII) только сблизили Восточные Церкви, ныне разделенные. Пятый Собор дал окончательное толкование и экзегезу Четвертому Собору; Шестой Собор это последствие Четвертого... Если некоторые Церкви признают других, не имея при этом то же количество Соборов, то это означает, что Соборы, которые не были прямо приняты, были по сути признаны православными»⁸.

Итак, отсюда следует, что в своей христологии после Халкидона и до Шестого Вселенского Собора две группы Церквей пошли по разным путям, но направлены эти пути были к одной цели, это были конвергентные пути. Это видно из стремления

⁷ Текст приводится по изданию: Деяния вселенских Соборов. Казань, 1908. Т. 6. С. 221–222. (Прим. перев.)

⁸ См.: The Greek Orthodox Review. 1967. P. 279–280. (Прим. перев.)

разъяснять формулы в таком смысле, который бы уменьшил несогласие между ними. В последние десять лет⁹ это стремление возрождается с еще большим желанием сближения. В этом стремлении обнаруживается и метод, посредством которого две группы Церквей могут сократить в дальнейшем расстояние между собой, вплоть до их полного объединения: этот метод состоит в мужественном продолжении разъяснений тех формул, которые разделяют их, в духе обнаружения их общего содержания. Надеемся, что эти попытки приведут в скором будущем к формулировке текстов или одного единого текста, который можно будет одобрить всеобще и официально обеими группами Церквей; этот текст и станет основой догматического единства.

⁹ Статья написана в 1974 году. (Прим. перев.)

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

Священник Сергей Потёмкин

Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Православное понимание Предания и развития учения»*

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_77

Аннотация: Статья профессора протоиерея Думитру Станилое представляет собой первую из двух лекций, прочитанных им в Оксфорде в январе 1969 года. Статья посвящена православному пониманию учения о Предании. Румынский богослов рассматривает законы, по которым может развиваться богословский язык, чтобы соответствовать нуждам современности. Отец Думитру Станилое также поднимает проблему очищения богословского языка инославных христиан от элементов, не соответствующих Преданию. Соответствие богословского языка инославных христиан преданию Церкви рассматривается как необходимое условие для потенциально возможного сближения Церквей.

Ключевые слова: Христианство, Церковь, Предание, Святой Дух, Христос, Православие, спасение, Англиканство, екуменическое движение.

Об авторе: священник Сергей Витальевич Потёмкин

Кандидат искусствоведения, доцент Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения, соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: sunless-city@mail.ru

Ссылка на статью: Потёмкин С., *свящ.* Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Православное понимание Предания и развития учения» // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 77–85.

* Перевод с английского языка сделан по публикации: Stăniloae D., *father.* The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine // Sobornost. 1969. Series 5. No. 9. P. 652–662.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Priest Sergii Potemkin

**Translation of the Article:
“The Orthodox Conception of Tradition
and the Development of Doctrine”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae***

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_77

Abstract: The article by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae represents the first of two lectures he gave in Oxford in January 1969. The article is devoted to the Orthodox understanding of the doctrine of Tradition. The Romanian theologian examines the laws by which the theological language can be developed to meet the demands of modern times. Father Dumitru Stăniloae also raises the problem of purifying the theological language of non-Orthodox Christians from elements that do not correspond to Tradition. The compliance of the theological language of non-Orthodox Christians with Tradition of the Church is seen as an essential precondition for the potential rapprochement of the Churches.

Keywords: Christianity, Church, Tradition, Holy Spirit, Christ, Orthodoxy, redemption, Anglicanism, ecumenical movement.

About the author: **Priest Sergii Vitalievich Potemkin**

Candidate of Arts, Associate Professor, St. Petersburg State Institute of Film and Television; Postgraduate Applicant, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: sunless-city@mail.ru

Article link: Potemkin S., priest. Translation of the Article: “The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine” by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 77–85.

* Translation into Russian was made from: *Stăniloae D., father*. The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine // *Sobornost*. 1969. Series 5. No. 9. P. 652–662.

В приглашении, которого мы были удостоены его Преосвященством архиепископом Кентерберийским, и в котором нас просили приехать в Англию, выражено было желание, чтобы одна из двух запланированных лекций была на эту тему.

Я верю, что желание рассмотреть этот предмет, вырастает из особой связи с ранней традицией христианства, которую Церковь Англии сохранила в большей степени, чем другие Церкви Запада. Эта связь создает точку сближения для Православной Церкви и Церкви Англии. Эта верность традиции неразделенной Церкви была исповедана Церковью Англии в общей декларации на эту тему, подписанной ее делегацией и делегацией Церкви Румынии в 1935 году, — декларации, которая была впоследствии ратифицирована конвокациями Кентербери и Йорка.

Очевидно, что Церковь Англии как Церковь, которая открыта духовным потребностям людей любого возраста, в тоже время желает, чтобы ее верность традиции раннего христианства не препятствовала тому, чтобы ее миссия была понятна людям разных веков. По этой причине, она в равной степени озабочена проблемой, насколько христианское учение может развиваться, чтобы быть понятным людям нашего века. В этом причина актуальности нашего предмета, и я верю, что правильно предположу, что здесь также точка сближения между двумя Церквями, поскольку Православная Церковь также желает, чтобы сокровище раннего христианства было доступно людям современности, без принесения в жертву чего-либо в его сущности.

Перед тем, как говорить о православной концепции Предания, я бы хотел кратко определить сам термин Предания и отношение, которое существует между Преданием и Церковью.

По учению Православной Церкви, Предание мыслится как всецелое Божественное Откровение, обретшее свою полноту в Иисусе Христе. Это откровение содержится в Священных Писаниях и во всем том, что осталось незаписанным в учении Апостолов, то есть, в *Regulae fidei*, которое разрабатывалась в поместных Церквях на основе крещальных исповеданий веры в иерархической и сакраментальной структуре Церкви, которое было сохранено, возведено и определено нераздельной Церковью на Вселенских соборах и в единокорпусных писаниях Отцов той эпохи. Из этого, помимо Священного Писания, и состоит Священное Предание в строгом смысле этого термина.

Но я хотел бы особо подчеркнуть вот что. Для Православной Церкви Предание состоит не только из Писаний и незаписанного учения Апостолов в виде внешних формул, но также из смысла, которым наделяли их верующие Церкви, и который непрерывно воспринимался, в первую очередь в святых Таинствах, при помощи Божьей благодати. Предание в Православной Церкви — это не сумма утверждений, выученных наизусть, но прожитый опыт одного и того же отношения со Христом, испытанный Церковью во время Апостолов, продолжающийся опыт всей тайны, открывающейся во Христе. Таким образом, Предание — это живая реальность, непрерывная жизнь Церкви, и как таковая она не может быть ни сокращена, ни уменьшена, ни увеличена, ни изменена в своей сущности.

Предание, понимаемое таким образом, не может существовать отдельно от Церкви. Откровение, как и Предание, не может быть прожито непрерывным способом, кроме как в великой и продолжающейся общности, одушевляемой Духом Христовым, Которая есть Церковь, Тело Христово. Церковь и Предание, рассматриваемое как Откровение Христа, проживаемое непрерывным образом Церковью, составляют целое. Церковь не может продолжать существование без постоянно проживаемого содержания Откровения, то есть без Предания, и Предание не может быть сохранено без Церкви.

Откровение никогда не давалось человеку для исключительного пользования, но с тем, чтобы быть переданным народу Божию и быть сохраненным им, чтобы осуществлять верное общение с Богом. Своими спасительными словами и деяниями Христос открыл себя обществу Апостолов, которые составляли Церковь в самом начале. После Пятидесятницы, когда Церковь получила окончательное рождение Духом Христовым, она продолжала принимать Откровение Христа вплоть до смерти последнего Апостола. С тех пор она остается одновременно условием и путем, в котором это

Откровение приносит плод до конца времени. Она продолжает свое существование тем, что новые люди объединяются со Христом Его Духом Святым — или благодаря тайнств и верой в Него, — то есть посредством усвоения Откровения, сделанного во Христе, понимаемого как Предание.

После этого короткого определения идеи Предания и его связи с Церковью, мы стараемся показать, почему Православная Церковь продолжала и продолжает быть верной Преданию, и как эта верность не препятствует Церкви быть всегда современной в мире, отвечая на нужды спасения людей всех возрастов.

1. Как христиане мы убеждены, что не может быть прогресса в принципе в отношениях между Богом и человеком, помимо того, который установлен в Христе. Вот почему не может сущностно нового слова, которое бы говорило о новой стадии или о высших отношениях между человеком и Богом. Наше отношение с Богом во Христе не только новое, оно определяющее. Оно не может в свою очередь стать устаревшим, как это было с Ветхим Заветом, ибо это может произойти только в том случае, если откроется высшее по отношению к тому, что установлено во Христе. Старое отношение было объективно способно к совершенствованию, и вот почему внутри его рамок родились новые элементы в пределах Откровения. Новое отношение полное, объективно оно не может быть дополнено, либо превзойдено.

Во Христе — «с нами Бог» таким образом, что с объективной точки зрения Он не может быть ближе к нам. Он становится одним из людей, делаясь субъектом человеческой природы. Объективно говоря, Он никогда не сможет стать ближе к людям, чем Он это сделал во Христе. Он может приблизиться к субъективности того или иного человека, но Он никого не возьмет за пределы союза с Богом во Христе, Сына Божиего, ставшего Человеком. С объективной точки зрения, Бог завершил Свое Откровение Собой во Христе, и Он всегда пребывает объективным в самом сердце Откровения. Никто не может говорить о прибавлении Откровения или об объективном преодолении Откровения, данного во Христе. Он находится у духовной двери каждого из нас, готовый войти глубже, если мы откроем Ему (Откр 3:20). Он остается объективным в самом полном Откровении, и в этом Откровении он пребывает всегда в самой полной доступности к нам. Большого Откровения, чем которое было провозглашено во Христе Апостолам после Вознесения, не будет дано, но мы все приобретаем плод от продолжения того же самого Откровения, данного во Христе, и так на протяжении истории до конца.

Мы имеем возможность всегда оставаться на том же уровне отношения с Богом. Вот почему мы не продвигаемся в новое откровение, но остаемся под светом того же солнца, полного Откровения, солнца, которое начало светить в Воплощении, Воскресении и Вознесении Христа, которое дало нам силу познания Его через ниспослание Его Святого Духа.

2. Но в чем же значение Христа, наивысшего и полного Откровения Бога в ходе истории?

(а) Христос есть Сын Божий, ставший человеком на всю вечность; Бог в человеческой близости к нам. Благодаря этому мы все находимся в отношениях сыновей с Богом Отцом. Во Христе Сын Божий стал Сыном Человеческим, и человек стал Сыном Божиим.

(б) Христос — Богочеловек, Который Своею смертью на Кресте искупил нас от рабства греху, так что нет более иного препятствия нашим сыновним отношениям с Богом.

(в) Христос — наше человечество, воскресшее в Его личности, надежда воскресения каждого из нас в Его силе.

(г) Христос — наше человечество, возвышенное в Его личности к Божественной силе и славе, в надежде, что мы будем возвышены, дабы разделить с Ним ту же славу.

Как мы видим, кульминационное Откровение Бога во Христе — также Откровение о том, чем человек потенциально стал и в действительности станет. Это Откровение наивысших способностей человека. Христос, как Человек воскресший и вознесшийся

на небеса, — «наша жизнь», источник нашей жизни подобной Его; «когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол 3:4). Но жизнь Христа, воскресшего и вознесшего на небеса, уже сейчас стала новой жизнью в нас. Нет непреодолимой пропасти между нами и Христом, вознесшемся на небо; над этой пропастью только тогда будет перекинут мост, когда Христос явится во славе. Христос сейчас действует в нас Духом Святым. Если бы Святой Дух не был послан, Откровение не произвело бы в людях необходимое действие. Ниспослание Святого Духа — неотъемлемая часть спасительного Откровения.

Сын Божий, который также и Сын Человеческий, и, будучи таким, воскрес и вознесся на небеса, действует через Его Святой Дух, так что мы также находимся в положении сынов Божиих, воскресших и вознесшихся на небо, отчасти сейчас, и в своей полноте — в конце веков. Наша жизнь незримо продолжается между двух полюсов компаса, воскресения Христова и нашего собственного. Дерево нашего воскресения, которое начало цвести через воскресение Христа придёт в полный цвет в нашем эсхатологическом воскресении.

Воскресший Христос — в начале и в конце нашего нового человечества. Воскресший Христос — не только факт, принадлежащий прошлому, но также надежда. Со времени воскресения Христова мы возрастаем к нашему собственному воскресению в полном союзе с Ним. Воскресший Христос — наше будущее, ибо Он — небосвод, который расширяется над нами и внутри нас, в действии, которое ведет от Его воскресения к нашему. Мы живем в окружении Его воскресения, которое больше и больше проникает в нас. В Его воскресении сила, которая ведет нас к нашему собственному воскресению. Своим Духом Христос таинственно действует в нас ради нашего воскресения. «Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол 3:3). Но существование этого сокрытого действия открылось нам сошествием Духа Святого и многочисленными словами Спасителя и Апостолов. Эта работа продолжается в тайне, чтобы ее результат в нас был и плодом нашего ответа, данного в усилении веры, за счет чего мы возрастаем с духовной точки зрения. Таким образом действие Христа, осуществляемое Духом в людях, представляет собой плодоносную работу окончательного Откровения Христа в людях.

3. Наше продвижение к союзу в славе со Христом через то, что Христос, Который воскрес в прошлом, живет среди нас в настоящем, составляет, в действительности, линию нашего одухотворения.

Мы не знаем Христа по плоти, в отличие от Апостолов до Его Вознесения (2 Кор 5:16). В этом Он скрыт от нас. Но Его присутствие становится более и более очевидным, проявляясь как сила, которая одухотворяет нас. Эта сила — Его Дух, Который пребывает в нас, и благодаря Которому Которому внутренний человек «со дня на день обновляется» (2 Кор 4:16). С одной стороны, «еще не открылось, что будем, знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин 3:2). С другой стороны, мы знаем, что «имеем общение с Ним», потому что «ходим во свете, подобно как Он во свете». И это видно прежде всего по тому, что мы «имеем общение друг с другом» (1 Ин 1:7). Так мы растем в познании присутствия Христа и в общении с Ним, по мере того, как растем в любви к людям. Это Его свет, в котором мы ходим. В этом возрастании любви к людям состоит прежде всего наше одухотворение. В этом смысле св. Иоанн видит, что «тьма проходит и истинный свет уже светит» (1 Ин 2:8). В силу этого одухотворения мы продвигаемся к нашему воскресению, которое будет полной победой над низменными импульсами нашей природы, многие из которых происходят из тела.

По мере того, как наше одухотворение возрастает и становится нам более заметным, становится все более явной духовность Христа — или Его Духа, Который действует в нас. «Потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4:6).

Сокрытое присутствие Христа в Церкви во время ее существования и в нашей земной жизни сокрыто только в некоторой мере. Оно также открывается видимыми

проявлениями. Через силу и силой Христа мы преодолеваем эгоизм и тиранию импульсов, которые ослабляют наш дух, и возрастаем в любви. Мы добиваемся этого преуспеяния в общности с другими. Преуспеяние каждого сияет светом на других. Вот почему нам надлежит возрастать вместе.

4. Из этого следует, что Христос, полное Откровение, проживаемое Церковью непрерывно как Предание, имеет действенность на социальном уровне. Эта действенность ограничена не только кругом верных, но имеет отзвуки во всем человечестве. Православная Церковь и православные богословы обратили внимание в последнее время, как и другие церкви и их богословы, что Воскресший Христос имеет действенность во всеобщей схеме истории, а не только в некоторых обособленных личностях. История движется к исполнению, которое Откровение во Христе называет Царством Небесным или Царством совершенной любви. Борьба человечества за лучшее будущее стала доминирующим фактом, и это сегодня очевидно всем. Церкви далеки от того, чтобы думать, что эта борьба чужда надежде, питаемой верой во Христа. Наоборот, они верят, что сам Христос таинственно осуществляет свое управление историей, ведя ее к обещанному Им концу. Ни в одной из Церквей сегодня не найдется такого богословия, которое бы рассматривало Христа равноудаленным от человеческого существования во все времена. Напротив, хотелось бы думать, что человечество, идущее в будущее, продвигается не только хронологически, но в реальной причастности рассвету Царства вечной любви. Вот почему человечество никогда не было так озабочено будущим, как сейчас, и никогда ранее не возлагало так много надежд на будущее. Это и благодаря тому, что человечество сегодня более не чувствует себя пассивным наблюдателем космоса, но может все более и более контролировать его и свободно использовать.

Начиная осознавать это, новейшее богословие также раскрыло, что Божественное Откровение в первую очередь сообщает человеку не что есть Бог, но чем Он будет для нас, являясь как бы вестью обетований для нас. В начале человек получает только залог благословений Божиих, но не всю полноту. Это будет дано в будущем. Христианская вера это также надежда в Боге (Еф 2:12, 1 Фес 4:13). Христос уже действует в мире, но Его нынешнее действие влечет мир к этому будущему, в котором человек, овладевающий всеми своими силами и низшими импульсами, которые ныне довлеют над ним, будет полностью свободен для общения с Богом и братьями.

Очевидно, борьба между добром и злом не чужда арене истории. Эта борьба никогда не прекратится в истории. По этой причине христиане не должны пассивно ожидать пришествия добра, на которое они надеются на основе Божиих обетований. Их надежда наделяет их императивной ответственностью трудиться для победы добра в мире, она обязывает их воспринимать мир вкуче с обетованным Христом добром, к которому Христос привлекает нас, и в этом заключаются лучшие устремления человечества. Св. Петр говорит об этой ответственности по отношению к нашему упованию (1 Пет 3:15), в то время как св. Павел называет христианина споспешником Христу (2 Кор 6:1), а св. Григорий Нисский возвещает, что мы со-творцы с Богом.

Из такого понимания Предания следует православная концепция развития учения.

5. Полнота тайны спасения — а именно Божественное в своей близости и совершеннейшей спасительной деятельности в протяжении нашей земной жизни, непрерывно проживаемое в Церкви, — это реальность, которая не может быть в полной мере выражена словами, метафорами или формулами. По этой причине новые выражения правомерны. Но это не только из-за таинственного характера этого действия, но и еще и потому, что Христос, приводя мир к всеобщему воскресению и Царству совершенной любви, Духом, пребывающим в Церкви, и действием Его в истории, приближается к нам, не только за счет сокращения количества лет, отделяющих нас от этих событий, но и делая людей более готовыми к их восприятию. Так Он помогает людям всегда продвигаться в духовном плане, в уподоблении Христу, в способности понять и выразить работу, которую Дух Христов исполняет в них и в истории, в понимании того, что воплощение Сына Божиего, Его жертва за людей, Его воскресение и наше воскресение в действительности значат.

Таким образом Предание означает не только продолжающийся опыт тайны спасения на том же уровне духовного понимания, но также прогресс в этом опыте и понимании, что, тем не менее, не подразумевает преодоление тайны спасения и его исполнения во Христе. Так, Предание значит не только «живую память», постоянно переживаемую Церковью, но также напряжение и постоянную самотрансценденцию (к эсхатологической цели, прогресс в познании Божественной деятельности, проживаемой без перерыва Церковью в себе и постигаемой в истории).

Это неминуемо отражается в обогащении языка, который постоянно становится разнообразнее и деликатнее, будучи способным более тонко выразить тайну спасительной и одухотворяющей деятельности Духа Христова в человеческой природе и в истории. Отсюда следуют обоснование и необходимость использования новых слов, метафор и формул, чтобы выразить эту тайну. Тайна Христовой деятельности, там где она сохраняется и проживается в своей полноте, та же самая. Но человечество более не то же самое, или, вернее, оно не находится на той же стадии духовного развития. Оно остается в преемстве с собой, но продвигается к более высоким степеням реализации того, что означает быть человеком. Также верно и то, что эти более высокие степени реализации дают человеку возможности понимания и более тонкого выражения тайны спасения, осуществляемого в Церкви, и деятельности Христа в истории. Эти новые выражения, с помощью которых понимаются некоторые аспекты, ранее недостаточно осознанные, эти более отчетливые опыты переживания и более сложные эффекты деятельности Христа, которые все более соответствуют богатству, заключенному в Нем, и более глубокой проблематике человечества, которое духовно более продвинуто, — все это представляет то, что Викентий Леринский называет *progressus in idem*. Под этим *idem* мы понимаем, как и тайну спасения, всегда ту же, ибо она всегда цельная, даже если она не определена, и человеческий фактор, который всегда тот же, но в разной степени и в разных ситуациях сталкивается с новыми моральными и интеллектуальными проблемами. Это то же самое *motus stabilis* или *status mobilis*, о котором говорит св. Григорий Нисский, утверждающий, что только тот, кто прогрессирует остается твердым, ибо он остается в той же линии, в то время тот, кто не прогрессирует постоянно, впадает в неясность, потому что смысл формул, которые не обновляются, покрывается пылью и становится непонятным при использовании.

Но как раз потому, что нет такого прогресса человеческого духа в опыте и понимании тайны Христа, который бы приподнял человеческий дух над этой тайной, которая в своей сущности выражается в первоначальном Откровении Христа, а также Апостолами, и которая была сформулирована в основных положениях Церковью в период, когда она была не разделена, то и новые слова и выражения не должны вытеснять те, которые были в начале, но должны, конечно, постоянно проверяться в свете их, чтобы Церковь была уверена, что новые выражения не отводят нас от тайны Христова действия, прожитого в начале в своей полноте. Новые выражения должны быть инкорпорированы среди тех, которыми тайна Христова была открыта в начале, так что оригинальные выражения могут восстановить свою свежесть, а значение новых может передавать ту же тайну действия Христа, как это было с оригинальными.

Думаю, можно сказать, что это не единственная миссия новых выражений — быть средствами, которые через свою новизну пробудят человеческий ум увидеть заново удивительное значение и важность слов и формул Писания и Предания. Это не только вопрос внешнего обновления или «аджорнаменто» языка. Невозможно так просто отделить язык и содержание. Если кто-то использует новые выражения, он бросает новый свет на выражаемое содержание. Фактически этими новыми выражениями человеческий ум также желает сделать ясными некоторые жизненно важные стороны или аспекты, заключенные в Божественном Откровении, элементы недостаточно проясненные древними формулами, и подходящие для ответа на новые вопросы, которые ставит человеческий дух. Но даже если эти новые выражения могут представлять нечто большее, чем простые альтернативы к более ранним вербальным формулам,

они не могут противоречить словам и формулам первого Предания, которое в сущности и общем содержании выражают полностью тайну спасения. Тот факт, что новые выражения не противоречат исходным формулам, должен быть критерием их приемлемости, и пока они не приняты официально Церковью, они имеют характер теологуменов, которые свободны для использования, но не обязательны.

6. Хотя мы признаем прогресс человеческого духа по направлению к состоянию, которые ближе к Царству Божию, и соответственно оправдание и необходимость новых способов выражения дела Христова в Церкви и истории, мы не имеем в виду, что на духовном уровне прогресс человечества происходит без перерыва. Человечество как целое, и христианское человечество в особенности, имеет свои остановки и шаги назад в курсе истории. Есть множество временных отклонений на неверные дороги, темные стороны в этом путешествии к свету. Это только в общих контурах духовная дорога человечества, с помощью Божией, отмечена продвижением вперед. Отсюда следует, что многие способы выражения тайны спасения, которые были выработаны в ходе истории, как, к примеру, взгляды некоторых теологов схоластики или более новых периодов, мы чувствуем принадлежащими, и, возможно, в дальнейшем это будет все больше ощущаться, этим отклонениям и шагам назад. Вот почему неправильно держаться за все способы выражения тайны спасения, которые были выработаны в ходе истории, как если бы мы говорили о непрерывном развитии христианского учения сравнимым с ростом растения из семени. Мы имеем дело здесь не с органическим, а с духовным уровнем, в котором свобода и выбор между возможностями играет важную роль.

Например, мы бы расположили схоластический способ выражения христианской тайны ниже уровня выражения ранней Церкви, который соответствовал Откровению в самой манере выражения. Потому что термины схоластического богословия были навеяны феодальными отношениями той эпохи, которые были ниже уровня духовных отношений, существовавших между верующими, ибо они жили в древнем христианстве под импульсом видения великого предназначения человека, переданного Откровением во Христе. Подобно этому мы должны считать, что Реформация дала ограниченное выражение этому великому видению предназначения человека, которое присуще христианскому Откровению. В некотором роде, реформаторы дали формулировку, которая была искажена индивидуалистской ментальностью, не соответствующей величию этого видения.

7. Мы осознаем, что в настоящее время находимся в момент, когда христианское человечество начало проводить различие между средневековыми и реформаторскими формулировками, от которых оно должно освободиться или которые нужно заново интерпретировать, и более положительными опытами переживания и интерпретациями христианской тайны, которые оно должно удержать, и в свете которых оно должно заново интерпретировать упомянутые выше. Православие также, в своем новейшем богословии, начало открываться опытам и выражениям христианской тайны, востребованным на данном духовном этапе современного человечества. Таким образом христианские Церкви начали избавляться от многих препятствий, которые стояли на пути их единения, и начали продвигаться к ситуации, в которой они бы смогли искать новые выражения христианской тайны, отвечающие вопросам современного человека, но в то же время пребывающие в согласии с выражениями ранней Церкви. Прогресс человечества к единству, которое является основополагающим желанием человека на каждом уровне, обязывает Церкви вовлечься в этот поиск вместе для новых и общих выражений христианской веры.

Правда, можно найти и такое мнение, что Церкви могли бы прийти к единению, используя способы выражения тайны спасения, которые были бы вдохновлены не намерением пролить свет на эту тайну, а отношением общего релятивизма ко всем выражениям. Исходя из этого, мы будем использовать слова и метафоры, не будучи обязаны найти свое согласие со словами и формулами Откровения, содержащимися в Священном Писании и апостольском Предании, и не нуждаясь в том, чтобы

они были приняты всеми христианами. Это мнение основывается на воззрении, что могут существовать слова и метафоры, которые выражают не содержание мысли, а лишь предлагают тайну в ее непроницаемой реальности.

Но это сложно, если не невозможно, принять, что есть слова и символы, которые не стимулируют мысль со стороны того, кто их использует и того, кто слышит их. Если бы это было так, использование христианами стольких разных формул — по количеству христиан — неизбежно означало бы, что существует столько же разных взглядов на христианскую тайну, сколько и христиан, и, следовательно, никто из нас не может знать ничего наверняка, даже то, что Бог спасает нас.

Но христианская тайна — это тайна спасения Христом. Мы уверенно знаем это. Тайна нашего спасения не может быть совершена в нас без нашей веры в определенные надежные положения. Только при такой вере христианская тайна — тайна спасения. Но благодаря этому, это еще и тайна просвещения, определенного знания. Она говорит нам нечто, хотя то, что она сообщает и то, что мы знаем, окружено бездной тайны. В этом случае это тайна утешения. Она говорит нечто всем нам, чтобы все смогли поверить. Таким образом, это утешение для всех.

По существу, все христиане живут спасительной связью со Христом, верой в Него, надеждой на воскресение, которое будет совершено в Нем. Все мы движемся к общему воскресению, ведомые действием Христовым и нашим собственным действием в общей истории. Мы все делаемся духовными Духом Христовым. Все это является поддержкой, общей для всех нас, и основаниями нашего единства во Христе, благодаря которым мы в дальнейшем можем становиться все ближе и ближе.

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

Н. С. Смирнова

Перевод текста доклада профессора протоиерея Думитру Станилое «Лица наших ближних»

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_86

Аннотация: В своем докладе отец Думитру Станилое обращается к ключевым онтологическим вопросам: что есть подлинная жизнь, любовь, знание? Он говорит о необходимости выйти за пределы тварного мира и жизни по плоти для обретения подлинной свободы и возрастания в духе, для приобщения вечной жизни. Подлинную жизнь отец Думитру Станилое определяет как познание Бога через опыт любви, а в качестве единственного пути обретения истинной жизни называет служение и жертву, приносимые Богу в лице наших ближних.

Ключевые слова: Христианство, Церковь, Предание, Святой Дух, Христос, Православие, жизнь, вечность, любовь, познание.

Об авторе: **Наталья Сергеевна Смирнова**

Кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков, Санкт-Петербургская духовная академия; доцент, Русская Христианская Гуманитарная Академия.
E-mail: sns343@mail.ru

Ссылка на статью: Смирнова Н.С. Перевод текста доклада профессора протоиерея Думитру Станилое «Лица наших ближних» // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 86–95.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Natalya S. Smirnova

Translation of the Paper “The Faces of Our Fellow Human Beings” by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_86

Abstract: In his paper, Father Dumitru Stăniloae addresses key ontological questions: what is true life, love, knowledge? He speaks of the need to go beyond the limits of the created world and life according to the flesh in order to attain true freedom and to progress spiritually, in order to partake of eternal life. Father Dumitru Stăniloae defines true life as knowledge of God through the experience of love, and refers to the service and sacrifice offered to God in the persons of our fellow human beings as the only way to find it.

Keywords: Christianity, Church, Tradition, Holy Spirit, Christ, Orthodoxy, life, eternity, love, knowledge.

About the author: **Natalya Sergeevna Smirnova**

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Foreign Languages Department, St. Petersburg Theological Academy; Associate Professor, Russian Christian Academy for Humanities.

E-mail: sns343@mail.ru

Article link: Smirnova S.N. Translation of the Paper “The Faces of Our Fellow Human Beings” by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 86–95.

Предисловие переводчика

Протоиерей Думитру Станилое хорошо известен за рубежом как видный ученый-теолог и участник экуменического движения, а в отечественных академических кругах — как самобытный богослов-неопатрист. Эти характеристики требуют некоторого пояснения, поскольку как экуменизм, так и неопатристическое направление в богословии сегодня нередко вызывают негативные оценки — первый из-за опасности размывания границ Церкви и уравнивания истины с ложью, а второе — как открывшее путь для введения, под видом «продолжения» святоотеческой традиции, новых богословских идей, отклоняющихся от Предания вплоть до противоречия ему¹. Сегодня мы часто наблюдаем целенаправленное «конструирование» какого-либо утилитарного или «авторского» богословия. Напротив, Святые Отцы никогда произвольно не создавали своего богословия, но являлись выразителями, часто даже против своей воли², Божественного откровения, опытно пережитого ими в Духе Святом.

Причастность о. Думитру к обоим названным течениям, безусловно, не могла не оставить следа в его творчестве. Вместе с тем, нельзя не отметить, что экуменизм о. Думитру является прежде всего экуменизмом миссии, ни в чем не допускающим уравнивания Православия с католичеством, протестантизмом и тем более с иными религиозными традициями. Все его тексты проникнуты любовью к Православию, к Святым Отцам Церкви. В этом его экуменизм близок экуменизму о. Георгия Флоровского. Как и для о. Георгия, для него Православная Церковь — это единственная в полном смысле слова Церковь, тогда как остальные христианские деноминации характеризуются различного рода отклонениями и искажениями³.

Как неопатрист о. Думитру также достаточно консервативен. В большинстве своих трудов, особенно поздних, он выступает как апологет святоотеческого Православия для одной из самых сложных с точки зрения миссии аудиторий — современного философско-теологического научного сообщества. Досконально изучив святоотеческое наследие (в том числе и как переводчик книги «Добролюбия» с греческого на румынский язык), отец Думитру попытался выразить его основные идеи современным языком с использованием некоторых философских терминов. Это не могло

¹ Об опасности новых богословских течений как подрывающих основы спасения предупреждает, в частности, митрополит Иерофей (Влахос) в своей статье «Neopatristic, metapatristic and contextual “theology”»: «Несмотря на благие намерения некоторых, это опасный шаг, поскольку целостность святоотеческого богословия на самом деле нарушается попытками страстных людей перенести «дух» Отцов в свою эпоху. Подлинный перенос предполагает наличие тех, кто обладает тем же опытным знанием или, по крайней мере, причастен ему. Мы же, остальные, нуждаемся в послушании тем, кто «посвящен через опыт», и в их руководстве» — URL:https://oodegr.com/english/dogma/genika/neopatristic_ea_theology.htm (дата обращения: 20.10.2019).

² Святые Отцы чаще всего писали не по своему желанию и произволению, но были побуждаемы к тому, зачастую против их воли, либо неотступными просьбами ближних (как преподобные Иоанн Лествичник и Максим Исповедник), либо Божественным повелением (как святитель Григорий Палама). Вот как пишет прп. Симеон Новый Богослов о своем побуждении писать: *«И хотел я молчать (о если бы я мог!), но страшное чудо возбуждает сердце мое и отверзает оскверненные уста мои. Говорить и писать даже и не хотящего меня заставляет Тот, Кто воссиял ныне в моем мрачном сердце, Кто показал мне дивные (дела), которых не видели очи, Кто снисшел в меня, как последнего из всех...»* (Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Том 3. Божественные гимны. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Гимн 27. С. 118–119.)

³ Так, в сборнике «Theology and the Church» (St. Vladimir’s Seminary Press, New York, 1980) о. Думитру отмечает, что инославные, описывая ту Церковь, к которой они стремятся, изображают ее очень похожей именно на Православную Церковь: католики желают приобщиться той свободы, которую дает православная соборность, а протестанты — ее евхаристического единства [С. 12]. В той же работе он посвящает целую главу вопросам тринитарного богословия и пневматологии: показывает красоту и превосходство православного учения об отношении Лиц Святой Троицы и опровергает ложный римо-католический догмат о филиокве, лишаящий Святого Духа полностью Божественного достоинства и помещающий Его в подчиненное положение [Там же. С. 43].

не отразиться на стиле его произведений — его богословие скорее имеет характер интеллектуально-рассудочных построений⁴. Кроме того, по-видимому, также в силу специфики его основной аудитории, большинство его трудов, и в их числе приводимый ниже текст, предлагают несколько односторонний взгляд на христианское вероучение. Этот аспект не остался незамеченным исследователями его творчества. В частности, Эмиль Бартош отмечает, что спасение у Станилое описывается слишком оптимистично, а вопросам амартиологии (учения о грехе) уделено мало внимания. В то время как персоналистическое богословие обожения, предлагаемое Станилое, выглядит очень привлекательно, на деле оно оторвано от реальности, поскольку к этому состоянию непричастно большинство христиан⁵. Подобным образом и приводимый ниже текст, большая часть которого посвящена теме любви, привлекательно изображает плоды этой добродетели, однако не содержит указания путей ее достижения. Не упоминает о. Думитру ни о необходимости борьбы со страстями как о непременном условии стяжания любви согласно с учением Святых Отцов⁶, ни об опасности разделить печальную участь грешников⁷ — его богословие любви является, так сказать, безусловным и «инклюзивным»⁸. Между тем, святые всех времен подчеркивали трудность стяжания этой добродетели⁹.

Описывая дела любви к ближнему, о. Думитру говорит прежде всего о любви к тем, «кто ее жаждет, к тем, кого никто не любит и с кем никто не считается», и такая любовь, продолжает он, пробуждает ответную любовь, которая и возвращается приумноженной к тому, кто ее дарит. Такое радужное изображение любви также является скорее общечеловеческим, чем христианским. По всей видимости, именно специфика аудитории (доклад был сделан на заседании одной из комиссий Всемирного Совета Церквей) не позволила Станилое отразить как указанный Святыми Отцами путь достижения любви, так и те высшестественные проявления любви, которые открывают нам святоотеческие творения¹⁰.

⁴ Однако следует иметь в виду, что, поскольку большинство работ Станилое переводятся на русский язык с английских переводов, некоторые содержательные и стилистические «особенности» могут на деле оказаться недостатками перевода. В частности, обзор серьезных неточностей, искажений, неоправданных пропусков и добавлений в английском переводе книги о. Думитру «Orthodox Spirituality» приведен в статье “Review of Dumitru Stăniloae, *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*” (South Canaan, PA: St. Tikhon’s Seminary Press, 2002), in *Archaeus* 12–13 (2007–2008): 414–416. URL: https://duq.edu/Documents/theology/_pdf/faculty-publications/artBordeianuOrthSp.pdf (дата обращения: 20.10.2019).

⁵ *Bartoş E. The Dynamics of Deification in the Theology of Dumitru Stăniloae // Lucian Turcescu (ed). Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology. Iaşi, Oxford, Pam Beach, Portland: The Center for Romanian Studies, 2002. P. 207–248.*

⁶ Прпп. Иоанн Лествичник и Исаяя Отшельник прямо отождествляют любовь с бесстрастием, а согласно прп. Максиму Исповеднику любовь рождается от бесстрастия.

⁷ Так, в предлагаемом ниже тексте о. Думитру цитирует только тот фрагмент гимна (Гимн 27) прп. Симеона Нового Богослова, где изображено вечное наслаждение, уготованное святым, называя его «нашим участием в Божественной любви», но не упоминает о следующем тут же у прп. Симеона описании печальной участи грешников.

⁸ В то же время богомыслие без аскетических трудов Святые Отцы уподобляют птице с одним крылом, не способной к полету. Такой односторонний подход в современной теологии критикует митрополит Иерофей (Влахос) в упомянутой ранее статье. В качестве примера он приводит использование современными богословами лишь той части учения Церкви, выраженного свт. Григорием Паламой, которая касается отношений и различий между Сущностью и Энергией, в то время как исихастская аскетическая традиция, являющаяся по сути единственным возможным путем личного приобщения к нетварным Божественным энергиям, этими авторами отвергается.

⁹ Наш современник, преподобный грузинский старец Гавриил (Ургебадзе) с великим смирением писал в своем завещании: «Хоть я много старался, но достичь любви к Богу и ближнему, по заповеди Божией, я не смог».

¹⁰ Например, прп. Максим Исповедник делами любви называет подражание Христу не только в благотворении людям, но также в долготерпении поношений и неблагоприятности, в незлобии при побоях и убиении.

Отмеченная избирательность отца Думитру в представлении православного вероучения, равно как и тенденция использовать терминологию современной философии, являются, во всей вероятности, одновременно и вынужденным шагом, и сознательным миссионерским приемом. Его труды необходимо воспринимать с учетом исторического контекста и специфики целевой аудитории (многие тексты, как и приводимый ниже, были подготовлены для экуменических мероприятий и изданий). Безусловно, личная судьба отца Думитру также наложила отпечаток на его мировоззрение: прожив долгую непростую жизнь, в которой было много скорбей, лишений и даже тюремное заключение, претерпев все до конца, он стал, по выражению протопресвитера Иоанна Мейендорфа, «богословом надежды» для обезверившегося, страдающего, запутавшегося в своих проблемах и противоречиях современного человечества. Хочется верить, что свою миссию отец Думитру успешно выполнил: после Второй мировой войны в Румынии благодаря его переводам «Добротолубия» произошло возрождение монашеской традиции, а в той среде, где большинство составляют инославные интеллектуалы-рационалисты, мыслящие в рамках современной философской парадигмы, его книги, статьи и доклады содействовали росту интереса к Православию и к святоотеческому наследию. Сам же о. Думитру сегодня является одним из немногих современных православных авторов, получивших широкое признание в зарубежных академических кругах.

ЛИЦА НАШИХ БЛИЖНИХ¹¹

Протоиерей Думитру Станилоэ*

Обращаясь к нам, Господь говорит, что у Него есть власть дать жизнь тем, кто последует за Ним: *Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей* (Ин 10:27–28). Он имеет власть дать им жизнь, потому что имеет жизнь в Самом Себе, ибо Он есть Сын Отца — Первоисточника жизни, и потому имеет эту жизнь, будучи единосущен Отцу: *как Отец имеет жизнь в Самом Себе* (Ин 5:26). Условие, при котором мы можем получить эту жизнь от Единородного от Отца, есть вера в Бога Отца, пославшего Его. Иисус повторяет это несколько раз в Евангелии.

Какова та жизнь, которую предлагает Христос

Первый вопрос, возникающий из уверенности в том, что в Иисусе Христе мы имеем жизнь, касается природы этой жизни.

В том же отрывке (Ин 10:28) Господь говорит о ней как о жизни вечной. О том же Он говорит и в другом месте (Ин 6:47): *Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную*. Он всегда определяет ее таким образом, как свидетельствует Евангелие от Иоанна (3:15–16). Это жизнь в собственном смысле, в противоположность жизни, подверженной смерти, которую Спаситель и называет «смерть»: *Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь* (Ин 5:24).

¹¹ Перевод с английского языка сделан по публикации: *Stăniloae D., father. The Faces of Our Fellow Human Beings // International Review of Missions. 1982. No. 71. P. 29–35*. Этот доклад был также опубликован в сборнике *The Lord of Life. Theological Explorations of the Theme "Jesus Christ — the Life of the World"*. World Council of Churches, Geneva, 1983. P. 116–122.

* Отец Думитру Станилоэ являлся заслуженным профессором догматики богословского факультета Бухарестского университета в Румынии. Настоящий доклад был представлен на заседании комиссии по вопросам всемирной миссии и евангелизации при Всемирном Совете церквей в Бухаресте в мае 1981 года.

Та вечная жизнь, которую дает Христос, отличается от нашей жизни здесь не только своей устремленностью в вечность, через наше воскресение из мертвых в конце мира, но также и некоторыми качествами, являемыми еще в нашем земном состоянии.

Эти особенные качества добавляются к тем, что принадлежат не биологической жизни тела, а к свойствам духа, посредством которого они и будут сообщены телу в жизни вечной.

Еще в этом земном существовании душа, которая верит во Христа, открывает в себе неиссякаемые и потому безграничные простор и наполнение, поскольку она входит внутри себя в общение с Личностью Христа. В Нем человеческая природа раскрывается Божественной Ипостасью до бесконечного Божественного наполнения, по свойству взаимообщения двух Его естеств.

Человечество стремится и имеет способность духом, а не телом, выйти за любые пределы, положенные для человеческого знания и для человеческой добродетели. Каких бы знаний оно ни достигло, оно стремится к высшему знанию; поднимаясь над любой степенью добра, оно стремится к высшему добру. Оно вовлекается в динамизм непрерывного движения вперед, непрерывного восхождения (эпектасиса), как учит свт. Григорий Нисский. Отсюда проистекает неутолимая жажда человечеством духовного возрастания. Но горделивая уверенность в том, что человечество и мир являются высшей реальностью, ограничило его, в познавательном плане, узкой сферой пантеизма и его разновидностей. В области нравственного добра люди перестали признавать безусловную и безграничную ответственность по отношению к человеческой личности как вечно существующей и находящейся в вечном совершенствовании.

Все усилия направлены на все более полное удовлетворение телесных потребностей, связанное с познанием и развитием потенциала материальной вселенной. Однако из-за этого прекратилось развитие в духовной сфере. В то же время освоение материальной области космоса, каким бы впечатляющим оно ни было, происходит в однообразной и ограниченной плоскости, поскольку потребности тела имеют свои пределы.

Тому, что выходит за границы физико-химического уровня существования вселенной, не уделяется больше должного внимания: все помышления заключены в границах этого мира. Бесконечный трансцендентный мир открывается только душе.

Замкнутый лабиринт

В отличие от тела, душа в себе самой не ограничена. Она не имеет в себе самой пределов своим устремлениям. Безусловно, они не в некоем прогрессе, связанным с использованием и упорядочением космических энергий ради удовлетворения материальных потребностей. Душа не может дойти до предела, тогда как в материальном плане прогресс движется внутри лабиринта с замкнутым маршрутом. Поэтому душа не удовлетворяется однообразным движением внутри такого лабиринта, какими бы многочисленными ни были его повороты и изгибы. Безграничная открытость человеческого духа стремится преодолеть любые преграды. Он не ощущает себя подлинно живым в однообразии космоса, насколько бы беспредельной ни была вторяемость его взаимосвязанных форм. Он ощущает себя там мертвым. Он желает двигаться вперед к действительно новым и беспредельным горизонтам. Ибо чем большую свободу человеческое тело получает в лабиринте космоса, тем больше видов рабства для себя создает; человек освобождает себя, но одновременно кует себе все новые и новые оковы и усугубляет бремя однообразия.

Душа стремится ко все более полной свободе в подлинно бесконечной перспективе, не ограниченной законами физической природы.

Связь между знанием и любовью

В этой перспективе душа может расти в познании безгранично, потому что она может войти в область гораздо более тесных отношений с другими душами и с Богом,

формирующими непреходящую основу и связь между ними и Богом. Тесная связь между любовью и знанием показана Господом в таких словах: *кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин 14:23). Господь Сам показывает, что слово, которое нужно соблюдать как условие пришествия Его и Его Отца, следующее: *да любите друг друга; как Я возлюбил вас* (Ин 13:34).

Таким образом, знание Бога, которое является опытным знанием Его присутствия внутри человека, имеет основанием взаимную любовь тех, кто верят в Иисуса. Эта любовь питается Его любовью, которая тождественна Его живому присутствию внутри нас. Познать Его значит познать Его любовь, вмещающую бесконечные смыслы бытия и их вечное сущностное основание.

Поскольку знание основано на живой любви и питается любовью, в своей основе любовью Христа, ту подлинную вечную жизнь, которую нам дает Христос, можно рассматривать как познание через опыт любви. Бог, Чья безграничная благодать непрестанно побуждает нас любить Его, как только начнет привлекать нас все более и более к усвоению этой благодати, поддерживает в нас жажду познания и жажду вечного насыщения, жажду вечной любви: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин 17:3). Вот, что такое вечная жизнь: это вечное возрастание в бесконечной любви Бога-Отца и Иисуса Христа, в Ком воплотилась вечная Божественная любовь.

Открыть свое сердце любви значит открыть его жизни. Открыть свое сердце, чтобы обрести любовь, значит обрести жизнь. Дарить любовь значит дарить жизнь, ибо жизнь сообщается посредством любви. Тот, кто верит, что Христос есть Сын Божий, первоисточник любви, опытно познает Его как бесконечный магнит любви, а, следовательно, как источник жизни, и одновременно как Личность, просто и бескорыстно предлагающую ему безграничную любовь и бесконечную жизнь. Иисус Христос стал тем центром, который притягивает нашу любовь к Нему и излучает Свою бесконечную любовь к нам. Среди нас явился Божественный центр той любви, которая дарована нам и бесконечно привлекает нас. Только посредством веры в Иисуса Христа мы преодолеваем ту стену, которая ограничивает наше движение рамками однообразия этого мира. В Иисусе Христе мы можем обрести силу любить нашего ближнего чисто и горячо, с полным самозабвением, потому что в Иисусе наш ближний имеет лицо Бога, а воплотившийся Бог имеет лицо нашего ближнего.

Иисус Христос дарует каждому из наших ближних вечную ценность. Поэтому мы должны любить наших ближних безгранично, равно как и наши ближние смогут любить нас безгранично, если они соединены со Христом. Мы можем любить бесконечно, если мы верой соединены со Христом.

Иисус Христос дает нам силу для трансцендентного преисполнения безграничным познанием и любовью, не отнимая у нас человеческого уровня существования. Навеки воспринятую Им человеческую природу Он наполнил трансцендентной неиссякаемой Божественной жизнью, широтой и бесконечной глубиной Божественной природы. В Себе Самом Он открыл человечеству безграничность Божественной жизни. В Себе Самом Он показал, что человеческая природа способна к удовлетворению своего стремления к бесконечной жизни, свободной от однообразия существования этого мира. Он стоит на открытой границе между человеческим и Божественным, сохраняя человеческую природу под излучением Божества, подлинно наполняя ее великолепием бесконечного света, к которому она призвана.

Во Христе мы призваны собраться, так сказать, в одном-единственном светонесном пункте перехода в Божественную жизнь, сойтись там, сохраняя при этом свою личность, в той мере как и Он навеки сохраняет Свою. Любовь матери распространяется на всех ее детей, и чем больше у нее детей, тем вместительнее она становится, пестуя и лелея всех и каждого из них по-особенному. Ее любовь к каждому в отдельности растет тем более, чем больше их становится, и при этом все и каждый

неразделимы в ее любви. Св. Симеон Новый Богослов следующим образом описывает это бесконечное возрастание в Божественной любви, в которой еще в этой жизни мы участвуем через общение со Христом:

*О чудное дело! о дивный дар благодати! —
люди бывают во образе Бога,
и в них воображается Тот, Кто для всех невместим, —
Бог неизменный и непреложный по естеству,
Который благоволит обитать во всех достойных,
дабы каждый имел внутри всего Царя,
и самое царство, и все относящееся к царству,
и блистал светлее лучей этого видимого солнца,
подобно тому как воссиял воскресший Бог мой.
И предстоя Тому, Кто так их прославил,
они пребудут в изумлении от избытка славы
и непрерывного возрастания [в них] Божественной светлости.
Ибо преспеянию во веки не будет конца,
так как остановка (или замедление) в возрастании положит конец бесконечному,
(внесет) постижение совершенно Непостижимого,
и Невместимого всеми сделает (предметом) пресыщения.
Но полнота и слава света Его
будет бездной преспеяния и началом без конца.
Как имеющие Бога вообразившимся внутри,
они [святые] предстоя Тому самому, Кто блистает неприступным (светом):
таким образом конец в них является началом славы;
излагая же яснее свою мысль, [скажу]
в конце они будут иметь начало и в начале конец.
Совершенно [абсолютно] Полный, согласишься со мною, не нуждается в прибавлении,
и текущие за Бесконечным не достигают конца.
Ибо если придет это видимое небо и земля и все, что на земле (разумей, о чем
я сказал);
то [возможно ли] будет уловить место, где ты найдешь конец, не
говоря телесный, но можешь ли ты [хотя бы] умом обнять полноту
бестелесного мира?
Он же не мир есть, но воздух, как прежде [было], и не воздух,
но невыразимое пространство, которое называется «все» (универс)
и есть совершенно бесконечная бездна, отовсюду с разных сторон равно целостная,
и это «все» наполнено Божественным Божеством.
Итак, делающиеся причастными Его и в Нем обитающие
как могут всего Его обнять, чтобы (даже) пресытиться (Им)?
или как, скажи мне, они достигнут конца бесконечного?
— Невозможно (это) и совершенно неосуществимо.
Такая мысль совершенно не может и в [ум] прийти святым,
ни здесь во плоти сушим, ни туда в Боге представившимся.
Ибо, покрываясь светом Божественной славы,
осияваясь и сияя, и наслаждаясь этим,
они с полной и всецелой уверенностью поистине знают,
что совершение их будет бесконечным
и преспеяние в славе — вечным.**

* В оригинале отец Думитру приводит свой перевод гимна с французского. Здесь русский текст приведен по изданию: Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Том 3. Божественные гимны. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Гимн 27. С. 121–122.

Воплотившийся Бог

Жизнь во Христе не дает нам почувствовать в чем-либо недостатка. Уже сейчас мы богаты и способны к преуспеянию, уже сейчас мы можем преподнести друг другу совершенный дар. Нас не разделяют никакие границы, и ничто не понуждает нас посягать на чужое. Напротив, все чувствуют в самих себе все возрастающую способность отдавать себя другим.

