

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 29

2018 • Выпуск 2

Научно-богословский журнал



СЕРГИЕВ ПОСАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО МДА
2018

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-816-0589

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

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

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

ISSN 2500-1450

ISBN 978-5-6041829-1-8

© Московская духовная академия, 2018

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Амвросий (Ермаков)*, архиепископ Верейский, кандидат богословия, ректор Московской духовной академии

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor of the journal: *Ambrose (Ermakov)*, archbishop of Vereya, candidate of Theology, rector of Moscow Theological Academy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	13
-------------------	----

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

<i>Шаблевский Н., диакон.</i> Специфика греческого (LXX), латинского (Вульгаты) и арамейских переводов с древнееврейского книги Исход 3, 14–15	17
--	----

Богословие и философия

<i>Парпара А. А.</i> Православие и гуманистическая психология: Личность и учение Карла Роджерса	30
---	----

Патрология

<i>Тимофеев Б., иерей.</i> Образы брака в 44 псалме и книге Песнь Песней: Взгляд Феодора Мопсуестийского и блаженного Феодорита Кирского	53
<i>Вишняк М. А.</i> Творения патриарха святителя Афанасия I Константинопольского, касающиеся арсенитского раскола	73

Аскетика и история монашества

<i>Ванькова А. Б.</i> «Аватон» и хозяйственное положение женских монастырей	105
---	-----

Сравнительное богословие

<i>Ломакин А., иерей.</i> Историография формирования культа Девы Марии и мариологии в Римско-католической церкви	127
--	-----

История

<i>Кечкин И., иерей.</i> К вопросу о биографии Оптата Милевитского	151
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Литургика

- Далмат (Юдин), иеромонах.* Тексты частного молитвенного обихода в изданиях Московского Печатного двора XVII века: Часть III. Этап закрепления состава Канонника (1672 год — начало XVIII в.). Утренние и вечерние молитвы как часть келейного правила 163

Сектоведение

- Конь Р. М.* Православная миссия среди сект: Часть I 202

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОТЦОВ И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Переводы

- Преподобный Симеон Новый Богослов.* Слова 5, 6 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) / Критический текст, перевод с древнегреческого, предисловие *А. С. Творогова* 231
- Преподобный Никита Стифат.* Слово против иудеев / Вступление, перевод с древнегреческого и примечания игумена *Дионисия (Шленова)* 266

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Воспоминания и дневники

- Беляев А. Д.* Лавра и Академия в пасхальные дни 1918 года (дневники 15.04.1918—28.04.1918) / Публикация игумена *Дионисия (Шленова)*, *В. Л. Шленова* 283

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

Рецензии

- Редин Н. А.* Рец. на: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Отв. ред. игум. *Дионисий (Шленов)*; пер. с фр. под ред. *А. О. Солдаткиной.* Сергиев Посад:

СОДЕРЖАНИЕ

Издательство МДА, 2018. 763 [5] с. ISBN 978-5-87245-233-9	303
ОТДЕЛ V. ХРОНИКА	
Хроника научной жизни Академии за 2015/2016 учебный год	311
Сведения об авторах	326

CONTENTS

List of abbreviations	13
-----------------------	----

SECTION I. RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

<i>Shablevsky N., deacon.</i> The differences between the Greek (LXX), Latin (Vulgate) and Aramaic translations of Ex. 3, 14–15 from the Hebrew	17
---	----

Theology and philosophy

<i>Parpara A. A.</i> Orthodoxy and humanist psychology: The person and legacy of Carl Rogers	30
--	----

Patrology

<i>Timofeev B., priest.</i> The images of marriage in Psalm 44 and the Book of Songs: View of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrus	53
<i>Vishnyak M. A.</i> Works of patriarch Athanasius I of Constantinople concerning the Arsenite schism	73

Asceticism and the history of monasticism

<i>Vankova A. B.</i> The “Abaton” and the economic condition of convents	105
--	-----

Comparative theology

<i>Lomakin A., priest.</i> The historiography of how the cult of the Virgin Mary and the study of mariology formed in the Roman Catholic Church	127
---	-----

History

<i>Kechkin J., priest.</i> On the question of the biography of Optatus of Milevis	151
---	-----

CONTENTS

Liturgics

- Dalmatus (Yudin), hieromonk.* Texts of private prayer rule,
as published by the Moscow Printing house of the XVII century:
Part III. The stage of consolidation of the contents of the Kanonnik
(1672 — the beginning of the XVIII century) 163

Sectology

- Kon' R. M.* The orthodox mission among sects: Part I 202

SECTION II. WORKS OF THE HOLY FATHERS AND CHRISTIAN LITERATURE

Translations

- St. Symeon the New Theologian.* Sermons 5, 6 from the corpus
of “33 Sermons” (Orationes [Dub.]) / Critical text, translation
from Ancient Greek, foreword by *A. S. Tvorogov* 231
- St. Nicetas Stethatus.* Treatise against the Jews / Introduction,
translation from Ancient Greek and notes
by hegumen *Dionysius (Shlenov)* 266

SECTION III. ARCHIVAL MATERIALS AND PUBLICATIONS

Recollections and diaries

- Belyaev A. D.* Lavra and the Academy in the paschal days of 1918
(diary entries of 15.04.1918—28.04.1918) / Published
by hegumen *Dionysius (Shlenov), V. L. Shlenov* 283

SECTION IV. REVIEWS, BIBLIOGRAPHY

Reviews

- Redin N. A.* Review of: *Larchet J.-C.* Healing of spiritual infirmities.
An introduction to the ascetic tradition of the Orthodox Church /
Head editor hegumen *Dionysius (Shlenov)*; trans. from French
edited by *A. O. Soldatkina.* Sergiev Posad, 2018. 763 [5] p.
ISBN 978-5-87245-233-9 303

CONTENTS

SECTION V. TIMELINE

Timeline of academic life at the Academy for the 2015/2016 academic year	311
Information about the authors	326

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Периодические издания и серии

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892—1918; Н. с. № 1—. 1993—.
- БЭ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 т. СПб., 1890—1907.
- Вестник ЕДС Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Екатеринбург, 2011—.
- ДВС Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908—1909. Т. 1—7 (СПб., 1996. Т. 1—4).
- КЭ Католическая энциклопедия. М., 2002—2013.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- ТОДЛ Труды Отдела древнерусской литературы. М. — СПб., 1934—2017 (65 томов).
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории древностей российских 1—23, 24—264. М., 1846—1848, 1858—1918.
- АСО Acta Conciliorum Oecumenicorum / Sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. В. — New York — Boston, 1914—1982. Т. 1—4 (28 partes). Series secunda. В. — New York — Boston, 1984—.
- AL Archiv für Liturgiewissenschaft. Freiburg, 1921—.
- АОCh Archives de l’Orient chrétien. Leuven, 1948—.
- BF Byzantinische Forschungen. Amsterdam, 1966—.
- BZ Byzantinische Zeitschrift. В. — München, 1892—1914, 1919—1943, 1949—.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
- CE Catholic encyclopedia. New York, 1907—1912.
- CSHB Corpus scriptorum historiae byzantinae. Bonn, 1828—1897.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
- DS Dictionnaire de spiritualité. P., 1932—1995.
- DOP Dumbarton Oaks papers. Wash., 1941—.
- ΕΕΒΕ Ἑπετηρίς Ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν. Ἀθ., 1924—.
- GOTR Greek orthodox theological review. Brookline, 1954—.
- HK Herder Korrespondenz: Monatshefte für Gesellschaft und Religion. Freiburg, 2000—.
- JÖB Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. W., 1951—.
- NCE New catholic encyclopedia. Detroit — Wash., 2003.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. P., 1857—1866. T. 1—161.
- PL Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. P., 1844—1864. T. 1—225.
- PTS Patristische Texte und Studien. B. — Boston, 1963—.
- REB Échos d'Orient. Vol. 1—39. 1897—1942; Études byzantines. Vol. 1—3. 1943—1945; Revue des études byzantines P., 1946—.
- SC Sources chrétiennes. P., 1941—.
- TM Travaux et mémoires. P., 1965—.