В то время как пантеистические системы, неумолимо ведущие к постепенному растворению человеческих личностей в великой космической сущности, могут оправдывать действия по приближению момента растворения в этой сущности, Сын Божий как Личность, навеки став человеком, открыл вечную ценность каждой человеческой личности и таким образом развивает в нас в максимальной степени чувство ответственности за личное существование каждого из нас. Каждый призван к тому, чтобы быть причастником вечной жизни Иисуса Христа, в общении с Ним. Ответственность в отношении других людей прекращается, если нет ответственности перед Личным Богом, Который из любви к нам воплотился, навеки став человеком. Необходимым следствием веры в воплотившегося Бога является любовь к нашим братьям; исчезновение веры влечет за собой и исчезновение любви. Ибо где нет веры в личного Бога, и особенно в воплотившегося Бога, за высшую реальность принимается либо некая сущность, которая в конечном итоге поглощает в себе всех людей, либо некий «бог», лишенный полноты любви к человечеству и не способный к ней.

Сын Божий, став человеком, разрушил ту стену презрения и ненависти, которая разделила людей, и открыл им в Себе путь к трансцендентному Богу и друг к другу. Только Он один может быть для людей центром, излучающим любовь и мир. Там, где Его никогда не знали или не признавали воплотившимся Богом, появляются раздоры и конфликты, ибо там не признается тот властный центр, который излучает любовь, дающую силу любить всех. Следовательно, только в Нем может быть восстановлен и сохранен мир между всеми: *Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею ... дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир* (Еф 2:14–15).

Иисус Христос стал для нас излучающим любовь центром и миротворцем не потому только, что через Его человечество Божественная любовь и мир распространяются в нас и вокруг нас, если мы открываемся Ему, но и потому, что Он показал нам способ, с помощью которого можно усвоить себе Его любовь, перенять Его мир и Его жизнь, уничтожив в своей плоти ненависть, следуя Его примеру. Наша плоть есть враг Божий, а, следовательно, и враг наших ближних, потому что она желает сама быть единственной или высшей реальностью. Мы отделили нашу плоть от нашей души, похоронили свою душу. Только если мы перестанем считать плоть единственным претендентом на всевозможное удовлетворение и врагом души, только если мы примирим ее с душой, мы сможем, восстановив таким образом свою целостность, вернуть мир с Богом и с нашим ближним, с помощью примера и силы Христовых.

Если жизнь по плоти одновременно разобщает нас и обезличивает, тем самым уготовляя нас к растворению в общей сущности, жизнь по духу обогащает нас взаимным общением и подчеркивает бесконечное разнообразие наших личностей. Благодаря той любви, которую мы сообщаем друг другу, мы ощущаем все больше наше приобщение жизни, по мере того как Иисус Христос преподает нам в Себе бесконечные Божественные жизнь и любовь. Через Свою Любовь Он сообщает нам Свою собственную жизнь, тем самым приводя нас к достижению большей самобытности нашей собственной личности через внутренние глубины жизни. Святые апостолы Иоанн и Павел не были бы столь разительно непохожими друг на друга духовными личностями, если бы не знали Христа.

Жизнь растет через сообщение любви

Тот факт, что наша жизнь растет благодаря сообщению любви, объясняет тот парадокс, что наша жизнь обогащается через служение другим, через принесение себя в жертву ради других. Через служение и жертву мы не только даем жизнь другим, но и способствуем росту нашей собственной жизни. Христос перешел в вечную жизнь воскресения через крестную жертву. И Он учил нас: *Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее* (Мф 10:39).

Таким образом, единственный путь обретения истинной жизни — это служение и жертва, приносимые нами Богу в лице наших ближних. Тогда мы приносим эту жертву вместе со Христом и делаем нашу жизнь непрерывной литургией. Это единственный путь, которым мы можем идти вслед за Христом: *кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня* (Мф 10:38). Мы можем нести свой животворящий крест только вслед за Ним, следуя Его примеру и благодаря Его силе.

Жизнь, в форме любви данная другому, зримому как образ Христа, возвращается к давшему помноженной на любовь, пробужденную в другом: *кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей* (Мф 10:42). Любовь возвращается приумноженной, особенно когда она обращена к тем, кто ее жаждет, к тем, кого никто не любит и с кем никто не считается. Ибо любовь есть посох Моисеев, изводящий для жаждущих воду из твердой скалы. В этом движении любви и заключается сила Христова. Христос есть любовь, открывающая сердца других людей, с любовью напоющая их и пробуждающая ответную любовь, начинающую бить ключом в их сердцах.

Эта встреча в любви и, следовательно, в подлинной жизни, есть объединение во Христе. Иисус Христос — это Слово, Которое во мне обращает слово любви к другому человеку. И именно Иисус Христос всегда, объединяя нас, заставляет меня откликаться на слово любви или на просьбу другого о помощи или о любви.

Если Бог-Слово Творец вводит нас в жизнь творения и соединяет нас как Свои образы, созданные для взаимовосполнения друг друга, то Бог Воплощенное Слово дает нам в Себе бесконечную нетварную жизнь и объединяет нас совершенно в Своей любви. Если Бог-Слово Творец соединяет нас с Собой и друг с другом общими дарами разума, бытия и тем, что все мы сотворены как личности по образу Его ипостаси и призваны к взаимным вещественным и не вещественным приношениям, то Бог Воплощенное Слово делает Себя, как человека, нашим главным даром. Он привлекает нас к тому, чтобы отдать себя Ему и друг другу в Нем. И в Его приношении нам, и в нашем Ему, мы живем в любви и вместе участвуем в бесконечной Божественной жизни.

Бог Слово изначально сотворил нас для нашего совместного возрастания в общении и взаимоотдаче. Но грех эгоизма низвергнул нас и поделил на алчных властителей с одной стороны и несправедливо притесняемых жертв с другой. Поэтому Он Сам стал таким человеком, каким хотел видеть людей, даруя нам все и даруя нам Себя. Таким образом Он призывает нас к всеобщей взаимной отдаче всего, что мы получили от Бога как дары для всех, и самих себя как добровольных приношений.

Все мы нуждаемся в любви всех, и все мы обязаны ее предлагать. Все мы имеем жизнь через этот взаимообмен дарами. Встречая друг друга в жертве и взаимной любви, мы встречаемся в бесконечной жизни Того, Кто есть источник и первопричина любви и всеобъемлющей жертвенности.

Это та цель, по направлению к которой должно двигаться человечество, если оно желает «иметь жизнь и иметь ее с избытком» (Ср. Ин 10:10).

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

М. А. Иванова

Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Вопросы и перспективы православного богословия»*

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_96

Аннотация: Данная статья была опубликована в журнале “Altar Almanach”, издававшемся румынским приходом в Лондоне. Румынский ее аналог отсутствует в библиографии отца Думитру Станилое. В статье рассматриваются актуальные вопросы взаимосвязи православного Предания и современного научного мировоззрения, делается акцент на том, в каком контексте мистическое богословие может придать новый ракурс взглядам на творение в целом и на деятельность человека в частности.

Ключевые слова: Христианство, Церковь, Предание, Святой Дух, Христос, Православие, соборность, наука.

Об авторе: **Маргарита Александровна Иванова**

Старший преподаватель кафедры иностранных языков, Санкт-Петербургская духовная академия.

E-mail: maple789@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4784-7132>

Ссылка на статью: Иванова М. А. Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Вопросы и перспективы православного богословия» // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 96–105.

* Перевод с английского языка сделан по изданию: *Stăniloae D., father. The Problems and Perspectives of Orthodox Theology* // *Altar Almanach*. 1971/1972. Vol. 2. P. 40–50.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Margarita A. Ivanova

**Translation of the Article:
“The Problems and Perspectives of Orthodox Theology”
by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae***

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_96

Abstract: This article was published in the journal “Altar Almanach”, edition of the Romanian parish in London. Its Romanian version is absent in the bibliography of Father Dumitru Stăniloae. The article examines topical issues of the relationship between the Orthodox Tradition and the modern scientific worldview, and focuses on the context in which mystical theology can give a new perspective to views on creation in general and on human activity in particular.

Keywords: Christianity, Church, Tradition, Holy Spirit, Christ, Orthodoxy, Sobornost', Science.

About the author: **Margarita Aleksandrovna Ivanova**

Senior Lecturer, Foreign Languages Department, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: maple789@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4784-7132>

Article link: Ivanova M. A. Translation of the Article: “The Problems and Perspectives of Orthodox Theology” by Professor Archpriest Dumitru Stăniloae. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 96–105.

* Translation into Russian was made from: Stăniloae D., *priest*. The Problems and Perspectives of Orthodox Theology // Altar Almanach. 1971/1972. Vol. 2. P. 40–50.

Православию всегда было свойственно особое благоговение перед тайной Бога и Его деятельностью в мире и среди людей, и это накладывает на православное богословие определенные обязательства как сейчас, так и в будущем. Православие признает и будет признавать мистический характер христианской веры. Ведь именно мистический характер веры делает возможным плодотворное богословское размышление, подобное тому, которым отмечен святоотеческий период. Ибо тайна подразумевает богатство и бесконечную сложность значений, которые никогда не могут быть сведены к какому-либо одностороннему объяснению. Восточные отцы считали, что Бог находится за пределами любого понимания Его, способного быть выраженным в определенной форме, и именно апофатическое богословие они почитали наиболее высоко. Это те представления, которые сделали возможным непрерывное продвижение к неисчерпаемому богатству смысла божественной и богочеловеческой тайны. Современная православная мысль заново открыла богословские тайны, то знание, о котором говорили святители Григорий Нисский и Григорий Палама, знание, которое не претендует на полное раскрытие содержания божественной реальности Бога и Христа или же богочеловеческих реальностей, выраженных другими областями богословия. Вместо этого она признает, что это знание движется в океане тайны. Она признает, что форма, в которой выражается божественная или богочеловеческая реальность, является окном, через которое можно ощутить или воспринять свет из невыразимой бесконечности тайны.

Современное православное богословие вырвалось из-под влияния схоластики последних времен. Это схоластическое течение, претендуя дать полное определение Бога и Его спасительной деятельности и снабдить их жесткими и с их точки зрения всеобъемлющими формулами, смогло затормозить прогресс теологической мысли, по крайней мере, до тех пор, пока богословие не было вынуждено под воздействием переворота, произошедшего в недавнее время в человеческом мышлении, отказаться от этих формул.

В то время как западное богословие, только теперь отказавшееся от рационалистических формул схоластики под давлением происходящей интеллектуальной революции, стремится столь же исчерпывающе объяснить доктрины веры с помощью рационалистических формул, основанных по преимуществу на результатах естественных наук, православное богословие считает, что те же самые научные результаты пролили еще больший свет на бесконечную тайну божественной межличностной жизни и на невыразимую тайну человека, а также на личностные отношения, возникающие между этими человеческими субъектами и между ними и Богом, превосходящим разум.

В этих двух направлениях теологии мы имеем сегодня два пути, по которым может развиваться человеческая мысль.

Тем не менее, утверждая сегодня как и в прошлом, что западное богословие может полностью постичь посредством разума божественную реальность и ее спасительное действие в отношении людей, оно рискует вскоре заменить современное рациональное объяснение другими объяснениями, ибо сегодняшние объяснения скоро окажутся недостаточными для умов завтрашнего дня — факт, который мы постоянно наблюдаем, особенно в протестантской теологии. С другой стороны, поскольку оно позволяет свету неисчерпаемой тайны проявиться через любую из своих формул в любую эпоху, православное богословие не относит прежние формулировки к устаревшим, когда оно движется вперед к новым, но остается в преемственности с ними, новым шагом вперед в восприятии божественной тайны, которая была также правильно передана предыдущими формулировками, являющимися фактически новым объяснением последующих. Для православного богословия та же самая тайна остается прозрачной в любом новом богословском выражении, даже если каждое новое выражение является шагом вперед в проявлении тайны и в раскрытии неисчерпаемого богатства ее значений. Каждое выражение делает явным что-то из многообразных логосов (*logoi*), содержащихся в тайне, при этом в то же время это подразумевает присутствие

тайны. Таким образом, православное богословие все еще остается верным догматическим формулировкам первых веков Церкви, но, тем не менее, постоянно продвигается вперед в их истолковании и в раскрытии той невыразимой тайны, которую они только обозначили.

1. Дверь бесконечного богатства личного и межличностного божественного существа открылась для размышлений православного богословия, а с нею открылась и перспектива бесконечного развития человеческого духа внутри божественного. Прошло время, когда все думали, что в догматике больше ничего нельзя сказать, что богословие обречено повторять и систематизировать старые формулы различными и только внешними способами, или что старые догматические термины были своего рода оболочкой, непрозрачной и непроницаемой. Православное богословие сегодня понимает, что всякий догматический термин и всякое сочетание догматических терминов указывает на границы и охраняет глубину тайны перед лицом односторонней и рационалистической поверхности, стремящейся ее растворить. Каждая догматическая формулировка при богословском размышлении позволяет просиять свету тайны, лежащей за ее пределами. Сегодня мы думаем, что термины каждой догматической формулировки указывают — как будто они были указателями — вход, через который нас впускают в глубину бездны, но мы не думаем, что они устанавливают пределы этой глубине. Через каждое доктринальное определение мы соприкасаемся с определенными реальностями и предельными смыслами, которые становятся все более глубокими для наших умов в той мере, в какой человеческий ум переживает их и погружается в них и таким образом становится способным к еще более глубоким и тонким переживаниям и интуиции. Понятие «личность», союз божественного и человеческого в одном лице, воплощение божественного Логоса, жертва, взятая на себя самим Богом ради человечества, то межличностное общение, которое восходит даже до высшей степени обожения, обожения человека — все эти идеи указывают на источники, перспективы и бесконечное совершенство божественной тайны, а также открывают пути бесконечного вхождения в эту тайну.

Однако, поскольку любое развитие сквозь призму реалий бесконечности, на которую указывает догма, зависит от развития человеческого духа, который сам обусловлен полнотой его опыта, опыта, всегда становящегося все богаче в различных контекстах мира, истории и общества, то любое продвижение в понимании догмы зависит отчасти от прогрессивного понимания мира наукой. Верно также и то, что богословское мышление нельзя отделить от духовности.

В своей оценке роли научного прогресса в догматическом понимании православное богословие находится в согласии с западным богословием. Что отличает его от последнего — это то, что оно принимает научный прогресс во внимание только постольку, поскольку наука вносит вклад в развитие человеческого духа и только постольку она углубляет в человеке переживание его собственной духовной реальности и высшей духовной реальности, ни одна из которых не может быть сведена к физическому или химическому уровню природы. Православное богословие дает нам возможность понимания тайны отношения между Богом и человеком. Тем не менее, мы также верим, что научный прогресс действительно дает в обобщенном понимании всеобщий прогресс человеческого духа. Мы смотрим на человека сегодняшнего дня с такой уверенностью потому, что православие было уверено, что человек любого века не может быть низведен никаким падением до состояния «чистой природы» (*natura pura*), заключенной в пределы исключительно мирских забот, ни стать по причине падения такой абсолютной падшей человеческой природой, что каждая его мысль и действие и все его существо совершенно греховны. Мы не согласны даже сегодня с западным богословием, когда оно говорит, что современный человек развивается только в сферах науки и технологии и все более и более лишен духовной жизни. Вот почему мы не думаем, что необходимо отказаться от акцента на духовном содержании догмы, когда мы сталкиваемся с аргументом, что такое содержание ничего не может сказать современному человеку

и, следовательно, мы должны настаивать только на соответствии догм результатам естествознания. Мы верим, что догмы могут быть сохранены только путем акцентирования духовных смыслов, содержащихся в них.

И все же мы должны также признать, что рациональной критикой тех более древних формул христианского учения, которые передали мистический престиж определенным столь же рационалистическим концепциям, западное богословие часто ведет к тому же самому духовному и мистическому ядру Откровения и так этим путем приходит к слиянию с православным богословием.

Духовное развитие человека как сила, с которой нужно считаться, проявляется сегодня в стремлении человека к более глубоким отношениям между ним и его ближним и более значим для содержания его, чем грустная монотонность в обществе потребления. Человек сегодня не довольствуется тем, чтобы быть просто потребителем товаров и развлечений, обеспечиваемых новыми технологиями; он настаивает на том, чтобы быть человеком все более близких отношений со своими собратьями и, следовательно, человеком, который более проникновенно, чем когда-либо до этого, выполняет свое обязательство найти те пути и средства, которые гарантируют, что эти отношения не станут болезненными и враждебными, а дружелюбными и ответственными. Эти пути и средства могут быть обнаружены однако только опытом, через соприкосновение с той высшей реальностью, которой жаждет человек, чтобы избежать ужасной монотонности сугубо материальных развлечений.

Вот почему православное богословие, переживая очередной толчок в стремлении быть богословием тайны, в то же время переживает и толчок в стремлении быть богословием духовности. В обоих отношениях оно остается в преемственности с учением Евангелия и верой первых христианских веков.

2. Из того, что было сказано до сих пор, мы можем видеть, что под духовным богословием, востребованном необходимостью содействовать лучшим человеческим отношениям, также подразумевается богословие общности и Церкви. Истинная духовность предполагает общность, а истинная общность предполагает духовность. Истинная общность не может быть стимулирована или достигнута внешними дисциплинарными мерами или мирскими интересами. Истинная духовность по характеру не индивидуалистическая и не реализуется, укрывшись в самой себе, и явно не истинна та духовность, которая испытывает недостаток любви к людям. Духовность не означает накопления опыта утонченного духа, безмятежное наслаждение некоторыми прозрениями, которые можно лелеять безотносительно к сообществу. Истинная духовность растет с переживанием общности многих людей, с пониманием многих сложных ситуаций, рожденных в жизни сообщества. Она питается богатством физической природы и безграничным разнообразием взаимоотношений с все большим и большим количеством людей, и она показывает свою силу в преодолении противоречий и установлении гармонии между этими отношениями. Истинная духовность проявляется в усилиях всех людей достичь общего единства, но единства, которое уважает конкретный вклад, который каждый отдельный человек может приложить к росту понимания и к содержанию общего человеческого опыта и ценностей.

В будущем, следовательно, православное богословие также будет богословием Церкви. Ибо Церковь есть общение верных, объединенных во Христе и укрепляемых Святым Духом. Это одновременно и общность, и глубокая духовность. И поэтому это есть жизнь. Это общение в Духе Святом. Само существование Церкви является постоянно возобновляемым результатом действия Святого Духа в сотворении общности.

Православное богословие — богословие духовности и общности, и, поскольку это богословие Церкви, оно в то же время является богословием тайны божественного действия в людях и приближения людей к Богу. Церковь сохраняет единство веры, так что объект веры — это не просто пассивный объект индивидуального интеллектуального анализа и или объект определенного желания верить, стремящегося оставаться послушным решениям внешней власти. Объект веры — это Бог, который действует в Церкви через Святого Духа. Это отношение между Богом и человеком, живущие

в таинственном и духовном общении Церкви, которая наполнена Святым Духом. Субъектом веры может быть отдельный верующий человек только поскольку он является субъектом веры вместе с Церковью. Церковь является субъектом веры, поскольку Она создана быть таковой самим Богом, который действует в Церкви через Святого Духа. Поэтому у православного богослова нет никакой другой задачи, как интерпретировать опыт познания Бога, пережитый общиной Церкви, опыт, в котором он сам участвует. Только таким образом его богословие будет больше, чем всего лишь его собственное богословие, и станет богословием, озаренным Святым Духом, который действует в Церкви, руководя ее учительским служением. Таким образом, православный богослов стремится показать, что его богословие есть лишь выражение сознания верующей общины, то есть выражение сознания Церкви.

Ни в коем случае нельзя игнорировать индивидуальное интеллектуальное усилие, которое заключается в слиянии индивидуального сознания с сознанием общины Церкви, в которой Святой Дух действует, с тем, чтобы по-новому дать выражение тому, что созвучно сознанию Церкви. Обязанность православного богослова оставаться в контексте Церкви, оживляемой и руководимой Святым Духом, и погружаться туда, где сам Дух направляет Церковь. Ибо Святой Дух вводит Церковь «во всю истину» (Ин 16:13), то есть от истины настоящего к истине будущего. Он ведет Церковь в свете этой истины, чтобы найти ответы о том, какие новые вопросы могут возникнуть, придавая Ей импульс предвосхищением будущей истины и, в этом смысле, «возвещающая грядущее» (Ин 16:13). Он делает это, однако, не отводя Церковь от пути всей той истины, которая имплицитно находится во Христе, и, следовательно, никогда не нарушая ее неразрывного единства с теми ответами, которыми Церковь отвечала на проблемы более раннего времени; ибо из того, что Христово, «Он берет и возвестит вам» (Ин 16:14). Богословие таким образом выполняет функцию пророческой повитухи, истолковывая пророческое направление, данное Церкви Духом, обновляя постоянное стремление Церкви к тому, что должно прийти, и в конечном итоге заново проявляя ее внутреннее эсхатологическое напряжение.

Но потому, что это богословие Церкви, которая с самого начала имеет всего Христа как нашу конечную цель, и потому, что, следовательно, все Откровение должно быть обнаружено во Христе, это богословие в то же самое время является богословием Предания, которое Церковь передала с самых ее начал в ее священной, вероучительной и пастырской деятельности не как массу теоретических положений, но как живое Предание освящающей силы и духовного делания.

В православии считается, что только община способна сохранить такое живое Предание духовного делания, опыт вероучения, переживаемого в духовной жизни, передающийся из поколения в поколение. В передаче Предания имеет значение иерархия Церкви, но не только она.

Западное богословие с другой стороны — и я имею здесь в виду особенно протестантское богословие — не стало рассматривать Писание как абсолютный образец к пониманию Предания ранней Церкви как живой основы Писания и фундаментальный и постоянный контекст, в котором значение Писания должно быть раскрыто. Следуя этому направлению, западное богословие идет к более полному пониманию Церкви даже несмотря на то, что протестантское богословие все еще относительно далеко от какого-либо понимания апостольского предания как единого предания единой Церкви.

Мы уже сказали, что православное богословие есть богословие общения поскольку это богословие Церкви. Мы подчеркиваем это, потому что особенным образом Православная Церковь является Церковью общины, так как в соответствии с православной концепцией Церковь и община — одно и то же в Святом Духе: сама Церковь есть община, и там, где нет общения, там нет Церкви.

В будущем православное богословие будет более основательно изучать все, что включает в себя понятие общности, и тем самым будет стимулировать общение, которое является и будет являться предметом глубочайшего стремления человека.

Понятие общности в своем глубинном смысле совпадает с понятием «соборность». Соответственно, православное богословие постарается раскрыть богатство, содержащееся в понятии соборность, явление, которое нужно отличать равно как от индивидуализма, так и от единства, понимаемого как единообразие, равно как от изоляции между отдельными верующими, так и от их всего лишь внешнего единства.

Соборность, как и единство живого организма, есть единство, в котором отдельные личности определяют и дополняют друг друга на протяжении всей жизни; это непрерывное жертвование и принятие, своего рода симфоническое единство, где «есть различия в дарованиях, а Дух — тот же» (1 Кор 12:4), где все разнообразие членов составляет одно Тело Христово (1 Кор 12:12).

3. Благодаря тому, что православное богословие особо акцентирует свое внимание на симфоничности Церкви, оно сможет внести существенный вклад в современное движение к единству Церквей. Огромные экуменические возможности заключены в идее католической Церкви, и, проливая на них свет и помещая их в принадлежащее им по праву место, православное богословие может стать истинно экуменическим богословием и таким образом значительно способствовать экуменическому делу.

Православная соборность, как поистине органическое единство в многообразии, может служить образцом — даже как конечная цель — для различных Церквей в развитии их экуменических отношений, показывая им возможность многогранного и реального единства вместе с взаимным признанием их различий в других областях и взаимным уважением их свободы в общем единстве.

Побуждаемое этим общим стремлением к христианскому единству, православное богословие начало изучать вероучение других Церквей в умиротворенном духе и помогать развитию диалога между Православной Церковью и другими Церквями, диалог, который уже приближается к официальному уровню.

Православное богословие может оказать большую помощь в собирании всех Церквей, так как оно устанавливает тесную связь между вероучением и духовностью и ищет в каждой вероучительной формулировке живое духовное ядро. В этом процессе вероучительные постулаты одной Церкви прекращают быть жесткими и непрозрачными выражениями, противопоставленными настолько же жестким и непрозрачным выражениям, используемым другими Церквями, и взамен этому начинают передавать значения живой реальности, которая высечивает все формулировки одной Церкви и находит живые смыслы доктрин других Церквей. Различные церковные учения, если Церкви принимают к сведению результаты своего духовного влияния на жизнь людей, являющуюся предметом их постоянного внимания, могут найти общее толкование, соответствующее духовным целям и потребностям верующих.

Этот вклад православия в сближение Церквей, который, как мы видели, выражен в духовной интерпретации вероучения, объединяется с вкладом западного богословия в его усилиях понять вероучительные формулировки более свободно и в соответствии с природой человеческого разума. Этот западный подход не имеет каких-либо фундаментальных противоречий к пониманию тех же самых доктрин, которые произрастают из духовности, пронизанной благодатью.

4. Православное богословие, однако, опираясь на соборный и общинный аспект любой истинно христианской жизни, может открыть широкие перспективы, подобные тем, которые мы видели, не только в области христианского экуменизма, но также в области отношений между христианами и человечеством в целом. Только во Христе мы обнаруживаем вселенское единство человечества и замысел человеческой «рекапитуляции» и воскресения к вечной жизни в Боге. Ибо Сын не стал индивидуальной человеческой ипостасью, но ипостасью человеческой природы в общем, и поэтому своеобразной «главой-ипостасью» всего в человечестве, предопределенной стать богочеловеческим телом вместе со всеми людьми и таким образом телом, в котором все люди соединяются, но без утраты или повреждения их собственной идентичности.

Вступая в общение с остальными людьми, христиане способны ввести Христа в свою жизнь, потому что в мыслях, чувствах и действиях верующих Христос является

общим с ними субъектом. Ибо в искреннем и глубоком общении один участник диалога всегда принимает в свою жизнь что-то из личной жизни его собеседника.

Православное богословие будет, следовательно, все больше и больше характеризоваться не только как экуменическое богословие, но как богословие, обеспокоенное чаяниями и проблемами человечества в целом, заботящееся о том, чтобы предоставить еще более глубокие основания для человеческого сотрудничества и для служения всего человечества. Православное богословие сегодня имеет тенденцию стать не только богословием предельных смыслов, наличествующих в индивидуальном человеческом существовании, или же интерпретацией человеческих стремлений и человеческого предназначения в свете Евангелия, но также богословием истории, понимаемой как процесс развития и движения человечества вперед к осуществлению своего предназначения.

Хотя христианское богословие в прошлом утверждало пришествие Христа ради спасения людей, рассматривая прежде всего духовное развитие отдельных верующих и не давая объяснения человеческого прогресса в целом. Оно сохраняло мировоззрение раннего христианства, которое распространялось первоначально от человека к человеку. Когда вера отделила человека от языческой среды, человек продолжал заниматься в основном своей личной духовной жизнью. Сегодня под влиянием тех серьезных проблем, с которыми сталкивается все человечество, в тот самый момент, когда люди все больше и больше приходят к пониманию того, что все они разделяют общую судьбу, и православное, и западное богословие открывают историческое измерение Христова действия в мире. Православное богословие поднялось до этого исторического видения божественной деятельности, засвидетельствованного в Ветхом Завете, в эсхатологических пророчествах Спасителя, в посланиях святого апостола Павла и в Откровении святого апостола Иоанна Богослова. Очевидно, историческое видение современного православного богословия способно охватить весь мир явным образом, что было невозможно в ветхозаветный период. Историческое и вселенское видение апостола Павла предоставило православному богословию содержание и смысл, которые становятся все более и более конкретными. Бог, который творит историю, — это Христос, Сын Божий, через воплощение вошедший в историю и находящийся в личных отношениях с каждым человеком. Таким образом, Христос все больше и больше понимается сегодня как космический Христос, и возрождение Им всего сущего в Себе больше не является простым общим утверждением, но стало вместо этого важнейшим объектом богословского внимания. Богословие всегда стремится к более ясному пониманию путей, которыми Христос ведет человечество к возрождению в Нем. Тем самым богословие хочет обосновать стремление Церкви служить человечеству и, следовательно, служить Христу, который ведет человечество к конечной задуманной Им цели. Среди множества устремлений человечества богословие желает признать и идентифицировать те, которые Христос использует, чтобы привлечь людей к этой конечной цели, потому что именно этим устремлениям богословие должно дать свою поддержку.

5. Но богословие, которое уделяет особое внимание судьбе человечества и смыслу истории, не может избежать столкновения с миром, в котором люди на самом деле живут своей жизнью. Поэтому православное богословие вместе с западным богословием стало богословием космоса, возвращающегося благодаря этому к традиции восточных отцов, которые видели космос возрожденным в Боге.

С этой точки зрения, наиболее важной проблемой для православного богословия завтрашнего дня будет примирить понимание космоса святыми отцами с результатами естественнонаучных исследований. Универсальные технологии, появившиеся в результате естественнонаучного прогресса, показывают, что благодаря науке человек — это не просто пассивный наблюдатель причинно-следственных процессов космоса, но может активно влиять на эти процессы. На каждом этапе человек способен бесконечно выбирать способы комбинирования природных сил и веществ и управления их причинно-следственными связями. Человеческий дух обладает огромными

возможностями воздействия на природу, ибо природа показала чрезвычайную пластичность и зависимость в отношениях с человеческим духом, это область, в которой человеческая свобода имеет бесконечные возможности для сложной и разнообразной деятельности. Мир представляется человеку не как замкнутая и детерминированная система, но как постоянный и бесконечно разнообразный призыв к человеческой свободе. Рациональный характер космоса или, другими словами, причинность природы могут быть использованы для выполнения ряда задач, выбранных и поставленных человеческим духом. Более того, мы можем сказать, что природа взывает к тому, чтобы быть использованной в служении определенным целям, которые выбирает человек. Смысл природы реализуется благодаря тому, что человек использует ее для достижения выбранных им целей. Мы могли бы сказать, что Бог, создавший и человека, и природу, предлагает человеку через природу определенные цели, определенные разумные задачи высокого порядка, так что из множества возможных целей ему открывается выбор, который он может сделать, чтобы исполнить и развить эти высокие задачи.

Богословие мира должно прояснить положительный смысл мира, который Бог создал для использования человеком и для его духовного роста в Боге. Оно призвано разгадать истинный пророческий смысл мира и человеческой деятельности в мире. Оно призвано дать современному человеку осознание своего собственного превосходства перед технологиями, так же как Евангелие и отцы Церкви однажды дали человеку осознать его собственное превосходство перед природой. Оно призвано избавить человека от чувства, что он раздавлен технологиями, также как Евангелие и учение отцов избавило его от ощущения, что он был отдан в распоряжение неких своевольных духовных сущностей, которые пользовались природой по своему усмотрению. Богословие мира должно помочь человеку утвердить свой суверенитет даже перед лицом технологий, также как Евангелие и учение отцов помогло ему утвердиться перед природой, представляя таким образом на самом деле возможность появления наук и технического развития. Человек должен следовать своим высоким целям даже в использовании технологий, так как техника существует ради человека, а не человек ради техники. Более того, опасность, что он может быть поработан, дегуманизирован или даже уничтожен технологиями, гораздо более серьезна, чем предшествующая ей опасность быть поработанным и уничтоженным природой. Перед лицом современных технологий человечество все более и более остро, чем когда-либо до этого, стоит перед выбором, перед которым он был поставлен своим Создателем, — «Во свидетели перед вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор 30:19).

Это показывает, что мы не можем понять природу и смысл науки и техники без признания высшего назначения человека, призвания человека найти свое осуществление в Боге.

Богословие и в настоящем времени, и в будущем больше не может оставаться индивидуалистическим и психологическим богословием, сосредоточенным исключительно на внутренних мотивах и потребностях души, как не может быть и строго конфессиональным богословием или таким, которое рассматривает Церковь как нечто герметически закрытое от мира. Оно должно быть богословием, которое постигает космическое измерение и сложность всего человечества; тем самым оно будет способствовать тому, что сама Церковь будет оставаться открытой для такого видения. Богословие сегодня должно оставаться открытым, чтобы объять все человечество и космос; оно должно принимать во внимание как чаяния всего человечества, так и достижения современной науки и современных технологий. Тем не менее, оно не должно подменять своей собственной непосредственной задачей никакое направление деятельности современного человека — ни в области науки, техники, производства, ни в любой политической системе или общественной организации.

Задача богословия состоит в том, чтобы наполнить все деятельности и установления человечества предельными смыслами, которые сейчас проявляются на духовном,

научном, техническом и социальном уровне в соответствии с современным развитием человечества. Назначение богословия в наши дни — пролить вышний свет на все сферы жизни людей, дать им окончательное успокоение и непоколебимую надежду, что их действия имеют предельный смысл; его цель состоит в том, чтобы побудить людей от всего сердца посвятить себя этой деятельности с полным убеждением, что они работают ради осуществления плана Бога, который призывает все творение к его конечной цели. Богословие завтрашнего дня должно быть открыто всему историческому и космическому плану бытия, но в то же время оно должно вести к духовности. Оно должно помочь всем христианам достичь новой духовности, духовности, соразмерной и космическому размаху науки и техники, и всемирному человеческому сообществу, духовности, которая уже начала прорастать у нас на глазах.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Nataliia S. Vakulenko

Excerpts from the Book by Pierce T. Hibbs “The Speaking Trinity & His Worded World: Why Language Is at the Center of Everything”

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_106

Abstract: (from the Wipf and Stock Publishers): The Trinity is a speaking God: three divine persons who share the same essence and commune with each other in love and glory. How does this truth shape the way we view the world and our place in it? *The Speaking Trinity & His Worded World* explores these questions by presenting all of life through the lens of language. Understood as *communion behavior*, language has its roots in God himself. What’s more, God has used language not only to create our world, but to sustain and direct it. Because of this biblical fact, we live in a place that always and everywhere reveals the Trinitarian God whose speech upholds it. All things “speak” of God by revealing aspects of his character (Romans 1). We live in a worded world, a world that was spoken and speaks of God. Thus, language is far more than a means of human communication; it is at the center of who God is, who we are, and what our world is like. Join the author as he walks through redemptive history and points out not only how all things can be perceived through the lens of language, but what this means for us practically in our use of words*.

Keywords: Trinity, Trinitarian (God), tri-personal, person, language, commune, communion, communion behavior, communication, self-communication, speak(ing), worded world.

About the author: **Nataliia Sergeevna Vakulenko**

Candidate of Philology, Docent, Associate Professor, Foreign Languages Department, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: nsvac@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6396-6863>

Article link: Vakulenko N. S. Excerpts from the Book by Pierce T. Hibbs “The Speaking Trinity & His Worded World: Why Language Is at the Center of Everything”. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 106–125.

* See: https://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=19&ved=2ahUKEwinppTcuerkAhXN0qYKHbpYBuoQFjASegQIBxAC&url=http%3A%2F%2Fpiercetaylorhibbs.com%2Fwp-content%2Fuploads%2F2019%2F05%2FHibbs_Presskit_TST.pdf&usg=AOvVaw0tbzf7Ube4nMmz0fFiGaFt (accessed: 01.10.2020).

**ОТРЫВКИ ИЗ КНИГИ ПИЭРСА Т. ХИББСА
«ГОВОРЯЩАЯ ТРОИЦА И ИЗРЕЧЁННЫЙ БОГОМ МИР:
ПОЧЕМУ ЯЗЫК НАХОДИТСЯ В ЦЕНРЕ ВСЕГО»¹**

Справка об авторе: Пиэрс Тейлор Хиббс (магистр религиозных наук, магистр богословия) является заместителем заведующего кафедрой богословского английского языка в Вестминстерской теологической семинарии; отмечен наградой как автор пособия «Богословский английский»; среди его публикаций книги «Троица, язык и поведение человека», «Обнаружение Бога в обычном», «Говорящая Троица и изречённый мир Божий: почему язык находится в центре всего», а также много статей по теории языка Кеннета Л. Пайка, которую продолжает применять к другим аспектам теологии.

Отзывы на книгу²

Хиббс представил нам прекрасную книгу, в которой в доступной форме излагается библейское основание центрального места языка в сокровенном общении³ Бога с нами, в Божием творении, провидении и в человеческой жизни. Книга сочетает в себе библейскую перспективу, практические примеры и ясное, привлекательное своей простотой изложение. Ничего похожего о языке не существует!

Верн С. Пойтресс⁴

Пиэрс подчеркивает центральное место языка в действительности и человеческой жизни и убедительно объясняет свою позицию о том, что язык — это поведение сокровенного общения. Этот тезис имеет огромное значение, и поэтому я надеюсь, что у книги будет много читателей.

Джон М. Фрейм⁵

Полное осознание того, что язык находится в «бьющемся сердце» Троицы и что всё было сотворено через тринитарный дискурс, то есть Его мир по сущности «изречён», — эта ошеломляющая истина в сочетании с тем фактом, что вдохновенное Духом⁶ Писание вытекает из сокровенного общения Отца, Сына и Святого Духа, означает, что проповедь Слова — это трижды благословенное событие, происходящее в пульсирующем контексте творения, которое постоянно изливает славу Божию.

Р. Кент Хьюз⁷

¹ Перевод с английского сделан по публикации: *Pierce Taylor Hibbs (MAR, ThM). The Speaking Trinity & His Worded World: Why Language Is at the Center of Everything*. Отрывки из книги в переводе на русский язык печатаются с разрешения автора книги и издательства Wipf and Stock Publishers, www.wipfandstock.com. (*Прим. перев.*) (Сноски, у которых отсутствует помета (*Прим. перев.*), принадлежат автору книги).

² <http://piercetaylorhibbs.com/go/why-language-is-everything/>

³ Сокровенное общение, согласно автору, предполагает глубокое единение в общении. (*Прим. перев.*)

⁴ Vern Sheridan Poythress (род. 1946) — американский кальвинистский философ, богослов, специалист по Новому Завету. (*Прим. перев.*)

⁵ John M. Frame (род. 1939) — американский христианский философ и теолог-кальвинист, известный своими работами в области эпистемологии и предпосылочной апологетики, систематического богословия и этики. (*Прим. перев.*)

⁶ По сути: Богодухновенное; автор подчёркивает роль Святого Духа. (*Прим. перев.*)

⁷ R. Kent Hughes — почётный старший пастор (Колледж-Черч, Уитон, штат Иллинойс); профессор (на пенсии) практической теологии Вестминстерской теологической семинарии

Многолетний опыт Пиэrsa как теолога и преподавателя языка представляет свои плоды в этом глубоком поучительном исследовании. Доступная как специалистам, так и неспециалистам, книга изобилует пронизательными идеями. В ней присутствуют элементы классики.

Уильям Эдгар⁸

В пост-постмодернистскую эпоху, которая отчаянно говорит о языке, значении и истине, напоминание Пиэrsa Хиббса о том, что язык — коммуникативное и выразительное поведение — в конечном счете коренится в Троице, является долгожданным облегчением для христиан. Особое значение имеет утверждение, что язык всегда является личным, основанным на завете и ориентированным на сокровенное общение, и что Бог — говорящее, общающееся существо. Эта книга будет полезной для всех, кто интересуется Богом и языком.

Кевин Дж. Ванхузер⁹

Опираясь на работы Ван Тила, Фрейма и Пойтресса, Хиббс написал захватывающий рассказ о Троице как коммуникативной [находящейся в общении¹⁰], язык которой является неотъемлемым элементом творения и природы человечества в сокровенном общении с Богом. Великолепно написанное и очень доступное для понимания изложение должно во многом стимулировать мышление о Боге как о Троице, о творении и о нашем месте в нём, по сути обо всём, ибо приводит убедительные доводы в пользу того, что Троица различима повсюду вокруг нас.

Роберт Летем¹¹

Бог создал мир через говорение, а Его собственный Сын определяется как вечное Слово. Божии дела творения, провидения, искупления и исполнения — всё это приписывается Его могущественной речи. Следовательно, библейская вера связана со словами — с языком — уникальным образом. Вот почему эта книга так значима. Независимо от того, согласится или нет читатель с её аргументами, я ожидаю, что книга вызовет новый и очень важный разговор о Боге и языке.

Майкл Хортон¹²

(Филадельфия, штат Пенсильвания). Основатель Фонда Чарльза Симеона (проповеднические конференции по Северной Америке и во всем мире). Редактор, автор или соавтор многих книг. (Прим. перев.)

⁸ William («Bill») Edgar (род. 1944) — американский апологет и профессор систематического богословия в Вестминстерской теологической семинарии. (Прим. перев.)

⁹ Kevin Jon Vanhoozer (род. 1957) — американский теолог, в настоящее время профессор систематического богословия в Тринити Школе евангелического богословия (TEDS) (в составе Троицкого международного университета) в Дирфилде, штат Иллинойс. Многие работы посвящены систематическому богословию, герменевтике и постмодернизму. (Прим. перев.)

¹⁰ Пояснение перев.

¹¹ Robert Letham — пресвитерианский пастор и богослов, преподаёт систематическое богословие в Евангелической теологической школе Уэльса (ранее Евангелистском богословском колледже Уэльса). Был старшим служителем Ортодоксальной пресвитерианской церкви Имануила (Уилмингтон, штат Делавэр) в течение 17 лет; преподавал в Лондонском библейском колледже (ныне Лондонская школа теологии), а также был адъюнкт-профессором систематического богословия в Вестминстерской теологической семинарии (Филадельфия, штат Пенсильвания) и приглашённым профессором богословия в Реформатской теологической семинарии (Балтимор / Вашингтон, округ Колумбия). (Прим. перев.)

¹² Michael Scott Horton (род. 1964) — профессор богословия и апологетики, носящий почётное звание последователя Дж. Гришэма Мейчена, в Вестминстерской семинарии в Калифорнии (с 1998), главный редактор журнала Modern Reformation, президент и ведущий общенациональной синдицированной радиопередачи The White Horse Inn (еженедельное радио-ток-шоу, посвященное проблемам, богословию Реформации в американском христианстве). (Прим. перев.)

ВВЕДЕНИЕ

Я никогда не относил себя к тем, кто рискует, принимая новые или либеральные богословские идеи. Я простой христианин, который смотрит на безошибочные и непогрешимые слова Писания для руководства и развития — духовного и интеллектуального. Я учился у людей, которые любили Бога и соблюдали Его слово неукоснительно, выводили своё богословие не из экзистенциального опыта или из философских спекуляций, но из Божиего откровения в соответствии с тем, как оно было понято в реформатской традиции. В более широком богословском мире некоторые, несомненно, сочтут меня довольно скучным богословом. Но я не ставлю себе целью выискивать новизну.

Тем не менее, то, что вы найдете в этой книге, может показаться новым. Возможно, оно таким и *покажется*, но могу заверить вас, что это не так. Это просто расширение и применение чёткого учения Писания, которое, по моим ощущениям, продолжает оставаться незамеченным или, по крайней мере, редко получает должное внимание в более широких областях лингвистики, философии, теологии и, самое главное, в повседневной христианской жизни.

Я всегда ценил и ценю, когда авторы со мной откровенны, так что давайте я прямо перейду к книге. Эта книга имеет одну цель: доказать, что *язык занимает центральное место в реальности, потому что Троица является лингвистической (коммуникативной) и сформировала, оформила и продолжает управлять всем через свою речь*. Вся реальность отражает слово её Создателя, и, поскольку её Создатель триединый и коммуникативный, вся реальность есть то, что мы могли бы назвать *трёхструктурным* и выразительным¹³. То есть её можно понимать как в некотором смысле отражающую Троицу и передающую послание, которое восходит к личности её Создателя.

Если вы понимаете всё это, то я полагаю, вам не нужно читать эту книгу. Но, видя, как люди, от которых я это узнал (Корнелиус ван Тил, Кеннет Пайк, Верн Пойтресс и Джон Фрейм¹⁴), последовательно выдвигали на первый план глубину тайны и сложности в Боге и в собственно языке, я предположу, что вы не понимаете. Этим я не хочу никого обидеть. На самом деле никто не понимает это полностью — и не может, так как это божественная истина. Но ради Христа и Его Церкви я хочу поделиться с вами тем, что я действительно понимаю.

ОСНОВНЫЕ ИСХОДНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Прежде чем мы перейдем к содержанию книги, я считаю принципиально важным для себя откровенно высказаться о моих основных исходных положениях. Это необходимо, на мой взгляд, так как все обсуждения начинаются не с идей, а с *людей*, и если вы ничего не знаете о человеке, произведение которого читаете, то, скорее всего, вы неверно интерпретируете то, что он или она говорит. Итак, ниже следуют мои основные богословские положения. Вы можете не соглашаться с ними, если не хотите, но вы не поймёте должным образом то, что я собираюсь сказать, если не ознакомитесь с ними.

1. *Я верю, что Писание является безошибочным, непогрешимым словом Божиим*. Я понимаю, что эта позиция звучит устарело в эпоху плюрализма, но это — неотъемлемая часть реформатской веры, и здесь я кратко изложу причины, по которым придерживаюсь её, так как представлять их развернуто в этом контексте не уместно¹⁵.

¹³ Я заимствую термин «трёхструктурный» из теории языка Кеннета Пайка.

¹⁴ Cornelius Van Til, Kenneth Pike, Vern Poythress, and John Frame. (*Прим. перев.*)

¹⁵ Для тех, кто интересуется более полным изложением защиты безошибочности и непогрешимости Библии, рекомендую: *Warfield, Inspiration and Authority of the Bible; Conn, Inerrancy and Hermeneutic; Lillback and Gaffin, Thy Word Is Still Truth*; и менее сложную дискуссию — *DeYoung, Taking God at His Word*.

У каждого человека знание чего бы то ни было должно иметь некое основание (т. е. каждый человек функционирует, по крайней мере, исходя из некоей подразумеваемой эпистемологии). Это основание должно быть достаточным, чтобы объяснить стабильность, изменения и отношения, которые мы находим в себе и в окружающем нас мире. Многие люди сегодня либо практичные эмпирики, либо аналитические рационалисты, хотя, конечно, они не стали бы себя так называть. Первая группа говорит, что невозможно объяснить ничего кроме чувственного опыта. Тестирование и проверка являются предварительными условиями для утверждений, что кто-то знает что-то. Другими словами, чтобы что-то узнать, оно должно быть обретоено в опыте. Вторая группа похожа, но её сторонники считают, что то, что можно узнать, должно быть понято руками разума. Возможно, они сказали бы, что для того, чтобы что-то познать, оно должно быть рационально постижимым. Мы не можем знать то, что не понимаем, не так ли?

Конечно, время от времени все мы впадаем то в одну, то в другую из этих тенденций (как и в другие). Но эти две эпистемологии — одна эмпирическая, а другая рациональная — не могут в конечном итоге объяснить стабильность, изменения и отношения в окружающем нас мире. Эмпирики утверждают, что стабильность можно найти в опыте, и в этом есть доля истины. Мы почти всегда действуем на основе нашего предыдущего опыта, на основе того, что мы можем проверить и измерить. Но что происходит, когда есть что-то, что, по нашему заявлению, мы знаем, но что не может быть измерено или проверено? Не думаю, что кто-то будет оспаривать тот факт, что люди обладают воображением, но если вы вскрыете мозг, вы не найдете там мечтаний и коварных мыслей, а найдете кровь и ткани мозга. Не всё из того, что мы знаем, можно измерить, взвесить и посчитать¹⁶. Стабильность наших знаний должна иметь более глубокое основание. Оно должно выходить за наши пределы.

То же самое касается изменений в нашем опыте. Опытным путем мы можем отслеживать изменение и узнавать о закономерностях и отклонениях в мире природы и в жизни людей. Но что сказать, если это отклонение не просто знак того, что реальность хаотична? И если оно есть признак хаоса, то, прежде всего, можем ли мы вообще говорить о стабильности знаний? Как мы можем быть уверены, что знаем что-то, если всё, что мы знаем, — нестабильные модели и отклонения от них? Это было проблемой, которую впервые представил Дэвид Хьюм и которую не смог решить Иммануил Кант, несмотря на его самоотверженные усилия.

Эмпирики также сталкиваются с трудностями, когда пытаются объяснить отношения в действительности. Взаимосвязанность — отношения между бесчисленными людьми, местами и вещами, — как известно, сложна, и по этой причине некоторые люди практически не могут сказать, что они действительно что-то знают. Эта сложность не обосновательна. Действительно, если задуматься об этом, то, чтобы по-настоящему понять отношения между двумя объектами — например, между мной и моей женой, — в конечном счете, необходимо знать об отношении каждого факта к каждому другому факту реальности¹⁷. Чтобы действительно знать отношения между мной и моей женой, вам необходимо было бы знать всё обо мне и всё о ней. Но поскольку наши мысли и действия не ограничиваются нами (они затрагивают также многих других людей и вещей), вам также необходимо было бы знать обо всём, на что мы повлияли за нашу жизнь, и как все эти затронутые нами элементы реальности связаны друг с другом¹⁸. И так далее — процесс бесконечен. Никто не может эмпирически объяснить все отношения в реальности, и поэтому для эмпириков ничто никогда не может быть действительно известно во всей полноте.

В конце концов, эмпирики оказываются в затруднительном положении, когда дело доходит до стабильности, изменений и отношений.

¹⁶ Взгляд атеиста на этот вопрос см. *B Nagel, Mind & Cosmos*.

¹⁷ Корнелиус Ван Тил постоянно подчеркивал этот момент в своих работах.

¹⁸ Вам также надо было бы учитывать мысли и действия мои и моей жены за это время, а поскольку мысли по сути проследить не возможно, то эта задача снова делается неразрешимой.

То же самое можно сказать и о рационалистах. На первый взгляд может показаться, что рационалисты могут объяснить стабильность, так как принципы разума и логики кажутся устойчивыми и неподвижными. Но при ближайшем рассмотрении выявляются проблемы. Возьмём, например, стабильность. Конечно, кажется, что в мире действует много логических (или естественных) законов. Эти законы, по-видимому, объясняют стабильность, которую мы находим вокруг нас и в наших собственных моделях мышления. «На дороге — лёд, поэтому я не могу безопасно ехать на работу». В предложении такого типа имеются простые причинно-следственные отношения. Лёд на дороге — это причина моей невозможности безопасно управлять автомобилем — следствия. Может показаться, что логика объясняет эту устойчивую связь между причиной и следствием, но она не может объяснить личные изменения, которые вплетаются в реальные жизненные ситуации. Например, есть много личных факторов, которые необходимо принять во внимание в контексте этого предложения. (1) Как я склонен водить машину? Соблюдаю ли я ограничения по скорости? Нарушаю ли я знаки «Стоп»? Забываю ли я сигнализировать на поворотах? Если последнее имеет место, то наличие или отсутствие льда на дороге может не иметь никакого значения. В любом случае, есть возможность, что мой путь на работу будет небезопасным. Или даже если я буду следовать каждой букве закона, я не могу контролировать решения и привычки вождения моего соседа, который живет на моей улице. Поэтому возникает другой вопрос: (2) Как мои соседи склонны водить машину? И, конечно, я не могу объяснить это более или менее точно. Но даже если бы и мог, то ничем невозможно объяснить то, что однажды утром один из моих соседей может нарушить правила своего поведения и повести себя более безрассудно. Разум не может учитывать или контролировать выбор других. Разум и логика охватывают обобщения, которые были сформированы на основе бесчисленных частных случаев. Но если мы будем думать, что логика или разум — это какая-то нейтральная действующая в мире сущность или сила, нам придётся сильно разочароваться. Логика и разум начинаются с конкретных *людей*, а не с абстрактных *принципов*. Мы можем использовать логику и разум по-разному, но сами по себе логика и разум не объясняют стабильность, которую мы находим в мире. Они просто дают нам инструменты для измерения того, что в итоге лежит за их пределами.