Архивы и институты

- РГАДА Российский государственный архив древних актов
- РГБ Российская государственная библиотека (Москва)
- РНБ Российская Национальная библиотека (Санкт-Петербург)

Учебные заведения

- МГУ Московский государственный университет
- МДА Московская духовная академия

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
MThA	Moscow Theological Academy
SPThA	Saint Petersburg Theological Academy

Названия городов

Бр.	Брюссель
К.	Киев, Київ
Л.	Ленинград
М.	Москва
Мк.	Минск
П.	Париж
СПб.	Санкт-Петербург
Ἀθ.	Ἀθήναι, Ἀθήνα
В.	Berlin
Вн.	Bern
Вр.	Bruxelles, Brussels
Л.	London
Р.	Paris, Parisii
Р.	Romae, Roma, Rom, Rome
St.	Stockholm
V.	Città del Vaticano
Wash.	Washington
W.	Wien

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ДИАКОН НИКОЛАЙ ШАБЛЕВСКИЙ

СПЕЦИФИКА ГРЕЧЕСКОГО (LXX), ЛАТИНСКОГО (ВУЛЬГАТЫ) И АРАМЕЙСКИХ ПЕРЕВОДОВ С ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОГО КНИГИ ИСХОД 3, 14–15¹

УДК 22.06 (222.12)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-17-29

Аннотация

В статье анализируется лингвистическая специфика Исх. 3, 14–15 и следующие переводы данного фрагмента: LXX, Вульгата, таргумы и Пешитта. Также были рассмотрены те же переводы иного отрывка — Исх. 3, 12, поскольку там встречается ключевая для понимания Исх. 3, 14 форма глагола «быть». В качестве параллельного стиха, в котором наличествует модель *yiqṭōl ʔāšer yiqṭōl*, был избран Исх. 33, 19, техника переводов которого существенно отличается от техники перевода Исх. 3, 14. Вместе с тем было выявлено, что переводы тетраграмматона не позволяют нам узнать ни звучания, ни значения имени Божьего. В заключении автор делает вывод об особенностях переводов исследуемого фрагмента книги Исход относительно их точности и методик.

¹ Данная статья является расширенной и доработанной версией доклада, произнесенного в Московской духовной академии 27 мая 2015 г. на ежегодной научной конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания».

Ключевые слова: масоретский текст, LXX, Вульгата, таргумы, Пешитта, тетраграмматон, лингвистический анализ.

Понимание Исх. 3, 14–15 представляется актуальным потому, что в этом фрагменте Библии Господь Сам возвещает Свое имя. При этом важно отметить, что процесс божественного самоименования состоит из трех этапов, два из которых описаны в Исх. 3, 14, и эти описания имеют определенные трудности в плане перевода. Проблемы усугубляются тем, что рассматриваемый текст Священного Писания очень значим в богословском плане, а поэтому и интерпретация его принципиальна².

В этой связи представляется целесообразным сравнить переводы других библейских стихов, где встречается та же модель глагольной конструкции, что и в Исх. 3, 14. К таковым относятся: Исх. 33, 19; 1 Цар. 23, 13; 4 Цар. 8, 1; Иез. 12, 25; Ос. 1, 9. С другой стороны, поскольку в этих стихах анализируемая нами модель повторяется, постольку мы сосредоточимся на ближайшем контексте — Исх. 33, 19. Вместе с тем сравнительный анализ одного фрагмента из книги Исход с помощью другого фрагмента из этой же книги оправдан и с позиции филологии, ибо весь корпус книг Ветхого Завета создавался на протяжении длительного времени, в которое древнееврейский язык, будучи не только литературным, но и разговорным, претерпевал естественные трансформации.

Таким образом, целью настоящей статьи является попытка рассмотреть и проанализировать известные нам древние переводы книги Исход, для того чтобы понять особенности дарования имени Божьего, а также выяснить, возможно ли определить его значение. При этом основной акцент сделан на исследовании лингвистических специфик рассматриваемых интерпретаций.

² Основой для сравнительного анализа масоретского перевода Исх. 3, 14–15 с переводом LXX послужили семинары М. Г. Селезнева, которые были проведены в Институте восточных культур и античности РГГУ в 2013–2014 учебном году.

Сначала проанализируем интересующие нас стихи из книги Исход. Во фрагменте Исх. 3, 14–15³ повествуется о том, что Бог, явившись Моисею в негораемом кусте, повелел ему идти в Египет и вывести оттуда израильтян, то есть избавить их от рабства. Моисей, в свою очередь, моделируя предполагаемую реакцию евреев, спросил Бога, как Его зовут. При этом Бог трижды (два раза в Исх. 3, 14 и третий раз в Исх. 3, 15) наименовал Себя. Для удобства рассмотрим эти стихи по отдельности.