Рационалистам также сложно объяснить изменение. Конечно, любой разумный человек может предсказать, что существуют варианты любого данного события, высказывания или сущности. Красный клён за моим окном выглядит слегка иначе сегодня, чем вчера. На нём меньше листьев и, возможно, его корни немного выросли за ночь. Это дерево, другими словами, меняется день за днём. Разум, отслеживая общие этапы развития растения (записанные эмпириком), конечно, мог бы *предсказать* это, но не смог бы окончательно *объяснить* это (то есть дать этому объяснение, раскрывая его конечную цель). В итоге рационалист сказал бы, что такое развитие происходит просто потому, что так устроен мир. Это — не объяснение¹⁹. Рационалисты могут заметить изменение и даже предсказать его, но это не то же самое, что *объяснить его* — привести конечную причину, почему именно так устроен мир.

Отношения тоже создают рационалистам проблемы, иногда вследствие огромной массы отношений, в которые мы вовлечены. Есть отношения между людьми, между местами, между моментами времени, между элементами, между клетками, между

¹⁹ Конечно, я знаю, что многие атеисты сказали бы, что «Бог» также не является объяснением. И здесь мы, кажется, заходим в тупик. Но проблему можно решить, если за основу принять позицию, имеющую больший смысл в объяснении того, как функционирует реальность. Атеисты могут утверждать, что нет конечной причины, по которой в мире существуют устойчивые законы логики, или изменения, или отношений. Таким образом, рационалисты-атеисты в конечном итоге *иррациональны*. Христиане, с другой стороны, утверждают что трёхличный Бог отвечает за то, как функционирует мир, — в его стабильности, изменении и взаимосвязности. Мне кажется, что христиане более рациональны, чем рационалисты. См. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God*, 361–63.

молекулами и так далее. Не возможно выявить все эти отношения, не говоря уже о том, чтобы рационально объяснить их существование. Но если мы не можем рационально объяснить все отношения, то можем ли мы действительно с уверенностью сказать, что мы знаем какое-то из них исчерпывающе?

Как вы могли бы догадаться, я верю, что только Бог и изречённое Им слово могут объяснить стабильность, изменения и отношения вокруг нас. Одна из первостепенных причин этого состоит в том, что должно быть личное объяснение для стабильности, для изменений и для отношений. Без личного объяснения мы остаёмся только с образцами и наблюдениями, которые могли бы подвергнуться изменениям. Именно эту бомбу Юм взорвал на арене философии. Это личное объяснение, однако, на самом деле *трёхличное*. Как я покажу в книге далее (вслед за учением Писания, а также мыслями Кеннета Пайка и Верна Пойтресса), стабильность, изменения и отношения укоренены в самообобщающейся Троице.

Стабильность, в конце концов, не является результатом естественных законов или принципов логики. Как мы уже говорили, последние являются просто инструментами для измерения того, что лежит за их пределами. *Стабильность укоренена в решении, которое в свою очередь укоренено в характере*. Кажется, это очевидно по двум причинам. Во-первых, чтобы стабильность была такой, какая она есть — надёжной, непоколебимой, заслуживающей доверия, предсказуемой, — её нужно приводить в движение и контролировать чем-то или кем-то превосходящим реальность. Такое решение должно быть принято личностным (выбирающим) существом. В противном случае стабильность — беспочвенный принцип; только абстрактный ярлык для образцов. Во-вторых, чтобы стабильность не была основана на капризной прихоти некоего божественного существа, она должна быть укоренена в характере этого личностного, божественного существа. Короче говоря, стабильность должна быть как решением, так и порождением характера того, кто привёл её в движение.

То же самое можно сказать об изменениях и отношениях. *Стабильность, изменения и отношения укоренены в решении, которое, в свою очередь, укоренено в характере*. Далее мы увидим Отца как источник стабильности, Сына как источник изменений и Духа как источник отношений. Однако эти Три Личности — единый Бог, и поэтому стабильность, изменения и отношения соприсутны²⁰, т. е. связаны друг с другом. Более того, только этот трёхличностный Бог объясняет две вещи, отмеченные в предыдущем абзаце. Троиственный Бог — это Бог, Который выбирает, — Бог, Который обладает волей и Который реализует её (ср. Пс 50:20²¹; Мф 7:21; 12:50; 18:14; Луки 12:32; Иоанн 6:40; 7:17; Рим 1:10; 15:32; Фил 2:13; 1 Пет 3:17; 4:19). Троиственный Бог — точно так же единственный Бог, Чей характер отражает принятые Им решения. Это приводит к моему следующему исходному положению.

2. *Я верю в Троицу*. Это выражение вносит нюанс в слова «Я верю в Бога» и стоит за моим первым исходным положением. Тем не менее я предпочитаю последний вариант. Троица и *есть* Бог. Нет такого понятия, как родовое или основное божество, которому мы можем приписать дескрипторы и характеристики. Мы бы не смогли

²⁰ Данное понятие (англ. *coinheritance*) признается переводчиками как крайне трудное для перевода (см. *Trauberg H.* Мир и глубины Чарльза Уильямса. — Истина и жизнь, № 5. М.: 2005 // <http://trauberg.com/texts/istina-i-zhizn-5-2005/> (дата обращения 01.10.2020)). Это понятие используется в трудах Чарльза Уильямса (Charles Williams) и понимается как «идея, состоящая в том, что воскресшая жизнь Христа населяет верующих, так что они разделяют божественную взаимосвязь Троицы и живут как члены друг друга. Она основана на тринитарном богословии перихорисиса» (др.-греч. *περιχώρησις* — «взаимопроникновение») (An Introduction to Charles Williams // <https://theodestinkling.wordpress.com/2013/06/05/intro/> (дата обращения 01.10.2020)); или как пребывание в сущностных отношениях с другим, как врожденный компонент этого другого; примером чего являются две природы Христа (The Concept of Co-inherence In the Writings of Charles Williams // <http://web.sbu.edu/friedsam/inklings/coinheritance.htm> (дата обращения 01.10.2020)). (Прим. перев.)

²¹ Автор ссылается на The English Standard Version (ESV). Нумерация стихов приводится в соответствии с синодальным переводом Библии на русский язык. (Прим. перев.)

сказать иными словами, что Бог существует и что Он триедин. Скорее, мы бы просто сказали: «Троица существует». Нет ничего более глубокого, чем это. Я утверждаю это с самого начала, потому что я вижу всё существующее как отражающее Троицу — с разной степенью²².

3. Я верю, что язык — это собственно божественное поведение. Я написал где-то, что имею в виду под «языком», когда речь идет о Троице. Я могу обобщить это, сказав, что каждое из Лиц Бога выражает Себя другим Лицам во всей полноте и, таким образом, Они знают Его во всей полноте. Корнелиус Ван Тил пишет, что Божественные Лица «исчерпывающе представляют» Друг Друга²³. Он имел в виду, что всякий раз, когда мы смотрим на Одно Лицо Троицы, два других Лица также представлены исчерпывающе и должным образом. Никогда не бывает Одного без двух Других. Вы не можете оторвать одно Лицо Троицы от других, потому что Бог по существу один. Более того, каждое Лицо вечно превозносит Других в восхвалениях любви и славы. Это взаимное выражение любви и прославления я и имею в виду, когда думаю о языке как о собственно божественном поведении. Я использую термин «поведение», потому что верю, что язык на божественном и творческом уровне включает в себя больше, чем слова, фразы и предложения. Язык является частью спектра личных действий, которые структурно объединены со всеми остальными действиями личности. По этой причине всё можно рассматривать через объектив языка и понимать как выразительное или коммуникативное. Это не умаляет ту истину, что язык всегда встроен в сеть множества других отличающихся друг от друга видов поведения. Я просто хочу отметить, что язык не является структурно отделённым от всего того, что делают личности. Это относится к Богу; это также относится и к нам, что приводит к следующему исходному положению.

4. Я считаю, что язык — это поведение, несущее в себе образ²⁴. Несмотря на то, что кто-то мог бы отнестись к этому как к преувеличению, я верю, что язык — это сердце *imago Dei* — образа Божиего в нас. Под этим я подразумеваю, что наша способность общаться лично и действенно — выражая смысл, осуществляя контроль и напоминая о нашем присутствии — это то, что выделяет нас по сути как носителей образа [Божия]. Когда мы используем язык для прославления Бога, мы представляем собой потрясающий свет для мира; когда мы используем его в корыстных целях, мы спускаемся во тьму порока. Когда мы используем язык во славу Божию, мы освещаем Его образ в нас; когда мы используем язык только в человеческих целях, мы затемняем этот образ. В обоих случаях, тем не менее, именно язык составляет нашу основу как созданий Божиих.

5. Я считаю, что язык проникнут заветом. На самом деле, я считаю, что вся реальность проникнута заветом, но поскольку я верю, что вся реальность лингвистическая (изречена в жизнь и поддерживается Троицей), то уместнее в этой книге говорить о первом утверждении. Вот что я имею в виду: все наши различные виды использования языка — каждый момент каждого дня — происходят в контексте завета между Богом и человеком. Это — завет, до выполнения которого Бог милостиво и по доброй воле снизошёл (WCF²⁵ 7.1), ради защиты которого пострадал и исполнения которого

²² Конечно, мы не можем понять это, пока ум не будет просвещен особым откровением. Особое откровение — это увеличительное стекло, сквозь которое мы правильно видим общее откровение.

²³ Van Til, *A Survey of Christian Epistemology*, 78.

²⁴ Я определяю язык как *поведение сокровенного общения*. Это определение хорошо согласуется с тем, как Герхардус Вос (Geerhardus Vos) понимает *image Dei* (образ Божий). Для Воса суть нашего образа — это наша предрасположенность к *сокровенному общению* с Богом. См. Vos, *Anthropology*, 13.

²⁵ Westminster Confession of Faith (англ.) — Вестминстерское исповедание веры, краткий свод кальвинистской религиозной доктрины, разработанный Вестминстерской ассамблеей в период Английской революции XVII века и утверждённый в качестве официальной доктрины пресвитерианских церквей Шотландии (1647 год) и Англии (1648 год). <https://ru.wikipedia.org/wiki/>

добился Своею собственною кровью. Следовательно, так как все мы либо исполняем завет, либо нарушаем его, то мы несем ответственность за каждое языковое действие, которое предпринимаем. В этом смысле всё наше общение происходит либо в соответствии, либо в нарушении наших связанных с заветом обязательств.

6. Я считаю, что язык является репрезентативным. Я не имею в виду, что язык представляет собой систему для представления мыслей (хотя, очевидно, так оно и есть). Наоборот, я имею в виду, что мы представлены в нашем языке. Именно по этой причине Иисус мог сказать: «за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда: ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься.» (Мф 12:36–37). Мы обманываем себя, если предполагаем, что язык — это просто атрибуты для мысли и что на самом деле важны наши идеи или побуждения. Идеи и побуждения, безусловно, важны, но они формируются и выражаются языком, и это выражение жизненно важно для нашего духовного здоровья, даже для нашей вечной судьбы. Существует очень реальный смысл, в котором то, что мы говорим, отражает то, как мы думаем (эпистемология) и кто мы такие (метафизика). Наши коммуникативные акты представляют нас в подлинном виде другим людям и Богу, Который ищет сердца (1 Царств 16:7; Иер 17:10), но также слышит каждый шепот, который эхом разносится по Его жилищам.

Таковы мои исходные положения. Вы можете не соглашаться с ними, анализировать их, критиковать их, как пожелаете. Единственное, что вы не можете сделать, если вы их не знаете, это утверждать, что поняли то, о чём я говорю на последующих страницах.

ОРГАНИЗАЦИЯ

Изложение материала в этой книге распределено по двум основным разделам следующим образом.

- I. Почему язык находится в центре всего
 - а. Определение языка
 - б. Коммуникативная Троица
 - с. Творение через речь и реальность как языковое явление
 - д. Творения-носители образа Божия, говорящие²⁶-носители образа Божия
- II. Что значит для вас и меня
 - а. Опора на Троицу для понимания языка
 - б. Создание и назначение языка
 - с. Падение в языке: грех как языковое явление
 - д. Исполнение языка: вечное Слово, входящее в бренный мир
 - е. Исполненность языка²⁷
 - е. Принципы жизни в изречённом мире

Вестминстерское_исповедание. (дата обращения 01.10.2020). (Прим. перев.). «Для меня Вестминстерское исповедание веры точно суммирует и передает учение Писания. Так что для меня это — источник авторитета. Я понимаю, что другие христиане могут иметь другие вероучения, которые они решили исповедовать, но Вестминстерское исповедание веры — это мой выбор, потому что я верю, что оно верно передает то, чему учит Библия. Семинария, в которой я работаю (Вестминстерская богословская семинария) и где я учился в течение нескольких лет, также поддерживает это вероучение.» (Прим. автора, специально сделанное для русского перевода текста).

²⁶ говорящие — т. е. люди (как наделённые способностью говорить). (Прим. перев.)

²⁷ согласно автору «исполненность языка — это сокровенное общение между Богом и Его творениями во всей полноте. Мы будем едины друг с другом и с Богом (Ин 17:21)» (глава 8, с. 146 данной книги). (Прим. перев.)

В первом разделе я определяю язык в целом, для Бога и для нас. Затем я более подробно рассматриваю, как может Троица являться коммуникативной, после чего перехожу к рассмотрению творения как продукта Божиих слов, исследуя, каким образом вся реальность является языковой и структурно отмечена тринитарной речью²⁸. Я заканчиваю первый раздел, применяя то, что мы узнали о тредином Создателе, к созданиям-носителям Его образа.

Во втором разделе я перехожу к рассуждению о том, что всё это значит для нас. Развивая мысль, на которой заканчивается первый раздел, я исследую, как и почему носители образа должны полагаться на Троицу для понимания языка. Затем я исследую падение языка, учитывая то, что мы узнаем о грехе при взгляде на него как на языковое явление по природе. Это, естественно, приводит к обсуждению искупления языка, при этом особое внимание уделяется тому, как вечное Слово вошло в бренный мир и начало его искупление. Далее я описываю то, чем является конечная цель языка, — исполненность языка, и заканчиваю главой, сосредоточенной в более прагматичных целях на последствиях, которые всё это имеет для использования языка всеми нами, и излагаю принципы жизни в «изречённом мире». В последующих главах я объясняю, что подразумеваю под этим выражением.

СЛОВО О СТИЛЕ И СОДЕРЖАНИИ

Я хочу предельно чётко заявить, что моя цель — выразить свои мысли в понятной прозе. На моё мышление сильно повлияли четыре человека, которых я упоминал ранее: Корнелиус Ван Тил, Кеннет Пайк, Верн Пойтресс и Джон Фрейм²⁹. Поэтому почти всё, что я говорю, можно в том или ином виде возвести к их работам. Однако стремясь изложить свои мысли для менее педантичной аудитории, я воздержался от заполнения страниц множеством сносок. Там же, где я чувствую, что справочная информация может быть необходима, либо когда я явно цитирую или перефразирую автора, вы увидите сноску. Но моя цель в этой книге — не представить некую работу для научного сообщества; моя цель — представить истину Писания Церкви в целом — мирянину, пастору, теологу, а также и академической её части. Те, кто хотят исследовать какие-то идеи этой работы более подробно, могут обратиться к списку рекомендованной литературы в конце книги или к некоторым из моих научных статей³⁰. Используя фразу из Томаса и Тёрнера, я хочу, чтобы моё послание в этой книге было «ясным и простым как истина»³¹. С этой целью я сделал всё возможное, чтобы избежать загромождения страниц. Но за каждой из них стоит мысль и богословие людей, у которых я учился — как по печатным источникам, так и лично.

Один технический момент об использовании местоимений: иногда мною используется «я», чтобы выразить свои мысли, выводы или намерения; в других случаях — «мы». Это «мы» подразумевает включение вас, читателя, так как я считаю, что чтение — межличностная деятельность. Поэтому, когда я использую «мы», я не имею в виду, что у этой книги есть какие-то дополнительные авторы.

И наконец, если вы найдете на следующих страницах что-то, что вдохновит вас или вызовет у вас тягу изумляться истине Писания, то это — результат продолжающейся работы Духа по освящению моего разума. Если же вы найдете что-то напыщенное, мелкое, эгоистичное, одностороннее, небиблейское, неточное, двусмысленное или плохо сформулированное, то за всё это я беру полную ответственность на себя.

²⁸ Т. е. речью Троицы (*Прим. перев.*)

²⁹ Я также в долгу перед К. Скоттом Олифинтом (K. Scott Oliphint) за его работу по апологетике завета и христианской эпистемологии.

³⁰ Hibbs, “Imaging Communion”; “Where Person Meets Word Part 1”; “Where Person Meets Word Part 2”; “Closing the Gaps: Perichoresis and the Nature of Language”; “Words for Communion.”

³¹ Thomas and Turner, *Clear and Simple as the Truth*.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЯЗЫКА

Позвольте мне начать с определения языка.

Язык трудно определить, потому что наши жизни полностью погружены в него. Мы должны использовать язык для определения языка, что представляется странным, когда задумываешься на этот счёт. Мы не используем краску для определения краски или гравий для определения дороги — мы используем язык, чтобы определить эти вещи. Но имея дело с самим языком, мы имеем дело с чем-то настолько базовым для нашего существования, что он должен быть использован *так, как* его понимают. Когда мы начинаем обсуждать язык, мы уже попадаем в его поток. В последующих главах я представлю причину, почему это связано с теологией.

Язык также трудно определить по сути из-за множества целей, которым он служит. В местном бизнесе язык может восприниматься всеми как средство передачи информации. В курсе бакалавриата по романтической литературе, язык может получить высокую оценку как поэтическая среда. Для родителей, пытающихся привести в чувство дошедшего до истерики малыша, язык часто служит учебной цели, обозначая границы приемлемого поведения и предлагая решения для ситуаций расстройства или эмоциональной перегрузки. Учитывая различные цели языка при его определении, мы рискуем встать либо на слишком узкий, либо на слишком широкий путь. С одной стороны, слишком узкое определение не будет учитывать диапазон целей, которым служит язык, и это также может противоестественным образом отделить язык от других сторон жизни. Например, слово «привет» в сущности маловразумительно, если не учитывать контекстуально подходящие действия и обстоятельства, в которые оно поставлено. «Привет» может быть обычным приветствием, если им обмениваются два незнакомца на улице. Или оно может сигнализировать начало разговора, если два человека — друзья. Однако мужчина не сказал бы «привет» членам своей семьи, когда садился в такси, чтобы уехать без них. В последнем примере «До свидания» (или какое-то подобное выражение) подошло бы для этой социальной и материальной среды. Таким образом, мы не можем игнорировать другие части жизни — даже физические обстоятельства, когда определяем язык. Узкое определение несло бы в себе риск именно этого. С другой стороны, слишком широкое определение в итоге было бы бесполезным, так как в этом случае язык был бы не отличим от всего остального, чем мы занимаемся. Если бы мы определили язык как «действие, совершаемое людьми и направленное на других людей», то язык ничем не отличался бы от подбрасывания футбольного мяча. Как же нам разобраться с этим? Как нам определить язык не слишком узко и не слишком широко?

Нам необходимо сделать в этом месте паузу, прежде чем двигаться дальше, так как мы забегаем вперёд самих себя в попытках ответить на такие вопросы, не открыв хорошую книгу³². Что же говорит Писание о том, как можно было бы определить язык? Именно Слово Божие должно быть нашей отправной точкой для каждого определения. Писание, конечно, не словарь, но Оно действительно может многое сказать о коммуникации людей — на самом деле ошеломляюще много! Давайте начнём всего с одного отрывка.

Один отрывок, который исторически упоминается богословами как имеющий уникальное значение для нашего понимания языка, — это Пролог Евангелия от Иоанна, особенно части Ин 1:1–3 и 1:14.

³² Аллюзия на Библию (обычно: Good Book). (Прим. перев.)

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. ² Оно³³ было в начале у Бога. ³ Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца.

Как я объясню более подробно в следующей главе, когда Иоанн называет Второе Лицо Троицы «Словом», он показывает нам, что язык имеет божественное происхождение. В начале был не просто «Бог», но *Слово*, и это Слово было «к Богу» или «перед Богом». Слово — как Божественное Лицо и как некая высшая форма божественного межличностного дискурса — было в начале. Как заметил один богослов, мы могли бы перевести стихи Иоанна более поэтично: «В начале был Дискурс, и Дискурс был у Бога, и Дискурс был божественным». Слово как вечный Сын и как божественный дискурс, вечно передаваемый Отцом силою внимающего Духа, указывает, что язык не является человеческим изобретением; это — божественная предрасположенность, предрасположенность выражать — в высшем смысле — взаимную любовь и прославление между Лицами Бога.

Однако в этом отрывке меньше внимания уделяется тому, как пересекаются стихи Ин 1:14 со стихами Ин 1:1–3, и тому, что это говорит о природе человеческого языка. Слово, вечная основа межличностного дискурса, стало во всей полноте человеческой *личностью*. Отсюда вытекает много важных вещей, которые стоит здесь кратко описать и некоторые из которых приводят к весоному выводу о человеческом языке.

Во-первых, мы должны помнить о связи между вечным Сыном Отца и людьми как сотворёнными сыновьями и дочерьми. Евангелие от Луки говорит об Адаме, первом человеке, как «Сыне Божиим» (Лк 3:38), а также об Израиле как о едином целом говорится как о сыне Божиим (напр., Ос 11:1–2). Продвигаясь по Писанию далее, мы обнаруживаем, что люди, исповедующие веру в Иисуса Христа, называются «Моиими сынами и дочерьми» (2 Кор 6:18), звание, которое они могут приобрести только *через Христа*, вечного Сына (Гал. 4:5–7), через Которого они были усыновлены. В свете этой связи между вечным Сыном и сотворёнными Богом сыновьями и дочерьми, сказанное о вечном Сыне может быть по аналогии применено к сотворённым сыновьям и дочерям. Следовательно, мы должны обратить пристальное внимание на это вечное Слово, Сына, принявшего человеческую природу.

Во-вторых, Павел говорит нам в своём Послании к Римлянам, что нам предопределено «быть подобными образу Сына» Божиего (Рим 8:29). Эта истина основывается на более раннем библейском откровении, а именно Быт 1:27, где говорится, что люди созданы по образу и подобию Божиему. Сын Божий, однако, есть окончательный «образ Бога невидимого» (Кол 1:15) и «образ ипостаси Его»³⁴ (Евр. 1:3). Насколько это возможно для сотворённых созданий, мы должны соответствовать Ему — Его нраву, Его речи, Его социальному поведению.

В-третьих, в контексте Пролога Евангелия от Иоанна важно помнить аллюзию на Быт 1, где говорится, что мы являемся продуктами Божией речи аналогично тому, как вечный Сын есть Слово или речь Бога Отца, произнесенная силою внимающего Духа. Мы не божественны в том плане, в каком божественно вечное Слово. Скорее, мы *продукты* речи Бога. Это усиливает различие между Богом как Творцом и человечеством как Его творением. В то же время, однако, это также показывает нам,

³³ Здесь и в др. местах автор употребляет по отношению к Слово местоимение «он», желая, по-видимому, подчеркнуть (через грамматику английского языка) одушевлённость «Слова»; однако по нормам русского языка сделать это невозможно. (*Прим. перев.*)

³⁴ У автора, цитирующего по Библии RVS, дословно сказано «точный отпечаток его природы». (*Прим. перев.*)

что существует связь между Сыном как Словом Отца и творениями как продуктами Слова Отца.

Давайте сведём воедино эти три пункта, чтобы признать нечто поистине великодушное касательно человеческого языка. Мы сыновья и дочери Божии, призванные соответствовать Сыну Божию, Который есть божественное Слово, принявшее плоть. Как божественное Слово во плоти, Иисус Христос обладает божественным языком, заложенным в самой Его идентичности. Иными словами, как воплощённое Слово, Иисус обладает языком — межличностным дискурсом — представляющим собой бьющееся сердце Его индивидуальности. Он не просто использует язык в Своем земном служении; Он *есть* язык: божественный дискурс, исходящий от Отца, изречённый силою Святого Духа. Так как Христос никогда не перестает быть божественным Словом Отца, язык лежит в основе *всего*, что Он делает на земле.

Эту истину стоит сформулировать еще раз, потому что я не видел, чтобы на ней особо останавливались в большей части работ по реформатской теологии, которые я читал. Вспомните православное учение о том, что у Христа есть две природы (одна божественная и одна человеческая), которые полностью присутствуют в Его ипостаси. Это означает, что Божественное Слово Отца одновременно присутствует во всей полноте в человеке, рождённом от Девы Марии силою Духа (Мф 1:18; Луки 1:35). Божественный дискурс (вечное Слово) пребывал среди нас в человеческой плоти! Таким образом, всё, что Христос думал, говорил и делал, поддерживалось и направлялось Его божественной идентичностью как Слова. Позвольте повторить ещё раз: Христос не просто *использовал* язык; Он *есть* язык, корень всего межличностного общения — божественного и человеческого. И следовательно, язык связан со всем в Его жизни.

Итак, поскольку мы есть существа, созданные по образу Сына, и продукты Слова Божиего, язык — в производной форме — заложен и в нашей личности тоже. Всё, что Христос думал, говорил и делал, поддерживалось и направлялось Его божественной идентичностью как Слова. Всё, что мы думаем, говорим и чем руководствуемся, поддерживается и направляется нашей идентичностью как продуктом этого Слова. Язык — это не просто нечто используемое нами; он есть неотъемлемая часть того, кем мы *являемся* как творения, созданные речью трёхличностного Бога.

Вследствие этого язык переплетается со всеми другими формами поведения, которые мы реализуем как сотворённые создания. В этом и состоит мой весомый вывод о человеческом языке — вывод, который часто отвергается или забывается в современных дискуссиях. *Мы не можем обособить язык от других форм человеческого поведения, так как он является основой этого поведения и основой нашей идентичности.* Эта истина божественно установлена в Писании и укоренена в Самом Боге. Мы не можем разъединить то, что Бог соединил. Следовательно, если мы попытаемся отделить язык от других видов человеческого поведения, мы либо потерпим разочарование или просто будем неправильно его истолковывать и злоупотреблять им. Мы способны отличить элементы языка, такие как вербальный дискурс в речи или письме, от других видов человеческого поведения, но мы не можем разделить их структурно. Таким образом, эти два небольших отрывка из Пролога Евангелия от Иоанна показывают, почему язык как вид поведения связан со всем остальным, что мы делаем. Слово воплощённое целостно вовлечено в каждый аспект жизни. Всё, что Христос думал, говорил и делал, было окрашено его божественно-языковой идентичностью — как передаваемое и передающее Слово Отца. Следовательно, так как мы являемся продуктами речи Бога, которая определяет нашу идентичность, человеческий язык также вовлечен в каждый аспект жизни. Язык есть окно во всё, что мы делаем.

Итак, может показаться, что мы всё усложнили, придя к этому заключению. Мы пытались найти определение языка, которое не было бы ни слишком широким, ни слишком узким, но теперь мы также должны включить в уравнение эту центральность языка для всего, что мы делаем! И хотя может показаться, что мы всё

усложнили для себя, тем не менее, это был необходимый шаг к нашему определению, ибо мы должны начать с Писания. Учитывая то, что мы видели в Прологе Евангелия от Иоанна, мы можем, по крайней мере, сказать, что, поскольку язык лежит в основе нашей идентичности как продукта речи Бога, язык должен рассматриваться вместе со всем, что мы делаем. Если мы собираемся дать определение языка, мы должны подумать о том, куда язык вписывается относительно остальной жизни. Только тогда мы придём к верному определению, которое будет неизменно соответствовать библейскому свидетельству и нашей божественно направляемой идентичности.

Тем не менее, чтобы установить место языка относительно остальной части нашего поведения, мы — по практическим соображениям — должны начать с краткого определения. Давайте на данный момент скажем, что язык — это «коммуникативное поведение». Мы можем взять это краткое определение и соотнести его со многими другими общечеловеческими действиями, прежде чем уточним его дальше. Только при взгляде на язык в соотношении с такими действиями его можно одновременно отличить от всей жизни и интегрировать в неё. Поступая именно так и проверяя себя учением Писания, мы сможем получить определение, которое будет достаточно широким и всё же иметь достаточно нюансов, чтобы оказаться полезным.

Давайте начнем с того, что зададим себе простой вопрос: что мы делаем *кроме* использования языка? Рисунок 1 предлагает некоторые из множества видов человеческих действий, которые можно отличить от языка как коммуникативного поведения и всё же так или иначе связаны с ним.

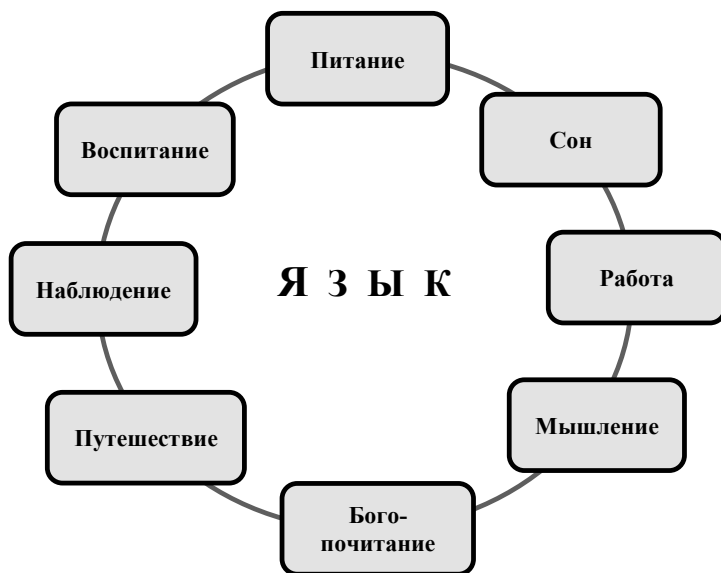


Рис. 1. Язык в отношении с другими видами человеческого поведения.

Язык как «коммуникативное поведение» *не равен* ни одному из действий на рисунке 1. Когда мы видим, что кто-то ведет машину (путешествует), мы не говорим: «Он пользуется языком». То же самое касается наших наблюдений за человеком, который ест, спит или смотрит баскетбольный матч. Тем не менее, язык может быть явно связан со всеми этими видами поведения, и само Писание свидетельствует об этом.

Возьмём, например, воспитание детей. В Послании к Ефесеям ап. Павел призывает своих читателей следовать древнему повелению Второзакония: «Почитай отца своего и мать свою». Говоря об отцах более конкретно, он говорит: «не раздражайте

детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф 6: 4). Провоцирование, наставление и обучение — всё это предполагает использование языка. Мы часто используем слова, чтобы спровоцировать другого человека; наставление и обучение требуют словесных команд и увещаний; они требуют коммуникативного поведения со стороны родителей. Таким образом, действие воспитания и отличается от языка, и всё же тесно связано с ним.

Или подумайте о сне. Сновидения — это обычная составляющая сна, и во всём Писании Бог использует сновидения, чтобы общаться со своими людьми (Быт 20: 3; 28:10; 31:11, 24; 37:5; Чис 12: 6; 3 Цар 3:5; Мф 1:20; 2:12, 13, 19, 22; 27:19). В нескольких случаях он говорит с людьми в их сновидениях, передавая им сообщения или предупреждения. В Новом Завете Иосифу во сне было сказано принять Марию как жену (Мф 1:20). Мудрецы, пришедшие из далеких земель, были предупреждены во сне о том, чтобы не возвращались с отчётом к Ироду, но отправлялись в страну свою другим путём (Мф 2:12). Даже за пределами Писания, в нашей собственной жизни у всех нас были многочисленные сновидения, которые сообщали нам о чём-то — о страхах, желаниях, похоти и т. п. Сновидения — явление говорящее, и потому сон связан с языком. Даже если мы спим без сновидений, мы отдыхаем от полного коммуникативных взаимодействий дня, обрабатывая то, что слышали и говорили. Даже без сновидений сон окружен со всех сторон языком.

Менее очевидным примером может быть наблюдение или мышление. Как эти виды поведения связаны с языком? За всем коммуникативным поведением, конечно, стоит мысль. Мы не можем ничего сказать прежде, чем обдумаем, какие слова хотим сказать или написать; даже тогда, когда не осознаем мыслительных процессов, происходящих у нас в уме. Мало того, язык фактически структурирует нашу мысль: он обеспечивает нам каркас для мышления. Мы думаем словами, фразами, предложениями, абзацами и так далее. Когда мы рассуждаем, мы логически выстраиваем предложения или гипотезы, которые пропускаются через язык. Следовательно, язык и мысль взаимосвязаны на глубинном уровне. Писание также свидетельствует об этом в таких утверждениях, как Пс 138: 4: «Еще нет слова на языке моем, — Ты, Господи, уже знаешь его совершенно». Мысли перетекают в слова, и Бог видит и знает каждую нашу мысль ещё до того, как она облечётся в фонемы и сорвётся с нашего языка. Точно также можно сказать, что Бог знает, как каждое слово, которое мы произносим и слышим, влияет на наши мысли. Таким образом, мышление и язык связаны друг с другом.

Наблюдение похоже на мысль. Наблюдая за окружающим нас миром, мы обрабатываем наблюдения мысленно; мы *интерпретируем* их. Мы, строго говоря, не привносим в мир нового значения в нашей интерпретации. Скорее, как учил Корнелиус Ван Тил, мы *переинтерпретируем* мир, который Бог уже истолковал для нас в Писании. Другими словами, мы призваны признать значение, которое Бог уже вложил в каждую частицу реальности, в такой мере, на какую мы только способны как конечные создания. Наблюдая за миром, мы интерпретируем его, что заведомо представляет собой лингвистический процесс. Интерпретировать значит извлекать смысл, а смысл всегда понимается и выражается в той или иной степени в коммуникативном поведении, в языке. Подумайте, сколько раз в повседневной жизни вы слышите вопрос «Что это значит?». Человек, задающий этот вопрос, всегда надеется, что другой человек выразит словами смысл высказывания, действия или события. Значение связано с языком, и поэтому интерпретация связана с языком. Так как интерпретация является центральной частью наблюдения, мы можем сказать, что язык и наблюдение связаны между собой.

Писание еще раз подтверждает это. Автор Книги Притчей выражает глубокое желание, чтобы его сын рассмотрел, интерпретировал и принял его учение. «Сын мой! отдай сердце твое мне, и глаза твои да наблюдают пути мои» (Прит 23:26). Сын призван наблюдать за образцовым поведением своего отца (его «путями») и интерпретировать его как поучение. Это поучение предполагает язык — коммуникативное поведение одного человека, дающего нравственный урок другому. Более того, это

явление — наблюдение, интерпретация, обучение — будет выражением полной самоотдачи со стороны сына, который в этом процессе отдает своё «сердце» своему отцу. Обратите внимание, что принятие поучения через коммуникативное поведение отца (т. е. через язык) является для сына *всеобъемлющим*; оно включает отдачу его *сердца*. На тварном уровне это сопоставимо со всеобъемлющим подчинением Христа плану Его Небесного Отца. Во всей полноте ипостась Христа — Его «сердце» — была принесена в жертву Его Отцу, когда Он исполнял Свою волю, даже до смерти на кресте от рук бесчестных людей. На протяжении всей Своей жизни Иисус является совершенным образцом наблюдения, интерпретации и действия, когда Он наблюдал за работой Своего Отца («пути» Его Отца) и в Его собственном толковании Писания, и во взаимоотношениях с окружающими. Он говорит Своим ученикам: «Отец Мой доньше делает, и Я делаю.» (Ин 5:17). Смысл состоит в том, что Христос как совершенный Сын наблюдает за тем, что сделал и делает Его Отец. Затем он получает Божественное наставление при выполнении воли Его Отца в Своём земном служении. Таким образом, язык для воплощённого Сына Божиего неразрывно связан с интерпретацией и наблюдением. То же самое имеет место для нас как созданий. Когда мы наблюдаем, мы интерпретируем и таким образом получаем общение, которое контролируется Богом, Который присутствует везде и есть Господь всего смысла.

Мы могли бы продолжить. Еда, работа, поклонение, путешествия и воспитание детей — у всех есть чёткие связи с языком, некоторые из которых уже назывались. По всему Писанию с переходом в историю нашего времени вкушение пищи даёт повод для разговора между друзьями и членами семьи. Время трапезы было и продолжает оставаться возможностью к сближению в общении с близкими, и язык как коммуникативное поведение играет в этом центральную роль. Все мы так или иначе используем язык в своей работе — это верно для бизнесмена и школьного учителя в той же степени, как и для сидящего дома родителя. А что такое богослужение без слов? Наши песнопения — псалмы и гимны, которые Церковь поёт на протяжении веков, — наполнены языком, который передает нашу благодарность и поклонение Троице: за милость и благодать Отца, ниспосылающего Своего Сына и Святого Духа ради грешников. Путешествия тоже связаны с языком, так как мы почти всегда путешествуем ради общения и сближения с другими через язык. Или даже если мы путешествуем, не планируя встреч ни с кем, мы опираемся на язык в нашем мышлении (как уже упоминалось) и нам будет трудно избежать личного контакта с другими — каким бы ни был наш пункт назначения.

Из этих примеров видно, что язык неким образом связан со всеми другими видами человеческого поведения. И тем не менее Писание также рассматривает язык как поведение, которое имеет свои отличия. В Писании много стихов и пассажей о наших словах (о том, что мы могли бы назвать *вербальным поведением*³⁵), о пользовании языком, особенно в Псалмах и Притчах (Пс 18:15; 33:14; 35:4; 63:4; 118:103; Прит 10:19; 12:6,25; 15:1,23,26; 16:24; 17:27; 18:4; 21:28; 25:11). Наши слова могут быть удивительно искупительными, если мы используем их, дабы доставлять благодать слушающим (Еф 4:29), и удручающе разрушительными (Як 3:5–6), если мы используем их, чтобы сжечь мосты и разделить то, что любовь соединила вместе. В обоих случаях наше коммуникативное поведение отличается от различных других видов человеческой деятельности.

Таким образом, как подтверждает само Писание, язык связан со всеми остальными видами человеческого поведения и при этом отличается от них. Возникает следующий вопрос: «Есть ли что-то в языке — какая-то его цель или его последствие, — которые помогают нам увидеть, как он связан и как отличается от всех других видов человеческого поведения?» С помощью этого вопроса я надеюсь помочь нам увидеть суть языка: его основную и вечную цель как для Самого Бога, так и для нас как созданий, носящих Его Образ.

³⁵ или словесным поведением (Прим. перев.)

Вот мой ответ на этот вопрос: *язык как коммуникативное поведение всегда представляет межличностные связи или способствует им*. Язык всегда личностный по сути. Это касается всех только что приведенных примеров. Вспомните первые примеры того, как язык может восприниматься в бизнесе, в курсе по романтической литературе и в воспитании детей. В бизнес-среде отсутствует такая вещь, как чисто пропозиционный (информационный) язык. Язык никогда не сводится исключительно к передаче информации, потому что передача информации в итоге происходит между личностями и в результате передаваемой информации эти личности становятся ближе или дальше друг другу либо в плане познания, либо духовно. Язык всегда возвращается к межличностным связям.

Как же обстоит дело с курсом по романтической литературе? Несмотря на распространенное мнение, что чтение — это вид деятельности отдельного человека, каждый раз, когда мы читаем что-то, мы взаимодействуем со словами другого человека. Написанные слова не мертвы; они живые и здоровые, и открывают нам присутствие написавшего их человека. Когда мы читаем, мы на самом деле становимся ближе к автору, начинаем более глубоко понимать его или её мысли, ценности и желания. Чтение это не индивидуальная деятельность, даже когда мы сидим в одиночестве в мягком кресле с хорошей книгой. Существует межличностное взаимодействие между автором и читателем, хотя оно не такое гибкое и полноценное, как то, что происходит в устной беседе.

Воспитание тоже зависит от межличностных связей, которые поддерживает язык. Забота о детях в период *temper tantrums*³⁶ (что мы с женой пережили) требует крепких межличностных связей как между родителями и детьми, так и между братьями и сестрами. Я должен использовать язык, чтобы установить связь с моим сыном Исааком и показать ему, что заинтересован в его духовном и социальном росте, когда ругаю его. Когда я говорю ему, что нельзя бить свою сестру пластиковым молотком, я не просто пытаюсь уберечь её от повреждений. Я пытаюсь показать ему межличностную связь, которая существует между ним и ею, между ним и мной. Как её старший брат, он имеет привилегию охранять и защищать свою младшую сестру, так же, как и у меня есть привилегия охранять и защищать моих детей. Обе эти межличностные связи установлены нашим Небесным Отцом, Который через Христа и Святого Духа охраняет и защищает нас от зла. Более того, Бог часто делает это, призывая нас следовать Его слову — Писанию. Поэтому, при условии что наши слова находятся в соответствии с истиной Писания, мы можем правильно охранять и защищать других словами, которые говорим.

Прекрасную картину этого являет нам Псалом 91. В нём мы читаем слова, способные исполнить наши души ниспосылаемой свыше уверенностью. Этот псалом говорит о беспрецедентной защите Богом того, кто доверяет Ему. В стихе 14 мы читаем: «За то, что он возлюбил Меня, избавлю его; защищу его, потому что он познал имя Мое». Знание имени Бога — результат чтения слова Божиего. По мере того как мы читаем и размышляем над словом Божиим, наше знание Его (Его имени) становится более глубоким и уверенным. Так, Бог раскрывает Себя, чтобы мы знали Его по имени и верили в Его защиту и избавление. Он использует язык, чтобы окормлять и защищать нас как Своих сыновей и дочерей, поддерживая межличностные связи между Ним Самим и Его созданиями. Родители твёрдо придерживаются этого принципа личного общения Бога с ними, когда используют язык для развития межличностных связей со своими детьми. Другими словами, наши родительские действия являют собой конечный образ родительского отношения Бога к Своим чадам — и посредником на обоих уровнях воспитания является язык.

Таким образом, во всех этих ситуациях язык представляет межличностные связи или способствует им. Однако мы можем пойти ещё дальше.

Для некоторых людей фраза «межличностные связи» может звучать немного жестко. Где-то я написал, что язык как коммуникативное поведение не только

³⁶ лат. — истерики (Прим. перев.)

способствует установлению *связей*; он способствует *сокровенному общению*. Мы могли бы представить себе межличностные связи как нити, которые связывают нас друг с другом. Например, то, что Бог открывает нам Свое имя, является примером межличностной связи: мостом между людьми. Но эти связи имеют целью вовлечь нас в более тесные отношения с Богом и с друг с другом. Эти связи указывают на сокровенное общение. Это иллюстрируется на рис. 2.

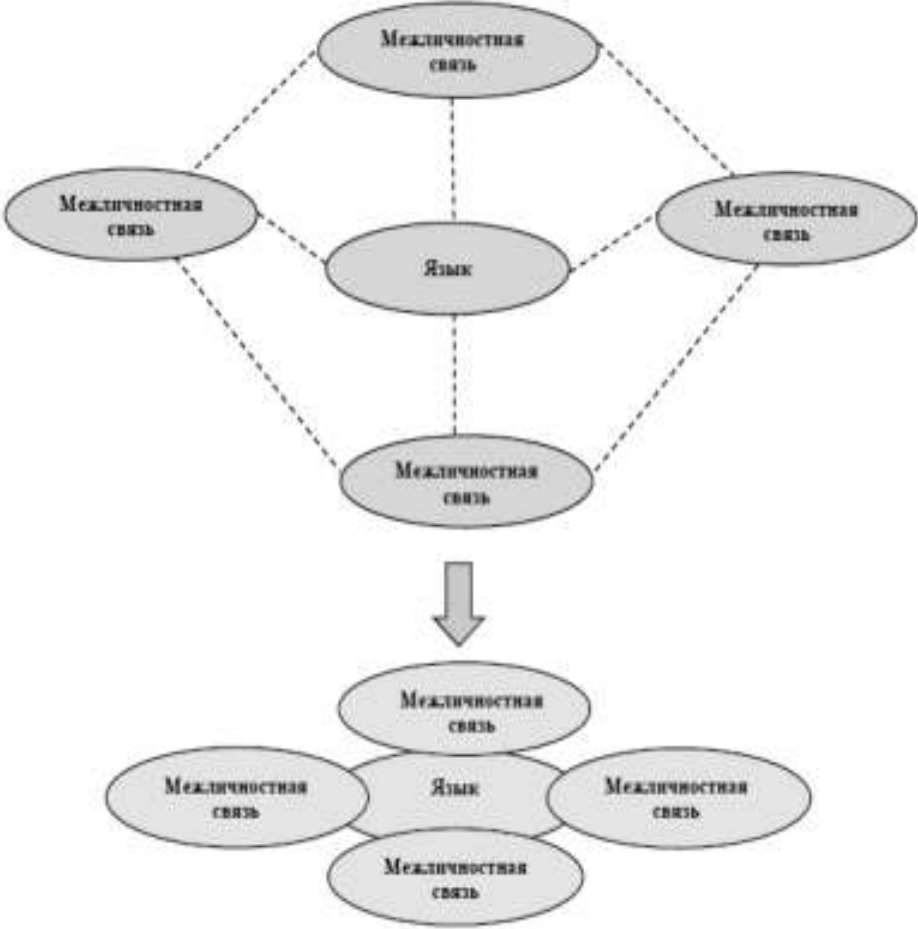


Рис. 2. Межличностные связи, ведущие к сокровенному общению.

Это сокровенное общение есть нечто укоренённое в Троице, и это мы будем исследовать в следующей главе. Давайте в этом ключе пересмотрим наше предыдущее определение языка так, чтобы объяснить его конечную цель: *язык это поведение сокровенного общения*. Если нет ощущения, что это определение адекватно отличает язык от других видов человеческого поведения (вспомните предыдущее обсуждение), то мы можем пойти дальше и сказать, что это поведение сокровенного общения является либо *вербальным*, либо *невербальным*. Ниже я попытался объяснить, что имею в виду под этим различием, отметив те различные смыслы, которые вкладываю в моё понимание поведения сокровенного общения (божественного и человеческого). Мы будем рассматривать эти концепции более подробно по мере перехода от одной главы к другой.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОВЕДЕНИЯ СОКРОВЕННОГО ОБЩЕНИЯ

Поведение сокровенного общения: (1) межличностное, тринитарное божественное поведение между Отцом, Сыном и Святым Духом, посредством которого Они выражают друг другу взаимную и сокровенную любовь и славу; (2) поведение человека, носящего образ Божий, цель которого (а) вовлечь людей в дружелюбные отношения с Богом и (б) вовлечь людей в дружелюбные отношения друг с другом.

Вербальное: использование письменного или устного языка для поддержания сокровенного общения или дружелюбных отношений между Богом и человечеством или между людьми.

Невербальное: любые другие виды коммуникативного поведения (помимо письменного и устного языка), которые могут заменять вербальное поведение и служить цели вовлечения людей в более дружелюбные отношения с Богом или друг с другом.

В этой книге я буду иногда использовать термины *язык*, *поведение сокровенного общения* и *речь* взаимозаменяемо.

В этой главе мы собирались определить язык, и теперь у нас есть рабочее определение: язык, то есть вербальное и невербальное сокровенное общение, есть фаза человеческого поведения, которая способствует связям между людьми, кому в конечном итоге суждено стать ближе друг к другу и к Богу, Который сокровенно общается с Самим Собой³⁷. Это подводит нас к следующей главе.

³⁷ Я заимствую фразу «фаза человеческого поведения» у Пайка.

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

Ю. А. Каменев

Перевод статьи Гюнтера Люлинга «Пасхальный агнец и Гиена, древнеарабская “Мать кровной мести”»

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_126

Аннотация: В статье на обширном научном материале рассматриваются такие феномены древней религиозной жизни, как кровная месть и пасхальное жертвоприношение. При этом делается неоднозначное предположение о том, что в этом контексте идея об искупительных страданиях мессии, царя-помазанника тесно связана с архаичной социальной системой и царственным мифом и обрядом, то есть ветхозаветное пасхальное жертвоприношение в некотором смысле обязано своим появлением феномену кровной вражды.

Ключевые слова: пасхальный агнец, Новый Завет, Ветхий Завет, Пасха, пасхальное жертвоприношение, кровная месть, Иисус Христос, Тайная вечеря, культ высот, героический культ, мессия, Палестина, Израиль, Иудея, Галилея, Самария.

Об авторе: **Юрий Александрович Каменев**

Выпускник Восточного факультета ЛГУ им. Жданова по специальности «История Ближнего и Среднего Востока», переводчик, пенсионер.

E-mail: syustone@gmail.com

Ссылка на статью: Каменев Ю. А. Перевод статьи Гюнтера Люлинга «Пасхальный агнец и Гиена, древнеарабская “Мать кровной мести”» // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 126–142.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Yuriy A. Kamenev

**Translation of the article
“The Passover Lamb and the Hyena,
the Ancient Arabic Mother of Blood Vengeance”
by Günter Lüling**

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_126

Abstract: The article examines such phenomena of ancient religious life as blood feud and Easter sacrifice, based on extensive scientific material. At the same time, made is an ambiguous assumption that in this context the idea of the redemptive sufferings of the Messiah, the anointed king is closely related to the archaic social system and the royal myth and rite, i. e. the Old Testament Easter sacrifice in a sense owes its appearance to the phenomenon of blood feud.

Keywords: Passover Lamb, New Testament, Old Testament, Passover, Easter, Passover sacrifice, blood vengeance, Jesus Christ, Last Supper, cult on the heights, hero worship, Messiah, Palestine, Israel, Judea, Galilee, Samaria.

About the author: **Yuriy Alekseyevich Kamenev**

Graduate of the Oriental faculty of Leningrad State University, specialty “History of the Middle East”, translator, pensioner.

E-mail: syustone@gmail.com

Article link: Kamenev Yu. Translation of the article “The Passover Lamb and the Hyena, the Ancient Arabic Mother of Blood Vengeance” by Günter Lüling. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 126–142.

Об авторе

Гюнтер Люлинг (1928–2014) с самой юности проявлял интерес к Востоку по семейной традиции. Один из его предков был прусским дипломатом в Высокой Порте. Отец, протестантский священнослужитель из Восточной Померании, был в 1916–1919 гг. офицером в германском Палестинском корпусе, а в 1925–1935 гг. миссионером во “Вспомогательном союзе христианской любви на Востоке”. Поэтому многие мусульманские фигуры произвели впечатление на Г. Люлинга ещё в детстве. В январе 1944 – мае 1945 г. он был призван на военную службу, попал в плен, позже обучался ремеслу каменщика. В 1949 г. завершил школьное образование в Вольфенбюттеле.

В 1950–1954 гг. изучал евангелическую теологию, классическую филологию и германистику. В 1954 г. сдал выпускной экзамен в Гёттингене. В 1954–1961 гг. изучал государственные науки и социологию, а также семитологию и исламоведение. В 1954 г. стал кандидатом политических наук в Эрлангене. Затем углублённо занимался исламоведением. Его интересы в области догматического критицизма вызвали недовольство его профессоров-арабистов, ориентированных сугубо филологически, что вынудило Гюнтера Люлинга оставить университет Эрлангена.