וַיֹּאמֶר אֵלָיוּ אֵלֶּיְךָ אֲשֶׁר אָמַרְתָּ

וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ אֵלַיכֶם

(wa-yuō²mer ʔēlohīm ʔel-mōšeh^h ʔehye^h ʔāšer ʔehye^h wa-yuō²mer kō^h tō²mar li-bnē^v yisrāʔel ʔehye^h slaḥanī ʔālē^vkem⁴)

И сказал Бог Моисею: «Я буду, Кем Я буду». И сказал: «Так ты скажешь сынам израильским: “Я буду” послал меня к вам». (Исх. 3, 14.)

Очевидно, что проблемным представляется перевод выражения וַיֹּאמֶר אֵלָיוּ (ʔehye^h ʔāšer ʔehye^h). Формально эту модель можно обозначить как yiqṭōl ʔāšer yiqṭōl. Глагол וַיֹּאמֶר (ʔehye^h) — это префиксально-суффиксальная форма имперфекта 1-го лица единственного числа. В силу своей незавершенности имперфект обозначает действие, совершающееся в будущем или, спорадически, в настоящем времени, поэтому глагол וַיֹּאמֶר (ʔehye^h) можно перевести как «Я буду» или «Я есть». При этом стоит

³ Оригинальный (масоретский) текст данных стихов приводится по следующему критическому изданию: BHS 1997. S. 89. Греческий перевод Исх. 3, 14–15 цитируется по: Rahlfs 1979; латинский перевод — по: Vulgata 1994; таргумы — по: CAL, перевод на классический сирийский язык — по: Peshitta 1977. Также учитывались следующие издания таргумов: FT 1980; Klein 1986; Targum Onkelos 1992 и рукопись Neofiti 1501–1517.

⁴ В настоящей работе транскрибирование древнееврейских и арамейских текстов, а также переводы всех оригинальных текстов (в том числе и библейских) выполнены автором статьи.

отметить, что *ʔāšer* синтаксически вводит придаточное предложение, основной функцией которого является прояснение смысла главного. Например:

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשֵׁהוּ
 כִּי בּוֹ שָׁבַת מְקַלְמֶלְאָכָתוֹ וַיְשַׁבְּרֶהָ אֱלֹהִים לְעַשְׂוֹת
 (wa-ybārek ʔēlōhīm ʔet-yôm haš-šbīʿî wa-yqaddēš ʔōtô kî bô šābat mik-kol-mlaʿktô
 ʔāšer-bārāʾ ʔēlōhīm la-ʿāsôt)

И благословил Бог день седьмой, и освятил его, потому что тогда Он почил от всех Своих дел, которые сотворил Бог. (Быт. 2, 3.)

Как мы видим, придаточное с *ʔāšer* сообщает нам, от каких дел почил Господь: от тех, которые Он творил. При этом Бытописатель подчеркивает, что Бог уже все сотворил и больше не будет творить, поскольку дословный перевод придаточного предложения выглядит следующим образом: «...которые сотворил Бог, чтобы делать».

Однако в Исх. 3, 14 ситуация усложняется тем, что первый глагол הָיִיתִי (*ʔehye^h*) определяется через тот же глагол, то есть перед нами типичная реализация классического *idem per idem* — «то же через то же самое». Вот почему выражение $\text{הָיִיתִי אֲשֶׁר אֲשֶׁר הָיִיתִי}$ (*ʔehye^h ʔāšer ʔehye^h*), имея два варианта перевода — «Я буду, Кем Я буду» или «Я есть, Кто Я есть», — представляется уходом от ответа, ибо остается неясным, Кем Бог будет или Кем является.

1. ГРЕЧЕСКИЙ, ЛАТИНСКИЙ И АРАМЕЙСКИЕ ПЕРЕВОДЫ ИСХ. 3, 12

Второй этап самоименования Господа в Исх. 3, 14: הָיִיתִי (*ʔehye^h*) — «Я буду» — является, по сути, сокращенным вариантом первого наименования, референтом к $\text{הָיִיתִי אֲשֶׁר אֲשֶׁר הָיִיתִי}$ (*ʔehye^h ʔāšer ʔehye^h*). Здесь важно отметить, что двумя стихами ранее Бог, согласно автору книги Исход, использует тот же глагол, с помощью которого сообщает, что будет с Моисеем, и обещает помочь ему исполнить Свою волю.