В 1961 г. стал доцентом института Гёте, в 1962–1965 гг. был директором этого института в Алеппо в Сирии. В 1965 г. был приглашён в Институт истории медицины университета Эрлангена в качестве научного ассистента по отделению “История восточной медицины”. В 1970 г. получил степень доктора филологических наук после написания диссертации в области арабистики и исламоведения, в которой сделал революционное открытие доисламских христианских строфических гимнов в Коране. Эта работа получила высокую оценку, но шла принципиально вразрез с научной позицией и работами некоторых влиятельных немецких профессоров-арабистов, что создало большие трудности для дальнейшей научной работы Г. Люлинга и поставило под вопрос его положение в университете. Результаты его исследований, которые опрокидывали все традиционные представления официальной науки, замалчивались и подвергались остракизму в ФРГ много лет. Однако Г. Люлинг неумолимо продолжал развивать и отстаивать свои научные открытия, которые получили широкий положительный отклик и высокую оценку специалистов смежных с корановедением наук, западных арабистов и даже мусульманских экспертов Корана.

В данной статье рассматривается происхождение, название и значение пасхальной жертвы в Ветхом и Новом Заветах, даётся интерпретация древнеизраильтской Пасхи с позиций современной науки. Автор анализирует взаимосвязь пасхального ритуала периода Иисуса Христа с древнеарабскими обрядами, традициями кровной мести, культом героя и мессии.

Отзывы некоторых учёных о работах Г. Люлинга:

«Автор проявляет компетентность одновременно и в библейской экзегезе, и в истории христианских догм, и в истории церкви. Использование им конкретных результатов археологических раскопок на Древнем Востоке, этнологических работ, обращение к истории религий свидетельствуют о громадной эрудиции и об осознании важности междисциплинарных исследований, которые зачастую страдают недостатками, проистекающими из филологической или исторической односторонности... Автор показывает необходимость большего внимания к истории иудейской и христианской теологии, к христианской и иудейской экзегезе, а тем более необходимости учитывать исследования в области ислама, историю религий, этнологию и т. п.»

– Claude Gilliot, ARABICA, Tome XXX (1983), с. 16–37

«Люлинг проявляет совершенно необычайную эрудицию. <...> Его книга изобилует ссылками, глубоким анализом деталей, а тщательно составленные указатели дают возможность вернуться к нужной теме. Добропорядочность, познания

и искренность автора очевидны. <...> Громадная работа, проделанная Люлингом, является позитивным достижением огромного значения. Отныне многие аспекты экзегезы Корана необходимо рассматривать с учётом его предложений».

– Maxim Rodinson (профессор семитологии и исламоведения),
рецензия в: *Der Islam* 54 (1977), с. 321–325

Гюнтер Люлинг

Пасхальный агнец и Гиена, древнеарабская «Мать кровной мести»¹

С благодарной памятью о моём уважаемом учителе
Гансе-Иоахиме Шёнсе (1909–1980)

О происхождении, названии и значении пасхальной жертвы в Новом и Ветхом Заветах² написано много, однако к единому убедительному выводу пока так и не пришли.

Густав Мориц Редслоб (Gustav Moritz Redslob) в 1856 г. предположил³, что пасхальное жертвоприношение может происходить от жертвы, приносимой пастухами ранней весной перед выходом на пастбища после долгого зимнего перерыва, и с тех пор эта мысль обсуждалась в разных вариантах. Помимо прочих, этот вопрос рассматривали Юлиус Велльгаузен (Julius Wellhausen) и, в особенности, Леонард Рост (Leonhard Rost)⁴. Однако данная теория едва ли может объяснить очевидную космологическую и мифологическую связь пасхальной даты⁵ с весенним равноденствием, поскольку выход на пастбища зависит от таких практических и объективных факторов, как погодные условия и состояние лугов, и не может быть привязан к чисто космологической дате. Также справедливо подчёркивалось, что «трудно отождествить пастушеский праздник благодарения с бегством израильтян из Египта»⁶. Тем не менее, эта теория происхождения Пасхи из весеннего праздника пастухов остаётся последним словом в ветхозаветной науке, несмотря на все оговорки и возражения.

В 1934 г. норвежский религиовед Брок-Утне (Brock-Utne) сделал следующее уместное замечание: «Пытаясь объяснить происхождение пасхальной жертвы, методологически вряд ли правильно начинать с обычая обмазывать кровью дверные косяки. Этот обычай имеет столь общий характер и практикуется в таком множестве случаев

¹ Перевод выполнен с немецкого оригинала: *Lüling G. Das Passahlamm und die Altarabische "Mutter der Blutrache", die Hyäne. Das Passahopfer als Initiationsritus zu Blutrache und heiligem Krieg // Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte. № 34. Leiden, 1982. S. 131–147. ISBN 3-922317-11-1.*

² Joseph Henninger. *Les Fêtes de Printemps chez les Sémites et la Pâque Israélite*. Paris, 1975, где приводится наиболее подробная библиография о «Пасхе». [Здесь и далее все сноски оформлены согласно авторской редакции Г. Люлинга. По этой же причине отсутствует и список литературы в конце статьи — *Прим. перев.*]

³ Gustav Moritz Redslob. *Die biblischen Angaben über Stiftung und Grund der Paschafeier vom allegorisch-kabbalistischen Standpunkt aus betrachtet*. Hamburg, 1856, с. 62.

⁴ Julius Wellhausen. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin, 1866, с. 88 и след.; Leonhard Rost. „Weidenwechsel und altisraelitischer Festkalender“, *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*, vol. 66 (1943), с. 205–216.

⁵ См. J. W. McKay. “The Date of Passover and its Significance”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 84 (1972), с. 435–447, и Anscar J. Chupungco. “The Cosmic Elements of Christian Passover”, *Studia Anselmiana philosoph. theolog.* 72, Rome, 1977.

⁶ Albert Brock-Utne. „Eine religionsgeschichtliche Studie zu dem ursprünglichen Passahopfer“, *Archiv für Religionswissenschaft* vol. 31 (1934), с. 272–278, особенно с. 273.

(кончина, свадьба, обрезание и т. п.), что правильно угадать можно лишь чисто случайно»⁷. Кроме того, этот отвращающий беду обряд обмазывания кровью дверных косяков был широко распространён за пределами Израиля⁸, и это указывает, что именно эта часть библейского пасхального жертвоприношения наверняка является древним институтом, а не появилась внезапно после исхода израильтян из Египта.

Более того, запрет раздробления костей⁹ (Исх 12:46), связанный с пасхальным жертвоприношением, также подтверждает древность последнего, поскольку это табу тоже было распространено по всему миру среди первобытных охотников¹⁰. С этого запрета мы и начнём наше объяснение пасхального жертвоприношения.

В отношении мотивов запрета раздробления костей среди многих учёных давно достигнут твёрдый консенсус, чётко изложенный Йозефом Хеннингером (Joseph Henninger)¹¹. Со времён каменного века это табу определялось всемирно распространённой верой в воскрешение мёртвых: не следует ломать кости мёртвых людей и животных, поскольку, когда последние восстанут из праха, их кости вновь обретут плоть¹². В Ветхом Завете, в 37-й главе книги Иезекииля, рисуется впечатляющая картина воскрешения: разбросанные кости мёртвых покрываются новыми плотскими телами.

Эта архаическая вера в воскрешение связана со всемирным мифом о расчленении и оживлении, который наиболее известен в форме древнеегипетского мифа об Осирисе. В разных частях света отмечены многочисленные варианты этого мифа¹³. В ранних земледельческих культурах эта вера сочеталась с представлением, что космос, слагаемый из различных культурных принадлежностей общины (орудия труда, культурные растения и т. д.), произошёл из расчленённых частей тела безгрешного героя или героини¹⁴. С учётом данной всемирной веры, лежащей в основе табу на раздробление костей, идея библейского пасхального жертвоприношения оказывается в древнем историческом контексте. В Ветхом и Новом Заветах эта идея связывается с невинным страданием и смертью царя-помазанника (Ис 53:7) и его оживлением в качестве победоносного судьи и правителя (Ис 53:10–12), согласно выводам Йозефа Хеннингера. Другими словами, новозаветная интерпретация пасхального агнца является не сознательной аллегорией на ветхозаветные тексты¹⁵, а последним историческим примером веры каменного века в воскрешение, которую всё ещё можно опознать в ветхозаветном пасхальном жертвоприношении.

⁷ A. Brock-Utne, *op. cit.*, с. 273.

⁸ На универсальный характер этого обряда уже указывал Кёртис: S. J. Curtiss. *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*. Leipzig, 1903, с. 259. По моему личному опыту жизни в Алеппо я могу свидетельствовать, что этот обычай сохранился до наших дней даже среди городских арабов (которые обмазывают кровью дверные косяки на лестницах многоквартирных домов!). Безусловно, данный общий апотропеический обычай не происходит из иудейского пасхального обряда, а, наоборот, пасхальный обряд происходит из данного обычая, общего для всех семитов.

⁹ См. Joseph Henninger. „Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten“ в: *Studi Orientalistici in Onore di G. L. della Vida*, Rome, 1956, с. 448–458, и J. Henninger. „Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens“ в: *Studia Ethnographica et Folkloristica in Honorem Béla Gunda*, Debrecen, 1971, с. 673–702.

¹⁰ О распространённости этого обычая см. J. Henninger, *op. cit.* 1956, с. 448 с примечаниями.

¹¹ J. Henninger, *op. cit.* 1956, с. 452 и J. Henninger, *op. cit.* 1971, с. 701 со ссылками на Karl Meuli и H. Nachtigall.

¹² J. Henninger, *op. cit.* 1956, с. 456–458.

¹³ См. мои работы: G. Lüling. „Semasiologie und Etymologie von ‘Metall’“, *ZDMG Suppl.* III, I, с. 721–730, и G. Lüling. *Zwei Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, I. Der vorgeschichtliche Sinn des Wortes „Metall“. Erlangen, 1977, с. 5–21. Там я показал ряд тесных связей этого универсального мифа о расчленении с металлургией, кровной мезьтью и понятием мессии (= царя).

¹⁴ См. A. H. Jensen, „Die getötete Gottheit“, *Weltbild einer frühen Kultur* (Urban-Bücher Nr. 90). Stuttgart–Berlin–Cologne–Mainz, 1966.

¹⁵ J. Henninger, *op. cit.* 1956, с. 458.

Таким образом, пасхальная жертва является воспоминанием о смерти и воскрешении, а также празднованием весны и новой жизни¹⁶. Поэтому маловероятно, что она происходит из весеннего жертвоприношения пастухов, как с давних пор утверждается. Возникает законный вопрос: почему эта жертва стала ассоциироваться с исходом Израиля из Египта, если в её основе лежит ритуальное поминовение смерти и воскрешения сакрального царя, подменой которому является жертвоприношение животного?

Весьма примечательно, что отвращающий беду обряд обмазывания кровью дверных косяков на современном Востоке и в Ветхом Завете может сочетаться с любым кровавым жертвоприношением (см., напр., Иез 45:19), и не связан напрямую с пасхальной жертвой. Апотропеический кровавый обряд и пасхальное жертвоприношение — это две разные вещи, случайным образом объединённые в израилитском обряде во время исхода из Египта.

То, что древнеизраилитское пасхальное жертвоприношение, поминающее бегство из Египта, является сочетанием отдельного апотропеического кровавого обряда и собственно пасхального жертвоприношения, становится ясным из обстоятельств, ещё не нашедшего себе объяснения: в ходе реформы культа при иерусалимском царе Иосии (639–609 до н. э.)¹⁷ пасхальное жертвоприношение было запрещено по всей стране, за исключением метровой окружности иерусалимского храма (Втор 16:1 и далее), согласно якобы древнему закону Моисея, который был крайне удачно обнаружен именно в тот момент¹⁸. Будучи не в состоянии объяснить мотивы данного нововведения, мой уважаемый учитель Иоахим Йеримиа (Joachim Jeremias) подчёркивал в своей монографии «Пасхальное празднество у самаритян», что в то время, когда пасхальное жертвоприношение было запрещено повсюду, кроме двора иерусалимского храма, обряд обмазывания кровью дверных косяков, практикуемый в том виде (якобы) со времён бегства из Египта, утратил силу во всём царстве Иудея¹⁹. Отныне кровь тысяч пасхальных жертв в период иудейской Пасхи лилась на алтарь иерусалимского храма²⁰. Однако это существенное отклонение произошло только в южном государстве Иудея со столицей в Иерусалиме. В более крупном северном государстве Израиль, главными землями которого были Самария и Галилея, возникшем после смерти царя Соломона и противостоявшем Иерусалиму, Пасху продолжали праздновать в каждом доме и при этом празднестве обмазывали кровью входы в шатры или дверные косяки, как самаритяне делают и по сей день²¹.

Если нам удастся найти мотивы этой эволюции пасхального жертвоприношения, различной в Иудее и Израиле (чего не смогли найти доселе предлагаемые объяснения), то можно будет объяснить и остающиеся пока неясными происхождение и смысл пасхального жертвоприношения вообще. Решение главной проблемы должно также попутно ответить на вопрос, почему при исходе из Египта совершалось архаическое пасхальное жертвоприношение как обряд поминовения смерти и воскрешения, в корне отличавшийся от отвращающего беду кровавого обряда.

¹⁶ См. прим. 4.

¹⁷ О проблеме централизации культа см. M. Weinfeld. "Cult centralization in Israel in the light of a Neo-Babylonian Analogy", *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1964), с. 202–12; Victor Maag. "Erwägungen zur deuteronomistischen Kultzentralisation", *Vetus Testamentum* 6 (1956), с. 10 и далее; Otto Kaiser. *Einleitung in das AT*. 3rd ed., Gütersloh, 1975, с. 120 и далее; Ernst Würthwein. "Die Josianische Reform und das Deuteronomium", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976), с. 395–423; W. Dietrich. "Josia und das Gesetzbuch (2. Reg. XXII)", *Vetus Testamentum* 27 (1977), с. 13–35; Martin Rose. "Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes (2. Reg. XXIII)", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* vol. 89 (1977), с. 50–63.

¹⁸ *Pia fraus*, догматическая и политическая уловка с некоторыми чрезвычайно важными последствиями — только так, пожалуй, можно добросовестно оценить на интеллектуальном уровне это «открытие закона» во время правления царя Иосии (639–609 до н. э.).

¹⁹ Joachim Jeremias. "Die Passahfeier der Samaritaner", *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* vol. 59 (1932), с. 66 и далее.

²⁰ J. Jeremias, *op. cit.*, с. 88 и след. и 92.

²¹ J. Jeremias, *op. cit.*, с. 91.

Единственно ясной отправной точкой нам представляется запрет раздробления костей как намёк на основную идею воскресения. Можно задаться вопросом, каким образом эта основная идея связана с древнееврейским названием данной жертвенной церемонии — *pesāh*.

В подавляющем большинстве случаев в Ветхом Завете этот корень означает «прихрамывать, быть хромым»²², и в особенности «ритуальный хромотой», как, например, говорится о жрецах²³. Такое ритуальное прихрамывание и хромота — это религиозное историческое явление, повсеместно распространённое в эпоху каменного века. Упомянем лишь позднейшие (бронзового века) примеры «хромых кузнецов» (кузнецы в архаическом мышлении — это жрецы): древнегреческий Гефест и древнескандинавский Велунд²⁴. Это религиозное прихрамывание подводит нас к доисламским арабам и их похоронному обряду²⁵, в котором верховых животных делали хромыми, подрезая им сухожилия задних ног²⁶. Йозеф Хеннингер в своей монографии «О запрете раздробления костей у семитов», которая содержит ссылки на авторитетных учёных, справедливо увязывает этот древнеарабский обычай с верой в воскрешение²⁷. Следовательно, обезноживание животного посредством подрезания ему сухожилий на задних ногах представляет собой краткую форму, символизацию расчленения, и этот факт можно доказать с помощью множества конкретных обстоятельств и связей²⁸. Достаточно упомянуть, что во время поедания жертвенного животного

²² Отмар Кеель (Othmar Keel) приводит большой перечень существующих толкований глагола *pāsah* в Othmar Keel. „Ergwägungen zum Sitz im Leben des Pascha.“ *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 84 (1972), с. 414 и далее. Он справедливо отвергает (с. 429) все толкования, которые не учитывают, что *pāsah* «совсем не выглядит как весёлый бег вприпрыжку, а, скорее, вызывает сочувствие (2 Цар 4:4), отвращение (3 Цар 18:21) или неприятие и ужас (3 Цар 18:26)», а также интерполяцию в Таргуме LXX на 3 Цар 18:21 («хромотой на оба колена») и в LXX на 3 Цар 18:26 («И скакали они у жертвенника, который сделали»). Наша интерпретация Пасхи полностью удовлетворяет этим критериям!

²³ Примеры глагола *pāsah*, приводимые Отмаром Кеелем (см. прим. 21 выше), относятся к экзотической прихрамывающей походке жрецов Баала вокруг алтаря во время встречи с пророком Илиёй.

²⁴ О проблеме прихрамывающей походки как архаического религиозного символа (паралич как обряд инициации) см. Mircea Eliade. *Das Mysterium der Wiedergeburt*. Zurich-Stuttgart, 1961, с. 189 с приводимой там библиографией. Также см. Edith Marold. *Der Schmied im Germanischen Altertum*. Dissert. Vienna, 1967, с. 300–313, 478–482; Stephan Sas. *Der Hinkende als Symbol*. Zürich-Stuttgart, 1964; B. K. Lambinudakis. „Merotraphes“, *Untersuchungen der befruchtenden Verletzung oder Fesselung des Beines in der altgriechischen Mythologie*. Athens, 1971; Laszlo Vajda. „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus“, *Ural-Altische Jahrbücher* (Fortsetzung der „Ungarischen Jahrbücher“), *Gedenkbund Julius von Farkas*, vol. XXXI, Wiesbaden, 1959, с. 476; Mircea Eliade. *Schmiede und Alchemisten*. Stuttgart, 1956, с. 101; Ignaz Goldziher. *Der Mythos bei den Hebräern*. Leipzig, 1876, с. 40; R. W. Hynek. *Golgotha im Zeugnis des Turiner Grabtuchs*. 2 ed., Karlsruhe, 1950, с. 44 и далее с приводимой там библиографией; R. Travers Herford. *Christianity in Talmud and Midrash*. New Jersey, 1966 (reprint of the 1903 ed.), с. 64–78; Ferdinand Sokolicek. „Der Hinkende im brauchtümlichen Spiel“, *Festschrift Otto Höfler*. Vienna, 1968, с. 423–432.

²⁵ См. Maria Höflner. „Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabiens in vorislamischer Zeit“, *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, ed. by H. W. Haussig. Stuttgart, 1965, с. 472 под словом Totenkult.

²⁶ В качестве общего обзора рекомендую Edward Alexander Westermarck. *Ritual and Belief in Morocco*. 2 vols., London, 1926, обширный перечень под словом *ta'arqib*; а также Julius Wellhausen. *Reste Archaischen Heidentums*, с. 181 и далее.

²⁷ Joseph Henninger, *op. cit.* (прим. 8 выше) 1956, с. 456 и след.

²⁸ См. мою работу о «металле» (см. прим. 12 выше), где показана связь между хромыми кузнецами и их металлургией «расчленения» («материальная сотериология»). Имеется прямая систематическая взаимосвязь между их параличом и расчленением металла. См. M. Eliade. *Schmiede und Alchemisten*. Stuttgart, 1956, с. 116 и далее, и Hermann Baumann. *Afrikanische Plastik und sakrales Königtum*. Bay. Akad. d.W., Phil.-hist. Klass., *Sitzungsber. Jahrg.* 1968, выпуск 5, с. 56: «тесная ассоциация сакральных вождей с железом... царь = железо»; E. Rosner. Die Lahmheit des Nephaistos, *Forschungen und Fortschritt* XXIX, выпуск 12 (1955), с. 362–363. См. также две моих статьи: „Archaische Metallgewinnung und die Idee der Wiedergeburt“ в G. Lüling, *Sprache und Archaisches*

главное заключается в том, чтобы разрезать все сухожилия и сохранить кости в целости, учитывая запрет на раздробление костей.

То, что древнеарабское жертвоприношение хромой верховой лошади явно связано с верой в воскрешение и с Пасхой, ещё не объясняет смысл древнеизраильтского пасхального жертвоприношения как обряда воскрешения.

Вот другое указание на *Sitz im Leben* (букв. «место в жизни», выражение, которое теперь можно считать достаточно известным в англоязычных теологических кругах — замечание С. Г. Ф. Брэндона [S. G. F. Brandon] на с. 11 его английского перевода работы Мартина Вернера Martin Werner. *The Formation of Christian Dogma*. Boston: Beacon Press, 1965 [paperback]. — Прим. автора) этой арабской хромой жертвы: последняя является также обрядом кровной мести, например, когда соседние племена призываются принять участие в кровной вражде²⁹. В таких случаях жертвенное животное (чаще всего бык, а не верблюд или лошадь) делают хромым, подрезая ему сухожилия, принуждая его ходить через силу и выгладеть как молящий о помощи (ср. прим. 21)³⁰. Древность данного обряда кровной мести,³¹ сохранившегося до наших дней³², подтверждается тем, что у гиены, чьё арабское имя связано с её прихрамывающей походкой³³, есть также прозвище *umm al-‘itbān*³⁴ — «мать кровной мести»³⁵. Более того, в древнеарабском гиена

Denken. Erlangen, 1985, с. 133–148, и “A New Paradigm for the Rise of Islam and its Consequences for a New Paradigm of the History of Israel,” *Journal of Higher Criticism* Vol. 7, № 1 (Spring 2000), с. 23–53.

²⁹ E. A. Westermarck. *Ritual and Belief in Morocco*. Vol. I, с. 528 и след. и его же *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*. London. 1933, с. 70 и след.

³⁰ E. A. Westermarck. *Ritual and Belief*, vol. I, с. 528: «...коленные сухожилия подрезаются, дабы придать просительный вид».

³¹ Сообщения Вестермарка отражают его личные взгляды и исследования. Но я точно помню, как во время одного из последних больших восстаний May-May в Кении в 1950-е гг. в киножурнале показывали множество рогатого скота с подрезанными задними ногами, что должно было продемонстрировать жестокость повстанцев. Однако такую практику повстанцев можно вполне правильно истолковать как обряд инициации кровной мести (= священной войны) — древний обряд, продолжающий существовать и в середине 20 века.

³² См. Westermarck, *op. cit.* (прим. 28 выше) 1933, с. 76.

³³ Самое распространённое имя — *al-dabū* (= the Hebrew *sābōa*), *dabā’a* означает «прихрамывать». Самка гиены называется *al-‘argā*, что происходит от глагола *‘ariga*, «быть хромым с рождения» (каузатив: «сделать кого-то хромым»). Есть ещё имя *abū* или *umm al-hunaybir* (так у E. Fagnan. *Additions aux Dictionnaires Arabes*) либо *abū/umm al-hinnabr* (например, Bustānī, *Muḥit*), что семасиологически связывает гиену с воскрешением, как и пасхального агнца. (Здесь я не могу останавливаться на этом подробнее. Однако есть основания сопоставить арабский корень *hnbr* с эфиопским *hnbr*). Вполне убедительно установлена связь гиены с идеей воскрешения, что вытекает из ассоциации ритуальной хромоты с представлением о воскрешении.

³⁴ *‘ataba* в древнеарабском означает «поризать, проклинать, сердиться», а также «хромать, прыгать» (см., например, *Wahrmund HWB*). Но основное значение — «просить удовлетворения». Связь с обрядом одевания (или опоясывания) обнаруживается в усилительном смысле: «затягивать пояс, верёвку брюк спереди» (*Wahrmund HWB*). Главное значение заключается в магическом вызове на бой. Значение «хромать, прыгать» вторично и происходит от жертвоприношения хромого животного как обряда вызова на бой. Эдвард Вильям Лэйн (Edward William Lane) в своём «Лексиконе» (*Lexicon*) указывает в качестве главного значения для *‘ataba* (отглагольное существительное *‘itbān*) «практиковать кровную вражду». О гиене в древнеарабских стихах, посвящённых вендетте, см. S. P. Stetkevych. “Ritual and Sacrificial Elements in the Poetry of Blood-vengeance”, *JNES* 45 (1986), с. 36 с прим. 17.

³⁵ Эти семитские мысленные ассоциации «хромая жертва как обряд кровной мести» и «гиена как символ этого обряда», по-видимому, ведут своё начало из Древнего Израиля. Из Быт 49:6 явствует, что «быки с подрезанными жилами», которых ставят в вину племенам Симеона и Левия, напрямую связаны с тем, что последние «убивали во гневе» (*parallelismus membrorum*). Георг Якоб (George Jakob) установил, что «в Ветхом Завете у племени Симеона в качестве тотема был *sim* (гиена)» (G. Jakob. “Der Lycaon pictus in Arabien nachgewiesen”, *ZDMG* 89 (1935), с. 250–254, особенно с. 251). В Нав 11:9 остаётся неясным конкретный смысл подрезания жил у лошадей побеждённых хананеев. В любом случае, у этого был ритуальный подтекст (похоронный обряд поминовения своих погибших либо праздник благодарения в ознаменование победы).

называется (чего не заметил ни один теолог³⁶) *al-fasāhī* — «пасхальное животное», поскольку арабское *fasaha* является семасиологически самой точной, а этимологически наиболее верной аналогией древнееврейскому *pāsah*^{37 38}.

На первый взгляд, кровная месть и искупительные страдания мессии, царя-помазанника, представляются нам, западным людям 21-го века, несовместимыми. Однако существует тесная связь между архаичной социальной системой и царственным мифом и обрядом, а также налицо тот факт, что пасхальное жертвоприношение обязано своим *Sitz im Leben* явлению кровной вражды. Это можно кратко описать следующим образом:

До возникновения земледельческих государств Древнего Востока существовала только правовая система кочевых объединений и кланов, практиковавших кровную месть и хорошо знавших друг друга. Не было никакого государственного законодательства, и, по общепринятому обычаю, самый авторитетный и/или сильнейший член племени, царь или аристократ, был обязан загладить вред, причинённый чужаком члену племени, посредством возмездия³⁹ или обеспечением физического возмещения за нанесённый ущерб. Эта традиция кровной мести обязывала вождя рисковать своей жизнью в бою. Если нанесённый вред был столь велик, что никакой материальной компенсации не было достаточно, два полномочных представителя обеих заинтересованных сторон должны были пожертвовать своими жизнями (или, по меньшей мере, своим здоровьем) *coram publico* (публично), например, зуб за зуб, глаз за глаз или ногу за ногу. Это принесение в жертву жизни племенного вождя явно связано (в рамках первобытных правил кровной мести) с древним восточным представлением о царе как о «хорошем пастухе, [который] отдаёт жизнь свою за овец» (Ин 10:11). Мы вновь встречаем это представление в иудаизме и христианстве в виде идеи невинного страдания, умирания и воскресения помазанника ((мессии = судьи и царя). В течение долгого времени эта идея была центральной среди народов Древнего Востока⁴⁰.

Вальтер Кребс (Walter Krebs) в своей статье «...они подрезали жилы быкам (Быт 49:6)» в *ZAW* 78 (1966), с. 359–361, странным образом объясняет этот древнесемитский обычай подрезания жил у животных по важным поводам как «препятствующий жертвенному животному убежать». Эта явно ложная предпосылка приводит его к следующему выводу в отношении события, описываемого в Быт 49:6 (в связи с Быт 34!): «приходится оставить открытым вопрос, по какому именно поводу произошло это подрезание жил». Тем не менее, толкование Быт 34 and Быт 49:6 как обряда инициации в кровную месть представляется вполне ясным и логичным. Связь расчленения с обрядом инициации также проявляется в Суд 19:29, 1 Цар 11:7 и 3 Цар 19:21. См. Gerhard Wallis. „Eine Parallele zu Richter 19,29ff und I. Sam. 11,5ff“, *ZAW* 64 (1952), с. 57–61.

³⁶ E. W. Lane. *Arabic-English Lexicon*, под словом *fsh*.

³⁷ Арабское значение, полностью отражающее хромоту из-за подрезанных сухожилий, имеет смысл «сделать очень длинный шаг с широко расставленными ногами», подразумевая напряжённые и расставленные ноги мочащейся лошади (see *Wahrmund, HWB*).

³⁸ Я предпочёл бы воздержаться от этимологического анализа, поскольку здесь я не могу рассматривать это подробно. В своё время Давид Генрих Мюллер не смог установить внутренние и внешние взаимосвязи семитских шипящих согласных звуков (David Heinrich Müller. „Zur Geschichte der semitischen Zischlaute“, *Verhandlungen des 7. Internat. Orientalistenkongresses*, Semit. Sekt. Vienna, 1888, с. 229–248), и с тех пор эта проблема толком не рассматривалась. Правило «древнееврейское *samek* = арабское *sīn*», которое часто является верным, столь же часто оказывается неправильным. Я полагаю, что следует должным образом рассмотреть проблему внутренних языковых взаимосвязей глагольных корней (например, арабское *fasaha* и *fasaha* являются просто вариантами одного и то же корня!). Древнеарабское *fasaha* — это, вероятно, заимствование из эфиопского. См. также сирийское *fsh*.

³⁹ Как я указал в моей работе о «металле» (см. там прим. 29), формула кровной мести теснейшим образом связана с обрядом расчленения жертвы.

⁴⁰ Ludwig Schnitzler. „Der ‚gute Hirte‘ im Alten Orient und in der Bibel“, *Antaios* 6 (1964–65), с. 258–274 со многими примечаниями; Ilse Seibert. „Hirte — Herde — Königtum. Zur Herausbildung des Königiums in Mesopotamien“, *Deutsche Akad. d. W. zu Berlin, Schriften der Sektion f. Altertumswissenschaften*, vol. 53, 1969; V. Hamp. *Das Hirtenmotiv im AT*, Festschrift Kardinal Faulhaber. Munich, 1949, с. 7–20; Anton Legler. *Der gute Hirte*. Düsseldorf, 1959 (= *Lukas Bücherei zur christlichen*

Этот анализ связи между архаичным порядком, основанным на кровной мести, и мессианской идеей о добром пастухе, который «отдаёт жизнь свою за овец», заставляет сделать следующее существенное замечание: древнеизраильский ковчег завета — это архаичный институт кровной мести, игравший центральную роль в войнах Древнего Израиля⁴¹. Как таковой, он сохранился до наших дней как верблюжий паланкин, отфе, махмал, куббе или маркаба центральноаравийских бедуинов⁴². В начале XX века Вальтер Реймпель и В. Б. Кристенсен (Walter Reimpell and W. B. Kristensen) убедительно показали связь между ковчегом завета и культом на высотах⁴³. Как указывал В. Ф. Олбрайт (W. F. Albright)⁴⁴, культ на высотах — это могильный культ, который, в свою очередь, является культом воскрешения героя

Ikonographie, vol. 11); Nikolaus Schumacher. *Hirt und „Guter Hirt“*. Freiburg, 1977; Robert Eisler. *Orphisch-Dionysische Mysteringedanken in der christl. Antike*. Leipzig–Berlin, 1925, Chapter 5: *Das Hirten-Königtum der Endzeit*, с. 52–61; A. Parrot. “Le ‘Bon Pasteur’”, *Melanges Syriens offerts à Monsieur Rene Dussaud*. Paris, 1939, с. 171–182; John W. Waters. *The Political Development and Signification of the Shepherd-King Symbol in the Ancient Near East and the Old Testament*. Boston Univ. Graduate School, Ph.D., 1970; Victor Maag. „Der Hirte Israels“, *Schweizer Theologische Umschau* 28 (1958), с. 2–28.

⁴¹ Roland de Vaux. *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* (Deutsch von Lothar Hollerbach). Freiburg–Basle–Vienna, 1960–62, с. 28: «Этот боевой клич относится к обряду ковчега завета, 1 Цар 4:5; 2 Цар 6:15, каковой ковчег представляет палладий Израиля и напоминает паланкин, который арабы несут на священном верблюде во время сражения».

⁴² Самые полные сведения можно найти у Юлиана Моргенштерна: Julian Morgenstern. *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting* (Henry and Ida Krolik memorial publications, vol. 2). Cincinnati, 1945 (= HUCA 17/1942–43, с. 153–265; 18/1943–4, с. 1–52). Более свежая панорама этого вопроса с точки зрения христианского теолога представлена у: R. Schmitt. *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft*. Gütersloh, 1972.

⁴³ Walter Reimpell. „Der Ursprung der Lade Jahwes“. *Orientalistische Literaturzeitung* 19 (1916), ообенно с. 326–331; W. B. Kristensen. *De Ark van Jahwe*. Amsterdam, 1933 (*Mededeelingen van de Kon. Akad. van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, Deel 76, Serie B/Nr. 5, с. 136–171). Об этом культе в доисламской и раннеисламской Аравии см. G.Lüling. *Über den Ur-Koran*. Erlangen, 1974, с. 174–296; см. также G.Lüling. *A Challenge to Islam for Reformation*. Delhi, 2003, the Indices.

⁴⁴ W. F. Albright. “The High Place in Ancient Palestine”, *Supplements to Vetus Testamentum*, Vol. IV: *Volume du Congrès Strasbourg*, 1956. Leiden, 1957, с. 242–258.

Между тем некоторые теологи попытались опровергнуть тезис Олбрайта, что естественно, поскольку осознание того факта, что культ на высотах — это могильный культ (так же, как и культ героя и мессии), переворачивает всю традиционную идентичность иудаизма и христианства, подкрепляя прежнее понимание вопроса. К оппонентам Олбрайта принадлежат: Patrick H. Vaughan. *The Meaning of Bama in the Old Testament*. Cambridge, 1974; W. Boyd Barrick. “The Funerary Character of High Places in Ancient Palestine, A Reassessment”, *Vetus Testamentum* 25 (1975), с. 565–595; J. M. Grintz. “Some Observations on the High Place in the History of Israel”, *Numen* 27 (1977), с. 111–113. Эти новые работы представляют собой регресс по сравнению с трудом Олбрайта. Воган (Vaughan) пишет (*op. cit.*, с. 55): «Все попытки обнаружить этимологическую связь между культовым и светским значениями *bāmā* пока потерпели неудачу». Под «связью» он имеет в виду семасиологическую взаимосвязь между значениями *bāmā* — «туловище животного» и *bāmā* — «культовая платформа, алтарь, святилище».

В моей книге *Über den Ur-Koran*. Erlangen, 1974, с. 178 (и след.), я указываю на курганы, исследованные Одри С. Хеншаллом (Audrey S. Henshall. *The Chambered Tombs of Scotland*, vol. I. Edinburgh, 1963) и явно изображающие животные туловища с четырьмя ногами. При исследовании трапециевидного туловища мы обнаруживаем на его более широкой и высокой оконечности между задними ногами галерею и могильную камеру, явно изображающие собой влагилице и матку. В Ис 65:3 (и след.) недвусмысленно сообщается, что культ на высотах был тесно связан с культовым «сидением в могилах». Связь между двумя значениями слова, обозначающего высоту («туловище [животного]» и «алтарь, святилище»), которую не усматривает Воган, выражена совершенно ясно. Я рассматривал это важный вопрос в другой связи в моей книге *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am ‚christlichen‘ Abendland*. Erlangen, 1981, с. 261–303. Воспроизведённые там превосходные рисунки Одри Хеншалла должны, наконец, привлечь внимание к этому полному доказательству тезиса Олбрайта (о курганах в Skelpick Long: Henshall с. 331, Coille Na Borgie S: с. 315, Head of Work: с. 199, Youth Yarrowas N and Youth Yarrowas S: с. 293, Ormiegill: с. 283, Garrywhin: с. 273).

кровной мести и мессии, как можно видеть на примере Пасхи древнеарабских кочевников эпохи кровного права⁴⁵. Отто Айсфельдт (Otto Eißfeldt) и В. Ф. Олбрайт равным образом подчёркивали, что высоты и героический культ играли центральную роль в народных верованиях Древнего Израиля⁴⁶. Олбрайт также доказал, что эта древняя вера одержала победу во времена Иисуса⁴⁷.

Теперь вернёмся к проблеме библейской Пасхи.

Интерпретация древнеизраилитской Пасхи как «хромого жертвоприношения» наряду с древнеарабским обрядом кровной мести помогает нам понять смысл собственно пасхального празднества по случаю исхода из Египта по сравнению с отвращающим беду кровавым обрядом. Этот пасхальный обряд был частью кровной мести, поскольку являлся обрядом введения колен Израиля в вооружённое выступление против рабства⁴⁸.

Тот же самый фон кровной мести можно распознать в Тайной вечере Иисуса, если на время отставить в сторону на редкость неуместное представление о Христе, празднующем Пасху накануне своей кончины как поминовение бегства из Египта. Этот ритуал в его исполнении носил антииудейский, мятежный и подпольный характер⁴⁹. Это видно из того факта, что данный ритуал не исполнялся во дворе иерусалимского храма и не имел никакого отношения к отвращающему беду кровавому обряду,

⁴⁵ Важно не упустить из виду системное звено, соединяющее древнеизраилитский ковчег завета и арабский священный паланкин и их символизацию гроба/могилы/матки/высот, а также соединяющее первые два и Пасху священной кровной войны, поскольку здесь мы имеем дело с большой универсальной системой архаичного религиозного мышления (см. мою статью о «металле», прим. 12 выше). Слово *arōn* (ковчег завета) тоже означает «гроб». Мекканская Кааба, к которой каждый год прибывает священный паланкин из Египта (*al-mahmal*), также называется *al-durāh* — «гробница».

⁴⁶ Otto Eißfeldt, „Der Gott des Tabor und seine Verbreitung“, *Archiv für Religionswissenschaft* 31 (1934), с. 40 (и след.); W. F. Albright, *The High Place in Ancient Palestine*, с. 257.

⁴⁷ W. F. Albright, *op. cit.*, с. 257.

⁴⁸ Основываясь на Нав 11:9 и Быт 49:6, этот обряд кровной мести можно проследить до времён египетского плена Израиля. Вышеупомянутый факт (прим. 30 выше), что кенийским повстанцам Мау-Мау было известно хромое жертвоприношение как обряд вступления в священную войну (что, конечно, было частью их собственных древних традиций), указывает, что и египтяне были знакомы с израильской Пасхой, имевшей тот же самый смысл.

Можно доказать, что ветхозаветная пасхальная жертва, а также её арабский аналог не включали собственно подрезания сухожилий жертвенного животного, поскольку нигде не говорится, что еврейское пасхальное жертвоприношение действительно и всегда совершалось таким жестоким образом. Однако либо практиковалось арабское жертвоприношение *ta'arqib* (подрезание жил), хотя и не часто, как важная часть культа мёртвых, либо верховную лошадь покойника привязывали к могиле и оставляли умирать от голода. Поэтому эта «крепко связанная жертва» тождественна подлинному и жестокому жертвоприношению *ta'arqib*. Аналогично это связано с арабским животным жертвоприношением в качестве жертвоприношения кровной мести: «жертву с подрезанными жилами» приносили не всегда, а лишь в редких случаях, когда повод к необходимому отмщению был особенно весом (см. E. A. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*. London, 1933, с. 71: «... к этому прибегали по весьма торжественным случаям, когда одно племя призывает другое либо направляется обращение к султану...»), в других же случаях довольствовались обычным животным жертвоприношением (E. Westermarck, с. 70). Оба обычая давно исчезли, но жертвоприношение остаётся тем же, и единственный вопрос заключается в названии. В древнееврейском осталось старое название для жестокого варианта, хотя данный обычай уже не применялся.

⁴⁹ Иисус отвергал Втор 16:2, на основе которого пасхальное жертвоприношение было принудительно перенесено во двор иерусалимского храма (см. J. Jeremias, *op. cit.* [прим. 18 выше], с. 86 и далее). Самаритянскую оппозицию особенно беспокоило, что после этой второзаконной централизации культа все виды жертвоприношений, включая пасхальное, должны были выполняться жрецами, которых приносили животное (J. Jeremias, *op. cit.*, с. 90: «то, что прежде делалось дома, теперь делается в храме, а обязанность домохозяина передана жрецу»).

О расприх между иудеями и самаритянами см. также A. S. Halin. "Samaritan Polemics against the Jews", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 7 (1935–36), с. 13–59.

существовавшему в Египте⁵⁰. В исполнении Христа это ритуал выглядел как поминовение почётной легендарной смерти помазанного царя, совершаемое перед выходом на смертный бой ради истины и справедливости⁵¹.

Наша интерпретация этого фона кровной мести библейской Пасхи согласуется со ставшим теперь очевидным мотивом искажения древнеизраилитского пасхального жертвоприношения в ходе централизации культа при царе Иосии: пасхальное жертвоприношение, запрещённое по всей стране, кроме двора иерусалимского храма, тоже

⁵⁰ Весьма показательно, что евангелия не упоминают обмазывание кровью пасхального агнца дверных косяков во время причастия в Великий четверг. С другой стороны, отсутствие этого отвращающего беду кровавого обряда вполне понятно: официально так не полагалось праздновать Пасху (Втор 16:12), поэтому Иисус и его ученики делали это втайне. Соответственно, они просто не могли обмазать кровью внешнюю сторону входной двери. По этой же причине они искали помещение, в котором смогли бы устроить вечерю (Мк 14:13–15, Лк 22:10–12), что являлось не чудом, а подпольной деятельностью.

⁵¹ Английский исследователь Нового завета Самюэль Г. Ф. Брэндон (Samuel G. F. Brandon) уже высказал своё твёрдое мнение, что Иисус активно участвовал в движении zelотов, т. е., тогдашних повстанцев, и только евангелия (точнее, только уже евангелия) описывают его как миротворца. Концепция пасхального жертвоприношения как древнеизраилитского обряда введения в священную войну, сохранившегося в североизраилитской традиции, ещё более подкрепляет тезис Брэндона. То, что Тайная вечеря Иисуса в Великий четверг фактически являлась торжественным обетом перед общим выходом на бой, можно подтвердить следующим: один арабский коллега ознакомился с моим докладом “Das Passahlamm und die altarahische Mutter der Bluttrache” («Пасхальный агнец и древнеарабская мать кровной мести») на XXI съезде германских востоковедов в Берлине (23–29 марта 1980 г.) и обратил моё внимание на тот факт, что в древнеарабской литературе имеется множество ссылок на клятву кровной мести, которая была распространена среди древнеарабских племён. Согласно обычаю, они вместе опускали руки в чашу (обычно в чашу с пищей, но, как ни странно, иногда и с благовониями) и клялись стоять друг за друга в предстоящем бою. Сопутствующее выражение *ghamasū aydihim fi* («они опускали руки в ...») прямо соответствует формулировке в евангелиях, сообщающих о Тайной вечере (Мф 26:23: «Тот, кто опустил руку в блюдо вместе со Мною, тот предаст Меня»). Более того, в Мф 14:19–21 и Лк 22:21–23 это событие описывается, вероятно, в первоначальной форме, поскольку там «опускание рук» не служит цели выявить Иуду Искариота как предателя, в противоположность Мф 26:23–25, где изложение выглядит малоправдоподобным. Этот древний семитский обряд «опускания рук» не указывал на изменника, но был упомянут, чтобы подчеркнуть тяжесть предательства: тот, кто торжественно клянётся сражаться на стороне Иисуса, всё же предаёт его.

Мой арабский коллега приводит следующие четыре источника информации: 1) Ibn Mansūr. *Lisān al-‘Arab*, статья *nsm* = vol. 12, с. 577 и 2) статья *rbb* = vol. 1, с. 403; 3) Abū l-‘Abbās Tha‘lab. *Sharh diwān Zuhayr b. Abī Salmā*. Cairo, 1944, с. 15; 4) Ibn Hazm al-Andalusī. *Jamharat ansāb al-‘Arab*, ed. Abdassalām Harūn. Cairo, 1962, с. 198. Разумеется, этот список источников не является исчерпывающим, и этот обряд во всех его вариантах следует сделать объектом специального исследования, чтобы упорядочить все сведения об Иисусе и его Тайной вечере. См. также W. Atallah. “Un rituel de serment chez les Arabes: al-yamin al-ghamūs”, *Arabica* 20 (1973), с. 63–73.

Рудольф Аугштайн (Rudolf Augstein) подчёркивает (*Jesus Menschensohn*, gorogo pocket edition, Hamburg, 1974, с. 120), что вечеря Иисуса совсем не являлась обычным празднованием Пасхи; помимо прочего, он указывает, что, в соответствии с ортодоксальной иудейской традицией, каждый участник пасхального празднования должен есть из своего собственного сосуда (см. об этом Strack-Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. Munich, 1956, vol. I, с. 989, и vol. IV, 1 с. 65 и след.). Оппозиция Иисуса по отношению к иудейской религии становится ясной из того, что он празднует Пасху в соответствии с древнеизраилитской (и самаритяноско-галилейской) традицией заговора с целью кровной мести или священной войны, используя общую чашу, а иудейская заповедь отдельных сосудов для участников праздника дополнительно подтверждает тот факт, что первоначальная идея жертвоприношения для кровной мести была намеренно изъята из иудейского пасхального обряда. По этой теме см. Moritz Zobel. *Das Jahr der Juden in Brauch und Liturgie*. Berlin, 1936, с. 166–184: *Das Pesachfest*: «Согласно существовавшему во многих местах обычаю, хозяин дома или лицо, ответственное за семейную праздничную трапезу, одевал белый саван (халат и шапочку)». Известно, что «во многих местах» такое облачение в саван являлось обрядом введения (инициации) в кровную месть и священную войну. [Ср. одевание современных палестинских террористов-смертников].

(несмотря на заявление об обратном — Втор 16:3) не являлось поминовением исхода из Египта. Это очевидно из Второзакония, где скот описывается как пасхальная жертва в стране, что аналогично арабскому обычаю⁵², в то время как в Египте полагались исключительно однолетние ягнята⁵³. С другой стороны, запрет пасхального жертвоприношения повсюду, кроме двора иерусалимского храма, подрвало апотропеический обряд обмазывания кровью дверных косяков. Для такого нововведения должен был существовать новый и серьёзный мотив. Этот мотив становится ясным, если рассматривать древнеизраильтское пасхальное жертвоприношение как институт кровной мести: в ходе реформы царя Иосии по политическим соображениям была реализована древневосточная идея централизованного государства, вытеснившая древнеизраильтские кочевые традиции, которые считались устаревшими⁵⁴. Соответственно, необходимо было ликвидировать традиционную правовую автономию израильтских племён, основанную на родстве. Из этого вытекало, что архаичный обряд кровной мести в стране следовало запретить и поставить под контроль Иерусалима. Поэтому не случайно, что заявление Яхве «у Меня отщипение и воздаяние» встречается в Ветхом Завете лишь единожды и только в якобы «втором своде законов», во Второзаконии, неожиданно обнаруженном при неясных обстоятельствах в царствование Иосии⁵⁵. Это постановление Яхве означало ликвидацию религиозной и правовой автономии племён.

Скрытым мотивом культовой централизации, проведённой при царе Иосии, являлся захват власти централистским и тоталитарным государством Иудея

⁵² Втор 16:2. Йоахим Йеримиа показал, что эта древнеизраильтская традиция (противопоставляемая второзаконному нововведению царя Иосии) проявляется не только в сохранении пасхального жертвоприношения как домашнего, семейного праздника (прим. 18 выше, *op. cit.*, с. 72), но также и в использовании рогатого скота в качестве жертвенных животных. Это хорошо иллюстрируется сообщением в Быт 49:6 о Симеоне и Леви: «они подрезали жилы быкам по своей прихоти».

⁵³ Исх 12:5.

⁵⁴ Виктор Маг (Victor Maag, *op. cit.* [прим. 16 выше], с. 12 и 18) пришёл к следующему выводу в отношении мотива централизации культа при Иосии: «В 701 году, когда Синаххериб предпринял свою карательную экспедицию в Сирию и Палестину, никакое местное святилище не смогло спасти города от разграбления, кроме храма на горе Сион. Яхве сказал своё слово». «Ведущей силой в централизации была вера в тот должным образом истолкованный факт, что Иерусалим пощадили в 701 году. Дабы и далее пользоваться благоволением Яхве, проявленным в 701 году, Иосия и прочие, содействовавшие его реформам, установили для Иерусалима культовую монополию». Это весьма вольное суждение: почему же удача Иерусалима не привела к укреплению местных святилищ по ритуальному и литургическому образцу Иерусалима в качестве знака для жителей, что Яхве не был побеждён в центре? Отто Кайзер (Otto Kaiser, *op. cit.*, с. 26, см. прим. 16 выше) подходит ближе к корню проблемы: «Ограничивая культ одним священным местом, он стремится преодолеть опасность иностранного влияния, проводимого в служении Яхве через хананейские практики, а также конфликт между частично устаревшей, слабеющей культовой практикой и современной культурной ситуацией». Это утверждение неясно, поскольку якобы устаревшие хананейские традиции в действительности являлись частью современного, централизованного, большого сельскохозяйственного государства, а собственное «культурное» наследие Израиля заключалось в кочевой традиции кровной мести, регулируемой племенами. Южное государство Иудея с центром управления в Иерусалиме предпочло отказаться от своего собственного интеллектуального наследия и в дальнейшем придерживаться хананейских государственных традиций, т. е., традиций современного, централизованного, большого сельскохозяйственного государства! Только в более крупном северном государстве Израиль, которое после смерти царя Соломона отпало от Иерусалима и противостояло Иудее, идеология современного, большого государства жёстко подавлялась в пользу древнеизраильтской традиции кровной мести и культа на высотах. Эту кочевую и мессианскую традицию отбросили в Иудее и заклеямили как хананейское язычество.

⁵⁵ Втор 32:35. В смысле системной догматики отмена самостоятельной племенной юрисдикции, основанной на кровной мести, соответствует утрате былого значения древнеизраильтского ковчега завета как символа священной кровной войны. Это отнюдь не простое совпадение, что только во Второзаконии и со времён Второзакония ковчег низвели до статуса обычного «хранилища Торы» (Втор 10:1 и след., 31:26).

и жреческой иерархией Иерусалима⁵⁶ у племён северного государства Израиль, которые всегда отказывались подчиняться авторитарным устремлениям первых со времён своего отделения от Иудеи после кончины царя Соломона⁵⁷. Раскол между модернистской идеологией южного государства Иудея и древнеизраильтской, консервативной, народной религией (основанной на кровной мести) периферийных племён северного государства Израиль стал явным в их разном толковании пасхального обряда. Разногласие по этому вопросу явилось окончательной и главной

⁵⁶ Виктор Мааг справедливо подчёркивает (*op. cit.*, прим. 16 выше), что культовую централизацию поддерживали царский двор и городское дворянство, но не жречество, хотя позднее двор и храм стали сотрудничать. Юлиус Велльгаузен правильно предполагает, что для Второзакония социальные и юридические предписания были важнее, чем культ и служение Яхве (J. Wellhausen. *Israelitische und jüdische Geschichte*, 3rd ed., с. 196). Оба вышеприведённых суждения отвергают неприкосновенность Иерусалима во время ассирийского завоевания как главную причину централизации культа, хотя сам В. Мааг называет именно эту причину! Концепция древнеизраильтского пасхального жертвоприношения как главного института правовой системы кровной мести автономной племенной юрисдикции подтверждает ранее известный факт: древнеизраильтские традиции были подавлены в южном государстве Иудея в то время, когда эти народные религиозные традиции оставались в силе в северном государстве Израиль. В последнем население по-прежнему было враждебно Иудее и праздновало Пасху по-другому (2 Пар 30:18), в соответствии с примером «пастуха, который отдаёт жизнь свою за овец», и, таким образом, следуя традициям мессианской правовой системы кровной мести. Именно поэтому и ранее христианство возникает в Самарии и Галилее.

Кратко отмечу, что письменные пророки Ветхого Завета никогда не признавались в самаритянстве или раннем христианстве (см. по этой теме Martin Werner. *Die Entstehung des christlichen Dogmas*. 2. ed., Bern-Tübingen n.y., с. 159, и Н.-J. Schoeps. *Theologie und Geschichte des Judentums*. Tübingen, 1949, с. 167).

Письменные пророки были первыми проводниками централизованного *Rechtsstaat* (правового государства) и отмены правовой традиции кровной мести (см. Erwin Merz. "Die Blutrache bei den Israeliten", *Beiträge zur Wissenschaft vom AT*, выпуск 20. Leipzig, 1916, с. 103 и далее со ссылками на J. Wellhausen, *Israel. Gesch.*³, с. 130 и В. Duhm. *Das kommende Reich Gottes*. Tübingen, 1910, с. 15). Поэтому они были враждебны культу на высотах и вообще избегали упоминать это пасхальное жертвоприношение (кроме Иез 45:21–24; однако Иезекииль — это, фактически, экстатический пророк, который в то же время является и письменным!). Хотя Второ-Исайя и Третье-Исайя никогда не упоминают Пасху напрямую, они всё же говорят о духовной сути пасхального жертвоприношения, о невинном страдании, умирающем и воскресающем князе кровной мести, о мессии, и притом таким образом, как не говорится ни в одной другой части Ветхого Завета. Их мессианские тексты, заместившие тексты Прото-Исаи (подлинного, изначального, письменного пророка Исаии!), знаменуют временный возврат Иудеи к старым традициям кровной мести Древнего Израиля, поскольку попытка царя Иосии установить модернистскую идеологию большого государства закончилась для южного государства Иудея катастрофой вавилонского плена, по меньшей мере, на полтора века (586 г. до н. э.). До этого в Иудее было объявлено, что северное государство Израиль ранее постигла катастрофа ассирийского завоевания их земли (722 г. до н. э.) вследствие сохранения в Израиле мессианского культа на высотах (4 Цар 15:27–29 в связи с 3 Цар 12:31). Показательно, что после краха обоих государств (722 and 586 гг. до н. э.) древние мессианские традиции Израиля помнили и в Иудее, по крайней мере, в течение некоторого времени.

⁵⁷ 2 Пар 30:18: «Большая часть народа, где было много паломников из родов Ефрема, Манассии, Иссахара и Завулона, не очистилась, но ела Пасху, нарушая предписание». Не станем рассматривать приглашение царя Езекии к израильтам северного государства прийти в Иерусалим на пасхальное празднество (2 Пар 30:1 и далее), равно как я не могу здесь углубляться в предыдущий научный анализ этого приглашения и его возможных мотивов, произведённый ранее исследователями Ветхого Завета. Данное приглашение следует рассматривать как призыв иудейского царя Езекии, приглашающий северных израильтитов принять участие в Пасхе кровной мести как в обряде инициации (обет) в общую священную войну с ассирийцами (около 712 г. до н. э.). Езекия по-прежнему стремится использовать древнеизраильтскую традицию права кровной мести в политических интересах своего большого иудейского государства. Это объясняет, почему Езекия ненавидел своеобразный израильтский способ празднования Пасхи (2 Пар 30:18), в котором, тем не менее, он со своими людьми принимал участие.

причиной раскола между ними, и именно от антииудейской, североизраильтской концепции Пасхи произошло раннее христианство. Этот факт проясняет желание древней церкви быть «истинным Израилем», а не «подлинной Иудеей», в соответствии с северной традицией галилеян и самаритян⁵⁸.

Являлось ли движение Иисуса и его учеников (Кармайкл обоснованно применяет военный термин «Иисус и его адъютанты») вооружённым восстанием и частью израильтской партизанской борьбы против эллинистического иностранного господства и жреческих коллаборационистов в Иерусалиме⁵⁹ — этот вопрос рассматривали Лессинг (Lessing) (см. его критику догматических взглядов Раймаруса (Reimarus, 1694–1768)), Карл Каутский (Karl Kautsky), Роберт Эйслер (Robert Eisler), Джоэль Кармайкл (Joel Carmichael), Мартин Хенгель (Martin Hengel), Самюэль Фредерик Брэндон (Samuel Frederick Brandon) и Оскар Кульманн (Oscar Cullmann)⁶⁰. Теологи ответили на этот вопрос положительно, но с оговорками, а филологи — решительно «да». Эта подпольная борьба продолжалась со времён Маккавейских войн до падения иудейского Иерусалима на волне восстания Бар-Кохбы и во многих отношениях носила характер архаичной кровной мести. Презирающие смерть члены теологически разномастных группировок пытались совершать убийства с помощью скрытого кинжала. Отсюда общее латинское название для всех этих групп религиозных боевиков — *sicarii*, т. е., «кинжальщики».

То, что во времена Иисуса пасхальное жертвоприношение по-прежнему сохраняло свой первоначальный смысл обряда введения в священную войну, становится ясным из многочисленных случаев народных волнений, спровоцированных этим праздником, как до, так и после Пасхи Иисуса и его двенадцати адъютантов⁶¹.

Такой пересмотр истории семитских народных верований подтверждает все аргументы, выдвинутые ранее в пользу тесной связи движения Иисуса с движениями зелотов и «кинжальщиков» его времени (Новый Завет сообщает, что трое из сторонников Иисуса являлись «кинжальщиками»)⁶². То, что «галилеянин» во времена Иисуса было литературным синонимом для «повстанца, кинжальщика»⁶³, теперь становится ясным из тысячелетнего контраста между традицией кровной мести северного

⁵⁸ См. G. Lüling. *Über den Ur-Koran*. Erlangen, 1974, с. 403 и далее. Недостаточно внимания было пока уделено тому факту, что самаритянская оппозиция Иудее и галилейское протохристианство были тесно связаны духовно вследствие их общей религиозной традиции. Не случайно, что иудеи прозвали Иисуса «самаритянином» (Ин 8:48) или что Епифаний характеризовал есеейскую общину, возникшую из протохристианства, как «самаритянскую секту» (см. H. G. Kippenberg. *Garizim und Synagoge*. Berlin–New York, 1971, с. 128, прим. 179).

⁵⁹ То, что Пасха Иисуса и его служителей являлась обрядом кровной мести, по-новому освещает широко оспариваемый факт, что во времена Иисуса ожидался два мессии — миролюбивый и воинственный. Как ни удивительно, именно мессия войны называется *мессия бен Иосиф*. Иисус — это и *есть бен Иосиф*. По этой проблеме см. Karl Georg Kuhn. „Die beiden Messiasen Aarons und Israels“, *Neutestamentliche Studien* I (1955), с. 168–179; Martin Hengel. *Die Zeloten*. с. 281 и далее, а также с. 304; A. van de Woude. „Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran“ (*Studia Semitica Neerlandica* 3). Assen, 1957, *passim*.

⁶⁰ H. S. Reimarus. *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*. 1778, издано Г. Е. Лессингом (G. E. Lessing) в Гамбурге как 7 выпуск “Fragmente eines Ungenannten”; Karl Kautsky. *Der Ursprung des Christentums*. 14th ed., Berlin, 1926, глава *Das Rebellentum Jesu*, с. 384–391; Robert Eisler. *Jesus — Basileus ou basileusas. Die messiansische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten*. 2 vols., Heidelberg, 1928–30; Joel Carmichael. *Leben und Tod Jesu von Nazareth*. Munich, 1965; Martin Hengel. *Die Zeloten*. Leiden–Cologne, 1961; Samuel George Frederick Brandon. *Jesus and the Zealots. A study of the political factor in primitive Christianity*. Manchester, 1967; Oscar Cullmann. *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit*. 2nd ed., Tübingen, 1970. Также отметим Hans Windisch. *Der messianische König und das Urchristentum*. Tübingen, 1909. Список можно продолжить.

⁶¹ См. Martin Hengel. *Die Zeloten*, с. 331 (и след.) и 363.

⁶² Этот вопрос прояснили исследователи Нового Завета Брэндон и Кульманн (op. cit., прим. 58 выше).

⁶³ См., например, Martin Hengel. *Die Zeloten*, с. 56–60 и 267.

государства Израиль и модернизированным, просвещённым строем централизованного государства Иудея, которое стремилось ликвидировать всю политическую автономию и самостоятельную юрисдикцию периферийных израильтских племён.

В заключение, вернёмся к арабам, чьи обряды кровной мести помогли нам разгадать те противоречия в библейской Пасхе, которые до последнего времени оставались неясными.

Генри Корбин (Henry Corbin) показал⁶⁴, что некоторые протохристианские догматические традиции получили дальнейшее развитие в исламском шиизме⁶⁵. Поэтому не случайно, что великий швейцарский арабист и теолог Фридрих Шультец (Friedrich Schultheß, 1868–1922) охарактеризовал боевиков времён Иисуса как «совершенно родственных ассасинам римского периода» и как «федаин»⁶⁶. Экстремистское шиитское движение в Ираке имело оскорбительную кличку «нусайрис»⁶⁷, а у ассасинов одно время был крупный центр в горах Нусайри на севере Ливана. По многим основаниям можно усматривать связь между этим названием Нусайри и Насара в семитском протохристианстве⁶⁸. Наконец, известно, что ассасины освящали своих боевиков для опасных заданий в особом «саду на холмах»⁶⁹. Мы уже упоминали, что Пасха относится к той же системе архаического мышления, что и мессианский героический культ на высотах. Поэтому отнюдь не случайно, что деятельность Иисуса, пасхальный агнец Нового завета, была столь тесно связана с «садами на холмах»⁷⁰.

Таким образом, пасхальное жертвоприношение Ветхого и Нового Завета первоначально являлось обрядом введения (инициации) в священную войну кровной мести и было связано с могильным культом на высотах посредством культа героя = мессии. Этот тип архаичного кочевого мышления, происходивший от культа на высотах, перешёл через авраамические традиции североизраильтских самаритян и галилеян в североизраильтское протохристианство и затем стал частью исламской религии. Данные правовые традиции кровной мести, основанные на родстве, противостояли государственному иудаизму южного государства Иудея, а также эллинистическому христианству Римской империи. В дальнейшем централизованные крупные государства подавили эти традиции и заклеямили их как ущербные^{71 72}.

⁶⁴ Henry Corbin. „Epiphanie Divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne“, *Eranos-Jahrbuch* XXIII (1954). Zürich, 1955, с. 141–249, особенно с. 142–159, 162 и далее, 193 и далее, 222 и далее, 244 и далее. Корбин основывается, главным образом, на работах Мартина Вернера и Г.-И. Шёпса.

⁶⁵ Эти обстоятельства рассматриваются более подробно в моей книге *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am ‚christlichen‘ Abendland*. Erlangen, 1981, с. 23–89.

⁶⁶ Friedrich Schultheß. *Das Problem der Sprache Jesu*. Zürich, 1917, с. 54 и след.

⁶⁷ См. I. Goldziher. „Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schiiten“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 15 (1901), с. 325 с прим. 1.

⁶⁸ См. René Dussaud. *Histoire et religion des Nosairis*. Paris, 1900, и рассмотрение этой работы у Гольдцихера (I. Goldziher) в *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 4 (1901), с. 85–95.

⁶⁹ См. Josef Hammer-Purgstall. *Geschichte der Assasinen aus morgenländischen Quellen*. Stuttgart, 1818, с. 211 и след. См. также M. G. S. Hodgson. *The Order of Assassins*. Den Haag, 1955.

⁷⁰ Ср. Мк 3:13; Мф 5:1 (и далее), 14:23, 15:29, 17:1 (и далее), 24:1 (и далее), 24:16, 28:16 с синоптическими параллелями. См. Ин 4:2, 6:3, 6:15.

⁷¹ Ганс-Иоахим Шёпс пишет: «Возможно, что через орден ессеев... далеко отстоявших от официального иудейского стандарта выполнения религиозных обязанностей, подпольная традиция израильтских кочевников получила развитие у эбионитов, и этот процесс, вполне возможно, происходил в неуправляемых областях Трансиордании и Палестины» (Schoeps. *Das Judentum*. Darp-Taschenbücher 376, Bern, 1964, с. 87), и отсюда получается тот «исторический парадокс мирового значения», что североизраильтское антииудейское протохристианство было подавлено эллинистическим христианством Римской империи, но «сохранилось в исламе и дошло до наших дней как часть движущей силы последнего» (Schoeps. *Theologie und Geschichte des Judentums*. Tübingen, 1949, с. 334 и след.).

⁷² В заключение, укажем на несколько этнологических параллелей, заимствованных у Фрица Баммеля (Fritz Bammel. *Das Heilige Mahl im Glauben der Völker*. Gütersloh, 1950). В главе «Die Rache-Macht des hl. Mahles» (с. 149 и далее) Фриц Баммель уделяет внимание обрядам совместной

трапезы у африканских народов вайага (джагга), эве и банту, а также у абхазов на Кавказе (со ссылками на Bruno Gutmann. *Das Recht der Dschagga*. 1926 и A. Bastian. "Die Abchassen", *Zeitschrift für Ethnologie*, 1871, глава V, с. 59), каковые обряды равнозначны тайной клятве на жизнь и смерть в правовой системе кровной мести. Особенно впечатляет соответствие абхазского обряда пасхальному жертвоприношению Ветхого Завета: «Двери запираются, и животное из отары забивают и употребляют в пищу со всеми церемониями освящения костей» (Bammel, *op. cit.*, с. 47). Эта «весенняя трапеза абхазов Кавказа (с. 47) является церемониальным утверждением общего правового статуса. Согласно обычаю, члены тотемной общины могут полагаться друг на друга, и священная трапеза ежегодно освящает эту солидарность. Перед выходом на пастбища пастухи вместе съедают животное из стада. Для них это своего рода *iuramentum, sacramento obligare*, клятва взаимопомощи. Потребление освящённой пищи объединяет участников и связывает их вместе навсегда» (Bammel, *op. cit.*, с. 86). См. также W. R. Smith. *Die Religion der Semiten*. Tübingen, 1899, с. 208–210: "*Speisegemeinschaft und Verwandtschaft*" («совместная трапеза и родство»). Данный пример позволяет соотнести по-прежнему актуальную теорию Пасхи как пастушеского празднества, справляемого перед выходом на пастбища, с концепцией Пасхи как обряда кровной мести: переход на пастбища равнозначен началу священной войны, поскольку имеется неизбежный риск возможного столкновения с соперниками по вопросу пользования пастбищами. Необходимо учитывать отсутствие какого-либо государственного законодательства, дабы полностью осознать эту связь между уходом на войну и выходом на пастбища и дабы принципиально отождествить эти два явления.

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

А. А. Волков

Литургический календарь Испанской Церкви X в. по рукописи Silos, Arch. Mon., cod. 3

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_143

Аннотация: В настоящей статье опубликован русский перевод литургического календаря X в. по рукописи Liber ordinum (Silos, Arch. Mon., cod. 3), представляющей древний испано-мосарабский обряд и происходящей с севера Пиренейского полуострова. Проведен общий анализ манускрипта, дано его краткое описание, выявлены празднования и календарные установления, имеющие испанское происхождение. Указаны оригинальные особенности и отличия данного календаря от других рукописных мосарабских календарей X–XI вв. Перевод снабжен ссылками и комментариями, поясняющими отдельные памяти или указывающими на оригинальную орфографию и лексику источника. К статье прилагаются иллюстрации, включающие факсимиле рукописи.

Ключевые слова: христианские праздники, литургический календарь, месяцеслов, культ святых, санкторал, литургические источники, литургические рукописи, мосарабские рукописи, мосарабская Испания, испано-мосарабский обряд, Книга чинов.

Об авторе: **Андрей Алексеевич Волков**

Выпускник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, выпускник Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.

E-mail: andrew@canto.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2509-2549>

Ссылка на статью: Волков А. А. Литургический календарь Испанской Церкви X в. по рукописи Silos, Arch. Mon., cod. 3 // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 143–154.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Andrey A. Volkov

Liturgical Calendar of the Spanish Church of the 10th Century According to the Manuscript Silos, Arch. Mon., cod. 3

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_143

Abstract: The article presents the Russian translation from Latin of the 10th century liturgical calendar according to the manuscript Liber ordinum (Silos, Arch. Mon., cod. 3). This manuscript represents the ancient Spanish Mozarabic rite and was written at the north of the Iberian Peninsula. In the article a general analysis of the manuscript is carried out, a brief description is given, calendar celebrations and saints of Spanish origin are revealed. Also original features and differences of this calendar from other handwritten Mozarabic calendars of the 10th–11th centuries are indicated. The translation is provided with notes and comments explaining individual memories or pointing to the original spelling and vocabulary of the source. Illustrations have been added to the article, including facsimiles of the manuscript.

Keywords: Christian celebrations, liturgical calendar, menologion, cult of saints, saints, liturgical sources, liturgical manuscripts, Mozarabic manuscripts, Mozarabian Spain, Mozarabic rite, Liber ordinum.

About the author: **Andrey Alekseyevich Volkov**

Graduate of the St. Tikhon's Orthodox University, Graduate of the Sts. Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies.

E-mail: andrew@canto.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2509-2549>

Article link: Volkov A. A. Liturgical Calendar of the Spanish Church of the 10th Century According to the Manuscript Silos, Arch. Mon., cod. 3. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 143–154.

В 2018 году в составе сборника *Mater Hispania*¹ был издан русский перевод литургического календаря древней Испанской Церкви. Перевод был выполнен по мосарабской рукописи XI в. — епископской Книге чинов из бенедиктинского аббатства Санто-Доминго-де-Силос (*Silos, Arch. Mon., cod. 4*). Помимо данного манускрипта календари, представляющие автохтонную богослужебную традицию Пиренейского полуострова, содержатся еще в нескольких рукописях, относящихся к той же эпохе². Базовый набор памятей в этих источниках, как правило, совпадает, однако некоторые празднования и календарные указания уникальны и содержатся только в определенных манускриптах. Кроме того, календари отличаются по полноте и подробности содержащейся в них информации, количеству памятей, а в некоторых случаях — дате отдельных литургических празднований. Настоящей статьей мы продолжаем публикацию богослужебных календарей испано-мосарабского обряда на русском языке. Вниманию читателя предлагается календарь X в. из другой мосарабской литургической рукописи, находящейся в том же аббатстве Санто-Доминго-де-Силос. Это манускрипт священнической Книги чинов (лат. *Liber ordinum*), который хранится в монастырском архиве под номером 3.

Книга чинов *Silos, Arch. Mon., cod. 3*³

Рукопись *Silos, Arch. Mon., cod. 3* с большой долей вероятности была написана в монастыре Санта-Мария-ла-Реаль-де-Нájera (*Monasterio de Santa María la Real de Nájera, La Rioja*) в первой половине XI в. Переписчик использовал грубый плохо подготовленный пергамен, размер листов составляет 25x18 см, общий объем кодекса — 205 листов. Манускрипт написан в одну колонку, страницы с основным текстом, за небольшим исключением, содержат по 20 строк. Использовано вестготское минускульное письмо, шрифт неаккуратный, оставляющий впечатление поспешности. Заголовки, выполненные унциальным письмом, так же как и буквы, выделены красным и зеленым цветом. Содержащиеся в рукописи гимны и антифоны нотированы с использованием северной вестготской нотации. Основной текст кодекса, за исключением листов 90–106, написан одной рукой. Время возникновения книги и имя ее создателя идентифицируют по колофону, расположенному в конце манускрипта. Надпись на листе 177 гласит: «Завершена книга чинов. Благодарение Богу... Молитесь за Иоанна пресвитера, переписчика... Написана в месяце январе, эра TLXXVII⁴». Календарь изначально не являлся частью рукописи и был вшит в самое начало кодекса при первичном переплете или позднее (лл. 1–6v). В конце кодекса были добавлены листы, содержащие службу Вознесения святой Девы Марии (т. е. праздника Успения

¹ Речь идет о хрестоматии, содержащей тексты по истории христианства на Пиренейском полуострове в I тысячелетии, изданной в Санкт-Петербурге в 2018 г. (*Mater Hispania*, 2018b). Книга содержит переводы с латинского языка на русский различных документов и сочинений отцов Церкви и христианских писателей, как то: агиографическая литература, аскетические сочинения, хроники, поэтические трактаты, литургические тексты. Многие источники были опубликованы на русском языке впервые.

² Известно девять рукописей X–XI вв., содержащих литургические календари древней Испании (восемь полных и один фрагмент). Также имеются списки XIII–XIV вв. кордовского мосарабского календаря конца X в. (оригинальная рукопись утеряна). Кроме того, есть сведения еще об одном рукописном фрагменте, предположительно относящемся к концу мосарабского периода, который был издан в кон. XVI в. (местонахождение самого манускрипта в настоящее время неизвестно).

³ Описание манускрипта см. в публикациях: [Férotin, 1904, XXVII–XXIX; Férotin, 1912, Col. 783–795; Pinell, 1965, 147–148; Gamber, 1968, 224; Gros, 1975, 58–60; Janini, 1981, 13–17; Janini, 1983, XXIII; Gamber, 1988, 46; Millares, 1999, 180; *Hispania Vetus*, 2007, 288–289]. Издание текста рукописи: (Férotin, 1904; Janini, 1981).

⁴ Указана эра, принятая для летоисчисления в древней Испании. Латинское обозначение TLXXVII равно 1077 г. (1000+50+27). Так как испанская эра начиналась с января 38 г. до Р. Х., то датировка в колофоне обозначает 1039 г. (1077–38).



Илл. 1. Монастырь Санта-Мария-ла-Реаль-де-Нáхера, вероятное место происхождения рукописи

Пресвятой Богородицы). Эти листы принадлежат концу XI в., с добавлениями XIII в. (лл. 180–205v).

Помимо календаря и службы Вознесения святой Девы Марии рукопись содержит более 60 литургических чинов и может быть условно поделена на четыре части. Первая часть включает последование таинств и сакраменталий (лл. 7–43v), вторая — вотивные богослужения (лл. 43v–106v, 177v–179v), третья — общие службы святым (лл. 107–148), четвертая — чины рядовые для воскресных и будних дней (лл. 148–177). Судя по составу, Книга чинов предназначалась для священника и должна была использоваться в приходском (не монастырском) богослужении. Тексты формуляров совпадают с епископской Книгой чинов Silos, Arch. Mon., cod. 4 и другими мосарабскими литургическими рукописями.

Календарь располагается в самом начале книги на прелиминарных листах 1–6v. Он включает перечень неподвижных праздников на каждый месяц, начиная с первого января (Обрезание Господне по плоти) и до 31 декабря (Святой Колумбы девы). Исследователи сходятся во мнении, что календарь принадлежит более ранней эпохе, чем основной кодекс, и был написан предположительно в конце X в. Перечень празднований в нем дан в виде списка по одному месяцу на одной стороне листа. Сведения для каждого месяца вписаны в цветную арку с двумя колоннами, декорированную несложной вязью и растительным узором. Для обозначения даты в манускрипте использована римская календарная система, включающая календы, ноны и иды. Количество строк на странице соответствует количеству дней месяца, к которому прибавлены одна или две строки сверху в качестве заголовка. В отличие от опубликованного ранее календаря по рукописи Silos, Arch. Mon., cod. 4, данный календарь достаточно краткий и содержит лаконичные формулировки, которые почти всегда умещаются в одну строку напротив обозначенной даты. Лишь в нескольких случаях календарное указание выходит за пределы отведенного ей места и дописано поперек листа, на следующей строке или продолжается на полях за пределами декорированной арки (см.



Илл. 2. Бенедиктинское аббатство Санто-Доминго-де-Силос,
место хранения рукописи

иллюстрации). Манускрипт очень хорошо сохранился и легко читается, за исключением разворота 3v–4, на котором имеется загрязнение (пятно внизу листа).

Всего в рукописи содержится чуть более 100 календарных записей. Исследование показывает, что изначально записей было еще меньше, но в XII–XIII вв. манускрипт был дополнен, и в него было интерполировано более 20 памятей (ниже в переводе такие записи выделены звездочками). Тем не менее данный календарь — самый краткий из всех рукописных мосарабских источников. Для большинства месяцев среднее количество записей составляет около 10 празднований, однако для февраля и мая их всего пять, для марта — одно, а для апреля изначально не было указано ни одного праздника (позднее в этот месяц было интерполировано три записи). Две памяти (6 и 14 декабря) были выскоблены с пергамента, прочитать их не представляется возможным.

Впервые календарь по рукописи *Silos, Arch. Mon., cod. 3* был издан на латинском языке вместе с текстом Книги чинов и другими испанскими календарями Марием Феротеном в 1904 г. в Париже (Férotin, 1904, 450–497 [Codex A])⁵. В 1949 г. во втором томе журнала *Hispania Sacra* Хосе Бивес вместе с Анхелем Фабрега Грау осуществили дипломатическое издание манускрипта (Fábrega-Vives, 1949b, 350–355⁶; см. также: Vives, 1941). И наконец, новое издание предпринял Хосе Ханини в 1991 г., вместе с текстом всей рукописи, в серии *Studia Silensia* (Janini, 1981, 18–20).

На русском языке календарь публикуется впервые. Для подготовки перевода использовалась оригинальная рукопись, хранящаяся в архиве аббатства Санто-Доминго-де-Силос, а также латинские издания М. Феротена, Х. Бивеса и Х. Ханини. Также

⁵ Книга дважды переиздавалась: в 1969 г. в Фарнборо и в 1996 г. в Риме. Подробнее об изданиях и М. Феротене см.: [Волков, 2015b].

⁶ В публикации Х. Бивеса перепутаны календари из рукописи *Silos, Arch. Mon., cod. 3* и *Silos, Arch. Mon., cod. 4*.

было проведено сопоставление источника с другими мосарабскими литургическими календарями и с корпусом каролингских текстов по изданию А. Борста (Borst, 2001).

Литургический календарь (конец X в.)

Условные обозначения:

- < > — добавления, отсутствующие в оригинальном тексте
() — варианты прочтения и уточнения переводчика
полуужирный — празднования и календарные установления испанского происхождения
* * — позднейшие интерполяции в рукописи

(Лист 1) Январь, дней 31

- 1 Обрезание Господне по плоти
2 **Соблюдается пост**⁷
6 Явление Господа
7 Святых Юлиана и Василисы
8 Избиение <вифлеемских> младенцев
9 Святых сорока <мучеников>
19 Святого Себастиана (Севастиана)
20 Святых Агнесы и Эмеренцианы
21 **Святого Фруктуоза епископа**
22 **Святого Винцентия (Викентия) диакона**⁸
23 **Кончина Ильдефонса епископа**
24 Святого Вавилы епископа и трех отроков
28 Святого Тирса (Фирса) и прочих⁹

(Л. 1v) Февраль, дней 28

- 5 Святой Агаты (Агафии) девы
7 Святой Доротеи (Дорофеи) девы и прочих
12 **Святой Евлалии девы (Барцинонской)**
19 Святого Пантелеимона
22 Кафедра святого Петра апостола

(Л. 2) Март, дней 31

3 **Святого Эметерия и Келедония (Еметерия и Хелидония)**

(Л. 2v) Апрель, дней 30¹⁰

- 24 *Святого Георгия*
25 *Святого Марка евангелиста*
28 *Святого Пруденция*

⁷ Согласно испано-мосарабской традиции после 1 января соблюдался трехдневный пост на начало года, указание на него встречается практически во всех рукописных мосарабских календарях.

⁸ Лат. «Sancti Vincenti levite»; здесь и далее орфография источника сохраняется. В тех случаях, когда оригинальное латинское написание в рукописи вызывает интерес, мы будем цитировать его в сносках.

⁹ Лат. «et comitum».

¹⁰ Изначально календарь на апрель в рукописи не содержал ни одной записи. Позднее были добавлены три памяти на конец месяца.

(Л. 3) Май, дней 31

- 1 **Святого Торквата и прочих**
- 2 Святого Филиппа апостола¹¹
- 3 Обретение Святого Креста
- 20 Святого Баудилия (Бавдола?)
- 21 ***Святого Манция, Эбора***¹²

(Л. 3v) Июнь, дней 30

- 1 ***Святого Элогия (Евлогия?)***¹³
- 13 Святого Кирика и Иулиты, и прочих
- 16 Святых Адриана и Натальи
- 18 Святых Кириака и Павлы¹⁴
- 19 Святых Гervasия и Протасия
- 24 Рождество святого Иоанна <Крестителя>
- 26 **Святого Пелагия**
- 27 **Святого Зоила**
- 28 *Святая Юлиана*¹⁵
- 29 Святых апостолов Петра и Павла
- 30 Святой Луцидии и Ауцелы¹⁶

(Л. 4) Июль, дней 31

- 1 Святых Симона и Иуды апостолов
- 4 *Перенесение <мощей> святого Мартина епископа*
- 10 Святого Христофора¹⁷
- 17 **Святых Иусты (Юсты) и Руфины**
- 18 Святого Сперата и святой Марины девы
- 24 Святого Варфоломея апостола
- 25 **Святого Кукуфата**
- 26 Святой Кристины (Христины) девы¹⁸
- 27 *Святого Феликса епископа Ноланского*

¹¹ Память встречается только в четырех мосарабских рукописных календарях, включая данный.

¹² Обращает на себя внимание, что память святого содержит географическое уточнение, указывающее на место происхождения персоналии или место литургического почитания. Подобные уточнения практически не встречаются в данной рукописи, их можно найти только для трех календарных памятей: 21 мая, 27 июля и 29 октября. В русском издании календаря по рукописи Silos, Arch. Mon., cod. 4 (Mater Hispania, 2018b, 578) данное празднование не указано как празднование испанского происхождения.

¹³ Скорее всего, имеется ввиду Евлогий, пресвитер Кордубский, чья память очень редко встречается в мосарабских календарях. Упоминание Евлогия, помимо данного источника, можно найти еще только в двух манускриптах втор. пол. XI в.: Paris, Bibl. Nat. Fran., Nouv. acq. lat. 2171 и lat. 2169, календари в которых очень похожи.

¹⁴ Лат. «Sanctorum Siriacae et Paule». В русском издании календаря по рукописи Silos, Arch. Mon., cod. 4 (Mater Hispania, 2018b, 579) данная память по ошибке отмечена как память испанского происхождения. Однако, как показывает изучение этого вопроса, это древние святые Североафриканской Церкви. Их память редко встречается в мосарабских календарях.

¹⁵ В рукописи упоминание святой стоит в номинативе: лат. «Sancta Iuliana».

¹⁶ Календарная запись очень плохо читается из-за загрязнения пергамента в данном месте.

¹⁷ В рукописи при написании имени святого используются буквы греческого алфавита: «Sancti Xristofori».

¹⁸ В рукописи используется написание «Sancte Xpistine».

(Л. 4v) Август, дней 31

1 **Святого Феликса** и Маккавеев

2 ***Святой Центоллы***¹⁹

6 **Святых Иуста (Юста) и Пастора**

7 Святого Маманта

10 Святых Сикста епископа, Лаврентия архидиакона и Ипполита военачальника

11 Освящение <базилики> святого Мартина

15 Вознесение²⁰ святой Девы Марии

25 Святого Генезия

26 *Святого Виктора*

28 *Кончина святого Августина епископа*

30 Святого Феликса епископа²¹

(Л. 5) Сентябрь, дней 30

1 Святых Винцентия (Викентия) и Лета

2 *Святого Антонина*²²

10 **Совершаются литании, <которые> завершаются к вечеру или в воскресный день**²³

14 Святого Киприана епископа

16 Святой Евфимии девы и прочих

21 Святого Матфея, апостола и евангелиста

24 Усекновение <главы> святого Иоанна Крестителя

29 Освящение <базилики> святого архангела Михаила²⁴

30 Кончина господина Иеронима пресвитера

(Л. 5v) Октябрь, дней 31

1 Святого Луки евангелиста²⁵ и **святых Вериссима, <Максимы и Юлии?>**²⁶

13 **Святых Фауста, Януария и Марциала**

20 *Святого Капразия*²⁷

21 ***Святых Нунилы и Элодии (Нунилоны и Алодии)***

22 Святых Космы и Дамиана

23 **Святых Серванда и Германа**

¹⁹ Очень редко встречается в мосарабских литургических календарях. Помимо данной рукописи память св. Центоллы можно найти только в еще одном манускрипте, уже упоминавшемся ранее: Paris, Bibl. Nat. Fran., Nouv. acq. lat. 2171.

²⁰ Лат. «adsumtio», букв.: «принятие, взятие (на небо)»; соответствует празднику Успения Пресвятой Богородицы в византийской традиции.

²¹ Память встречается только в четырех мосарабских рукописных календарях, включая данный.

²² Память встречается только в четырех мосарабских рукописных календарях, включая данный.

²³ Упоминаемые здесь литании (лат. «Letanie celebrande sunt») представляют собой литургическое последование, предшествующее памяти св. Киприана. В это время устанавливался кратковременный пост. Подобное последование положено также в ноябре перед памятью св. Мартина (см. ниже).

²⁴ В Риме на Соляной дороге.

²⁵ Празднование в честь ап. Луки встречается только в четырех мосарабских рукописных календарях, включая данный.

²⁶ Перед именем Вериссима стоит указание «святых» (лат. «sanctorum»), что позволяет предположить также память свв. Максимы и Юлии, которые празднуются вместе со св. Вериссимум согласно другим мосарабским календарям.

²⁷ Кроме данного календаря память святого в этот день встречается только в рукописи Santiago de Compostela, Bibl. Univ., ms. 609 (ms. Res. 1).

28 **Святого Винцентия (Викентия), Сабины и Крестеты**²⁸

29 *Святого Марцелла, Тингис^{*29}

30 *Святых Клавдия и Луперка^{*30}

(Л. 6) Ноябрь, дней 30

1 Перенесение мощей³¹ святого Сатурнина епископа

7 **Канонические литании**³²

11 Кончина святого Мартина епископа

12 **Кончина святого Эмилиана (Емилиана) пресвитера**

17 **Святого Ацискла и прочих с ним**³³, *и начало Адвента Господня^{*34}

18 Святого Романа и прочих с ним

20 **Святого Криспина**

22 Святой Цецилии девы и прочих с ней

23 Святого Климента епископа³⁵

25 *Святого Сальвадора*

27 **Святых Фаунда и Примитива**

29 Святого Сатурнина епископа

30 Святого Андрея апостола

(Л. 6v) Декабрь, дней 31

6 (Запись удалена)³⁶

9 **Святой Леокадии девы**

10 **Святой Евлалии девы (Эмеритской)**

14 (Запись удалена)³⁷

18 **Святой Девы Марии**³⁸

21 Святого Фомы апостола

22 ***Перенесение <мощей> святого Исидора**^{*39}

²⁸ В рукописи используется написание «Xristete».

²⁹ Только в данном календаре память св. Марцелла приходится на 29 октября, в других мосарабских календарях его память указана 30 или 31 октября. В русском издании календаря по рукописи Silos, Arch. Mon., cod. 4 (Mater Hispania, 2018b, 581) данная память отмечена как память испанского происхождения. Однако г. Тингис (совр. Танжер) относился к юрисдикции не Испанской, а Североафриканской Церкви.

³⁰ В других мосарабских календарях память свв. Клавдия и Луперка указана на 31 октября, а также на 19 апреля.

³¹ Лат. «Translatio corporis» (досл. «Перенесение тела»).

³² Канонические литании (лат. «Letanie canonicæ») — особое литургическое последование, предшествующее памяти св. Мартина. Подобное последование положено также в сентябре перед памятью св. Киприана (см. выше).

³³ Лат. «et comitum eius».

³⁴ Указание на начало Адвента было добавлено позже на полях. Оно встречается только в данной рукописи, что свидетельствует, скорее всего, о начале Рождественского поста в конкретный год, в который использовался этот литургический календарь.

³⁵ Слово «епископ» написано через дифтонг «ae», а именно: «Sancti Clementis aepiscopi».

³⁶ Запись соскоблена с пергамента. Вероятно, здесь могло быть указано празднование свв. мчч. Аполлония и прочих с ним, чья память на данный день содержится в других мосарабских календарях.

³⁷ Запись соскоблена. Вероятно, здесь могло быть указано празднование свв. мчч. Иусты (Юсты) и Абундия.

³⁸ В этот день празднуется Благовещение Пресвятой Богородицы, согласно литургической традиции древней Испании (дата празднования утверждена на X Толедском Соборе в 656 г.).

³⁹ В рукописи имя Исидора написано через начальную гласную «E», а именно: «Translatio sancti Esidori». Упоминание данного празднования очень редко встречается в мосарабских календарях. Помимо данного источника его можно найти еще только в двух рукописях: Paris, Bibl. Nat. Fran., Nouv. acq. lat. 2171 и lat. 2169

- 24 *Святого Григория*⁴⁰
 25 Рождество Господа нашего Иисуса Христа⁴¹
 26 Святого Стефана диакона⁴²
 27 Святой Евгении девы и прочих с ней
 28 Святого Иакова брата Господня
 29 Святого Иоанна евангелиста, вознесение его⁴³
 30 Иакова апостола, брата Иоанна апостола <и> евангелиста
 31 Святой Колумбы девы

Источники и литература

1. Волков (2015b) — Волков А. А. Дом Марий Феротен и его роль в исследовании испано-мосарабской литургической традиции: к 100-летию со дня кончины // *Folia Petropolitana*. СПб., 2015. № 4/2. С. 171–180.
2. Borst (2001) — *Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert: in 3 t. / Hrsg. von A. Borst. Hannover, 2001.*
3. Fábrega-Vives (1949b) — Fábrega A., Vives J. *Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII // Hispania Sacra. 1949. Vol 2. № 4. P. 339–380.*
4. Férotin (1904) — *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle / Ed. par M. Férotin. Paris, 1904. XLVI p., 800 col.*
5. Férotin (1912) — *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes / Ed. par M. Férotin. Paris, 1912. XCI p., 1096 col.*
6. Gamber (1968) — Gamber K. *Codices liturgici latini antiquiores: in 2 ps. Freiburg: Universitätsverlag, 1968. 651 s.*
7. Gamber (1988) — Gamber K. *Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum. Freiburg: Universitätsverlag, 1988. XVI, 229 s.*
8. Gros (1975) — Gros M. S. *El «Ordo missae» de la tradición hispánica A // Liturgia y música mozarabes: I Congreso Internacional de estudios mozarabes (Toledo, 1975). Toledo: Instituto de estudios visigótico-mozárabes, 1978. P. 45–64.*
9. *Hispania Vetus* (2007) — *Hispania Vetus: Musical-liturgical manuscripts from Visigothic origins to the Franco-Roman transition: 9th-12th centuries / Ed. by S. Zapke. Bilbao, 2007. 480 p.*
10. Janini (1981) — *Liber ordinum sacerdotal: (Cod. Silos, Arch. monástico, 3) / Ed. por J. Janini. Abadía de Silos, 1981. 259 p.*
11. Janini (1983) — *Liber missarum de Toledo y libros místicos: in 2 t. / Ed. por J. Janini. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1983. T. 2. LXXVII, 392 p.*
12. *Mater Hispania* (2018b) — *Испано-мосарабский календарь по рукописи Liber ordinum, Silos, Archivo Monástico, cod. 4 (fol. 1–3v) / Предисл., перев. и коммент. А. А. Волков // Mater Hispania: христианство в Испании в I тысячелетии: пер. с лат. яз. / сост. протоиерей А. Корочкин. СПб.: Алетея, 2018. С. 572–582.*
13. Millares (1999) — Millares C. A. et al. *Corpus de códices visigóticos: in 2 t. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro Asociado de Las Palmas de Gran Canaria, 1999. T. 1. 251 p.*
14. Pinell (1965) — Pinell J. *Los textos de la antigua liturgia hispánica: fuentes para su estudio // Estudios sobre la liturgia mozarabe. Toledo: Diputación Provincial, 1965. P. 109–164.*
15. Vives (1941) — Vives J. *Santoral visigodo en calendarios e inscripciones // Analecta Sacra Tarraconensia. 1941. № 14. P. 31–58.*

⁴⁰ Память св. Григория на этот день дана только в двух календарях, кроме данного она встречается также в рукописи Silos, Arch. Mon., cod. 4.

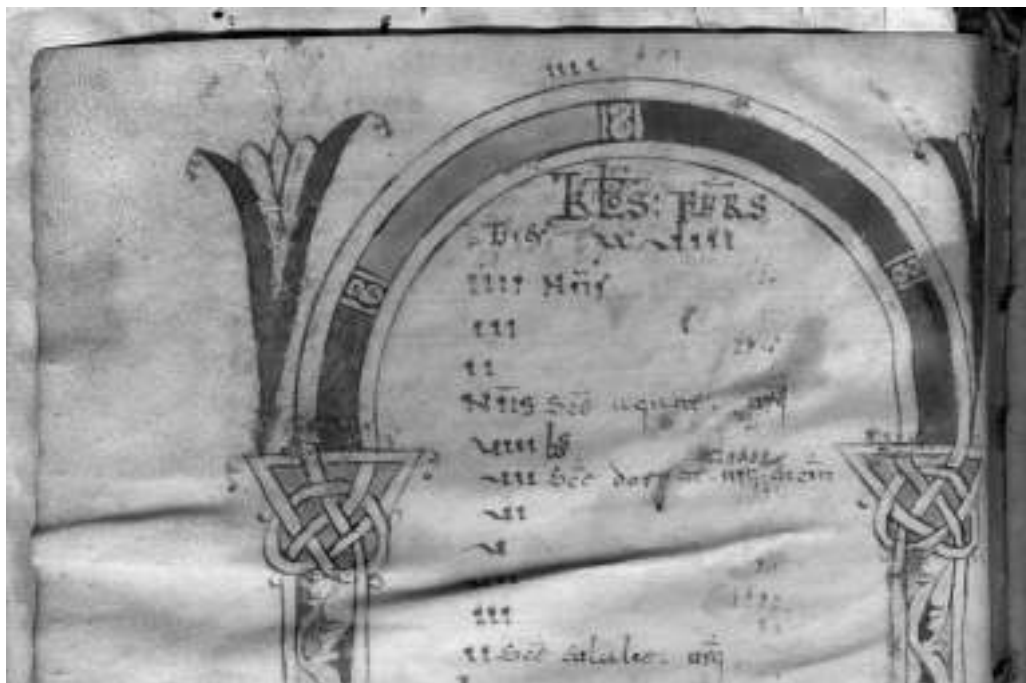
⁴¹ При написании имени Иисуса Христа использованы буквы греческого алфавита: «Ihesu Xristi».

⁴² Лат. «Sancti Stefani levite».

⁴³ Лат. «adsumtio eius», как и в праздник Успения Пресвятой Богородицы.



Илл. 3. Рукопись Silos, Arch. mon., cod. 3. Лист 4v.
Календарь на август



Илл. 4. Рукопись Silos, Arch. mon., cod. 3. Лист 1v, фрагмент.
Начальная часть календаря на февраль



Илл. 5. Рукопись Silos, Arch. mon., cod. 3. Лист 5v, фрагмент.
Начальная часть календаря на октябрь

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

Н. П. Тарасова

Археографическое описание рукописи «Летописца» Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря 1840-х годов

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_155

Аннотация: В статье представлены результаты текстологического изучения недавно выявленного рукописного текста «Летописца» Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря 1840-х годов. В основу изучения положен метод сравнительного анализа рукописи с известными рукописными и печатными списками «Летописца». Выдвигается предположение, что к настоящему моменту можно говорить о наличии трех редакций текста монастырского «Летописца». Первая редакция представлена в рукописях 1840-х и 1850–70-х гг. (копия архим. Иллариона (Максимовича)). Вторая редакция представлена в издании «Историческая библиотека Тверской епархии» (предположительно копия архим. Марка). Третья редакция представлена в издании А. К. Жизневского (неизвестная копия). В статье рассматриваются вопросы авторства рукописи, времени ее создания, проблемы изучения, уделено внимание содержанию рукописного текста, приводится описание внешнего вида рукописи.

Ключевые слова: источниковедение истории России, рукописные исторические источники XVIII–XIX веков, рукописные церковные тексты XVIII–XIX веков, археографическое описание письменного источника, сравнительный анализ текстов, изучение рукописных текстов, монастырские летописцы, Краснохолмский Николаевский Антониев монастырь, неизвестные списки летописца Николаевского Антониева монастыря, архимандрит Илларион (Максимович), А. К. Жизневский, историческая библиотека Тверской епархии, Государственный архив Тверской области.

Об авторе: **Наталья Петровна Тарасова**

Историк, выпускник Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: nataliatarasova77@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0353-5126>

Ссылка на статью: Тарасова Н. П. Археографическое описание рукописи «Летописца» Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря 1840-х годов // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 155–183.

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Natalya P. Tarasova

Archaeographic Description of the Handwritten «Chronicler» of the Krasnokholm sky Nikolaevsky Antoniev Monastery in 1840-ies years

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_155

Abstract: The article presents the results of the textual study of the newly discovered handwritten text 1840-ies years of the «Chronicle» of the Krasnokholm sky Nikolaevsky Antoniev monastery. The study is based on the method of comparative analysis of the manuscript with well-known handwritten and printed copies of «Chronicler». A theory offered, that to by now it is possible to speak about the presence of three version of the text of the monastic «Chronicler». The first version presented in the handwritten texts of the 1840-ies and in 1850–70-ies years (copy of Archimandrite Illarion (Maksimovich)). The second version is presented in the publication «Historical library of the Tver diocese» (presumably a copy of the Archimandrite Mark). The third version is presented in A. K. Zhiznevsky's edition (unknown copy). The article discusses the authorship of the handwritten text, the time of its creation, the problems of study, paid attention to the content of the handwritten text, provides a description of the appearance of the handwritten text.

Keywords: source study of Russian history, handwritten historical sources of the 18th – 19th centuries, church handwritten texts of the 18th – 19th centuries, archaeological description of the written source, comparative study of texts, the study of handwritten texts, monastery chronicles, Krasnokholm sky Nikolaevsky Antoniev monastery, unknown copies of the chronicler of the Nikolaevsky Antoniev monastery, archimandrite Illarion (Maksimovich), A. K. Zhiznevskiy, historical library of the Tver' diocese, State archive of Tver' region

About the author: **Natalya Petrovna Tarasova**

Historian, graduate of St. Petersburg State University.

E-mail: nataliatarasova77@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0353-5126>

Article link: Tarasova N. P. Archaeographic Description of the Handwritten «Chronicler» of the Krasnokholm sky Nikolaevsky Antoniev Monastery in 1840-ies years. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 155–183.

1. Шифры рукописи

Место хранения: Государственный архив Тверской области — ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4648.

Заголовок на архивной папке: «Бежецкий Николаевский Антониев монастырь. Копия летописи по истории монастыря».

2. Примерный путь бытования рукописи

Была написана, по всей видимости, в самом монастыре в 1840-х гг., где на протяжении XIX — пер. тр. XX в. и хранилась. После закрытия монастыря к 1930-му году¹ передана, скорее всего, в составе документов из архива монастыря в Отдел Дореволюционных фондов Калининского облархива² (в штампе на архивном деле — КАГО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4643, связка № 131). Затем перешла в Государственный архив Тверской области, где и хранится в настоящее время³.

3. Этапы изучения рукописи

В архиве рукопись обнаружена тверским краеведом А. Н. Головкиным в феврале 2016 г. Упомянута им в книге «Помнят стены монастыря» с указанием местонахождения рукописи⁴. А. Н. Головкиным рукопись не изучена и не описана: в книге приведены сведения о рукописи по архивным записям на деле и на последней странице самой рукописи.

До 2017 г., согласно листу использования документов, рукопись была просмотрена трижды: 8 февраля 2016 г. тверским краеведом А. Н. Головкиным (выписки), 7 декабря 2016 г. бежецким краеведом В. Н. Сорокиным (просмотр), 13 декабря 2016 г. московским исследователем А. Е. Тарасовым (выписки).

К настоящему времени рукопись упоминается в трех печатных изданиях: в книге А. Н. Головкина «Помнят стены монастыря» (только упоминание), в научной статье А. Е. Тарасова и Н. П. Тарасовой «Неизвестные списки “Летописца о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря”» (кратко — история списков и археографический обзор)⁵, в публицистической статье Н. П. Тарасовой «Неизвестные списки “Летописца о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря”» (кратко о рукописях и общих результатах исследования)⁶. Иных упоминаний документа в каких-либо рукописных текстах, документах или печатных изданиях не выявлено.

4. Наименование рукописи

Заголовок на папке архивного дела: «Бежецкий Николаевский Антониев монастырь. Копия летописи по истории монастыря».

¹ Тарасова Н. П., Тарасов А. Е. Источники по истории Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря // Вестник церковной истории. 2016. № 1/2 (41/42). С. 198.

² Государственный архив Тверской области: Путеводитель / Сост. К. В. Былинкин, Л. А. Быкова, О. З. Жегунова, О. Г. Леонтьева. Изд. 2. Ч. 1. Тверь, 1998. С. 8–9.

³ ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4648.

⁴ Головкин А. Н. Помнят стены монастыря. Тверь, 2016. С. 7.

⁵ Тарасов А. Е., Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря» // «Вре́мён связующая нить» (историко-краеведческий альманах «Бежецкий край»): сб. докладов и выступлений на науч.-практич. конференции, посвящённой 880-летию первого упоминания Бежецка в исторических источниках (29 апреля 2017 г.). Бежецк, 2017. № 16. С. 21–35.

⁶ Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря...» // Сельская новь. 2017. № 31. С. 2.

Заголовок документа: «Летописец о зачатии Николаевского Антонова монастыря. Копия с копии»⁷.

Наименование рукописи, указанное на папке архивного дела, и наименование, указанное в качестве заголовка в самом документе, соответствуют содержанию рукописи.

Заголовок документу предположительно дан одним из переписчиков рукописи в соответствии с первой строкой текста документа и его содержанием.

5. Описание внешнего вида рукописи

Рукопись написана на бумаге. Бумага низкой плотности, рыхлая, серая. Местами бумага просвечивает, видны следы записей на обратной стороне, особенно следы «жирных» подчеркиваний слов — лл. 4 и 4 об., 5 об., 7 и 7 об.