וַיֹּאמֶר כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ וְנֹהֵ־לְךָ הָאֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ
 :הָיָה־לְךָ אֶת־הַמַּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל הַהָר הַזֶּה
 (wa-yuō²mer kī-ʔehye^h ʕimmāk w-ze^h-llkā hā-ʔôṭ kī ʔānōkī ślahṭîkā b-hôšîʔākā ʔeṭ-hā-ʕām
 mim-miṣrayim taʕabḏûn ʔeṭ-hā-ʔēlōhîm ʕal hā-hār haz-ze^h)

И сказал [Бог]: «Я буду с тобой, и вот тебе знаменье, что Я послал тебя — когда ты выведешь народ из Египта, то вы будете служить Богу на этой горе». (Исх. 3, 12.)

Итак, Господь говорит Моисею, что Он *будет* с ним. Затем Моисей спросил Бога, как Его зовут (Исх. 3, 13), и в следующем стихе мы читаем ответ Всевышнего, в котором Он использует глагол הֵיְהִי־לְךָ (ʔehye^h). Очевидно, что данный глагол (Исх. 3, 12) является имплицитной пропедевтической отсылкой к Божественному бытию, о котором Господь свидетельствует в Исх. 3, 14. На вопрос, как Его зовут, мы услышали: הֵיְהִי־לְךָ אֶת־הַמַּצְרַיִם (ʔehye^h ʔāšer ʔehye^h) — «Я буду, Кем буду».

Прежде чем перейти к анализу греческого, латинского и арамейских переводов Исх. 3, 14, посмотрим, как перевели выражение וַיֹּאמֶר כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ (wa-yuō²mer kī-ʔehye^h ʕimmāk) — «и Он сказал: “Я буду с тобой”» — из Исх. 3, 12.

В LXX написано: εἶπεν δὲ ὁ θεὸς Μωϋσεῖ λέγων ὅτι ἔσομαι μετὰ σοῦ — «сказал Бог Моисею: “Я буду с тобой”». В Вульгате мы читаем: qui dixit ei ergo tecum — «Он сказал: “Я буду с тобой”». Как мы видим, перевод Вульгаты более близок к оригиналу. Между тем сирийский перевод ближе к LXX: ܩܘܡܪ ܕܟܝܐܝܢܐ ܡܠ ܝܘܪܐܘܗܝܐ (w-ʔemar lēh ʔalāhā² ʔenā² ʔehwē² ʕammāk) — «и сказал ему Бог: “Я буду с тобой”». Отметим, что, согласно авторам Пешитты, Бог акцентирует внимание Моисея на том, что именно Он будет с ним, поскольку употребляет с глаголом «быть» (имперфект, 1-е лицо, единственное число) личное местоимение ܝܐܢܐ (ʔenā²) «я». В таргуме Онкелоса библейский текст переводится следующим образом: וַיֹּאמֶר כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ (wa-ʔmar ʔrē^y yhē^y mē^ymri b-saʕdāq) — «и Он сказал: “Мое Слово будет тебе в помощь”». То же самое написано

в таргуме Псевдо-Ионатана⁵. В таргуме Неофити прослеживается попытка соединить прямой перевод с комментариями: וַאֲמַר אֲרוֹם אֵיךְ בְּסַעֲדָךְ יְהוּי מִמְרֵי עֲמָךְ וְדָן יְהוּי לְךָ בְּסַעֲדָךְ (wa-ʔmar ʔrûm ʔehwē^v yehwē^v mēmî ʕimmāk w-dēn yehwē^v lāk b-saʕdāk) — «и Он сказал: “Я буду с тобой, и Мое Слово будет тебе в помощь”». Не вдаваясь в подробный анализ особенностей арамейских переводов, отметим, что во всех рассмотренных вариантах (как в LXX и Вульгате) древнееврейский глагол הָיָה (ʔehye^h) однозначно переводится глаголом «быть». Следовательно, надо ожидать, что и при переводе Исх. 3, 14 будет использован тот же глагол.

2. ПЕРЕВОДЫ ИСХ. 3, 14

Итак, в LXX перевели ключевой для настоящего исследования стих следующим образом: «καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν καὶ εἶπεν οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς» — «и сказал Бог Моисею: “Я — Сущий”. И сказал: “Так ты скажешь сынам израильским: Сущий послал меня к вам”». Очевидно, что ключевой глагол — הָיָה (ʔehye^h) — переведен субстантивированным причастием настоящего времени именительного падежа единственного числа глагола «быть»: ὁ ὢν. Напротив, вариант Вульгаты существенно отличается от LXX: “dixit Deus ad Mosen Ego sum qui sum ait sic dices filiis Israhel Qui est misit me ad vos” — «сказал Бог Моисею: “Я есть Тот, Кто есть”. Он сказал: “Так ты скажешь сынам израильским: Тот, Кто есть, послал меня к вам”». Как мы видим, перевод блаженного Иеронима очень близок к оригинальному тексту, и он адекватно распознал модель yiqṭōl ʔāšer yiqṭōl. Более того, его перевод нельзя назвать калькой, поскольку второе именование Божье — הָיָה (ʔehye^h) — переведено не *Ego sum*, но *Qui est*.

В этой связи особо выделяется перевод на классический сирийский язык. В Пешитте написано: ܘܐܡܪ ܐܪܘܡ ܝܗܝ ܡܝܡܪܝ ܥܡܟܝ ܘܕܢ ܝܗܝ ܠܟܝ ܒܫܥܕܟܝ

⁵ וַאֲמַר אֲרוֹם יְהוּי מִמְרֵי בְּסַעֲדָךְ (wa-ʔmar ʔrûm yehē^v mēmî b-saʕdāk) — «и Он сказал: “Мое Слово будет тебе в помощь”».

וַיֹּאמֶר יְהוָה לְמֹשֶׁה וְאָמַר כֹּלֵא וְהוּא עֹלְמָא אֲמַר וְהוּא דִּין דְּאֲמַר וְהוּא עֹלְמָא אֲמַר וְהוּא כֹּלֵא וְאֲמַר כֹּלֵא וְאֲמַר כֹּלֵא (w-ʔemar ʔalāhāʔ l-mōšēʔ ʔehyēʰ ʔašer ʔehyēʰ w-ʔemar hākānāʔ tēʔmar la-bnaʔ ʔisrāyil ʔehyēʰ šaddranʔ ʕalaʔkōn) — «и сказал Бог Моисею: “Я буду, Кем Я буду”». И Он сказал: “Так ты скажешь сынам израильским: «Я буду» послал меня к вам”». Примечательно, что древнееврейское выражение הָיִיתִי הָיִיתָ הָיִיתָ, как и его референт, просто транслитерируются. Тем самым переводчик уходит от проблемы, связанной с передачей богооткровенного имени. Такой же подход наличествует в таргуме Онкелоса: אֲשֶׁר אֱהִי אֱהִי אֱהִי ... אֱהִי⁶ (ʔahyaʰ ʔšar ʔahyaʰ... ʔahyaʰ) — «Я буду, Кем Я буду... Я буду». Идентичное начало встречается и в таргуме Неофити; правда, референт имеет пространное толкование. Следовательно, здесь тоже написаны глагольные формы, которых нет в арамейских языках, то есть транслитерированы древнееврейские глаголы.

Между тем в таргуме Псевдо-Ионатана встречается следующая интерпретация: וַיֹּאמֶר יְהוָה לְמֹשֶׁה וְאֲמַר כֹּלֵא וְהוּא עֹלְמָא אֲמַר וְהוּא דִּין דְּאֲמַר וְהוּא עֹלְמָא אֲמַר וְהוּא כֹּלֵא וְאֲמַר כֹּלֵא וְאֲמַר כֹּלֵא (wa-ʔmar yyy l-mōšēʰ dēʔn da-ʔmar û-hwāʰ ʕolmāʔ ʔmar û-hwāʰ kōllāʔ wa-ʔmar kiḏnāʔ tēʔmar li-bnēʔ yiśrāʔel ʔnāʔ hūʔ d-hāwēʔ-nāʔ w-ʕātīd l-mihwēʔ šaddranī lwātḱōn) — «и сказал Господь Моисею то, что Он был всегда и везде, и сказал: “Так ты скажешь сынам израильским, что Я Тот, Кто был и есть; Он послал Меня к вам”». В таргуме Неофити, особенно в его маргинальной версии, а также во Фрагментарном таргуме предлагается такое же по семантике понимание оригинального текста. В обозначенных таргумах при переводе используется еще и выражение מִן שְׁרִיטָא (min šērīṭāʔ) «от начала/изначально», позволяющее обозначить бесконечное бытие Божье. Следовательно, таргумисты считали, что в Исх. 3, 14 Господь называет Себя подлинно существующим, имеющим бытие вечное, изначальное и непрерывающееся.

⁶ Targum Onkelos 1992. P. 93.