Документ представляет собой тетрадь на 8 листах размером 36,5x23,5 см. Тетрадь сброшюрована белыми нитками по сгибу вверху и внизу в два «кольца». Листы тетради обветшали по краям — местами загибы, обрывы, следы горения (?)⁸ — без ущерба для текста рукописи, поскольку рукопись имеет ровную разлиновку листов по краям для создания полей с четырех сторон, т. е. в виде рамки для текста, размеры которой меняются от листа к листу. Разлиновки строк не имеется. Листы серого цвета с пятнами от влаги, есть чернильные пятна, воска, а также пятна и загрязнения неопределенного характера⁹. Можно также сказать, что рукопись имеет следы затертости и зачитанности. Первый и последний листы загрязнены сильнее других. На полях в правом верхнем углу каждого листа имеется нумерация листов: 1, 2 и т. д., до 8. Вероятнее всего, фолиация проставлена карандашом.

Сохранность документа удовлетворительная.

6. Время и причины появления рукописи

Рукопись написана скорописью XIX в. 6-ю разными почерками. 5-ю разными почерками написан основной текст документа, 6-м написаны примечания и скрепа на полях рукописи. Необходимо отметить, что в основном тексте документа один и тот же почерк повторяется дважды. Поэтому можно выделить следующее чередование почерков: 6-й — заглавие документа, скрепа на полях, подписи имен и примечания в конце документа; 1-й — л. 1; 2-й почерк — лл. 1, 1 об., 2, 2 об.; 3-й — лл. 3, 3 об.; 4-й — лл. 4, 4 об., 5, 5 об., 7, 7 об., 8, 8 об.; 5-й — лл. 6, 6 об. Все почерки достаточно разборчивые, большинство букв прописаны четко, лишь некоторые отдельно взятые слова можно прочесть с трудом. Почерк каждого писца ярко индивидуален: расположение букв в строке, наклон букв, наклон строки и т. д. — свои для каждого почерка.

Датирующих записей, указывающих на создание рукописной копии, в самой рукописи не имеется. Дата создания документа указана на папке документа в архивном штампе (правый нижний угол) — 1812 год. Очевидно, что данная датировка указана в связи с примечаниями, сделанными на последнем листе рукописи: «О сем Краснохолмском монастыре в Истории Российской иерархии напечатано 1812 года, в 4-й части, под литерою К»¹⁰.

На л. 2 имеется изображение филигранный — водяной знак. По филигранный документ датируется 1843 годом, что опровергает датировку, указанную на папке архивного дела. Бумага документа с водяными знаками одного вида: буквы «ФС» по центру нижней части левой половины листа и год производства бумаги «1843» по центру

⁷ ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4648. Л. 1.

⁸ Анатолий (Смирнов), игумен. Историческое описание Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря, Весьегонского уезда Тверской губернии. Тверь, 1883. С. 23.

⁹ Тарасов А. Е., Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца...». С. 27.

¹⁰ ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4648. Л. 8 об.

нижней части правой половины листа¹¹. Филигрань однотипна с №№ 990 и 991 каталога С. А. Клепикова 1978 г.¹²

Рукопись написана чернилами среднего качества коричневого (?) или темно-серого, почти черного цвета. Серый оттенок встретился на лл. 1, 1 об., 2, 3 об., 4, 5, 6, 8 в чернильных пятнах и в написании некоторых слов. На полях, в строках и между строк попадают мелкие чернильные пятна на лл. 1, 1 об., 2, 3 об., 4, 5, 6, 8 об. Наибольшее количество чернильных пятен встречено на лл. 1 и 6. Нигде чернильные пятна не препятствуют прочтению слов. Невозможно точно определить написана ли рукопись одними чернилами, поскольку на разных листах рукописи цвет чернил варьирует от темного, почти черного, до светлого оттенка, что, по всей видимости, связано с качеством чернил, состоянием рукописи, с особенностями почерков (нажим, перо) писавших. Местами чернила выцвели или осыпались, видна только пропись от пера (лл. 1 и 1 об., 2), что привело к незначительным утратам текста (лл. 1 и 1 об.), который может быть восстановлен без значительного ущерба по другим аналогичным текстам монастырского «Летописца». Плохо сохранились чернила на лл. 1, 1 об., 2 (верхний левый угол).

Рукопись имеет междустрочья, в которых местами встречаются пометки, — лл. 1 об., 3, 6, 6 об. В некоторых местах в завершениях строк имеются переносы слов (напр., л. 8), выходы за поля крайне незначительные, на полях встречаются пометки — лл. 1, 1 об., 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8. На л. 1 имеется визуальное отделение значительным междустрочным отступлением двух первых абзацев между собой и от основного текста, что, вероятно, объясняется особенностями рукописи XVIII в., с которой делалась копия. Аналогичное визуальное выделение есть в рукописи 50–70-х гг. XIX в.¹³ и в одном из печатных изданий XIX в.¹⁴ В основном тексте рукописи встречаются абзацы без выделенных красных строк — л. 1 (3-й абзац), л. 1 об., л. 3 (абзац значительно опущен вниз) — смысл выделенных строк неясен (по другой рукописи и печатному тексту прослеживается другой алгоритм).

Украшений на рукописи нет.

Причины создания данной рукописной копии установить к настоящему моменту не удалось. Можно предположить, что ее написание связано с деятельностью монастырского игумена Амфилохия (Свешникова), который настоятельствовал в Николаевском Антониевом монастыре с 1839 по 1843 год¹⁵. В 1841 г. при игумене Амфилохии в обители состоялось знакомство историка М. П. Погодина с документами монастырского архива. Архим. Амфилохий вполне мог инициировать создание копии «Летописца» по совету М. П. Погодина, или по причине ветхости одной из рукописей XVIII в. и отсутствия в монастыре оригинала, или по распоряжению епархиального начальства в связи подготовкой нового издания «Истории Российской иерархии», что нам представляется наиболее вероятным¹⁶. Но в 1843 г. его переводят на другое место служения, дальнейшая работа над рукописью могла осуществляться при следующем игумене — Паисии (1843–1853)¹⁷.

На игуменство Паисия приходится серьезный пожар в монастыре, в Покровской церкви, произошедший от неправильной топки печей, в результате которого пострадала монастырская ризница¹⁸. Поскольку имеются специфические повреждения

¹¹ Тарасов А. Е., Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца...». С. 26.

¹² Клепиков С. А. Филигранные на бумаге русского производства XVIII — начала XX века. М., 1978. С. 58.

¹³ ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4647. Л. 1.

¹⁴ Историческая библиотека Тверской епархии: [Извлеч. из Твер. епарх. ведомостей]. Т. 1. Тверь, 1879. С. 333.

¹⁵ Тарасова Н. П., Сорокин В. Н. Свет миру: Настоятели Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря. 1461–1920 гг. (Материалы к биографиям). Бежецк–Тверь, 2017. С. 120–122.

¹⁶ Тарасов А. Е., Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца...». С. 23.

¹⁷ Тарасова Н. П., Сорокин В. Н. Свет миру... С. 122.

¹⁸ Анатолий (Смирнов), игумен. Историческое описание... С. 23.

бумаги рукописи, можно допустить, что она пострадала в этом пожаре. Мы полагаем, что монастырский архив с 1668 г. и вплоть до начала XX в. хранился в колокольне¹⁹. Но колокольня не отапливалась. Мог ли монастырский архив находиться в церкви в холодное время года? Возможно, рукопись могла какое-то время находиться в ризнице. Необходимо также обратить внимание на то обстоятельство, что при игумене Паисии в 1852 г. обитель посетил краевед и историк церкви свящ. И. С. Белюстин, интересовавшийся архивом монастыря²⁰. Как знаток древностей он вполне мог рекомендовать игумену Паисию сделать копию «Летописца». Но столь позднее создание рукописной копии нам представляется маловероятным.

Таким образом, можно предположить, что рукопись была написана между 1843-м и 1850-м г. Необходимо дальнейшее изучение вопроса о причинах создания копии.

7. Авторство

Автора у рукописи нет, поскольку она представляет собой копию с копии документа XVIII в. Данное обстоятельство зафиксировано разновременными датирующими записями в самой рукописи: указание на л. 1 под заголовком рукописи, что это копия с копии; воспроизведение скрепы XVIII в. на полях документа XIX в. (посередине листов) с указанием наименования монастыря и имени архим. Иллариона на лл. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 8 об.; на л. 8 об. имеется примечание с указанием на время составление документа — «Архимандрит 13-й, Иларион, скрепивший сей летописец, был с 1774-го по 1796-й год»²¹. На правом нижнем поле рукописи на лл. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 8 об. также воспроизведена скрепа XVIII в.: «Сию копию с подлиннаго читал Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря подьячий Николай Горбунов»²². Переписчики рукописи XIX в. не указаны. По почеркам XIX в. всего выявлено 6 участников по созданию рукописной копии, их автографы не установлены. О архим. Илларионе (Максимовиче) известно следующее: с 1768 по 1774 г. являлся наместником Александро-Невской лавры; в 1750-е гг. был настоятелем в Черниговском Елецком Успенском монастыре; в 1759–1761 гг. назначен строителем-настоятелем Староладожского Николаевского монастыря; с 1768 г. переведен на должность казначея в Александро-Невскую лавру; в июне 1774 г. возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем в Краснохолмский Николаевский Антониев монастырь, в котором настоятельствовал 17 лет, затем ушел на покой, продолжая жить в монастыре до своей кончины в 1797 г.²³ Сведения о подьячем Николае Горбунове не установлены.

8. Содержание рукописи

Известны еще три копии монастырского «Летописца» — одна рукописная и две печатные, — сделанные с копий «Летописца» XVIII в. в разные десятилетия XIX в., близкие к данной рукописи по содержанию, но не идентичные ей²⁴. Это «Летописец о зачатии Николаевского Антонова монастыря», известный в рукописи сер. — вт. пол. XIX в.²⁵; «Летописец о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря и о строении церковей Божиих и о дании вотчин в обитель сию от великих князей и бояр и прочих благодетелей» в издании А. К. Жизневского²⁶; «Летописец о зачатии Бежецкого верху Николаевского Антониева монастыря и о строении

¹⁹ Тарасова Н. П., Тарасов А. Е. Источники по истории... С. 198–199.

²⁰ Антониев Краснохолмский монастырь: (Из заметок пешехода). М., 1852. С. 1–4, 15.

²¹ ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4648. Л. 8 об.

²² ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4648. Лл. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 8 об.

²³ Тарасова Н. П., Сорокин В. Н. Свет миру... С. 103–104.

²⁴ Тарасов А. Е., Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца...». С. 26–27, 29, 30–31.

²⁵ ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4647.

²⁶ Жизневский А. К. Древний архив Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря. М., 1879. С. 66–73.

церквей Божиих и о дании вотчин в обитель сию великих князей, бояр и прочих благодетелей» в издании «Историческая библиотека Тверской епархии»²⁷.

В литературе только А. К. Жизневский определил содержание монастырского «Летописца»²⁸. Современные исследования печатного текста «Летописца», а также выявление новых рукописных памятников, позволяют внести корректировку в схему, предложенную А. К. Жизневским. Представляется возможным определить содержание монастырского «Летописца» большим количеством статей — 12-ю, являющихся общими для всех известных его списков²⁹. Сравнительный анализ начальных фраз статей показал их фактологическую близость, наличие незначительных текстовых разночтений в них не изменяет содержания документа.

Содержание текста «Летописца» по рукописи 1840-х годов:

1. Лл. 1 — Заголовок: «Летописец о зачатии Николаевского Антонова монастыря». На следующей строке с правой стороны листа записано: «Копия с копии».

2. Лл. 1 — Первая фраза документа, которую также можно рассматривать как заголовок³⁰: «[Ле]та 6969 года о зачатии Бежецкого верху, Нико[лаев]ского Антониева монастыря и о строении церкви Божиих: и о дании вотчин во обитель сию, великих князей и бояр и прочих благодетелей». Местами из-за осыпания/выцветания чернил есть утраты текста. В документе следует кириллическое обозначение года, арабские цифры «6969» написаны сверху.

3. Лл. 1 — Молитвенный зачин, начинающийся словами: «Бог великий и неизреченный в Троице славимый, сотворивый небо и землю...».

4. Лл. 1–1 об. — Повествование о родословной легенде Нелединских-Мелецких, начинающееся словами: «Во дни великаго князя Василья Васильевича, нарица[емаго Тем]наго, прииде к нему из короны Польской, [от города] Кролевска бе некто вельможа...».

5. Лл. 1 об. — Повествование о появлении старца Антония на землях боярина А. В. Нелединского, начинающееся словами: «Лета от сотворения мира 6969 году, иде некто из страны, нарицаемая человеческими глаголы из Белоозерских стран, священноиннок пустынножитель старец нарицаемый именем Антоний...». Дата прописана буквами, цифры «6969» вынесены наверх.

6. Лл. 2, 2 об., 3 — Повествование об устройении старцем Антонием монастыря, начинающееся со слов: «И той пустынножитель священноиннок зовомый именем Антоний, на той его Афонасиевой земле, созда...».

7. Лл. 3, 3 об., 4 — Повествование о строительстве каменного Никольского собора, кончине старца Антония, избрании нового игумена — Германа, начинающееся словами: «Лета от сотворения мира 6989 года, нача в том Антоновом монастыре созидатися церковь...». Дата написана буквами, строго над ней «6989-го», а влево расшифровка даты: «1481-е от Р. Хр. 6989-го».

8. Лл. 4–4 об. — Повествование о строительстве каменной церкви во имя Покрова Богородицы, начинающееся словами: «Лета 7002 года нача в том Антонове монастыре в преславное украшение той всецесной обители, созидати церковь...». Здесь дата написана арабскими цифрами, а не буквами, рядом черточка или цифра 1 или какая-то пометка; рядом, на правом поле, над датой записано: «1494 г. от Р. Х.»

9. Лл. 4 об., 5, 5 об., 6, 6 об., 7 — Описание вкладов в монастырь разных лиц: князя Андрея Угличского (7002 г.), Василия Андреевича Нелединского (7008 г.), князя Симеона

²⁷ Историческая библиотека Тверской епархии. С. 333–345.

²⁸ *Жизневский А. К.* Путевая записка о Краснохолмском монастыре // *Древности: Труды московского археологического общества*. Т. 4. Отд. 2. М., 1874. С. 85–86.

²⁹ *Тарасова Н. П.* «Летописец о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря» в рукописных и печатных списках (копиях) XVIII–XIX веков // *Труды и переводы*. СПб., 2019. №1(2). С. 39–53. DOI: 10.24411/2587-7607-2019-10004.

³⁰ *Тарасов А. Е., Тарасова Н. П.* «Летописец о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря»: время и обстоятельства создания. [Электронный ресурс] // *Исторические исследования: электронный журнал Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова*. М., 2016. № 5. С. 225, 228–229, 332–233. URL: <http://www.historystudies.msu.ru/ojs2/index.php/ISIS/article/view/96/251> (дата обращения: 25.02.2017).

Ивановича Калужского (7026 г.), Ивана Васильевича Шереметева (7029 г.), инока Вассиана Шереметева (7056 г.), игумена Иоасафа (7056 г.), Богдана Быкова, сына Нелединского (7072 г.), Алексея Ивановича Маслова (7101 г.). Даты вкладов обозначены буквами.

10. Лл. 7–7 об. — Повествование о дальнейшем процветании обители и кончине игумена старца Паисия, начинающееся словами: «И паки та святая и всесвятая обитель большим расширением распространяющихся и многосиятельными добродетелями цветущи...».

11. Лл. 7 об., 8, 8 об. — Повествование об избрании нового игумена — старца Воуифатия — и дальнейшем процветании обители благодаря жертвователям, начинающееся словами: «А по нем в том Антонове монастыре, по воле праведнаго Бога, и по совету того Антонова монастыря братии, избираша...».

12. Лл. 8–8 об. — Оканчивается монастырский «Летописец» словами: «...и на преславное украшение того Богом спасаемаго места дабы и прочии по них людии такожде зря на них, тщательное снабдение Богом спасаемаго того места, и паки на преславное украшение, и употребление, и желая душам своим от Бога благопотребная воздаяния и упокоение и паки святыя места добре снабдевали всякими благодеяниями».

9. Текстологические наблюдения.

До 2017 г. рукопись 1840-х гг. не описывалась, не публиковалась, не изучалась³¹. Она представляет собой копию текста «Летописца» Николаевского Антониева монастыря. Это вытекает как из заглавия документа, указанного в самом документе, так и из его содержания.

Рукопись является черновым вариантом текста копии XVIII в.: в ней имеются описки, исправления, пометки, кляксы, чернильные пятна (беловой вариант не найден). Вероятнее всего, что для всего документа характерна попытка передачи текста источника в исходном виде: местами части текста отделены друг от друга пробелом, имеются абзацы без выделения красных строк, а местами текст сплошной, без выделения смысловых абзацев и расстановки смысловых акцентов; многие слова написаны слитно с предлогами, союзами, частицами. Также это выражается в специфической расстановке знаков пунктуации — запятых и точек. Местами эти знаки препинания поставлены таким образом, что лишают текст смысла. Это означает, что переписчики большею частью просто переписывали текст так, как он был написан в источнике, не придавая значения его смысловому содержанию. Однако можно допустить, что часть запятых поставлена самими переписчиками по их усмотрению в соответствии с их грамотностью. Подтверждением может служить тот факт, что многие малозначимые слова, например, «князь», «великий», «святой», «церкви» написаны с большой буквы, а некоторые имена собственные, например, названия деревень — с маленькой. Подобное написание слов может отражать не только особенность источника XVIII в., но и являться отражением грамотности и образованности писавших, поскольку написание титулов, например, с прописной буквы характерно для XIX в. По этим же причинам местами встречается написание «i», «ii», «ie», «ia».

О попытке передачи текста максимально дословно, если опустить описки, ошибки, случайные упрощения, близкие к обыденной речи XIX в., свидетельствует и тот факт, что все даты, в т. ч. некоторые дни, приведены в их буквенном, кириллическом, обозначении, кроме одной даты, на л. 4 («7002»), а также дня на л. 5, которые приведены арабскими цифрами. При этом цифры даты на л. 4 жирно обведены, сама дата подчеркнута. Причина выделения неясна, как и причина написания указанной даты арабскими цифрами. Можно предположить, что в документе XVIII в. она, например, была повреждена и восстановлена писцом по другому документу.

Над большей частью дат сверху или на полях приведен перевод кириллических дат в арабскую нумерацию и в счет лет от Р. Х.: лл. 1, 1 об., 3, 4, 4 об. (кроме лл. 5,

³¹ Тарасов А. Е., Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца...». С. 22–35.

5 об., 6, 6 об.). На л. 4. рядом с датой «7002» от сотворения мира, написанной арабскими цифрами, на правом поле приведена дата от Р. Х. — «1494-го». Ниже на правом поле следуют какие-то математические расчеты в столбик, записанные арабскими цифрами: «1685 – 1494 / 191». Можно предположить, что переписчик вычислял дату основания Покровской церкви, о которой идет речь в тексте. Причина вычислений неясна. На л. 1 на левом поле имеется неразборчивая запись. На л. 3 карандашные пометки в тексте (линии) и на л. 4 знак «NB», назначение данных пометок неясно. Вдоль нижней половины л. 7 об. по правому полю карандашная (?) волнистая линия, продолжающаяся примерно на треть л. 8, и знак «NB». В этом месте идет речь о посещении обители неизвестным по имени великим князем, который по родителям своим внес значительные пожертвования в монастырь³². Видимо, данный факт привлек внимание переписчика.

На лл. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 по центру левого поля имеется скрепа: «Краснохолмского Николаевского Антонова монастыря Архимандрит Иларион» (имя «Иларион» записано на л. 8 об. сразу после окончания основного текста «Летописца» слева). На лл. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 по нижнему полю справа идет запись-скрепа: «Сию копию с подлинного читал Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря подъячий Николай Горбунов» (слова «Николай Горбунов» записаны на л. 8 об. ниже и правее имени «Иларион»). На л. 8 об. ниже имени «Николай Горбунов» примечание: «Архимандрит 13-й, Иларион, скрепивший сей летописец, был с 1774-го по 1796-й год». Правее запись вычитания столбиком в три строки: «1816 – 1791 / 25». Причина появления данной записи неясна. Еще ниже запись: «Примечание. О сем Краснохолмском монастыре в Истории Российской иерархии напечатано 1812 года, в 4-й части, под литерою К». Последние две записи, т. е. примечания, сделаны, вероятно, при создании копии (списка) в 1840-х гг. Они, предположительно, сделаны тем же почерком, что и скрепа на полях. Это почерк, который мы обозначили как № 6. Возможно, что и заголовков документа сделан этим же почерком, но сам документ писался другими писцами. Воспроизведение скреп на полях рукописи свидетельствует, что документ, лежащий в основе списка 1840-х гг., является копией «Летописца», сделанной при игумене Илларионе в XVIII в. Скорее всего, подобные скрепы стояли на списке XVIII в., и их воспроизвели соответственно документу, при этом точной даты составления документа в самом документе не было указано. Между двумя примечаниями карандашом в столбик в две строки едва заметная запись: «1774 / 17 лет». По всей видимости, она представляет собой вычисление временного периода настоятельства архим. Иллариона, который действительно управлял монастырем 17 лет³³.

Сокращений слов в тексте не примечено, кроме лл. 4 об., 5 — «св.», т. е. «святой», «святая» и т. п., л. 5 об. — «руб.», т. е. «рублей». Расшифровка сокращений вытекает из контекста.

В рукописи встречаются подчеркнутые слова и фразы, смысл подчеркивания неясен. Возможно, эти места выделялись для каких-то целей переписчиками. Также не ясно, в какой момент могли быть сделаны эти подчеркивания — в момент написания или при конечном прочтении.

Мы сравнили текст рукописи 1840-х гг. с тремя известными списками монастырского «Летописца»: рукописной копией сер. — вт. пол. XIX в., копией из «Исторической библиотеки Тверской епархии» и копией А. К. Жизневского. В ходе сравнительного анализа было установлено, что два выявленных рукописных списка наиболее морфологически близки друг другу, но имеют существенные различия между рукописными списками и печатными копиями. Выявленные особенности разночтений во всех четырех списках позволяют высказать предположение о бытовании не двух, а как минимум трех разных, т. е. с разночтениями, списков в XVIII в., которые, в свою очередь, могли быть сделаны с двух документов кон. XVII в., т. е. с оригинала и его

³² Тарасова Н. П., Сорокин В. Н. Свет миру... С. 68–71.

³³ Там же. С. 103.

копии/черновика, например. Таким образом, к настоящему моменту можно говорить о наличии трех редакций текста монастырского «Летописца»: первая редакция представлена в рукописях 1840-х и 1850–70-х гг. (копия архим. Иллариона (Максимовича)), вторая редакция — в издании «Историческая библиотека Тверской епархии» (предположительно копия краснохолмского архим. Марка), третья — в издании А. К. Жизневского (неизвестная копия).

Морфологические и лингвистические особенности рукописных списков 1840-х гг. и 1850–1870-х гг. позволяют говорить о чрезвычайной близости текстов в словах (вплоть до написания), фразах, предложениях, фрагментах текста (если исключить естественные описки переписчиков). Сравнение текстов показало, что обе копии сделаны с одной рукописи XVIII в., вероятно, независимо друг от друга, поскольку явной связи между списками не прослеживается. Знали ли переписчики копии 1850–1870-х гг. о существовании копии 1840-х гг., неизвестно. По почерку и манере письма можно судить, что копии сделаны со значительным интервалом во времени, хотя бы в пределах десятилетия. Характер различий между двумя списками, опираясь на исследования в области текстологии Д. С. Лихачева³⁴, можно обозначить следующим образом: 1) ошибки внутреннего диктанта (*года — году; Василья — Василия; православие — православия; христианскую — христианску; его — ево; и т. п.*); 2) ошибки письма (*поволил* вм. *поволил*; *не во мнозех* вм. *не по мнозех*; *оградил*, вм. *огради*; *видя* вм. *виде*; *колокольня* вм. *колокол*; *всенодик* вм. *сенодик*; *просфиромисанием* вм. *просви-ромисанием*; *поздвизаемый* вм. *воздвизальной*; *икон* вм. *инок*; *повеле* вм. *по воле* и т. д.); 3) ошибки переосмысления текста (*прочиа — прочих, тойже — той же, состоита — состоится, и по за свидетельстве честей — и свидетельство честей*; теми данными *вотчинами* — теми данными *отчинами* (устойчивое различие); *преждеупомянутого — преждеупомянутого* (устойчивое различие); 4) ошибки запоминания (незначительные пропуски слов, например, *кождо, и молитвами, именем; и зря на подвизи, бе, от* и т. д.); 5) ошибки прочтения (например, *ко воле тех* вм. *и по летех; и не во мнозех* вм. *и не по мнозех*).

Сравнение рукописного списка 1840-х гг. с печатным списком из «Исторической библиотеки Тверской епархии» показало, что характер различий между двумя списками более принципиальный. Здесь мы имеем дело не только с естественными ошибками переписывания текста, которые возникают в силу неправильного прочтения слов, запоминания текста, внутреннего диктанта при письме и описок, но и с различиями лингвистического характера. Различия с печатной копией четко прослеживаются из-за морфологической и лингвистической близости рукописных списков. Например, в издании «ИБТЕ» записано: *всяку церковную утварь*, а в обеих рукописных копиях *всякую церковную утварь*; и далее: *повеле — поволил, приносяще — приношаху, обретающе — обретаху; больше — больши; днях — днех; паки — паче; приходящи — приходяху* и т. д. Встречаются различия и иного рода — новые слова или замена слов, видоизмененные фразы: например, *пречистыя — пресвятыя, паки — сами; и всем благоначинаем во всем — всякая благая начинания; святое место и паки Богом созидаемо и разпространяемо — место и нача Богом созидаемо и разпространяемо бытии*. Различия в предложениях: например, «*Ко воле тех мимошедших, во славу святых живоначальных Троицы нача в том богоустроенном и трудоположенем и попечением того преждеупомянутого строителя старца именем Антония, и повеле по устройению Троице славимаго Бога, и молитвами великаго архиерея и чудотворца Николая, и тщательным трудоположением того преждеупомянутого строителя старца именем Антония...*» — в рукописи 1840-х гг., а в копии «ИБТЕ» — «*И по летех мимошедших, по воле и по устройению в Троице славимаго Бога, и молитвами великаго архиерея и чудотворца Николая, и тщательным трудоположением того прежде помянутого строителя старца именем Антония...*»; в рукописи 1840-х гг. — «*...и чрез волю Божию,*

³⁴ Лихачев Д. С., Алексеев А. А., Бобров А. Г. Текстология (на материале русской литературы X–XVII вв.). Изд. 3. СПб., 2001. С. 69–87.

всемогущаго в Троице славимаго Бога, и по неизреченным его праведным судьбам, и несоделанная впредь будущая видеста очи его святых. Бе той нарицаемый пустынножитель священноинок именем Антоний учинися прискорбен...», а в копии «ИБТЕ» — «...и чрез всемогущаго в Троице славимаго Бога и по неизреченным его праведным судьбам Его же святых очи и не соделанная впредьбудущая видеста, бе сие: той нарицаемый пустынножитель священноинок именем Антоний учинися прискорбен...». Необходимо отметить, что издатели «Исторической библиотеки Тверской епархии» корректировали текст публикуемого ими источника: «Мы печатаем рукопись летописца с копии консисторской, с выпуском повторений и с исправлением некоторых грамматических ошибок»³⁵. При этом они не оставили каких-либо комментариев к публикуемому тексту, потому не представляется возможным вычлениить эти исправления. И все же неединичность и неоднозначность разночтений между двумя рукописными списками и списком печатным позволяют сделать вывод, что списки сделаны с крайне близких, но разных текстов. Нам известно, что в XVIII в. с оригинала «Летописца» было снято как минимум две рукописные копии³⁶. По-видимому, рукописные списки XIX в. сделаны с одной копии XVIII в., а печатный список сделан с другой копии. Именно этим объясняется вариативность разночтений между тремя списками, их чередующаяся близость и расхождение.

Сравнение рукописного списка 1840-х гг. с печатным списком в издании А. К. Жизневского выявило более серьезный характер разночтений. Местами списки так разнятся в передаче текста, что не представляется возможным говорить только об ошибках и описках переписчиков. Значительно чаще встречается несовпадение целых фраз или отсутствие таковых, появление новых фраз. Наиболее ярко несовпадение списков заметно в последнем абзаце текста. Примеры: в рукописи — *сокрыти*, а печатной копии — *оставити в безвестности*; в рукописи — *Пресвятей Богородице*, а в печатной копии — *Пресвятей Его Матери*; в рукописи — *Его же воля всем благим повелительствует*, а в печатной копии — *вся благая устрояющаго*; рукописи — *избран бысть*, в печатной копии — *поставлен бысть*, и т. д. Передать фразовые фрагменты несовпадений сложнее, они обширны. При этом необходимо отметить, что есть слова и фразы, которые встречаются только в печатных копиях, что сближает списки печатанных копий.

Без проведения детального филологического анализа всех четырех известных списков невозможно сделать окончательного вывода о причинах и характере разночтений.

10. Изучение текста «Летописца»

Текст монастырского «Летописца» изучался в различных аспектах. Первичное изучение текста было осуществлено А. К. Жизневским и иг. Анатолием (Смирновым), которые, проанализировав текст, отнесли к источнику с полным доверием, полагая, что он был составлен в XVI в.³⁷ Общее, ознакомительное описание, постановка ряда научных проблем по текстологии и фактологии источника осуществлены М. Д. Каган и Н. А. Охотиной³⁸. Вопросы морфологии источника затронуты О. Н. Кияновой³⁹. Предпосылки создания источника, привлечение его в качестве источника

³⁵ Историческая библиотека Тверской епархии. С. 330.

³⁶ Тарасов А. Е., Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца...». С. 22–24.

³⁷ Тарасова Н. П. «Летописец о зачатии Бежецкого верху Николаевского Антониева монастыря» как исторический источник // Проблемы исторического регионоведения: сб. науч. ст. к 10-летию Кафедры исторического регионоведения. Вып. 3. СПб., 2012. С. 181.

³⁸ Каган М. Д., Охотина Н. А. Летописец о зачатии Бежицкаго Верху Николаевского Антониева монастыря и о строении церковей Божиих и о дани вотчин в обитель сию великих князей и бояр и прочих благодетелей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: XVII в., ч. 2: И–О. СПб., 1993. С. 263–267.

³⁹ Киянова О. Н. Поздние летописи в истории русского литературного языка: конец XVI — начало XVIII веков. СПб., 2010. С. 121–124.

в исследованиях, а также общие аспекты его содержания рассматривались Н. П. Тарасовой⁴⁰. Проблемам фактологии источника уделил особое внимание А. В. Яганов⁴¹. Происхождение и датировка источника через некоторые аспекты текстологии изучались А. Е. Тарасовым и Н. П. Тарасовой⁴². Первичный сравнительный анализ двух печатных текстов «Летописца» без выводов и комментариев осуществлен Г. С. Гадаловой⁴³. Общий перевод текста с комментариями к его отдельным местам сделан В. З. Исаковым⁴⁴. Изучение, общее археографическое описание и сравнительный анализ вновь выявленных рукописных текстов «Летописца» предпринято А. Е. Тарасовым и Н. П. Тарасовой⁴⁵.

Источники и литература

Источники

1. ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4648. Бежецкий Николаевский Антониев монастырь. Копия летописи по истории монастыря. 1812.
2. ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4647. Выпись из писцовых книг (вкладной книги XVI века) о времени возникновения и истории Николаевского Антониева монастыря.

Литература

3. *Анатолий (Смирнов), игумен*. Историческое описание Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря, Весьегонского уезда Тверской губернии. Тверь, 1883. 95 с.
4. Антониев Краснохолмский монастырь: (Из заметок пешехода). М., 1852. С. 1–15.
5. *Гадалова Г. С.* Летописец о зачатии Бежецкаго верху Николаевского Антониева монастыря и о строении церквей Божиих и о дани вотчин в обитель сию (от) великих князей и бояр и прочих благодетелей (Приложение) // Бежецкий край: историко-краеведческий альманах. Бежецк, 2014. № 10. С. 39–51.
6. Государственный архив Тверской области: Путеводитель / Сост. К. В. Былинкин, Л. А. Быкова, О. З. Жегунова, О. Г. Леонтьева. Изд. 2. Ч. 1. Тверь, 1998. 400 с.

⁴⁰ *Тарасова Н. П.* «Летописец о зачатии Бежецкого верху Николаевского Антониева монастыря» как исторический источник // Проблемы исторического регионоведения: сб. науч. ст. к 10-летию Кафедры исторического регионоведения. Вып. 3. СПб., 2012. С. 179–189.

⁴¹ *Яганов А. В.* Об источниках датировки памятников «Бежецкого Верху Николы чудотворца Онтонова монастыря» // Архитектурное наследство. 2012. Вып. 57. С. 51–66.

⁴² *Тарасов А. Е., Тарасова Н. П.* «Летописец о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря»: время и обстоятельства создания. [Электронный ресурс] // Исторические исследования: электронный журнал Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2016. № 5. С. 223–245. URL: <http://www.historystudies.msu.ru/ojs2/index.php/ISIS/article/view/96/251> (дата обращения: 25.02.2017).

⁴³ *Гадалова Г. С.* Летописец о зачатии Бежецкаго верху Николаевского Антониева монастыря и о строении церквей Божиих и о дани вотчин в обитель сию (от) великих князей и бояр и прочих благодетелей (Приложение) // Бежецкий край: историко-краеведческий альманах. Бежецк, 2014. № 10. С. 39–51.

⁴⁴ *Исаков В. З.* Летописец об основании Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря // Памятники литературы Древней Твери. Тверь, 2002. С. 143–146, 250–252.

⁴⁵ *Тарасов А. Е., Тарасова Н. П.* Неизвестные списки «Летописца о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря» // «Времён связующая нить» (историко-краеведческий альманах «Бежецкий край»): сб. докладов и выступлений на науч.-практич. конференции, посвящённой 880-летию первого упоминания Бежецка в исторических источниках (29 апреля 2017 г.). Бежецк, 2017. № 16. С. 21–35; *Тарасова Н. П.* «Летописец о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря» в рукописных и печатных списках (копиях) XVIII–XIX веков // Труды и переводы. СПб., 2019. №1(2). С. 39–53. DOI: 10.24411/2587-7607-2019-10004

7. Головкин А. Н. Помнят стены монастыря. Тверь, 2016. 224 с.
8. Жизневский А. К. Путевая записка о Краснохолмском монастыре // Древности: Труды московского археологического общества. Т. 4. Отд. 2. М., 1874. С. 84–86.
9. Жизневский А. К. Древний архив Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря. М., 1879. 95 с.
10. Исаков В. З. Летописец об основании Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря // Памятники литературы Древней Твери. Тверь, 2002. С. 248–252.
11. Историческая библиотека Тверской епархии: [Извлеч. из Твер. епарх. ведомостей]. Т. 1. Тверь, 1879. С. 326–400.
12. Каган М. Д., Охотина Н. А. Летописец о зачатии Бежицкого Верху Николаевского Антониева монастыря и о строении церкви Божиих и о дани вотчин в обитель сию великих князей и бояр и прочих благодетелей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: XVII в., Ч. 2: И–О. СПб., 1993. С. 263–267.
13. Киянова О. Н. Поздние летописи в истории русского литературного языка: конец XVI — начало XVIII веков. СПб., 2010. 320 с.
14. Клепиков С. А. Филигранные надписи на бумаге русского производства XVIII — начала XX века. М., 1978. 240 с.
15. Лихачев Д. С., Алексеев А. А., Бобров А. Г. Текстология (на материале русской литературы X–XVII вв.). Изд. 3. СПб., 2001. 758 с.
16. Тарасов А. Е., Тарасова Н. П. «Летописец о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря»: время и обстоятельства создания. [Электронный ресурс] // Исторические исследования: электронный журнал Исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2016. № 5. С. 223–245. URL: <http://www.historystudies.msu.ru/ojs2/index.php/ISIS/article/view/96/251> (дата обращения: 25.02.2017).
17. Тарасов А. Е., Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря» // «Времен связующая нить» (историко-краеведческий альманах «Бежецкий край»): сб. докладов и выступлений на науч.-практич. конференции, посвящённой 880-летию первого упоминания Бежецка в исторических источниках (29 апреля 2017 г.). Бежецк, 2017. № 16. С. 21–35.
18. Тарасова Н. П. «Летописец о зачатии Бежецкого верху Николаевского Антониева монастыря» как исторический источник // Проблемы исторического регионоведения: сб. науч. ст. к 10-летию Кафедры исторического регионоведения. Вып. 3. СПб., 2012. С. 179–189.
19. Тарасова Н. П. Неизвестные списки «Летописца о зачатии Бежецкого Верху Николаевского Антониева монастыря...» // Сельская новь. 2017. № 31. С. 2.
20. Тарасова Н. П., Сорокин В. Н. Свет миру: Настоятели Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря. 1461–1920 гг. (Материалы к биографиям). Бежецк–Тверь, 2017. 250 с.
21. Тарасова Н. П., Тарасов А. Е. Источники по истории Краснохолмского Николаевского Антониева монастыря // Вестник церковной истории. 2016. № 1/2 (41/42). С. 197–219.
22. Яганов А. В. Об источниках датировки памятников «Бежецкого Верху Николы чудотворца Онтонова монастыря» // Архитектурное наследие. 2012. Вып. 57. С. 51–66.

Содержание текста монастырского «Летописца» воспроизводится в полном объеме с соблюдением стилистических, языковых и пунктуационных особенностей документа. Текст передается гражданским алфавитом с заменой букв, вышедших из употребления, современными, обозначающими тот же звук, в конце слов опущен «ъ». Строчные и прописные буквы воспроизведены в соответствии с современными правилами орфографии. Явные описки и орфографические ошибки исправлены в соответствии с современными правилами орфографии. Буквенная цифирь передается арабскими цифрами. Сокращения слов раскрыты. Авторские подчеркивания слов, словосочетаний и фраз переданы курсивом. Деление текста на абзацы передается в соответствии с документом. Утраты текста, отмеченные квадратными скобками, и неразборчиво написанные слова восстановлены по рукописной копии монастырского «Летописца» 1850–70-х гг. (ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4647. Л. 1–4 об.), поскольку она сделана с того же документа XVIII в., что и рукопись 1840-х гг., а также по копии «Летописца», опубликованной в издании «Историческая библиотека Тверской епархии» (Т. 1, Тверь, 1879, с. 333–345), поскольку эта редакция текста наиболее близка к тексту обеих рукописей. Все замеченные особенности текста документа вынесены в подстрочные примечания.

ГАТО. Ф. 186. Оп. 1. Д. 4648. Л. 1–8 об.

Летописец о зачатии Николаевского Антонова монастыря¹

*Копия с ко[пий]*²

Л. 1.	<p>[Ле]та³ 6969⁴ года о зачатии Бежецкаго верху, Нико[лаев]скаго Антониева монастыря⁵ и о строении церкви⁶ Божиих: и о дании вотчин во обитель сию, великих⁷ князеи⁸ и боляр и прочиа⁹ благодетелей¹⁰. Бог великий и неизреченный в Троице¹¹ славимый, сотворивый¹² небо и землю¹³, моря и реки, и вся, яже в них¹⁴ создавый по образу</p>
-------	---

¹ Заглавие документа, данное переписчиком. Написано почерком, который встречается в самой рукописи лишь в некоторых местах. Мы обозначали этот почерк как почерк № 6.

² Подчеркнуто одной чертой. Утрата части записи, виден только первый слог.

³ Частичная утрата текста из-за осыпания/выцветания чернил, видна во многих местах читаемая пропись от пера. Первые два абзаца написаны почерком, который мы обозначаем как № 1. С третьего абзаца наблюдается смена почерка. Красными строками абзацы не выделены. Здесь и далее до листа 6 об., до слов «лета 7072», утраты текста восстановлены по рукописи 1850-70-х гг.

⁴ В документе следует кириллическое обозначение года, арабские цифры «6969» написаны сверху. На поле слева едва заметное «от Р. Х. 1461» в две строки. Ниже, вдоль абзаца, написано что-то нечитаемое.

⁵ Написано с прописной буквы.

⁶ Слово написано с прописной буквы. Возможно, на конце должна быть буквы «й», но характерный элемент буквы не сохранился.

⁷ Буква «х» вынесена над словом. Возможно, имитация, соответствующая документу XVIII в.

⁸ Возможно, на конце слова должна быть буква «й», характерный элемент буквы едва заметен.

⁹ В конце слова лишний буквенный знак.

¹⁰ Затем в рукописи как бы пропущена строка, отделяющая эту фразу от следующего текста, т. е. есть визуальный пробел. Далее в рукописи принцип разделения на абзацы, отделение смысловых частей и т. п. соблюдается не везде, разные переписчики поступают по-разному.

¹¹ Специфическое сокращение слова, написано со строчной буквы. Возможно, имитация, соответствующая документу XVIII в.

¹² Некоторые из слов данного абзаца видны только благодаря прописи от пера, но они вполне читаемые.

¹³ В рукописи — «иземлю».

¹⁴ В рукописи — «вних».

Своему¹⁵ и подобию человека: той же милостию Своею¹⁶ и неизреченным человеколюбием, во всех благих человеком благоустроитель, и милос[тию Е]го¹⁷ всемогущаго в Троице¹⁸ славимаго Бога Его¹⁹ [же]²⁰ святая воля во всех благих состоита: и всем благоначинателем во всем благопоспешествуема и волею Его²¹ святою²² и неизреченными щедротами вся созидаема²³.

Во²⁴ дни²⁵ великаго князя²⁶ *Василья Васильевича*²⁷, нарица[емаго Тем]наго²⁸, прииде к нему из короны Польской²⁹, [от³⁰ города³¹] Крoлевска бе некто вельможа по их [по]льскому нарицанию зовомый именем³² Станислав нарицаемый *Меледский*³³: а с ним³⁴ прииде двора его людей человек за двести³⁵ и великий князь³⁶ Василий, повеле восприяти православие христианскую³⁷ веру, и святой закон³⁸ преданный от Самаго³⁹ Бога, Святой Церкви⁴⁰ чрез святых⁴¹ отец, и восприяти святое крещение⁴² от святых купели⁴³: а восприемником того вельможи от святых купели⁴⁴ поволил быти сам великий князь⁴⁵ Василий Васильевич и по дару⁴⁶ благодати Святаго Духа [бе]⁴⁷

¹⁵ Так в рукописи.

¹⁶ Так в рукописи.

¹⁷ Так в рукописи.

¹⁸ Так в рукописи.

¹⁹ Написано со строчной буквы.

²⁰ Написано неразборчиво, вероятно, описка.

²¹ Написано со строчной буквы.

²² Написано с прописной буквы.

²³ Точка в конце предложения отсутствует. Далее следует отступление строки вниз.

²⁴ Абзац плохо читается, поскольку чернила выцвели/осыпались; некоторые слова можно восстановить только по рукописной копии. Красная строка не выделена.

²⁵ Смена почерка. Эта часть документа написана почерком, который мы определили как почерк № 2. На поле слева перед абзацем воспроизведение скрепы почерком № 6: «Красно=». Возможно, скрепа является имитацией скрепы документа XVIII в.

²⁶ Написано с прописной буквы.

²⁷ Все три слова подчеркнуты одной чертой.

²⁸ Первый слог слова полностью утрачен.

²⁹ Так в рукописи.

³⁰ Слово полностью утрачено.

³¹ Пропись слова едва просматривается.

³² На слове большое размытое чернильное пятно, прочтению слова не мешает.

³³ В середине слова, поверх букв «дс», стоит знак похожий на цифру «2», поэтому буквы не читаются. Возможно, это надписана буква «д». Далее в рукописи прослеживается, что это «дс» совпадает с записью в издании «Историческая библиотека Тверской епархии», а в копии А. К. Жизневского везде прописано «дц».

³⁴ В рукописи — «сним».

³⁵ В рукописи — «Задвести». На букве «е» темные чернильные брызги, буква не читается.

³⁶ Оба слова написаны с прописной буквы.

³⁷ Написано с прописной буквы.

³⁸ Написано с прописной буквы.

³⁹ Так в рукописи.

⁴⁰ Так в рукописи.

⁴¹ Написано с прописной буквы.

⁴² Написано с прописной буквы.

⁴³ Оба слова с прописной буквы.

⁴⁴ Оба слова с прописной буквы.

⁴⁵ Написано с прописной буквы.

⁴⁶ Конец слова нечетко читается, похоже, имеет иное окончание.

⁴⁷ Написано неразборчиво.

Л. 1 об.	<p>наречено⁴⁸ от святягы купели⁴⁹ имя тому вельможи [прежде] нарицаемому⁵⁰ Станиславу Меледскому, во имя ар[хистра]тига⁵¹ Михаила; и пожаловал его великий кня[зь⁵² за⁵³] его приезд к нему, великому князю⁵⁴ в послушение, [и чрез⁵⁵] свидетельстве честей в короне Польской⁵⁶ и в кня[жестве]⁵⁷ Литовском родителей его. Велел ему Михаилу у себя в боярех, и дате в удел город Во[логду]⁵⁸ и⁵⁹ вотчины в Городецком уезде, и в⁶⁰ иных ме[стах с] тысячу дворов⁶¹ и больши. И той вельможа⁶² [зовомый] Михаил нарицаемый Меледский, теми [данными]⁶³ вотчинами удельными добре влад[етельствоваше]. А у того Михаила сын нареченный <i>Василий Михайлович</i>⁶⁴, и созда в тех удельных отца своего [дан]ных⁶⁵ вотчинах дом свой и [нача в них он]⁶⁶ Василий Михайлович пребывати почасту а у Василья Михайловича быша сынове <i>Иоанн да Афанасий</i>⁶⁷, зовомый по мирскому нарицанию <i>Неледински[я]</i>⁶⁸ и поволе великаго в Троице⁶⁹ славимаго Бога⁷⁰.</p> <p>Лета от сотворения мира 6969⁷¹ году, иде некто из страны, нарицаемыя человеческими глаголы из Белозерских⁷² стран, священноинок⁷³ пустынножитель старец нарицаемый именем <i>Антоний</i>⁷⁴; и прииде в пределы града нарицаемаго Городецкого⁷⁵, во удел в вотчины честнейшаго мужа вельможи зовамаго именем Василя⁷⁶, нарицаемаго</p>
----------	---

⁴⁸ На этом слове лист 1 заканчивается, слово разделено на слоги и перенесено на оборотную сторону листа. Справа внизу листа 1 записано: «=Сию копию с подлинного/ю=». Конец слова «подлинного/ю» прочитать трудно. Возможно, данное воспроизведение скрепы — имитация скрепы документа XVIII в.

⁴⁹ Оба слова с прописной буквы.

⁵⁰ Начальная часть слова полностью утрачена.

⁵¹ Написано с прописной буквы.

⁵² Оба слова с прописной буквы.

⁵³ Слово полностью утрачено.

⁵⁴ Написано с прописной буквы.

⁵⁵ Слово полностью утрачено.

⁵⁶ Так в рукописи.

⁵⁷ Слово написано с прописной буквы, восстановленная часть слова утрачена.

⁵⁸ Подчеркнуто одной чертой.

⁵⁹ Часть предыдущего слова и это слово полностью утрачены.

⁶⁰ В рукописи — «ив».

⁶¹ Подчеркнуто одной чертой.

⁶² С этого места и до конца абзаца по правой стороне листа значительная утрата чернил, пропись от пера едва заметна, но многие слова прочитать можно.

⁶³ Пропись слова едва просматривается.

⁶⁴ Подчеркнуто одной чертой.

⁶⁵ Начальная часть слова практически не читается.

⁶⁶ Видны отдельные элементы букв в разных частях слов.

⁶⁷ Подчеркнуто одной чертой.

⁶⁸ Окончание прочитать затруднительно. Слово подчеркнуто одной чертой.

⁶⁹ Так в рукописи.

⁷⁰ Далее отступа вниз нет, в следующей строке начинается новый абзац без выделения красной строки.

⁷¹ Кириллическое обозначение года, цифры «6969» вынесены наверх. Дата «1461» вынесена на левое поле в этой же строке.

⁷² Написано со строчной буквы.

⁷³ В рукописи слово написано раздельно, вместо «инок» написано «икон». Далее эта ошибка встречается еще несколько раз.

⁷⁴ Подчеркнуто одной чертой.

⁷⁵ Так в рукописи.

⁷⁶ Буква «я» вынесена наверх.

Л. 2.

*Меледскаго*⁷⁷, к сыну его Васильеву, *Афанасию Васильевичу*⁷⁸ нарицаемому *Нелединскому*⁷⁹, и чрез волю Божию, всемогущаго в Троице⁸⁰ славиимаго Бога, и по неизреченным⁸¹ Его⁸² праведным судьбам, и несоделанная впредь будущая видеста очи его святяя. Бе той нарицаемый пустынножитель священноинок именем Антоний учинися прискорбен, и по воле / праведнаго Бога не во многих днях учинишася тому иноку⁸³ Антонию от скорби свобожделение, и нача той⁸⁴ старец именем Антоний с великим прощением молити того всечестнейшаго мужа преждеупмянутаго именем *Афанасия нарицаемаго*⁸⁵ Нелединскаго⁸⁶. Дабы ему повелел во своих удельных и деда и отца своего⁸⁷ отчинах, создати для пропитания часовню, и⁸⁸ [себе]⁸⁹ поставити для упокоения келию. И той честнейший муж зовомый именем *Афанасий*⁹⁰ нарицаемый Нелединский⁹¹, повеле ему в удельных деда и отца своего, преждерекомаго Василия Михайловича и в своих отчинах поставити для пропитания его часовню и для упокоения келию, на месте⁹² нарицаемая *реки Неледины*⁹³ и на месте нарицаемая *речки Могочи*⁹⁴. И той пустынножитель⁹⁵ священноинок зовомый именем Антоний, на той его Афонасиевой земле, созда⁹⁶ для пропитания часовню⁹⁷, и для⁹⁸ упокоения себе келью⁹⁹ и нача ту пустынножительствовати¹⁰⁰, и богоподвижно¹⁰¹ подвизатися добрым и богоугодным житием, и мирстии народи приходящии к нему, возсылающе хвалу и моления Господеву Богу, и поюще¹⁰² молебная и заупокойная пения, и приносяще Господеву Богу благодарения, и тому пустынножителю иноку именем Антонию те приходящии мирстии народи зря его доброе и богоподвижное житие приносяще ему¹⁰³ от своих пожитков воздаяния и той богоугодный пустынножитель именем Антоний, не хотя¹⁰⁴ того приношения

⁷⁷ Подчеркнуто одной чертой.

⁷⁸ Подчеркнуто одной чертой.

⁷⁹ Так в рукописи. Подчеркнуто одной чертой.

⁸⁰ В рукописи — «вТроице».

⁸¹ В рукописи — «ипонезреченным».

⁸² Написано со строчной буквы.

⁸³ В рукописи — «икону».

⁸⁴ В рукописи — «начатой».

⁸⁵ Подчеркнуто одной чертой.

⁸⁶ Написано со строчной буквы.

⁸⁷ Подчеркнуто одной чертой.

⁸⁸ Подчеркнуто одной чертой.

⁸⁹ Неразборчивое слово, вероятно, описка, видны отдельные элементы букв слова.

⁹⁰ Подчеркнуто одной чертой.

⁹¹ Написано со строчной буквы.

⁹² В рукописи — «наместе», имеется описка в виде лишнего элемента буквы.

⁹³ Подчеркнуто одной чертой, наименование реки написано со строчной буквы.