⁷ Здесь, по всей видимости, переписчик допустил ошибку: вместо несуществующего слова מִן שְׁרִיטָא контекст требует сопряженный инфинитив глагола «быть» со слитным предлогом — לְמִיָּהוּ.

3. ИСХ. 33, 19 КАК ПАРАЛЛЕЛЬ К ИСХ. 3, 14

Между тем аналогичная древнееврейскому выражению יהוה אלהים הושיעך конструкция в плане моделирования наличествует в этой же книге Священного Писания.

וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כְּלִטּוּבִי עַל־פְּנֵיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְהוָה לְפָנֶיךָ
 וְהָיִיתִי אֶת־אֲשֶׁר אָתָּה וְרַחֲמֵתִי אֶת־אֲשֶׁר אָרְצָם:
 (wa-yoo⁸mer ?ānī ?ašābîr kol-tûbî ſal-pāne⁸kā w-qārā⁸tî b-šēm yhw⁸ l-pāne⁸kā w-ḥannô⁸tî
 ?et-?āšer ?āḥôn w-riḥam⁸tî ?et-?āšer ?ārahēm)

И Он сказал: «Я покажу тебе все Мои блага, и Я провозглашу перед тобой имя Господь; Я помилую, кого помилую, и Я пожалею, кого пожалею». (Исх. 33, 19.)

Этот фрагмент в лингвистическом плане примечателен по ряду причин. Во-первых, он находится в пределах одной рассматриваемой нами книги и в нем разговор происходит тоже между Богом и Моисеем, то есть ситуация аналогична. Во-вторых, упоминается священное имя Божье. И в-третьих, здесь наличествует та же конструкция *yiqṭōl ?āšer yiqṭōl*, где первый глагол равен второму. Однако в богословском плане данный фрагмент менее значим, поэтому, быть может, мы видим следующие варианты перевода:

1. LXX: *καὶ ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω* — «Я помилую того, кого помилую, и пожалею того, кого пожалею».
2. Вульгата: *et miserebor cui voluero et clemens ero in quem mihi placuerit* — «Я помилую, кого захочу, и Я буду кроток с тем, кто Мне понравится».
3. Пешитта: *אֲנִי אֶעֱבִיר לְפָנֶיךָ אֶת־אֲשֶׁר אָרְצָם וְרַחֲמֵתִי אֶת־אֲשֶׁר אָרְצָם* (*w-?eḥhôn l-man d-?eḥhôn w-?erḥam l-man d-?erḥam*) — «Я помилую того, кого помилую, и буду любить того, кого буду».

⁸ Здесь и далее тетраграмматон в библейских текстах и триграмматон в таргумах (י״ו״ה) как передача священного имени Божьего; см. об этом подробнее в § 4 настоящей статьи) в силу забвения подлинного звучания оставляем без огласовки.

4. Таргум Онкелоса: ואיחון למן דאיחון וארחים על מן דארחים (w-ʔeʕhûn l-man d-ʔeʕhûn wa-ʔrahḥēʕm ʕal man da-ʔrahḥēʕm) — «Я буду животворить того, кого буду, и возлюблю того, кого полюблю».
5. Таргумы Псевдо-Ионатана, Неофити и Фрагментарный: ואיחוס למתרחמא על מאן דחמי ליה למיחוס ואירחים על מאן דחמי ליה למתרחמא (w-ʔeʕhûs ʕal maʕn d-ḥāmēʕ lēʕh l-mēʕhûs w-ʔeʕrahḥēʕm ʕal maʕn d-ḥāmēʕ lēʕh l-miṭrahḥmāʕ) — «Я буду заботиться о том, кого увижу, что он достоин заботы, и Я возлюблю того, кого увижу, что он достоин любви».

Следовательно, в аналогичном фрагменте переводчики, не встретившись с подобной проблематикой (например, как переводить данное Богом имя), передали конструкцию *yiqṭōl ʔāšer yiqṭōl* адекватно. Они, очевидно, поняли, что когда вопрошаемое действие определяется через тот же глагол⁹, то это, по сути, уход от ответа, который в то же время является неожиданным ответом. Стало быть, Господь оставляет за Собой право решать, кого миловать, любить, а кого нет.