⁹⁴ Подчеркнуто одной чертой, наименование реки написано со строчной буквы.

⁹⁵ В рукописи — с одной «н».

⁹⁶ Здесь заканчивается строка и идет переход на следующую строку, между строк на левом поле воспроизведение скрепы: «=холмскаго=».

⁹⁷ Подчеркнуто одной чертой.

⁹⁸ В рукописи — «идля».

⁹⁹ Подчеркнуто одной чертой.

¹⁰⁰ В рукописи — с одной «н».

¹⁰¹ Написано с прописной буквы.

¹⁰² В рукописи — «ипоюще».

¹⁰³ Слова «приносяще ему» вписаны в строку.

¹⁰⁴ В рукописи — «нехотя».

Л. 2 об.

в употребление сокрыти; но хотя и паки Богу и Богоматери Пресвятей Богородице благодарения воздати, и имя их святое прославити и великаго ¹⁰⁵ / во иерарсех светильника Христова, архиеерея ¹⁰⁶ Мирликийскаго и Николая во имя его святое обеща воздвигнути *церковь* ¹⁰⁷; и по неизреченным ¹⁰⁸ праведным щедротам всемогущаго ¹⁰⁹ в Троице славимаго Бога, и молитвами Пресвятыя ¹¹⁰ Владычицы нашея Богородицы, и великаго святителя Христова Николая Чудотворца ¹¹¹; и богоподвижным житием того пустынножителя именем старца Антония, то святое место и паки Богом созидаемо ¹¹² и разпротраеяемо. И нача той пустынножитель именем Антоний *церковь* ¹¹³ великаго святителя чудотворца ¹¹⁴ Николая Мирликийскаго *древяну* ¹¹⁵, и *созда ея* ¹¹⁶, и святыми иконами богоподобне той храм украси[л] ¹¹⁷ и божественными ¹¹⁸ книгами доволно снабдил ¹¹⁹. И не во мнозех ¹²⁰ временех той храм забралом оградил, и начал собирати братию, и видеша его богоподвижное житие, начали собиратися братия, и собрашася братия, и волею и человеколюбием великаго в Троице славимаго Бога, и видя его Бог угодное житие, той преждепомянутый строитель священноинок ¹²¹ зовомый именем Антоний, учинися того Богом спасаемаго места наставник и *строитель* ¹²². И нача нарицатися то святое богостроительное место *Городецкого* ¹²³ *уезду Николаевской Антонов монастырь* ¹²⁴ по имени того преждепомянутаго отца, и началосоздателя ¹²⁵ именем старца Антония. И волею всемогущаго ¹²⁶ в Троице ¹²⁷ славимаго Бога, и подающаго всем вся благая, и паки та святая обитель разпротраеяшеся, и мнози народи приходящии, от имени своего приносяще и моляще ¹²⁸, и вся благая с верою приходящии, по прошению чрез молитвы, великаго архиеерея ¹²⁹ чудотворца Николая обретающе, и та святая обитель паки прославляющися ¹³⁰.

¹⁰⁵ Внизу на поле справа воспроизведение скрепы: «=читал=».

¹⁰⁶ Написано с прописной буквы.

¹⁰⁷ Подчеркнуто одной чертой.

¹⁰⁸ В рукописи — «понеизреченным».

¹⁰⁹ Написано с прописной буквы.

¹¹⁰ Написано со строчной буквы.

¹¹¹ Так в рукописи.

¹¹² Буква «е», похоже, зачеркнута.

¹¹³ В рукописи — «церьковь». Причина варьирования написания слова в тексте, написанном одной рукой, неясна. Далее написание этого слова также варьируется, хотя наблюдается смена почерка. Подчеркнуто одной чертой.

¹¹⁴ Написано с прописной буквы.

¹¹⁵ Написано с опиской.

¹¹⁶ Подчеркнуто одной чертой.

¹¹⁷ Окончание слова написано неразборчиво.

¹¹⁸ Написано с прописной буквы.

¹¹⁹ В начале слова виден лишний буквенный элемент.

¹²⁰ В рукописи — «иневомнозех».

¹²¹ Слово написано раздельно.

¹²² В рукописи слова написаны слитно и подчеркнуты одной чертой.

¹²³ Написано со строчной буквы.

¹²⁴ Подчеркнуто одной чертой. Слово «монастырь» написано с прописной буквы.

¹²⁵ В рукописи — «иначало создателя».

¹²⁶ Слово написано с прописной буквы.

¹²⁷ Слово написано со строчной буквы.

¹²⁸ В рукописи — «имоляще».

¹²⁹ Слово написано с прописной буквы.

¹³⁰ В конце предложения нет точки.

Л. 3.	<p>Ко¹³¹ воле тех мимошедших, во славу святых живоначальных Троицы нача в том богоустроенном и трудоположением и попечением того преждеупмянутого строителя старца именем Антония, и повеле по устроению Троице¹³² славимаго Бога, и молитвами великаго архиеерея¹³³ и чудотворца¹³⁴ Николая, и тщательным трудоположением того преждеупмянутого строителя старца именем Антония¹³⁵.</p> <p>Лета от сотворения мира 6989¹³⁶ года, нача в том Антоновом монастыре соиздаться <i>церковь</i>¹³⁷ наименованная во имя великаго архиеерея¹³⁸ и чудотворца¹³⁹ Николая, в¹⁴⁰ приделе того храма другой храм во имя Благовещения Пресвятых Богородицы¹⁴¹ и не по мнозе¹⁴² времени той преждеупмянутый отец именем Антоний, по неизреченным праведным судьбам великаго Бога, учинися прискорбен, и не по мнозех днех, прииде воля всемогущаго Бога, и той отец священноинок¹⁴³ Антоний¹⁴⁴ преселися в вечный оный покой вечных и неизреченных благ, и <i>погребен бысть</i>¹⁴⁵ собранною им братиею, честне в том Антонове монастыре: а по нем чрез волю всемогущаго¹⁴⁶ Бога, Его же¹⁴⁷ воля всем благим повелительствует, и по избрании того монастыря братии избран бысть в том монастыре, наставником и строителем на того преждеупмянутого и богоподвижнаго отца строителя именем Антония место собраннаго его стада, из братии того Антонова монастыря, священноинок¹⁴⁸ нарицаемый именем <i>Герман</i>¹⁴⁹, и благодарение и хвалу Богу возсылающе, и славя милость, и предстательства великаго архиеерея¹⁵⁰, и чудотворца¹⁵¹ Николая, на подвиги и трудоположение богоподвижнаго жития преждеупмянутого¹⁵². / Началосозидателя¹⁵³ и строителя того Антонова монастыря старца именем Антония, и паки подвизатися богоугодным житием, и распалышися о Бозе душею, и паки, нача то святое место</p>
Л. 3 об.	

¹³¹ С этого предложения начинается новый лист рукописи, следует смена почерка, который мы определили как почерк № 3. В других редакциях «Летописца» читается — «по летех».

¹³² Вероятно, пропущен предлог «в».

¹³³ Написано с прописной буквы.

¹³⁴ Написано с прописной буквы.

¹³⁵ Конец абзаца, далее значительный отступ вниз и без выделения красной строки начинается новый абзац.

¹³⁶ Дата написана кириллицей, строго над ней арабскими цифрами — «6989-го», а влево расшифровка даты — «1481-е от Р. Хр.».

¹³⁷ В рукописи — «церьковь». Подчеркнуто одной чертой.

¹³⁸ Слово написано с прописной буквы.

¹³⁹ Слово написано с прописной буквы.

¹⁴⁰ Фраза «в приделе того храма другой храм во имя Благовещения Пресвятых Богородицы» взята, по всей видимости, карандашом в скобки.

¹⁴¹ Слово «Богородицы» поделено на слоги и перенесено, на левом поле воспроизведение скрепы: «Николаев».

¹⁴² В рукописи слова «не», «по» и «мнозе» написаны так близко друг к другу, что создается впечатление их слитного написания.

¹⁴³ В рукописи — «священно икон».

¹⁴⁴ В рукописи после имени поставлена точка, а следующее слово написано со строчной буквы.

¹⁴⁵ Подчеркнуто одной чертой.

¹⁴⁶ Написано с прописной буквы.

¹⁴⁷ В рукописи — «Егоже».

¹⁴⁸ В рукописи — «священно икон».

¹⁴⁹ Слово подчеркнуто одной чертой, сверху имеется непонятная закорючка.

¹⁵⁰ Написано с прописной буквы.

¹⁵¹ Написано с прописной буквы.

¹⁵² Внизу под словом на поле воспроизведение скрепы: «=Красно=».

¹⁵³ В рукописи — «начало соиздателя».

Л. 4.	<p>на славу впредь будущим годом распространяти, и <i>совершиа ту</i>¹⁵⁴ преждеупомянутую <i>каменную церковь</i>¹⁵⁵ святыми иконами благочинно украсив, и божественными книгами паки снабди, и той святыи храм освяти: и паки непрестанное хваление и благодарение Богу возсылающе, и по благоустроению начинания того прежде бывшего отца именем Антония, той по нем бывый в том Антонове монастыре строитель, и братия паки непрестанно моление возсылаше всемогущему¹⁵⁶ Троицы славимому Богу, дабы волею своею святою, и неизреченными человеколюбными щедротами, то святое место, во славу святых и нераздельных¹⁵⁷ Троицы; и за молитв¹⁵⁸ Пресвятыя Богоматере, и предстательства великаго архиерея¹⁵⁹ и чудотворца¹⁶⁰ Николая, и за не престанное¹⁶¹ и трудоположное житие того преждеупомянутого отца именем Антония, и прошения их и мольбы не презрел¹⁶², но свыше милостию своею святою призрел, дабы та святая обитель большим расширением, распространилась: и по судьбам неизреченным праведнаго в Троице славимаго Бога, положи Бог волю свою святою, устреми сердца того Антонова монастыря братии, дабы учинити в том Антоновом монастыре того преждеупомянутого строителя старца именем <i>Германа игуменом</i>¹⁶³, и начаша молити новгородскаго архиепископа¹⁶⁴, дабы поставил того монастыря строителя старца Германа игуменом¹⁶⁵, и послаша того строителя с молением к архиепископу¹⁶⁶ в Нов град¹⁶⁷, / дабы¹⁶⁸ его благословил во¹⁶⁹ игумены¹⁷⁰; и той строитель по хождении¹⁷¹ своем восприя вскоре от владыки¹⁷² благословение и бысть в том Антонове монастыре¹⁷³, <i>игуменом</i>¹⁷⁴; и во летех мимошедших благодарение Богу возсылающе и во всякое¹⁷⁵ благоустроение имя, Его святое¹⁷⁶ призывающих, и <i>пожив довольна лета скончался о Господе</i>¹⁷⁷: и по нем в том Антонове</p>
-------	--

¹⁵⁴ Подчеркнуто одной чертой.

¹⁵⁵ Подчеркнуто одной чертой. Интересно отметить, что ранее по тексту слово «каменную» было опущено, здесь же написано с ошибкой.

¹⁵⁶ Слово написано с прописной буквы.

¹⁵⁷ Окончание слово написано неразборчиво, вероятно, с ошибкой.

¹⁵⁸ В рукописи — «изамолитв».

¹⁵⁹ Написано с прописной буквы.

¹⁶⁰ Написано с прописной буквы.

¹⁶¹ Слова во фразе «и за не престанное» написано так близко друг к другу, что практически сливаются в одно слово.

¹⁶² В рукописи — «непрезрел».

¹⁶³ Слова подчеркнуты одной чертой и написаны с прописной буквы.

¹⁶⁴ Оба слова написано с прописной буквы.

¹⁶⁵ Написано с прописной буквы.

¹⁶⁶ Написано с прописной буквы.

¹⁶⁷ Слово «град» вписано мелко в строку, написано отдельно в два слова — «Новъ градъ».

¹⁶⁸ Последующий текст написан на следующем листе новым почерком, который мы определили как почерк № 4.

¹⁶⁹ Написание слова не совсем ясно — «въ» или «во» — видно лишь часть элементов букв.

¹⁷⁰ В рукописи слово написано с прописной буквы, окончание в слове неясно.

¹⁷¹ В рукописи — «похожении».

¹⁷² Написано с прописной буквы.

¹⁷³ Написано с прописной буквы.

¹⁷⁴ Слово написано с прописной буквы и подчеркнуто одной чертой.

¹⁷⁵ В рукописи — «вовсякое».

¹⁷⁶ Написано с прописной буквы.

¹⁷⁷ Фраза подчеркнута одной едва заметной чертой, возможно, это след от другого подчеркивания. Рядом со словами «пожив довольна» на правом поле стоит едва заметный знак «NB». Возможно, что это тоже след от другой записи или едва приметный карандашный след.

Л. 4 об.

монастыре ¹⁷⁸ быша иныя игумены ¹⁷⁹, и святую обитель добре п[асях] ¹⁸⁰, и благодарение всеильному ¹⁸¹ в Троице славному Богу, и Пречистой Его Богоматере, и угоднику ¹⁸² их великому ¹⁸³ чудотворцу ¹⁸⁴ непрестанно воздаваше, и святыми их молитвами то святое место разпространяшеся. И многия великия князи ¹⁸⁵ и бояре от имени своего ¹⁸⁶ в тот Антонов монастырь ¹⁸⁷ и [з] ¹⁸⁸ пожитков свои деньги ¹⁸⁹, и всякую церковную ¹⁹⁰ утварь непрестанно дающе, и вотчины своя ¹⁹¹ в предыдущая лета для своего душевнаго спасения будущих благ, и для вечнаго поминовения ¹⁹² родителей ¹⁹³ своих, и на пропитание ¹⁹⁴ игумена и братии в тот Антонов монастырь ¹⁹⁵ отдаваше ¹⁹⁶ и благодатию ¹⁹⁷ всеильнаго в Троице славимаго Бога, и Пречистыя Его Богоматере, и молитвами угодника ¹⁹⁸ их великаго ¹⁹⁹ во иерарсех ²⁰⁰ чудотворца ²⁰¹ Николая та святая обитель повсюду вельми разпространяшеся. Лета 7002 ²⁰² года нача в том Антонове монастыре ²⁰³ в преславное украшение той всецелной обители, созидати церковь каменную ²⁰⁴ с трапезою, во имя Пресвятыя ²⁰⁵ Богоматере Покрова ²⁰⁶ и со иными ²⁰⁷ палаты во употребление монастырских ради службе, и Бог милостивый, призирая ²⁰⁸ / на дела руку своею. Человеколюбия ради своего, желая всем человеком ²⁰⁹ спасение получитьи, и вечных Его ²¹⁰ святых благ сподобитися: и во всем всем

¹⁷⁸ Написано с прописной буквы.

¹⁷⁹ Написано с прописной буквы.

¹⁸⁰ Неразборчиво написанное слово.

¹⁸¹ Написано с прописной буквы.

¹⁸² Написано с прописной буквы.

¹⁸³ Написано с прописной буквы.

¹⁸⁴ Написано с прописной буквы.

¹⁸⁵ Написано с прописной буквы.

¹⁸⁶ Фраза подчеркнута одной чертой.

¹⁸⁷ Написано с прописной буквы.

¹⁸⁸ Написано неразборчиво.

¹⁸⁹ Подчеркнуто одной чертой.

¹⁹⁰ В рукописи — «церковную». В этой строке на левом поле воспроизведение скрепы: «=скаго=».

¹⁹¹ Подчеркнуто одной чертой.

¹⁹² В слове описка, лишний буквенный элемент.

¹⁹³ Подчеркнуто одной чертой.

¹⁹⁴ В рукописи — «напропитание».

¹⁹⁵ Написано с прописной буквы.

¹⁹⁶ Последний слог в слове написан неразборчиво.

¹⁹⁷ Слово было написано с ошибкой, поверх вставлен пропущенный слог.

¹⁹⁸ В рукописи слово написано с прописной буквы.

¹⁹⁹ В рукописи слово написано с прописной буквы.

²⁰⁰ В рукописи — «Воиерарсех».

²⁰¹ В рукописи слово написано с прописной буквы.

²⁰² Дата написана арабскими цифрами, а не как все прочие даты кириллицей. Цифры выделены чернилами жирно и подчеркнуты. Рядом с датой какая-то неопределенная пометка в виде черточки. На правом поле рядом с датой запись — «1494-го», над которой подписано «от Р. Х.».

²⁰³ Написано с прописной буквы.

²⁰⁴ Подчеркнуто одной чертой.

²⁰⁵ Рядом с этим словом на правом поле математическое вычисление, написанное в столбик: «1685 – 1494 / 191».

²⁰⁶ Подчеркнуто одной очень жирной чертой.

²⁰⁷ В рукописи — «соиными».

²⁰⁸ Внизу на поле справа воспроизведение скрепы: «=холмского=».

²⁰⁹ В рукописи — «всечеловеком».

²¹⁰ Здесь и далее написано со строчной буквы.

человеком благоначинающим, и призывающим имя Его святое п[оспешитель]²¹¹, и милостию Его святою и молитвами Пресвятыя²¹² Богоматере и предстательства великаго²¹³ архиерея²¹⁴ и чудотворца²¹⁵ Николая та святая²¹⁶ церковь²¹⁷ совершиися не во мнозех²¹⁸ летех трудоположением и устроением того Антонова монастыря²¹⁹, и игумена²²⁰ старца именованем Паисия²²¹, и в преславное украшение тоя пречистыя обители создав ю добре устроив святыми богоподобными иконами²²² ту святую²²³ церковь²²⁴ благочинно украсив: и святыми²²⁵ божественными²²⁶ книгами довольно учреди на память и на славу впредь будущим того Антонова монастыря²²⁷ началопастырем²²⁸, и всем приходящим народом, в достойное похваление, дабы и впредь будущие началопастыри²²⁹ в том Антонове монастыре²³⁰, зря на преславное²³¹ их трудотщательное их украшение, и паки подызались²³² во вся благоустроительная²³³ дела: и приходящие народы в ту святую обитель всем благим снабдевали, желая преставшимся всем и в том Антонове монастыре²³⁴ погребенным душам их вечных благ наслаждения. И во всем своем жительствовании благоустроения²³⁵. Лета 7002²³⁶ году месяца ноября [в 6]²³⁷ преставися *благодарный князь Андрей Углицкий*²³⁸. А дал²³⁹ в²⁴⁰ дом чудотворцу²⁴¹ Николаю и страсотерпцу²⁴² Христову

²¹¹ Слово написано не разборчиво.

²¹² Написано со строчной буквы.

²¹³ Написано с прописной буквы.

²¹⁴ Написано с прописной буквы.

²¹⁵ Написано с прописной буквы.

²¹⁶ Написано с прописной буквы.

²¹⁷ Написано с прописной буквы.

²¹⁸ В рукописи — «вомнозех».

²¹⁹ Написано с прописной буквы.

²²⁰ Написано с прописной буквы.

²²¹ Подчеркнуто одной чертой.

²²² Вероятно, слово написано с прописной буквы, первая буква выше остальных.

²²³ Слово сокращено до «св.» и написано с прописной буквы.

²²⁴ Написано с прописной буквы.

²²⁵ Слово сокращено до «св.» и написано с прописной буквы.

²²⁶ Написано с прописной буквы.

²²⁷ Написано с прописной буквы.

²²⁸ В рукописи — «начало пастырем».

²²⁹ В рукописи — «начало пастыри».

²³⁰ Слово написано с прописной буквы.

²³¹ В рукописи — «напреславное».

²³² Слово написано с опиской, имеются лишние элементы неизвестной буквы перед «д», буква «в» не просматривается.

²³³ В рукописи — «благоустроительная». Вероятно, описка в букве «и».

²³⁴ Написано с прописной буквы.

²³⁵ В рукописи точка в конце предложения отсутствует. Следующее предложение начинается в той же строке с прописной буквы.

²³⁶ Дата записана кириллицей, поверх нее записано арабскими цифрами — «1494» (есть исправления). Девятку видно плохо. Перед единицей записана, вероятно, цифра «7» и зачеркнута, встречается нечто похожее и в следующих записях дат.

²³⁷ Вероятно, здесь идет указание на дату кончины князя Андрея «в 6», написано неразборчиво, возможно, пропущено слово «день» после даты.

²³⁸ Слова подчеркнуты одной чертой и все написаны с прописной буквы.

²³⁹ В рукописи — «адал».

²⁴⁰ На слове непонятная черта, возможно, след от чернил с обратной стороны.

²⁴¹ Написано с прописной буквы.

²⁴² Слово написано с ошибкой, лишняя буква зачеркнута.

Л. 5.	<p>мученику²⁴³ <i>Димитрию</i> по²⁴⁴ своих родителей, и по своей душе, в наследие благ вечных, из вотчин²⁴⁵ своих <i>деревню</i>²⁴⁶, / <i>Костычево</i>²⁴⁷, <i>деревню Нави</i>, <i>деревню Коробово</i>, <i>деревню Мокрявицы</i>, <i>деревню Пикалово</i> с леси и с луги²⁴⁸ и со всеми угоды. Лета 7008²⁴⁹ году, [бе]²⁵⁰ некто [от]²⁵¹ рода суца преждепомянутого пречестнейшаго мужа вельможи зовомаго именем Михаила нарицаемаго <i>Меледцкаго</i>²⁵², некто муж честнейший зовомый именем Василий Андреевич нарицаемый Нелединский²⁵³, живяше богоугодне, и имея веру велику к Господу Богу, и зело почитающе угодника²⁵⁴ Христова архиерея²⁵⁵ Божия, чудотворца²⁵⁶ Николая, и о том²⁵⁷ богосоздаемом месте <i>Городецкаго</i>²⁵⁸ уезду и²⁵⁹ Николаевского Антонова монастыря²⁶⁰, зело тщашеся и той святой²⁶¹ нарицаемый Антонов монастырь²⁶² зело всяческими добродетельными, и всяким благодеянием²⁶³ снабдеваше. Наипаче же свыше Господа²⁶⁴ в Троицы славимаго Бога милость получитьи, и на память²⁶⁵ преждепочивших рода своего, и впредь желая себе неотлученну²⁶⁶ быти вечных благ Христа Бога нашего даде в дом великому²⁶⁷ чудотворцу²⁶⁸ Николаю во Антонов монастырь²⁶⁹, отчины и уделу преждепомянутых родителей своих, и свои в Городецком²⁷⁰ уезде, <i>село Сандово</i>²⁷¹, <i>деревню Загорье</i>²⁷², <i>деревню Кунино</i>²⁷³,</p>
-------	---

²⁴³ Написано с прописной буквы.

²⁴⁴ В рукописи — «во», имеется лишний буквенный элемент.

²⁴⁵ В рукописи — «извотчин».

²⁴⁶ Подчеркнуто одной чертой.

²⁴⁷ Здесь и далее в этом вкладе все названия деревень подчеркнуты одной чертой и написаны с прописной буквы.

²⁴⁸ В рукописи — «слеси и слуги».

²⁴⁹ Дата записана кириллицей, над ней какой-то знак, похожий на арабскую цифру «7», встречался он и в предыдущей дате.

²⁵⁰ Написано неразборчиво, вероятно, описка.

²⁵¹ Написано неразборчиво.

²⁵² Здесь фамилия записана именно через «ц», хотя некоторые буквы сливаются и слово читается нечетко. Подчеркнуто одной чертой.

²⁵³ Написано со строчной буквы.

²⁵⁴ Написано с прописной буквы.

²⁵⁵ Написано с прописной буквы.

²⁵⁶ Написано с прописной буквы.

²⁵⁷ В рукописи — «отом».

²⁵⁸ Подчеркнуто одной чертой. Не совсем ясно, написано ли слово со строчной или прописной буквы.

²⁵⁹ Вероятно, описка.

²⁶⁰ Написано с прописной буквы.

²⁶¹ Слово сокращено до «св.».

²⁶² Написано с прописной буквы.

²⁶³ Первая буква данного слова производит впечатление прописной.

²⁶⁴ Слово разбито на слоги и перенесено, рядом на левом поле воспроизведена скрепа: «=Антоновс=».

²⁶⁵ В рукописи — «напамять».

²⁶⁶ В рукописи — «не отлученну».

²⁶⁷ Написано с прописной буквы.

²⁶⁸ Написано с прописной буквы.

²⁶⁹ Написано с прописной буквы.

²⁷⁰ Написано со строчной буквы.

²⁷¹ Наименование села написано со строчной буквы. Подчеркнуто одной чертой. Здесь и далее в этом вкладе наименования деревень подчеркнуты одной чертой.

²⁷² Так в рукописи.

²⁷³ Написано со строчной буквы, есть лишние буквы.

Л. 5 об.	<p>деревню <i>Бревенник</i>²⁷⁴, деревню <i>Зарино</i>²⁷⁵, пустошь <i>Начижилин</i>²⁷⁶. Лета 7026²⁷⁷ году июня в 26²⁷⁸ день преставися <i>благоверный</i>²⁷⁹ князь²⁸⁰ Симеон Иванович <i>Калужской</i>²⁸¹, а дал Николе Чудотворцу²⁸² во Антонов монастырь²⁸³ по своей душе и по своих²⁸⁴ родителях, по отце своем по великому²⁸⁵ князе²⁸⁶ / Иоанне и по матери своей вотчину в <i>Бежецком</i>²⁸⁷ (уезде)²⁸⁸ <i>Верху</i>²⁸⁹ <i>село Преображенье Спасово</i>²⁹⁰ <i>на Холму</i>²⁹¹ да <i>Живоначальные</i>²⁹² Троицы с деревнями, деревня <i>Анисимово</i>²⁹³, деревня <i>Черное</i>, деревня <i>Мокрени</i>, деревн[я]²⁹⁴ <i>Бортницы</i>, деревня <i>Нивы</i>, деревню <i>Замошье</i>, деревню <i>Григорово</i>²⁹⁵, деревня <i>Овсееково</i>, деревня <i>Погорелице</i>, деревня <i>Бабино</i>, деревня <i>Фролово</i>, деревня <i>Полежаево</i>, деревня <i>Погорелка</i>, деревня <i>Боровское</i>, деревня <i>Почечуих[а]</i>²⁹⁶, деревня <i>Власово</i>²⁹⁷, деревня <i>Мыченка</i>, деревню <i>Осинки</i>, деревню <i>Жуково</i>²⁹⁸, деревню <i>Красное</i>, деревню <i>Пустошку</i>, деревню <i>Погорелку</i>, деревню <i>Муравьево</i>, деревню <i>Дор</i>, деревню <i>Медведково</i>, деревню <i>Раменье</i>²⁹⁹, деревню <i>Рычманово</i>, деревню <i>Ям</i>, деревню <i>Черную</i>. Лета 7029³⁰⁰ году мая в 4³⁰¹ дал Иван Васильевич <i>Шереметев</i>³⁰² <i>Большой</i>³⁰³ в дом Николе Чудотворцу³⁰⁴, ферези бархатные на золоте червчатые, да шубу лисью черевью под камкою подвешневою да 50³⁰⁵ рублей³⁰⁶</p>
----------	--

²⁷⁴ Написано со строчной буквы.

²⁷⁵ Написано со строчной буквы.

²⁷⁶ Слово написано со строчной буквы, затем поставлена точка с запятой, следующее слово написано с прописной буквы.

²⁷⁷ Дата записана кириллицей, как бы вписана в строку, возможно, карандашом; над датой закорючка, похожая на арабскую цифру «7».

²⁷⁸ Число записано арабскими цифрами.

²⁷⁹ Написано со строчной буквы.

²⁸⁰ Написано с прописной буквы.

²⁸¹ Подчеркнуто одной чертой.

²⁸² Так в рукописи.

²⁸³ Написано с прописной буквы.

²⁸⁴ В рукописи — «посвоих».

²⁸⁵ Написано с прописной буквы.

²⁸⁶ Написано с прописной буквы. Внизу листа воспроизведена скрепа: «=НиколаЕвского».

²⁸⁷ Это слово и далее вся фраза, за исключением слова «уезде», подчеркнута одной чертой.

²⁸⁸ Так в рукописи.

²⁸⁹ Написано со строчной буквы.

²⁹⁰ Написано со строчной буквы.

²⁹¹ Написано со строчной буквы.

²⁹² В рукописи — «даживоначальные».

²⁹³ Здесь и далее в этом вкладе названия деревень подчеркнуты одной чертой и написаны со строчной буквы.

²⁹⁴ Окончание слова написано неразборчиво.

²⁹⁵ Так в рукописи.

²⁹⁶ Окончание слова написано неразборчиво.

²⁹⁷ Так в рукописи.

²⁹⁸ Так в рукописи.

²⁹⁹ Так в рукописи. Наименования последующих деревень написано с прописной буквы.

³⁰⁰ Дата написана кириллицей, как бы вписана в строку, без кириллического знака тысячи и без арабской цифры «7» над ней.

³⁰¹ Число записано кириллицей, как бы вписано в строку карандашом (?), возможно, пропущено слово «день».

³⁰² Подчеркнуто одной чертой.

³⁰³ Слово написано со строчной буквы.

³⁰⁴ Так в рукописи.

³⁰⁵ Цифра обозначена кириллицей.

³⁰⁶ В рукописи слово сокращено до «руб.».

Л. 6.	денег, да 326 ³⁰⁷ четвертей хлеба, да преж того дал Иван же Васильевич при <i>игумене</i> 308 <i>Паисие</i> , на церковное строение 50 ³⁰⁹ рублей 310 денег, и за тот 311 его вклад игумену 312 и братии поминать Ивановых родителей повсядневном 313 сенодике, ежедней, на литиях 314 после утрений 315, и на обедни на просфоромисании 316, и после вечерни 317 доколе монастырь 318 стоит, а за Иваново здравие Бога молить, до его живота, и кормы кормить по двою в год, на его именины на память 319 иже во святых отца нашего Иоанна 320 Милостиваго. / Лета 321 7056 322 года генваря 323 в 9 324 день преставися раб Божий, инок 325 <i>Вассиан Шереметев</i> 326, в 6 327 час нощи а дал в дом Николаю Чудотворцу 328 по своей души в наследие вечных благ, колокол 329 да ризы да стихарь, а цена всему тому шестьдесят рублей, при <i>игумене</i> 330 <i>Иоасафе</i> , и за то его 331 даяние, игумену 332 в се[нодик] 333 в вечное воспоминание, и на литиях его 334 поминать и за 335 просфиромисанием 336 на литургии 337 Божии. Лета 7056 338 года дал игумен 339 <i>Иоасаф</i> в дом Николаю Чудотворцу 340 в наследие вечных благ, при своем животе на милостыню, и после своего живота по своей души, и по своих родителей, по отце и по матери, и по своих
-------	--

³⁰⁷ Цифра обозначена кириллицей.

³⁰⁸ Написано с прописной буквы.

³⁰⁹ Цифра записана кириллицей.

³¹⁰ В рукописи слово сокращено до «руб.».

³¹¹ В рукописи — «затот».

³¹² Написано с прописной буквы.

³¹³ В рукописи — «по вся дневном».

³¹⁴ Написано с прописной буквы.

³¹⁵ Написано с прописной буквы.

³¹⁶ В рукописи — «профоромисании».

³¹⁷ Написано с прописной буквы.

³¹⁸ Написано с прописной буквы.

³¹⁹ В рукописи — «напамять».

³²⁰ В рукописи — «Иоан Милостиваго».

³²¹ Текст начинается с нового листа, красная строка не выделена. Возможно, что текст продолжался бы в ту же строку, если бы не начинался на новом листе. Смена почерка, который мы определили как № 5.

³²² Дата записана кириллицей, над ней закорючка наподобие арабской цифры «7». Дата мелко вписана в строку; между датой и следующим словом оставлено значительное пространство.

³²³ Слово написано с прописной буквы.

³²⁴ Число написано цифрой с титлом, т. е. не ясно, буква это или цифра.

³²⁵ В рукописи — «икон».

³²⁶ Подчеркнуто одной чертой.

³²⁷ Цифра написана буквой с титлом.

³²⁸ Так в рукописи.

³²⁹ В рукописи — «колокольня». Вероятно, описка. На последнем слоге чернильное пятно.

³³⁰ Слово написано с прописной буквы. Словосочетание подчеркнуто одной чертой.

³³¹ Написано с прописной буквы.

³³² Написано с прописной буквы.

³³³ Слово написано с ошибкой.

³³⁴ Написано с прописной буквы.

³³⁵ В рукописи — «иза».

³³⁶ Слово написано с помарками.

³³⁷ Написано с прописной буквы.

³³⁸ Дата записана кириллицей, как бы вписана в строку, возможно, карандашом; над датой закорючка, похожая на арабскую цифру «7». Между датой и следующим словом пробел.

³³⁹ Написано с прописной буквы.

³⁴⁰ Так в рукописи.

Л. 6 об.	<p>детей, и роду и племяни, в вечное поминание, дал Николая Чудотворца, пядницу, серебром обложен сканью да Евангелие ³⁴¹ в десть на бумаге тетр, [а] дска ³⁴² серебряная сканая, а прописывана златом строки, и заставицы ³⁴³ и евангелисты ³⁴⁴ вси писаны на золоте ³⁴⁵ и статьи, да крест поздвизаемый на престоле серебром обложен ³⁴⁶, да кадило сребренное ³⁴⁷, а весу тянет 15 ³⁴⁸ рублей да ризы камчатые, а оплече бархатное да другая постныи тафта таусинная двоеличная, да стихарь подризной тафта таусинная, оплече камка цветная, да патрахель отласная, да пояс крещат ³⁴⁹ шелковой игуменской ³⁵⁰, да поручи отласные, да другие бархатные, да ширинка золотом шита, под[к]ищена ³⁵¹ шелком черным, да паникадило медное большое о двенадцати свечах ³⁵², да яблоко обложено ³⁵³ серебром да колокол большей ³⁵⁴ / благовестной, а цена ему 80 ³⁵⁵ рублей, да свеча местная большая, и за то его ³⁵⁶ даяние игумену ³⁵⁷ Паисию ³⁵⁸, елико и по нем будет игумен ³⁵⁹, при его ³⁶⁰ животе молити о нем всемирнолюбиваго ³⁶¹ Бога, соборне, и келейне и по его представлении писать в вечное помяновение, а представшиися его ³⁶² родители преставления ³⁶³ и память их творим месяца марта в 17 ³⁶⁴ день, на память свягата Алексия человека Божия, а по матери его ³⁶⁵ иноконе ³⁶⁶ Евгении память творить месяца сентября в 25 ³⁶⁷ день, на память преподобныи матери нашея Евфросинии, и игумен ³⁶⁸ тех на литиях поминает, а ³⁶⁹ на просвиромисании на литургиях Божих, и на их преставлении и память ³⁷⁰ их творить</p>
----------	---

³⁴¹ Так в рукописи.

³⁴² Начало слова написано неразборчиво, по всей видимости, в слове допущена ошибка, сделана попытка ее исправить. В рукописи 1850-70-х гг. читается «а дска».

³⁴³ В этой строке на левом поле воспроизведение скрепы: «=монастырь=».

³⁴⁴ Написано с прописной буквы.

³⁴⁵ Фраза подчеркнута одной чертой.

³⁴⁶ Фраза подчеркнута одной чертой.

³⁴⁷ Фраза подчеркнута одной чертой.

³⁴⁸ Цифра написана кириллицей. Между цифрой и следующим словом пробел. Возможно, цифра вписана в строку.

³⁴⁹ Слово написано с ошибкой.

³⁵⁰ Написано с прописной буквы.

³⁵¹ Непонятная буква, вероятно, читается «подкищена».

³⁵² Фраза подчеркнута одной чертой.

³⁵³ Словосочетание подчеркнута одной чертой.

³⁵⁴ Словосочетание подчеркнута одной чертой. Внизу строки справа воспроизведена скрепа: «=АнтониЕва=».

³⁵⁵ Цифра записана буквой с титлом. Между цифрой и следующим словом пробел.

³⁵⁶ Написано с прописной буквы.

³⁵⁷ Написано с прописной буквы.

³⁵⁸ Словосочетание подчеркнута одной чертой.

³⁵⁹ Написано с прописной буквы.

³⁶⁰ Написано с прописной буквы.

³⁶¹ Написано с прописной буквы.

³⁶² Написано с прописной буквы.

³⁶³ В рукописи — «представления», буква «д» зачеркнута.

³⁶⁴ Цифра записана буквой с титлом, выделяется на фоне общей записи. Между цифрой и следующим словом есть незначительный пробел.

³⁶⁵ Написано с прописной буквы.

³⁶⁶ Слово написано с ошибкой, пропущенный слог «но» надписан сверху.

³⁶⁷ Цифра записана буквой с титлом, выделяется на фоне общей записи. Между цифрой и следующим словом есть незначительный пробел.

³⁶⁸ Написано с прописной буквы.

³⁶⁹ Буква «и» исправлена на «а».

³⁷⁰ В слове буква «а» похожа на букву «ы».

Л. 7.

и братию кормить и нищих поить, и кормить возможно. Лета 7072³⁷¹ года дал в дом Николаю Чудотворцу, *Богдан Быков*³⁷² сын *Нелединской*³⁷³, а во иноцех *Дометриан*³⁷⁴, по своей душе, и по своих родителях сельцо *Федорково*³⁷⁵ с деревнями, деревня *Кишкино*, деревню *Гору*, деревню *Подол*, деревню *Заборье*, деревню *Казадавь*, деревню *Хрущи* большия, деревню *Хрущи* меньшия, деревню *Латино*, деревню *Иосениху*, деревню *Гузениху*, деревня *Дорки*, деревню *Михалиху*, деревню *Илейцына*, деревню *Колмачиху*, пустош *Шувандино*, и за тот его вклад поминать, понахиды петь, и обедни служить, и братья кормить двою в год, кормить большим на память его и на преставление, а память и преставление писано во уставе на кои дни поминать и братию кормить. / Лета³⁷⁶ 7101³⁷⁷ году при игумене *Константине*³⁷⁸, дал вкладу³⁷⁹ в дом Николаю Чудотворцу *Алексей*³⁸⁰ *Иванович Маслов*³⁸¹, по³⁸² своей душе и по³⁸³ своих родителях вотчинную свою родовую деревню *Маслово Раменье*³⁸⁴, деревню *Хрепелево*, деревню *Слядолок*, деревню *Якшино*, деревня *Дубровка*, деревня *Залужье*, деревня *Залесье*, деревня *Долгуша*, *Проилех*³⁸⁵, *пустошь Тетерих*³⁸⁶. и мне³⁸⁷ игумен и братья, за тот его вклад родителей его поминать и понахиды петь, и обедни служить и братию кормить дважды в год, а память и преставление писано в уставе, на кои дни поминать, и братья кормить. И паки та святая и всечестная обитель большим расширением распространяющихся и многосиятельными добродетелями цветущи, и снабдением и всяким бдагодеянием, тех честнейших преждепомянутых *мужей и иных многих*³⁸⁸ и те³⁸⁹ *народа приходящих*³⁹⁰. и вся благая той обители содевающи, и вся потребная на употребление монастырские подающим, и паче³⁹¹ же Богом та святая³⁹² обитель расширяема славящихся³⁹³ и братии присовокупляешся множае

³⁷¹ Дата записана буквами под титлом, жирно и четко.

³⁷² Имя написано со строчной буквы и подчеркнуто одной чертой.

³⁷³ Имя написано со строчной буквы и подчеркнуто одной чертой.

³⁷⁴ Имя написано со строчной буквы и подчеркнуто одной чертой.

³⁷⁵ Здесь и далее в этом вкладе в названиях деревень чередуются прописные и строчные буквы, все названия подчеркнуты одной чертой.

³⁷⁶ В этом абзаце наблюдается смена почерка, написано почерком, который мы определили как № 4. Красной строки нет, прописной буквы в начале слова нет, по-видимому, продолжался бы текст в ту же строку, если бы не переход на новый лист.

³⁷⁷ Дата записана буквами с титлом. Расшифровки года нет.

³⁷⁸ Подчеркнуто одной чертой.

³⁷⁹ Слово написано с помаркой.

³⁸⁰ Написано со строчной буквы.

³⁸¹ Подчеркнуто одной чертой.

³⁸² В рукописи — «во».

³⁸³ В рукописи — «во».

³⁸⁴ Здесь и далее в этом вкладе все названия деревень написаны со строчной буквы и подчеркнуты одной чертой.

³⁸⁵ Здесь, вероятно, пропущено слово «деревня» и имеется ошибка в написании ее названия. Следует читать — «Пролеиху». Здесь и далее неточности текста восстанавливаются по изданию «Летописца» в «Исторической библиотеки Тверской епархии».

³⁸⁶ Следует читать — «Тетериху».

³⁸⁷ В рукописи — «имне».

³⁸⁸ Фраза подчеркнута одной чертой.

³⁸⁹ Слева на полях воспроизведение скрепы: «=Архи=».

³⁹⁰ Словосочетание подчеркнуто одной чертой.

³⁹¹ В рукописи — «ипаче».

³⁹² Первая буква явно возвышается над остальными, но не ясно, является ли она прописной.

³⁹³ Первая буква явно возвышается над остальными, но не ясно, является ли она прописной.

Л. 7 об.

за славу имене великаго архиерея³⁹⁴ и чудотворца³⁹⁵ Николая, и за благодеяния того Антонова монастыря пастыреначальника игумена³⁹⁶ зовомаго именем Паисея³⁹⁷ и волею его святою и неизреченными судьбами³⁹⁸, той пастыреначальник игумен³⁹⁹ именем Паисий учинися прискорбен, и не во мнозех днех недуг его наипаче встающе, и зело от тоя скорби ему изнемогающе, и волею Его⁴⁰⁰ святою и неизреченными судьбами, по благодати Духа данной реченное⁴⁰¹ / чрез псаломника, предел положил еси, его же не прейдут⁴⁰², и никто же⁴⁰³ может прийти еже не узрити смерти⁴⁰⁴, и той преждепомянутый инок пастыреначальник, игумен именем Паисий преселися⁴⁰⁵ в вечный оный покой, и погребен⁴⁰⁶ честно. А по нем в том Антонове монастыре, по воле праведнаго Бога, и по совету того Антонова монастыря братии, избраша того Антонова⁴⁰⁷ монастыря, инога себе пастыреначальника игумена⁴⁰⁸ из братии того монастыря мужа зело постна и богоугодна, и во всем доброподвижна инока старца Вонифатия⁴⁰⁹, и той⁴¹⁰ инок пастыреначальник, и паки стадо Христово зело добре⁴¹¹ посяще, и во всем правяше и о святем том Богом созидаемом доме зело печашеся, дабы и паки⁴¹² во⁴¹³ славу Святыя⁴¹⁴ Троицы, то святое место зело украси, и всякими благопотребными достоинствы довольно ублагопотреби. И мнозех мужей и той святой обители умоли благоснабдевателем быти, по его же зело неутерпимом от распаления душевныя любви Богу, и за молитв угодника Христова Николая и ради добродетельнаго жития, дойде о сей пречестней обители, и до великаго князя⁴¹⁵, и извещено бысть добродетельное его житие великому князю⁴¹⁶: и великий князь⁴¹⁷ добродетельнаго его ради жития, то святое место паки повелевающе снабдевати, и

³⁹⁴ Написано с прописной буквы.

³⁹⁵ Написано с прописной буквы.

³⁹⁶ Написано с прописной буквы.

³⁹⁷ Подчеркнуто одной чертой.

³⁹⁸ В слове, вероятно, описка, поскольку буква «б» неестественно вписана между «д» и «а».

³⁹⁹ Написано с прописной буквы.

⁴⁰⁰ Написано с прописной буквы.

⁴⁰¹ Внизу строки воспроизведение скрепы: «=монастыре=».

⁴⁰² В рукописи — «егоже непрейдут». Фраза «предел положил еси, его же не прейдут» представляет собой, вероятно, цитату из псалма (Пс. 103:9).

⁴⁰³ В рукописи — «ни ктоже».

⁴⁰⁴ Фраза «и никто же может прийти еже не узрити смерти» представляет собой, вероятно, цитату из псалма (Пс. 88:49).

⁴⁰⁵ Подчеркнуто одной чертой.

⁴⁰⁶ В рукописи — «ипогребен».

⁴⁰⁷ Написано со строчной буквы.

⁴⁰⁸ Написано с прописной буквы.

⁴⁰⁹ Имя написано со строчной буквы и подчеркнуто одной чертой.

⁴¹⁰ В рукописи — «итой».

⁴¹¹ В рукописи — «зелодобре».

⁴¹² В рукописи — «ипаки».

⁴¹³ В рукописи «к» или «ко» — не совсем ясно. По всей видимости, здесь описка.

⁴¹⁴ Написано со строчной буквы.

⁴¹⁵ Слова написаны с прописной буквы и подчеркнуты одной чертой. Рядом со словами «великаго князя» на правом поле рукописи стоит знак «NB». Начиная со слов «И мнозех мужей и той святой обители умоли...» на листе 7 об. и до слов «мнозии многими управлении и употреблении достойными Святыя Церкви, и употребительными на службы того Антонова монастыря» на листе 8 — на правом поле рукописи проведена волнистая линия.

⁴¹⁶ Написано с прописной буквы.

⁴¹⁷ Написано с прописной буквы.

Л. 8.	<p>посещающе в снабдение того монастыря, и на поминование душ прежде почивших <i>родителей своих государевых</i>⁴¹⁸, денежные <i>милостыни</i>⁴¹⁹, и всякое <i>благоподаяние</i>⁴²⁰ / и та⁴²¹ святая обитель паки распространяшеся и славяшися за молитвы Богоматере и предстателя великаго святителя⁴²² и чудотворца⁴²³ Николая, и доброподвижным житием того пастыреначальника. И милостию и молитвами великих⁴²⁴ <i>государей</i>⁴²⁵ и снабдением⁴²⁶ преждепомянутых⁴²⁷ вельмож, и иных⁴²⁸ богоизбранных честнейших <i>мужей</i>⁴²⁹ снабдевающих⁴³⁰ ту святую⁴³¹ пречестнейшую обитель Николаевского Антонова монастыря, и от рода⁴³² суща, преждепомянутых вельмож, мнозии многими управлением и употреблении достойными Святыя Церкви⁴³³, и употребительными⁴³⁴ на службы того Антонова монастыря потребами незабытна снабдеающии, игумена⁴³⁵ и братию, и святое место почасту присещающии⁴³⁶, а всякими довольствы⁴³⁷ благопотребно упокоевающии, иные мнозии честнии <i>мужи</i>⁴³⁸ то святое место паки снабдеающии, и вотчинами довольно благоудовольствовавшие на память душ преждепочивших родителей своих, и желая согрешения своим отпущения⁴³⁹ всякаго себе от Бога добродетельнаго воздаяния и впредь будущим родом на славу⁴⁴⁰ и на преславное украшение того Богом спасаемаго места дабы и прочии по них⁴⁴¹ людии такожде зря на них, тщательное снабдение Богом спасаемаго того места, и паки на преславное украшение, и употребление, и желая⁴⁴² / душам своим от Бога⁴⁴³ благопотребная воздаяния и упокоение и паки святыя⁴⁴⁴ места⁴⁴⁵ добре снабдевали всякими благодеяниями⁴⁴⁶.</p>
Л. 8 об.	

⁴¹⁸ Слово «государевых» написано с прописной буквы, словосочетание подчеркнуто одной жирной чертой.

⁴¹⁹ Слово подчеркнуто одной жирной чертой.

⁴²⁰ Слово подчеркнуто одной чертой.

⁴²¹ В рукописи здесь стояла запятая, она зачеркнута.

⁴²² Оба слова в словосочетании написаны с прописной буквы.

⁴²³ Написано с прописной буквы.

⁴²⁴ Буква «х» вынесена над словом в виде огромной петли.

⁴²⁵ Слово жирно подчеркнуто одной чертой.

⁴²⁶ Слово написано с помаркой.

⁴²⁷ Буква «х» вынесена над словом в виде огромной петли.

⁴²⁸ Слово написано с помаркой.

⁴²⁹ Слово жирно подчеркнуто одной чертой.

⁴³⁰ Буква «х» на конце слова вынесена вверх в виде огромной петли.

⁴³¹ Написано с прописной буквы.

⁴³² В рукописи — «отрода».

⁴³³ Так в рукописи.

⁴³⁴ Буква «т» написана как-то неопределенно, в этом месте следует перенос слова.

⁴³⁵ Написано с прописной буквы.

⁴³⁶ В этой строке на левом поле воспроизведена скрепа: «=мандрит=».

⁴³⁷ Буква «в» во втором слове не прописана до конца.

⁴³⁸ Слово подчеркнуто одной чертой.

⁴³⁹ В рукописи — «опущения».

⁴⁴⁰ В рукописи — «наславу».

⁴⁴¹ В рукописи — «поних».

⁴⁴² Внизу строки воспроизведена скрепа: «=подъячий=».

⁴⁴³ Над буквой «о» размытое чернильное пятно, прочтению слова не мешает.

⁴⁴⁴ Написано с прописной буквы.

⁴⁴⁵ Незначительная утрата чернил.

⁴⁴⁶ Слева воспроизведена скрепа: «=Иларион=». Ниже и правее воспроизведена скрепа: «=Николай Горбунов=». Под ней два примечания, сделанные другим почерком, который мы определили как № 6.

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (3)

2020

Т. А. Щукин

Между Византией и Парижем: Христос Яннарас и персонализм русской религиозной философии*

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_184

Аннотация: Эта статья посвящена влиянию русской религиозно-философской мысли на богословскую систему греческого богослова, классика православного персонализма, профессора Христоса Яннараса. Рассматриваются уже существующие наработки историков богословия. Делается вывод о том, что хотя влияние русской мысли на Христоса Яннараса является общим местом в историографии, обстоятельного анализа этого влияния до сих пор не осуществлено. В статье приводятся автобиографические свидетельства Х. Яннараса, свидетельствующие о том, что еще в юности греческий мыслитель был «инициирован» трудами Николая Бердяева. Показывается, что эти труды вполне могли заложить основу учения о личности Х. Яннараса. Однако основное внимание в статье уделяется источниковедческому анализу самого раннего крупного трактата Х. Яннараса «Метафизика тела», в котором содержатся все основные положения его учения о личности. Наиболее значительное влияние на Яннараса на данном этапе оказал русский богослов Владимир Лосский, и в меньшей степени другие представители эмигрантского богословия, например, Павел Евдокимов. Делается вывод о том, что русская мысль не только предложила Х. Яннарасу конкретные богословские тезисы, хотя те же самые тезисы ему предлагал и светский экзистенциализм, но и обосновала уместность использования персоналистического концептуального аппарата в православном контексте.

Ключевые слова: Христос Яннарас, русская философия, патристика, византийская философия, личность, персонализм, Николай Бердяев, Павел Евдокимов, Владимир Лосский, экзистенциализм.

Об авторе: **Тимур Аркадьевич Щукин**

Аспирант РГПУ им. Герцена, ассоциированный сотрудник Социологического института РАН.

E-mail: tim_ibif@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7513-9873>

Ссылка на статью: Щукин Т. А. Между Византией и Парижем: Христос Яннарас и персонализм русской религиозной философии // Труды и переводы. 2020. № 1 (3). С. 184–198.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 18-18-00134) «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX – XXI вв.».

PROCEEDINGS AND TRANSLATIONS

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3)

2020

Timur A. Shchukin

Between Byzantium and Paris: Christos Yannaras and Personalism of Russian Religious Philosophy*

DOI 10.47132/2587-7607_2020_1_184

Abstract: The paper deals with the influence of Russian religious and philosophical thought on the theological system of the Greek theologian, classic of Orthodox personalism, professor Christos Yannaras. The paper examines developments of theology historians. It is concluded that although the influence of Russian thought on C. Yannaras is a common place in historiography, a detailed analysis of this influence has not yet been carried out. The paper presents the autobiographical testimony of C. Yannaras, indicating that even in his youth, the Greek thinker was 'initiated' by the works of Nikolai Berdyaev. It is shown that these works may well have laid the foundation for the doctrine of the personality of C. Yannaras. However, the main focus of the paper is on the source analysis of the earliest major treatise C. Yannaras 'Metaphysics of the body', which contains all the main points of his teaching about personality. The most significant influence on Yannaras at this stage was the Russian theologian Vladimir Lossky, and to a lesser extent other representatives of emigrant theology, such as Pavel Evdokimov. The conclusion is made that Russian thought not only suggested C. Yannaras made specific theological theses, although the same theses were offered to him by secular existentialism, but also proved the appropriateness of using the personalistic conceptual apparatus in the Orthodox context.

Keywords: Christos Yannaras, Russian philosophy, Patristics, Byzantine philosophy, person, personalism, Nikolai Berdyaev, Pavel Evdokimov, Vladimir Lossky, existentialism.

About the author: **Timur Arkadyevich Shchukin**

Postgraduate of the Herzen State Pedagogical University, Associate researcher of the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: tim_ibif@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7513-9873>

Article link: Shchukin T. A. Between Byzantium and Paris: Christos Yannaras and Personalism of Russian Religious Philosophy. *Proceedings and Translations*, 2020, no. 1 (3), pp. 184–198.

* The research was supported by RSF (project No. 18-18-00134_ 'The heritage of Byzantine Philosophy in twentieth and twenty-first century Russian and Western European philosophy').

Вопрос о влиянии русской философской и богословской мысли на мировоззрение Христоса Яннараса, классика греческого персоналистического богословия, не является удовлетворительно решенным. Этому вопросу отчасти посвящена полемическая работа священника Патрика Рансона «Учение нео-православных о любви» [Ranson, 1990]¹. К сожалению, она не дает никаких более или менее убедительных свидетельств в пользу того, что тот или иной русский мыслитель оказал прямое влияние на греческого богослова. Отец Патрик указывает на сходство учения Х. Яннараса о том, что отношения мужчины и женщины, отношения полов, влечение их друг к другу², являются отражением отношений ипостасей Троицы, и учения Павла Евдокимова о том, что «Троица содержит архитипически мужское (Логос) и женское (Святой Дух) начала и единство двух имеет целью Отца» [Ranson 2012]. Однако даже из этого сопоставления вырванных из общего контекста положений видно, что они явно не тождественны. Если Яннарас в отношениях полов видит отражение личностных отношений лиц Троицы, то Евдокимов, напротив, переносит отношения полов внутрь Нее. Для Яннараса это положение является выводом из его (и вообще персоналистического богословия) базового тезиса о том, что в общении — между людьми или между человеком и Богом — совершается переход от природной индивидуальности к личности, от «частности» к бытийной полноте³. Не отрицая (рассмотрим это ниже) некоторой общности воззрений Х. Яннараса и П. Евдокимова, замечу, что аргументация о. Патрика бьет мимо цели.

Что же касается доказательств не типологической, а генетической связи между воззрениями двух мыслителей, то их в работе отца Патрика почти нет. Они сводятся к констатации того факта, что Яннарас в конце 1960-х жил в Париже и мог общаться

¹ Мне был доступен только русский перевод: [Рансон, 2012].

² С точки зрения классического святоотеческого толкования, подобное учение крайне проблематично, поскольку влечение к противоположному полу является следствием грехопадения, оно не присуще отношениям полов «онтологически». Точнее сказать, отношение между мужчиной и женщиной в раю никак нельзя описывать в категориях сексуальности. С другой стороны, невозможно отрицать и того, что отношение «природного влечения» является искаженным отражением некоего чистого отношения мужского и женского, которое сам Яннарас называет «личностным предпочтением». И сам он прекрасно понимает различие между двумя этими формами межчеловеческих отношений: «Каждый из нас, людей, вполне реально ощущает разницу между своей личностью и своей природой, или сущностью. Часто мы осознаем в себе одновременное присутствие двух желаний, двух волевых импульсов, двух потребностей, каждая из которых требует удовлетворения. Одно из этих проявлений выражает наш свободный выбор, наше личностное предпочтение, в то время как другое представляет собой естественное, природное влечение. Оно может входить в противоречие с нашими сознательными стремлениями, выступая как некая безличная сила (наподобие инстинкта) и действуя помимо нашей воли и рассудка» [Γιανναράς, 1986, 50; Яннарас, 1992, 63]. Когда Яннарас говорит об эросе-влечении как образе общения Лиц Троицы, он имеет в виду, безусловно, личностное предпочтение. Впрочем, это понятие нуждается в прояснении: очевидно же, что любое предпочтение ограничено рамками-возможностями человеческой природы. Есть определенный набор того, чего может хотеть человек, даже в рамках индивидуального выбора. Следовательно, даже такое желание будет природным, будет энергией природы. В этом, пожалуй, ключевое противоречие любого персонализма, который в качестве «области бытия» личности предлагает ее деятельное отношение к другой личности, однако не учитывает, что действовать личность может только сообразно той природе, которой она принадлежит. См. также: [Grigoropoulou, 2008, 136–138].

³ «Что же касается соотношения при-сутствия вещей, оно ограничивается их связью с личностью и определяет вещи как феномены, как индивидуальные предметы, которые проявляются в событии личного отношения. Как соотношенное при-сутствие сущее есть частное, частичное; есть проявляющаяся (в отношении) индивидуальность. Личность же представляет собой возможность отношения, а значит, служит предпосылкой проявления вещей, и потому есть целое, всеобщее. Каждая человеческая личность — это возможность универсального проявления того способа, каким бытийствует человеческое существо; и в то же время она есть предварительное условие универсального отношения, в котором сущее истинствует, выходит в не-потаенность, то есть кажет себя как то, что есть» (Γιανναράς, 1992, 43–44; Яннарас, 2005, 113).

с Евдокимовым. Проблема, однако, в том, что базовые положения учения Яннараса о личности, об отношениях между полами, о любовном влчении как образе любви к Богу и внутритроичной любви, содержатся уже в трактате «Метафизика тела. Исследование Иоанна Лествичника», написанном в общих чертах в 1964–1967 годах в период обучения Яннараса в Бонне, то есть до личного знакомства греческого богослова и с Евдокимовым и вообще с русскими богословами Парижа.

В диссертации Евангелии Григорупулу «Ранний период мысли Христоса Яннараса» несколько страниц посвящено тому, какое влияние на мировоззрение Яннараса оказала русская православная община Парижа и отдельные ее представители. Но речь идет о влиянии не текстов, а образа жизни. Яннарас буквально превозносит русскую общину, как сообщество, построенное на любви, на взаимной заботе, на потребности в общении между приходящими в Церковь и осознающими свою инаковость личности. Русские общины Парижа Яннараса противопоставляет греческим, в которых доминировала скорее традиция, националистический дух [Γιανναράς, 2005, 89–90]⁴. Основным биографическим источником, на который опирается и Григорупулу, является книга Яннараса «О себе самом» (Τὰ καθ' ἑαυτὸν), в которой, действительно, большая часть соответствующей главы посвящена описанию парижской церковной общины. Однако в этой же главе присутствует и прямое утверждение Яннараса (не замеченное Григорупулу): «Я знал русских диаспоры по их книгам. Они перевернули ход моей жизни. После приезда в Париж, мне было жизненно необходимо узнать, непосредственно соприкоснуться с этим явлением века и моей личной жизни» [Γιανναράς, 2005, 90]. Далее Яннарас кратко упоминает о своих беседах с Павлом Евдокимовым, единственным, кто был еще в живых из первого поколения русских философов-эмигрантов [Γιανναράς, 2005, 91]. О содержании этих бесед не сообщается ничего и какого-либо вывода относительно того, насколько они повлияли на мировоззрение Яннараса, сделать невозможно. Однако, повторяюсь, в любом случае, если существенное влияние русской мысли на Яннараса имело место, то его эффект следует отнести к более раннему периоду, времени чисто книжного знакомства Яннараса с русскими мыслителями.

Наконец, наиболее содержательным из исследований богословия Х. Яннараса в плане выяснения его источников является монография Василию Петра «Христос Яннарас: апофатический горизонт онтологии» [Petra, 2019]. В ней он исходит из автобиографических свидетельств Яннараса и среди поворотных фигур выделяет Н. Бердяева, Ф. М. Достоевского⁵ и В. Н. Лосского.

Если верить свидетельству самого Х. Яннараса, то первый, Бердяев, оказал влияние скорее на умонастроение греческого богослова, убедив того в безусловной ценности свободы как религиозной категории, который «подвергал морализм сокрушительной критике, обнажал нарциссический характер индивидуалистической религиозности, высмеивал превращение веры в законническую и идеологическую структуру, дерзал с уважением относиться к трагическим приключениям атеизма и защищал свободу

⁴ См. также: [Grigoriopoulou, 2008, 60–61; Louth, 2015, 251]. Отец Андрей, также как и Е. Григорупулу, допускает ошибку, полагая, что решающее воздействие на Яннараса оказало знакомство с русской православной общиной Парижа, однако с книгами Владимира Лосского и других русских богословов он познакомился гораздо раньше. Это тем более странно, что двумя страницами ниже Лаут перечисляет рецензии на книги русских богословов, выходявшие в журнале Σύνορο, в деятельности которого был вовлечен Х. Яннарас (Р. 253). Также о значении русской мысли для своего становления и для европейского православия Х. Яннарас говорит в журнальной статье от 16 марта 1964 года: [Γιανναράς, 2010, 27–36]. Ключевая роль в ней уделяется Ф. М. Достоевскому, цитируются «Пути русского богословия» прот. Георгия Флоровского, через запятую упоминаются «первое поколение славянофилов: Булгаков, Флоренский, Хомяков, Бердяев», а также современные русские богословы: «Лосский, Флоровский, Евдокимов, Зандер, Мейендорф, Шмеман» [Γιανναράς, 2010, 29]. Список в «О себе самом» несколько отличается.

⁵ Ф. М. Достоевский задал тональность радикального противопоставления христианского востока христианскому западу [Petra, 2019, 5–14].

как абсолютную предпосылку отношений с Богом» [Γιανναράς, 2007, 258]⁶. Однако в трактате Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», который вероятнее всего читал Х. Яннарас, поскольку только он был переведен к тому времени, к началу 1950-х годов, на греческий язык, содержится емкий и достаточно внятный манифест христианского персонализма [Бердяев, 1931, 60–64]. Н. А. Бердяев противопоставляет личность индивидууму, полагая, что второй связан с родовым и биологическим, в то время как личность — скорее относится к области духа. Индивидуум — данность, в то время как личность — это перспектива, то, чем человек еще должен стать. Личность — это образ Божий в человек. Личность в отличие от индивидуума, это не часть, а целое, она является микрокосмом мироздания. Личность «не существует, если нет ее отношения к другим личностям, к личности Бога, к личности другого человека, к сообществу людей. Личность должна выходить из себя, преодолевать себя. Такой она задана Богом. Удушливая замкнутость в себе личности есть ее гибель. Индивидуум соотнесен телен роду» [Бердяев, 1931, 63]. Н. А. Бердяев трактует личность как этический принцип, как то, что должно быть положено в основу личной нравственности и общественной жизни. В чем Бердяев оригинален, так это в учении о происхождении личности. По его мнению, личность «не рождается, она творится Богом. Личность есть Божья идея и Божий замысел, возникшие в вечности» [Бердяев, 1931, 61]. Вероятно, именно Н. А. Бердяев был первым христианским персоналистом, с творчеством которого познакомился Яннарас, однако сложно говорить, насколько именно страницы «О назначении человека» в дальнейшем оказали влияние на греческого богослова. Я бы обратил внимание на последний тезис о личности как внеприродном творении, идее и превечном божественном замысле, которого, безусловно, нет у В. Н. Лосского.

Влияние последнего было более глубинным — у него Х. Яннарас заимствует учение о личности как ключевом элементе именно православной, святоотеческой антропологии. Петра останавливается на данном вопросе не очень подробно и, конечно, сам вопрос о характере влияния В. Н. Лосского на Х. Яннараса нуждается в дополнительном изучении⁷.

Для этого обратимся к наиболее раннему крупному сочинению Х. Яннараса — «Метафизике тела». Греческий богослов в данном произведении исходит из того, что большинство философских систем, трактуя природу тела, выбирают одну из крайностей: монизм или дуализм. Христианское понимание отношения души и тела отличается и от философского монизма, который либо одухотворяет тело, либо превращает душу в форму материи, и от философского дуализма, противопоставляющего душу и тело, для которого, как правило, второе — это то, от чего стоит избавиться, что является для человека чем-то вроде временного зла [Γιανναράς, 1971, 17–28]. Ветхим Заветом человек воспринимается как единое существо, в котором душа и тело практически не различимы — не в том смысле, что одна из природ «съедает» другую, а в том, что человек воспринимается как личность, предстоящая Богу и выражающая себя как нечто единое. Противопоставление души и тела для ветхозаветного человека не существует [Γιανναράς, 1971, 28–31]. Новый Завет это противопоставление знает, как драму как следствие грехопадения, как трагический разрыв и противоречие. Дух сильнее плоти, потому что именно через дух человек связывается с Богом, освящается Им, но тело не хуже плоти. Более того, и душа и тело могут существовать в противоестественном модусе, в одинаковой степени могут быть источником зла [Γιανναράς, 1971, 31–45].

⁶ См.: [Petra, 2019, 2–4]. Сходное влияние на Яннараса оказали, по мнению Петры (он, впрочем, следует за автобиографическими свидетельствами Яннараса) французский психоаналитик Поль Турнье и немецкий психоаналитик, выходец из российской империи Игорь Карузо [Petra, 2019, 2]. На мой взгляд, сопоставление соответствующих трудов этих авторов с ранними богословскими сочинениями Яннараса — перспективное направление исследований.

⁷ В современной исследовательской литературе, кажется, доминирует мнение, что богословие Яннараса не просто вдохновлено В. Н. Лосским, но является его логическим продолжением: [Payne, 2006, 448; Papanikolaou, 2003, 383].

С точки зрения Яннараса, «Лествица» Иоанна Лествичника — это книга, по сути, развивающая основные положения новозаветной антропологии, книга о противоположном бунте человеческой природы, ведущем к разладу душевно-телесного состава человека, к отрыву его от Бога [Γιανναράς, 1971, 65–75]. Но и о способе этот бунт природы «подавить» — через обнаружение личностного центра человека, контролирующего как душу так и тело, через сердечное сокрушение, отказывающее телесным нуждам в самодостаточности, и через собственно аскетическую практику, то есть последовательное собирание человека, которое заключается не столько в подчинении тела душе, сколько в обнаружении личности, которая есть и душа и тело, ни душа и не тело [Γιανναράς, 1971, 76–98].

Аскетика и презрение к телу, свойственное «Лествице» и вообще святоотеческой литературе, это трагическое следствие человеческой свободы, которая в свою очередь является следствием того, что человек был сотворен не в качестве отображения вечных законов, существующих в божественном уме (это по Яннарасу является точкой зрения западного богословия), а как нечто принципиально иное, как новая тварь [Γιανναράς, 1971, 102–103]. Аскетика строится на принципе обнаружения себя и в личностном самообнаружении — соединении с Богом⁸, что невозможно без «победы» над плотью, которая, повторяюсь, заключается в подчинении ее личностному принципу. Конечным результатом этого подчинения является прославление и обожение плоти⁹.

Тело для Яннараса — это внешнее выражение инаковости, уникальности человека по отношению к Богу и к другому человеку. Человек ощущает себя через тело, осознает себя через тело и действует только посредством тела, бестелесная личность невозможна¹⁰. Однако в этом единстве заключена и опасность. Поскольку природа «взбунтовалась», мы можем следовать за ее желаниями, а можем их ограничивать, восстанавливая суверенитет над телом и чувствами [Γιανναράς, 1971, 99–129]. Но мы можем и поддаться страстям, которые разъединяют нас, ведут к дисгармонии. Каждая страсть — это искаженное свойство души [Γιανναράς, 1971, 130], осколок ее полноты и потому они в какой-то мере даже выражают эту полноту, отсылают к ней [Γιανναράς, 1971, 143]. Самая сильная страсть — сексуальная — одновременно является и главным врагом подвижника, человека, собирающего личность, но и искаженным отражением того отношения, к которому призван человек. Оно открывает человеку его неполноту, его стремление к цельности, к завершенности [Γιανναράς, 1971, 149]. Другое дело, что эта полнота может быть обретена только в целомудрии, которое Яннарас трактует не как самоограничение, а как нечто положительное — устремление всего субъекта к Богу, как личностную соборность [Γιανναράς, 1971, 153].

Как мы видим, в этой книге содержатся все базовые положения того, что мы привыкли считать богословием Яннараса: 1. Личностное трансцендирование, примат личности над природой. 2. Осуществление личности в общении. 3. Любовь-эрос как естественное влечение, заложенное в человека Богом, конечным выражением которого является обращение человека к Нему и соединение с Ним.

⁸ «В аскетическом подвиге участвует тело, участвует душа, участвуют демоны, участвует благодать Божия. Но само участие в человеческой борьбе вражеской силы демонов и силы Божией совершается в общем и соборном (кафолическом), хотя умственно неопределимом месте, месте человеческой личности» [Γιανναράς, 1971, 115].

⁹ Этому посвящены последние две главы: [Γιανναράς, 1971, 203–248].

¹⁰ См., например, изложение учения апостола Павла о теле [Γιανναράς, 1971, 36sq.]. Это положение вкратце обосновывается также в трактате «О себе самом», в той главе, где Х. Яннарас рассказывает о том, чем он руководствовался при написании «Метафизики тела»: «В этой физической реальности “ипостазируется” (становится ипостасью, вещественным существованием) единая инаковость. Каждое человеческое тело действует как динамика отношений единственным, неподобным и неповторимым способом. А инаковость означает свободу от любой предопределенности и объективации. Инаковость и свобода отсылают к невыразимой ипостаси [=личности] субъекта» [Γιανναράς, 2005, 55].

Важно сказать, что в случае христианского персонализма очень тяжело говорить о генезисе его базовых положений путем простого сравнения различных представителей персоналистического богословия друг с другом. Легко увидеть, что эти самые базовые положения являются практически одними и теми же не только у Яннараса и у еп. Иоанна Зизиуласа, хотя интеллектуальное становление этих авторов шло разными путями [Papanikolaou, 2003], но и у многих представителей неправославного христианского персонализма¹¹, а также, как мы увидим ниже, и у некоторых русских религиозных мыслителей вроде П. Евдокимова. Персонализм был не просто богословско-философским направлением, но и умонастроением, так что его основные тезисы словно витали в воздухе, были общим местом. Тем самым, вопрос генезиса, происхождения тех или иных взглядов в случае христианского персонализма следует в большей степени, чем в случае иных богословских направлений, решать за счет чисто исторической аргументации. В конце концов, одно и то же мировоззрение может сформироваться под влиянием совершенно различных интеллектуальных факторов, различных авторитетов — личных и книжных.

Я не скажу ничего нового, если вслед за самим Х. Яннарасом и за исследователями его творчества назову в качестве основных источников его философской терминологии классиков экзистенциализма М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, с книгами которых Яннарас познакомился во второй половине 1960-х годов¹². Однако влияние философов все-таки не касалось собственного догматического богословия, т. н. «богословия личности». Знакомство с христианским персонализмом произошло раньше и русские мыслители, как мы уже убедились сыграли в этом не последнюю роль. На кого из них Яннарас ссылается в «Метафизике тела»?

Павла Евдокимова, влияние которого, по мнению о. Патрика Рансона, на Яннараса было чрезвычайно велико, греческий богослов цитирует всего один раз. Цитате предшествует рассуждение: «Проблемы дуалистической философии относительно предсуществования душ или последующего вселения души в тело — проблемы, которые уводили Оригена и Евагрия к исследованиям за пределами церковного опыта — не существуют для “Лествицы” Иоанна. В ней связь души и тела — это базовый факт, конституирующий человека. Ни один из этих двух элементов не имеет приоритета перед фактом существования. Логос отношения души и тела не возникает при определении человеческого существования из последующего, но обусловлен предзаданным человеческим существованием» [Γανναρᾶς, 1971, 66–67]. Сформулировав важнейший для себя момент онтологического преимущества личностного комплекса над его природными элементами, душой и телом, Яннарас далее посчитал нужным в примечании сослаться на книгу Павла Евдокимова «Женщина и спасение мира»: «Павел Евдокимов видит в этом отношении души и тела, которое конституирует образ существования человека, аналогию с перихоресисом лиц Святой Троицы, который конституирует образ божественного существования: “Она [личность] также является полным проникновением лиц Троицы, или перихоресисом, по аналогии с тем как тело одухотворяется, а душа переживает телесное”¹³» [Γανναρᾶς, 1971, 67,

¹¹ См.: [Говорун, 2004], где приводятся сравнительные таблицы, показывающие, что практически все базовые тезисы православного персонализма идентичны аналогичным тезисам персонализма неправославного. В качестве общего введения в богословие личности можно порекомендовать монографию [Чурсанов, 2019].

¹² См.: [Γανναρᾶς, 2005, 47–51; 104–106]. Х. Яннарас также строит свое учение о теле, отталкиваясь от хайдеггеровского «Die Veräumlichung des Daseins in seiner “Leiblichkeit”» (опространствование бытия-присутствия в его телесности) [Γανναρᾶς, 2005, 53–54], и от сартровского *c'est ce au dela de quoi je suis* («то, за чем я») [Γανναρᾶς, 2005, 54] — оба этих понятия указывают на со-участие тела в личностном бытии. См. также: [Grigoropoulou, 2008, 62sq.; Kirkpatrick, 2017, 175–192].

¹³ «Sie ist ebenso eine völlige Durchdringung der drei Personen Gottes, oder Perichorese, wie sich etwa vergleichsweise der Leib vergeistigt und die Seele das Leibliche darlebt» (Evdokimov, 1960, 55). Я вынужден переводить текст Евдокимова по немецкому изданию, на которое ссылается Яннарас, поскольку он существенно отличается и от французского оригинала и от достаточно

п. 7] Тем самым, единственная прямая отсылка Яннараса к сочинению Евдокимова связана с концепцией онтологического преимущества личности над душой и телом. Эта концепция, действительно, является центральной для указанного сочинения Евдокимова [Evdokimov, 1958, 42–46; Евдокимов, 2009, 44–47]. В этом трактате личность человека постулируется как интегральное единство души, тела и духа, как осуществление этого единства как чего-то большего, чем изначальная данность индивидуального существа, через взаимодействие с другим существом: «Человек открывает самого себя и создает свою личность через посредничество другого человеческого существа, но он достигает своей полной истины лишь тогда, когда восходит к замыслу Божьему о нем» [Evdokimov, 1958, 44; Евдокимов, 2009, 46]. Мы встречаемся с теми же базовыми положениями персонализма и имеем право предположить, что Яннарас их заимствовал у Евдокимова, тем более, что у нас есть материальное свидетельство знакомства Яннараса с цитируемым нами текстом. Однако нужно сделать два замечания.

Во-первых, сам Евдокимов указывает на вторичность своего учения о личности как трансцендировании индивидуальности, отсылая к соответствующим положениям философии Габриэля Марселя¹⁴. И это уже ограничивает ценность Евдокимова как передаточного звена¹⁵. Сам Яннарас, перечисляя источники своей «Метафизики тела», называет лишь Хайдеггера и Сартра¹⁶. Марсель был в поле зрения Яннараса — о чем-то большем говорить сложно¹⁷.

Во-вторых, ссылка на Евдокимова нужна Яннарасу, прежде всего, для того, чтобы связать усвоенную им идею онтологического преимущества личности с христианским богословием. Именно для этого ему нужен авторитет русского философа. Тем самым, к безусловно доказанному примеру влияния Евдокимова мы можем отнести «теологизацию» философского персонализма, перенесение концептуального аппарата французского экзистенциализма на богословскую почву. Евдокимов показал Яннарасу пример того, что с этот язык вполне пригоден для интерпретации догматики, для богословского творчества. При этом вся концептуальная схожесть сочинений Евдокимова и Яннараса объясняется общим философским фундаментом, а не гетической связью между ними.

Полагаю, что ту же самую роль богословского оформления персонализма Яннараса сыграли представители русской неопатристики — в первую очередь Владимир

точно воспроизводящего его русского перевода: «Личность — это интегрирующий принцип, создающий единство всех планов, то есть *communicatio idiomatum* — “взаимообщение свойств”, взаимопроникновение, или перихорезу (так тело одухотворяется, а душа переживает телесное)» [Evdokimov, 1958, 43; Евдокимов, 2009, 45]. Во французском тексте сравнение отношения ипостасей Троицы с отношением души и тела отсутствует. Это тем более важно, что термин «перихорезис» может означать и отношение природ во Христе, что отсылает нас к более традиционной антропологической парадигме.

¹⁴ См.: [Evdokimov, 1958, 42, 44; Евдокимов, 2009, 44, 46]. Ссылка на Габриэля Марселя касается ключевого тезиса персонализма: личность — это бытие в общении, выход за пределы себя, самотрансцендирование.

¹⁵ Невозможно отрицать наличие некоторых параллелей между сочинением Яннараса и Евдокимова. Например, Евдокимов точно так же как Х. Яннарас в «Метафизике тела», трактует сердце как метафорическое выражение личностного единства: «Сердце указывает на неизреченную глубину сокровенного человека, и на этом уровне находится центр, от которого исходят проявления личностного: личность» [Evdokimov, 1958, 42; Евдокимов, 2009, 44]. П. Евдокимов несколько страниц посвящает (и это важно также и для Яннараса) обоснованию того, что христианское понимание соотношения души и тела принципиально отличается как от языческого, так и от современного философского [Evdokimov, 1958, 37–40; Евдокимов, 2009, 39–42]. Наконец, П. Евдокимов (в отличие от В. Н. Лосского) особе внимание уделяет проблеме эроса-влечения — что, как мы знаем, является сквозным мотивом и для Яннараса. Но в каждом отдельном случае невозможно говорить об очевидном влиянии. И что самое существенное: концептуальные основания богословия Яннараса — все же не от Евдокимова.

¹⁶ См. прим. 12.

¹⁷ См.: [Γαῦνσπῆς, 2006, 44, п. 1] (Яннарас приводит библиографию по истории понятия «смерти Бога»; Г. Марсель даже не первый в списке).

Лосский, Мира Лот-Бородина¹⁸, протоиерей Иоанн Мейендорф¹⁹. И если последние два автора, кажется, являются для него скорее авторами научных трудов, пособий, источниками богословской фактуры, то ссылки на Владимира Лосского, куда более частые, имеют характер концептуальный.

В. Петра обратил внимание на то, что еще в газетной статье 1964 года Яннарас излагает концепцию личности Владимира Лосского как свою собственную²⁰. Действительно, в сочинениях русского богослова содержится учение, весьма близкое к тому, что мы находим у Яннараса. Это учение амбивалентно²¹. С одной стороны, В. Лосский трактует личность как нечто отличное от индивидуума²², как человеческую ипостась, которая должна преодолеть свою частность, отказаться от обладания частью природы, чтобы обрести полноту природы²³ в самоотдаче,

¹⁸ Х. Яннарас ссылается на важнейшие статьи М. Лот-Бородиной, посвященные святоотеческому учению об обожении, а также учению о даре слез (см. библиографию: [Γιανναράς, 1971, 250, 253]).

¹⁹ Мнение В. М. Лурье о том, что персонализм Яннараса берет начало именно в сочинениях о Иоанна Мейендорфа ни на чем не основано [Лурье, 1997, 433]. Хотя бы потому, что у отца Иоанна не было столь развитого как у В. Н. Лосского учения о личности — по сути, в книге о Григории Паламе он воспроизводил в довольно смягченной форме расхожие клише персонализма русской религиозной философии и богословия.

²⁰ «В свете троичного догмата православие определяет и описывает природу человека. Человек создан “по образу” Единосущного и существующего в трех Лицах Бога, и сам является единосущным по природе, но многоипостасным в отношении лица. Каждый человек — это уникальная и неповторимая личность, но все эти уникальные и неповторимые личности являются “единосущными”, то есть принадлежат к одной сущности. Таким образом, только человек актуализирует свою собственную ипостась как личность, когда находится в общении любви со всеми другими людьми» (Цит. по [Petra, 2019, 4]).

²¹ Наиболее подробно учение В. Н. Лосского о личности изложено в диссертации: [Гришаева, 2011]. Автор убедительно показывает, что персонализм В. Н. Лосского сформировался в основном под влиянием русской религиозной философии и вступает в некоторое противоречие со святоотеческой традицией. Впрочем, я не могу согласиться со следующим резюмирующим утверждением автора: «Определение личности как несводимости к природе, которое дает Владимир Лосский, расходится с пониманием отношения между ипостасью и природой у отцов каппадокийцев. Согласно последним, ипостась всегда соотносится с некоторой природой подобно тому, как соотносятся частное и общее, и между ними нет онтологического различия. У Владимира Лосского понятие ипостаси онтологически нетождественно понятию природа» [Гришаева, 2010, 126]. Все-таки для В. Н. Лосского принципиально важным является тезис о неотделимости бытия личности от бытия природы. Личность для него равна полноте природы. И хотя для В. Н. Лосского непреодолимо важна интуиция личности как того, что несводимо к природе, никакого иного бытия, помимо природного в личности он не утверждает. В этом отличие В. Н. Лосского и от Н. А. Бердяева, который мыслил личность фактически тождественной божественной энергии, и от Х. Яннараса, который бытие природы выводил из личности. См. также панегирическое по тональности изложение богословия В. Н. Лосского: [Клеман, 2019]. Критический разбор: [Шичалин, 2009; Малер, 2013; Хондзинский, 2020]. В целом исследователи сходятся на том, что учение Лосского о личности содержит ряд противоречий — и само по себе и особенно применительно к христологии и триадологии. Это неудивительно: если мы вводим новое понятие, не тождественное ни одному из элементов византийской схемы «природа — ипостась — энергия», неизбежно столкнемся с проблемой того, что в одних случаях новый термин будет излишним (дублирующим уже имеющиеся), а в других — нуждающимся в описании с помощью комбинации старых. Например, личность в системе Лосского может быть описана как «динамическое отношение природы и ипостаси». В любом случае, большой вопрос — нужен ли этот термин вообще.

²² «В известном смысле, “индивид” и “личность” имеют противоположное значение: “индивид” выражает определенное смещение личности с элементами, принадлежащими общей природе, «личность» же, напротив, означает то, что от природы отлично» [Lossky, 1944, 116; Лосский, 2012, 177].

²³ «Человеческая личность не может достичь полноты, к которой она призвана, не может стать совершенным образом Божиим, если она присваивает себе некую часть природы, считая ее как бы своей частной собственностью» [Lossky, 1944, 115–116; Лосский, 2012, 176]. Тут

в общении²⁴. Лосский применительно к человеческому бытию даже выдвигает тезис о владычествующей роли ипостаси по отношению к природе, которая изменяется вслед за движением ипостаси²⁵. Однако Лосский в отличие от Яннараса сохраняет баланс между единичным и общим, так что единичное лица-ипостаси осуществляется только при обретении полноты общего, а общее обретает своё назначение только через единичное²⁶. Именно поэтому, хотя термин «личность» и функционирует у Лосского на уровне Троичного бытия, он никогда не означает никакого бытия Лиц помимо того, что есть в природе, и уж, конечно, не предполагает производности природы от ипостасей²⁷. В «Метафизике тела» Яннараса, как мы уже видели, есть пассажи, выводящие идею о преимуществе личности над природой на уровень триадологии, но самое важное, есть учение, которое в дальнейшем позволило более развернуто сформулировать оригинальную триадологию — учение о личности, как не только ни к чему не сводимой данности, но и о том, что именно больше природы, даже природы в ее «полноте», постольку поскольку природа следует за «биографией» личности. Неслучайно уже в «Метафизике тела» в лапидарном выражении появляется упомянутое выше учение о любви-влечении, которая является природным воплощением личностной неполноты и в опыте которой, даже в самых плотских проявлениях, обнаруживается «глубочайшее экзистенциальное стремление» [Γανναράς, 1971, 154]²⁸. Природа не только «бунтует» против личности, но даже в самом бунте подчиняется ее интересам, ее стремлению к наполнению себя другим и другого собой. Не-личное влечение является как бы зеркальным

мы сталкиваемся с некоторой странностью богословской системы В. Н. Лосского. Он вводит понятие «части природы» или «индивидуальной субстанции», которое, однако, никак не соотносится с соответствующей терминологией византийских авторов, как халкидонитов, отождествлявших «частную природу» и ипостась, так и антихалкидонитов, предполагавших, что частная природа отлична и от общей природы и от ипостаси. «Индивидуальная природа» В. Н. Лосского явно не может быть описана с помощью традиционной аристотелевской терминологии, например, как сумма общей природы и акциденций, абстрагированная от ипостаси (Леонтий Византийский) или как сумма общей природы и ипостаси, абстрагированная от акциденций (Сефир Антиохийский, Иоанн Филопон). «Индивидуальность» индивидуальной природы имеет не столько онтологический (устойчивый, вечный), сколько этический (изменяемый) характер. Индивидуум не отказывается ни от своей уникальности, ни от своих особенностей (греховность, очевидно, не составляет особенности сущего, поскольку вообще не является сущим), а лишь приобретает некоторую «полноту», в большей степени приобщаясь к общей природе. По сути, и «индивидуальная природа» и «общая природа» в таком контексте обозначают уже не столько родовую принадлежность и свойство индивидуума, сколько его действие в соответствии с этой принадлежностью и этим свойством, соответственно действие несовершенное и совершенное. Что же касается статичного «аристотелевского» отношения частного и общего, то оно, как будто, не должно претерпевать никаких изменений. Однако в системе В. Н. Лосского это «аристотелевское» отношение приписывается скорее индивидууму, что несколько запутывает читателя.

²⁴ «Совершенство личности заключается в отдалении. Как от природы “отличная”, как “не-природа”, личность как таковая выражает себя в отказе от бытия для самой себя» [Lossky, 1944, 140; Лосский, 2012, 213].

²⁵ «Как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным, личностью, которая не должна определяться природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу» [Lossky, 1944, 114–115; Лосский, 2012, 174–175].

²⁶ «Природа есть содержание личности, личность есть существование природы» [Lossky, 1944, 118–119; Лосский, 2012, 181].

²⁷ «Лица и природа полагаются, если можно так сказать, одновременно, без того, чтобы одна логически предшествовала Другим» [Lossky, 1944, 57–58; Лосский, 2012, 84]. Прямое отрицание «софиологического» учения о природе как «едином откровении Лиц»: [Lossky, 1944, 61; Лосский, 2012, 89].

²⁸ «Любовь-эрос — это универсальная страсть существования, болезненная потребность и движение возвращения к полной целостности личности, то есть к личностному общению» [Γανναράς, 1971, 159].

отражением личного предпочтения. Природа в этом отношении оказывается не просто ведомой, а производной от личности, ведь это личность любит и стремится к любимому, а природа только воспроизводит это стремление, даже в грехопадшем состоянии.

Приведем примеры того, как Яннарас использует главный труд Лосского «Очерки мистического богословия восточной Церкви». В первой главе греческий богослов пишет о грехе как бунте, который оказал непосредственное влияние на человеческую природу: естественный зазор между сотворенным и несотворенным превратился в непреодолимую пропасть. «Поскольку природа омрачена грехом и больше не знает истинного блага, она более стремится к тому, что противно природе, и человек переживает трагедию дезорганизации природного существования и в конце концов смерти» [Γιανναράς, 1971, 69]. Яннарас ссылается на важное рассуждение Владимира Лосского, из которого он берет второстепенные тезисы относительно того, что природа стремится к тому, что противно природе²⁹, а также о том, что смерть является результатом греха³⁰. Однако более существенным для богословия Яннараса является тезис, непосредственно предшествующий первому цитируемому отрывку: «выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно обладает своей природой, потому что он — личность, сотворенная по образу Божию. Однако поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее “неподобие” ограничивает личность, затемняет “образ Божий”. Действительно, если свобода принадлежит нам, поскольку мы являемся личностями, то воля, посредством которой мы действуем, есть некая способность природы»³¹» [Lossky, 1944, 120; Лосский, 2012, 182–183]. Важны и терминологическое оформление мысли и сам факт свободного использования термина «личность» в богословском контексте по соседству с цитатами из святых отцов.

Второй пример. В следующей главе Яннарас рассуждает о том, что при достижении святости подвижник устраняет разделение души и тела и возвращается к изначальному единству, которое маркируется (речь идет о конкретном отрывке из «Лествицы», в данном случае неважно, каком) словом сердце [Γιανναράς, 1971, 79]. Далее следует почти буквальная цитата из Лосского о важности понятия сердца для православной аскетики. «Сердце для аскетической литературы есть центр католического единства человеческого существования, источник деятельных способностей ума и воли, природных и духовных движений» [Γιανναράς, 1971, 79]. Однако если для Яннараса сердце — это то, что маркирует личностное бытие, в котором преодолевается природное разделение души и тела, то для Лосского сердце — это просто интегральное обозначение человеческого существа, вовсе необязательно в его обоженном состоянии³¹. Мы имеем дело с адаптацией тезиса Лосского, вполне фундированного святоотеческими источниками, для обоснования иного тезиса — о сердце как синониме личности.

Третий пример. Яннарас, процитировав слова Иоанна Лествичника, о подвижниках, которые побеждают тщеславие и обретают «незлобие и природное смирение» [Γιανναράς, 1971, 87], приводит длинное, на несколько страниц, примечание

²⁹ «Омраченная грехом, не знающая больше истинного добра эта природа устремляется чаще всего к тому, что “противно природе”» [Lossky, 1944, 120; Лосский, 2012, 184].

³⁰ «Божественный план не был исполнен Адамом: вместо прямого восхождения к Богу воля первого человека уклонилась на путь, противный естеству и потому приводящий к смерти» [Lossky, 1944, 131–132; Лосский, 2012, 200].

³¹ «Сердце же (ἡ καρδία), по аскетическому преданию христианского Востока, есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, разума и воли, точка, из которой исходит и к которой сходится вся духовная жизнь. Источник всех душевных и духовных движений, сердце, согласно учению преподобного Макария Египетского, есть рабочая “храмина дел правды и неправды”. Это сосуд, содержащий все пороки, но “там также и Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати, — там есть все”» [Lossky, 1944, 197–198; Лосский, 2012, 303–304].

о соотношении природы и благодати в восточно-христианском предании. В отличие от западного богословия, полагает Яннарас, восточное никогда не трактовало тварную природу как только символ духовного, как «чистую природу», лишённую благодати, как то, что воспринимает благодать в качестве сверхъестественного дополнения. Благодать и природа не являются разделёнными и противоположными реальностями, природа создана для обожения, для актуализации благодати, для полноты общения с благодатью, поскольку «благодать заключена уже в самом творческом акте» (цитата из Лосского) [Γιανναράς, 1971, 87]. Яннарас ссылается на русского богослова, и рассуждение его, в части посвящённой отношению природы и благодати, заканчивается следующим пассажем: «Благодать, которая содержится в природе, должна быть актуализирована свободной волей человека. Человеческая личность концентрирует не только универсальную (кафолическую) человеческую природу, уникальным (единичным) и неповторимым проявлением личной ипостасности природы, но и универсальную материальную вещественность, единовидную ипостась сотворенных суших. Тем самым, в пространстве универсальности человеческой личности природа участвует в перипетиях человеческой свободы, в возможности падения и спасения» [Γιανναράς, 1971, 88]. В данном случае Яннарас фактически воспроизводит мнение Лосского, однако рассмотренное в более широком контексте, это мнение как бы «работает» на иные богословские установки. Действительно, и Лосский и Яннарас понимают личность не как часть целого, а как то, что уникальным образом воплощает целое, как выраженное в свободной воле воплощение целой природы. Однако если Лосский понимает личность как то, что не имеет никакого бытия помимо природы, хотя парадоксальным образом и определяет природу (последняя выступает скорее как ведомая, не как порождаемая), то для Яннараса личность является бытием, которое порождает природу: «Каждая личностная ипостась (Бога или человека) — не часть или отрезок божественного или человеческого бытия. Напротив, это обобщение и выражение совокупного способа бытия всецелого Божества или человечества. Не существует божественной или человеческой природы вне реально существующих ипостасей, то есть личностей. Личность гипостазировывает бытие, конституирует его как сущую действительность»³². При этом бытие личности заключается в самоотдаче, во взаимодействии с другой личностью³³. Следовательно, личность как бы творит свою природу в процессе общения. Личность Лосского, хотя определяет природу, сама ограничивается ей, личность Яннараса определяет природу в смысле самого бытия последней. Бог не обязан быть Богом (это мысль позднего Яннараса)³⁴, а человек не обязан быть человеком. В конечном итоге, Х. Яннарас приближается к тезису Н. А. Бердяева о том, что личность фактически тождественна божественной энергии³⁵. Конечно,

³² См.: [Γιανναράς, 2006, 108–109; Яннарас, 2005, 66]. Полагаю, я вправе сослаться на трактат «Хайдеггер и Ареопагит», написанный почти синхронно с «Метафизикой тела», а изданный даже раньше.

³³ «Человеческая природа бытийствует только в реальных личностях-ипостасях, где личности поистине существуют только во взаимной эротической самоотдаче. Тогда их бытийное «взаимопроникновение» осуществляет и проявляет общее «единообразие» природы, ее «единообразную» кафоличность» [Γιανναράς, 2006, 127; Яннарас, 2005, 77].

³⁴ «Бог вовсе не обязан, в силу Своей Природы, быть Богом; Он не подчинен необходимости существования. Бог есть, потому что Он — Отец, свободно утверждающий собственное бытие через рождение Сына и изведение Святого Духа. Он существует потому, что любит; любовь — выражение свободы» [Γιανναράς, 1986, 59–60; Яннарас, 1992, 71–72].

³⁵ «В своей действующей воле Бог открывается личному отношению и общению в любви вне своего бытия. Эта воля «сущетворится» в человеческой личности, призывая к бытию личностную соотносительность человека. Энергия божественного желания «сущетворится» во всем физическом мире, существующем вне Бога, как призыв к любовному отношению и эротическому общению. Но только личностное бытие человека предстает как со-вещь, то есть бытийно-логическое завершение и деятельная соотносительность твари, как возможность бытийного ответа (положительного или отрицательного) на призыв Бога. Вне человеческой личности не существует иной возможности отношения (бытийного общения) творений с Творцом. Человеческая

персонализм Х. Яннараса внутренне противоречив. С одной стороны, он всегда противопоставляет личность и природу, как две безусловно и одновременно существующие «бытийные данности», что подчеркивается, например, тезисом о том, что личность «собирает» или «суммирует» природу. С другой стороны, он настаивает на том, что личность свободна от всякого предопределения, от всякой навязанной извне необходимости. Можно было бы сказать, что исходное противопоставление личности и природы является чисто умственным, является следствием абстрагирования уже сверлившегося личностного акта, породившего природу. Однако для Яннараса опыт личности принципиально до-рефлексивен, не может быть вписан в рамки метафизических построений [Γιανναράς, 1992, 22–24]. Тем самым, понятие «природы» у Яннараса, как и вообще в персонализме, оказывается проблематичным. «природа» оказывается тем, что ни в каком смысле не существует и не может мыслиться до личностного акта, что, конечно, невозможно в системе В. Н. Лосского.

Эти примеры показывают, насколько по-разному Яннарас адаптирует богословие Лосского для своих целей. В первом случае речь идет о рецепции не только и не столько цитируемого тезиса, сколько самой возможности персоналистического языка в богословии. Во втором случае, речь идет о различных трактовках одного и того же понятия. В третьем — о включении частного тезиса в более широкий контекст. Невозможно отрицать, что персонализм Яннараса сформировался под влиянием персонализма Лосского, но уже в «Метафизике тела» греческий богослов заметно расходится с русским.

В целом влияние русской мысли на богословие Христоса Яннараса не стоит недооценивать. Уже в юности, как сам выражался последний, был «инициирован Бердяевым», носителем довольно радикального персонализма. Уже на раннем этапе русское влияние касалось базовых положений его богословской мысли, с той оговоркой, что их происхождение вообще установить проблематично в силу того, что их разделяли слишком многие мыслители, что эти положения были общим местом современной христианской мысли. Русское влияние не касалось философского фундамента для теологических построений, поскольку таковым для Яннараса стал экзистенциализм М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра. Также русская мысль обосновывала уместность персоналистической логики и языка персонализма в богословском контексте, а точнее в контексте восточно-христианской богословской традиции. В этом смысле роль Павла Евдокимова и Владимира Лосского была одной и той же — показать, что персоналистическое понимание Бога и человека уже прописалось в православном богословии и даже в некотором смысле является традиционным.

Источники и литература

Источники

1. Бердяев (1931) — *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.
2. Евдокимов (2009) — *Евдокимов П. Н.* Женщина и спасение мира. О благодатных дарах мужчины и женщины. Минск: Лучи Софии, 2009. 272 с.
3. Лосский (2012) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: СТСЛ, 2012. 586 с.
4. Яннарас (1992) — *Яннарас Х.* Вера Церкви. Москва: Центр по изучению религий, 1992. 230 с.

личность оказывается просто энергийным следствием действующего вне Бога личного божественного Откровения, образом божественной Личности» [Γιανναράς, 2006, 106–107; Яннарас, 2005, 64–65].

5. Яннарас (2005) — *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. 480 с.
6. Evdokimov (1958) — *Evdokimov P.* La femme et le salut du monde. Paris: Casterman, 1958. 272 p.
7. Evdokimov (1960) — *Evdokimov P.* Die Frau und das Heil der Welt. München: Manz, 1960. 304 s.
8. Lossky (1944) — *Lossky V.* Essai sur la Theologie Mystique de l'Eglise d'Orient. Paris: Editions Montaigne, 1944. 249 p.
9. Γιανναράς (1971) — *Γιανναράς Χ.* Η μεταφυσική του σώματος. Σπουδή στον Ίωάννη της Κλίμακος. Αθήνα: Δωδωνή; Ε. Κ. Λαζος, 1971. 250 σ.
10. Γιανναράς (1986) — *Γιανναράς Χ.* Άλφαβητάρι της πίστης. Αθήνα: Δόμος, 1986. 246 σ.
11. Γιανναράς (1992) — *Γιανναράς Χ.* Το Πρόσωπο και ο Έρωσ. Αθήνα: Δόμος, 1992. 371 σ.
12. Γιανναράς (2005) — *Γιανναράς Χ.* Τα καθ' έαυτόν. Αθήνα: Ικαρος, 2005. 204 σ.
13. Γιανναράς (2006) — *Γιανναράς Χ.* Χάιντεγγερ και Αρεοπαγίτης ή περί άπουσίας και άγνωσία του θεού. Αθήνα: Δόμος, 2006. 144 σ.
14. Γιανναράς (2007) — *Γιανναράς Χ.* Καταφύγιο Ίδεών. Μαρτυρία. Αθήνα: Ικαρος, 2007. 390 σ.
15. Γιανναράς (2010) — *Γιανναράς Χ.* Η κρίση της προφητείας. Αθήνα: Ικαρος, 2010. 199 σ.

Литература

16. Grigoropoulou (2008) — *Grigoropoulou E.* The early development of the thought of Christos Yannaras. Doctoral thesis. Durham University, 2008. 248 p.
17. Kirkpatrick (2017) — *Kirkpatrick K.* Sartre and Theology. London; New York, NY: Bloomsbury; T&T Clark, 2017. 224 p.
18. Louth (2015) — *Louth A.* Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the Present. London: SPCK, 2015. 399 p.
19. Papanikolaou (2003) — *Papanikolaou A.* Divine energies or divine personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent god // Modern theology. 2003. № 19, 3. P. 357–385.
20. Payne (2006) — *Payne D.P.* The revival of political hesychasm in Greek Orthodox thought: a study of the hesychast basis of the thought of John S. Romanides and Christos Yannaras. Doctoral thesis. Baylor University, 2006. 556 p.
21. Petra (2019) — *Petra B.* Christos Yannaras. The Apophatic Horizon of Ontology. Cambridge: James Clarke & Co, 2019. 139 p.
22. Ranson (1990) — *Ranson P.* La doctrine des néo-orthodoxes sur l'amour. Paris: Fraternité orthodoxe saint Grégoire Palamas, 1990. 72 p.
23. Говорун (2004) — *Говорун С.* Тезисные материалы к семинару «Опыт критики православного персонализма» (рукопись). 19 с.
24. Гришаева (2010) — *Гришаева Е. И.* Понятие «личность» в работах Владимира Лосского и творениях отцов церкви IV века // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 4–5. С. 120–126.
25. Гришаева (2011) — *Гришаева Е. И.* Учение о личности в философии В. Н. Лосского (историко-философский анализ). Кандидатская диссертация. Екатеринбург: УФУ, 2011. 179 с.
26. Клеман (2019) — *Клеман О.* Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. №. 1, 2. С. 127–198.
27. Лурье (1997) — *Лурье В. М.* Комментарии / Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Санкт-Петербург: Византинороссика, 1997. С. 373–460.
28. Малер (2013) — *Малер А. М.* Понятие «личности» в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / Сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013. С. 212–234.

29. Рансон (2012) — *Рансон П., свящ.* Учение нео-православных о любви. Ресурс доступа: URL: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/theology-aecum/1349> (дата обращения: 30.11.2020).
30. Хондзинский (2020) — *Хондзинский П., прот.* Персоналистическая эkkлесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В.Н. Лосского // *Христианское чтение.* 2020. № 5. С. 10–22.
31. Чурсанов (2019) — *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2019. 264 с.
32. Шичалин (2009) — *Шичалин Ю. А.* О понятии «Личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия.* 2009. № 1 (25). С. 47–72.

Извинения редакции

В «Трудах и переводах» № 1 (2), 2019 была допущена неточность в публикации Н. О. Харламовой «Валерий Бергиденский. Похвала Эгерии» на с. 188 в сноске 2. Имя учёного-бенедиктинца следует читать так: дом Мáрий Феротэн.

Редакция журнала «Труды и переводы» приносит свои извинения читателям.

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 10 ноября 2017 года

ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

№ 1 (3), 2020

Научный журнал

ISSN 2587-7607 (Print)

ISSN 2687-0835 (Online)

Главный редактор журнала:
священник Игорь Анатольевич Иванов, кандидат философских наук, доцент,
заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:
<https://scientific-journals-spbda.ru/proceedings-and-translations>

Электронная почта журнала:
E-mail: ass.prof.ivanov@gmail.com

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
E-mail: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 01.04.2021. Дата выхода в свет: 19.04.2021.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем: 15,93 а.л.
Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 29. Тираж 250 экз.