4. ПЕРЕВОДЫ ИСХ. 3, 15

Наконец, рассмотрим третью ступень именованя Бога:

וְאָמַר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה כֹּה־תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
 הוּא אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי אִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלֹשֵׁי אֱלֹהִים
 וְהֵשְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכוֹרִי לְדֹר וָדֹר
 (wa-yyoʕmer ʕōd ʔēlohîm ʔel-mōšeh kōh-tōʕmar ʔel-bneʕ yisrāʔel yihw ʔēlohēʕ ʔābōtēʕkem
 ʔēlohēʕ ʔabrāhām ʔēlohēʕ yiṣḥāq wē-ʔlohēʕ yaʕāqōb slāḥanī ʔālēʕkem zeʕh-ššmī l-ʕōlām
 w-zeʕh zikrī l-dōr dōr)

⁹ Например:

— Ты что будешь делать сегодня вечером?

— Буду заниматься тем, чем буду.

Снова сказал Бог Моисею: «Так ты скажешь сынам израильским: Господь, Бог ваших отцов, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова послал меня к вам. Это Моё имя вовек, и это память обо Мне из рода в род». (Исх. 3, 15.)

В этом фрагменте встречается третье именование Божье — יהוה (yhwh). Рамки настоящей статьи не позволяют нам углубиться в подробный анализ происхождения и этимологии тетраграмматона, тем более что исследований по этому поводу предостаточно. Вместе с тем поскольку целью данной работы является изучение специфики обозначенных в заглавии переводов Исх. 3, 14–15, обратим внимание на переводы священного имени Божьего. Итак, в LXX написано Κύριος , в Вульгате — *Dominus*, в Пешитте — מַרְיָא (māryā²), то есть во всех этих переводах тетраграмматон распознали как «Господь». Масореты, основная деятельность которых приходится на VII–X вв. по Р. Х., использовали в случае с рассматриваемым именем Божиим заместительную огласовку: подписывали под согласными тетраграмматона гласные от имени יְיָ (ʔāḏōnāy) — «мой Господь» (дословно «мой господа»). Авторы таргумов, испытывая особое благоговение перед данным именем, предпочитали вместо него писать три согласные, в основном букву ו / *uōd*, а также ו / *wāw*. Так, в таргуме Онкелоса писали ויוו / *uwu*, а в таргумах Псевдо-Ионатана и Неофити — ווו / *uuu*. В связи с этим примечательно, что в таргуме Псевдо-Ионатана, несмотря на постоянное использование триграмматона ווו / *uuu*, включая начало Исх. 3, 15, в том месте, где Бог впервые использует относительно Себя тетраграмматон, ничего не написано. По всей видимости, переводчик решил благочестиво «замолчать» имя Господа.

Таким образом, отметим следующие результаты исследования. Лингвистическая особенность модели $\text{יִצְטֹל ʔāšer יִצְטֹל}$, а также то, что она часто кодирует использование одного и того же глагола, позволяет понять выражение $\text{הַיְהוּה ʔāšer הַיְהוּה}$ (ʔehye^h ʔāšer ʔehye^h) не как ответ, а как уход от ответа. Именно так понимал данную конструкцию блж. Иероним, а также авторы Пешитты и таргума Онкелоса. Учитыв-

вая, что в Исх. 33, 19 все переводчики интерпретировали проблемную модель адекватно, варианты перевода Исх. 3, 14, наличествующие в таргумах Псевдо-Ионатана, Неофити и в его маргинальной версии, а также во Фрагментарном таргуме, представляются обусловленными богословским пониманием и трепетным отношением к имени Господа. Интерпретационным является и вариант LXX. В Пешитте и в официальном таргуме (Онкелоса) наблюдается уход от проблемы, а вот в Вульгате с точки зрения лингвистики написан наиболее адекватный перевод. Относительно тетраграмматона заметим, что ни один из рассмотренных нами переводов не проливает свет ни на этимологию имени Божьего, ни даже на его произношение, оставляя нас в полном неведении.

Вместе с тем отметим, что авторы таргумов в своих декламациях обращали внимание на значимость для иудейского богословия переводимых фрагментов из Священного Писания. Если конкретный стих не являлся принципиальным в экзегетическом плане, то они делали прямой перевод или, по крайней мере, их варианты были очень близки по смыслу к библейскому тексту. Наиболее яркими примерами из рассмотренных в данной статье являются переводы фрагмента Исх. 33, 19, который адекватно переведен в LXX, Вульгате и Пешитте.

Следовательно, лингвистический анализ всех упомянутых переводов Ветхого Завета является основой для экзегезы библейских текстов, поскольку сообщает о специфике понимания Священного Писания древними переводчиками: как иудеями, так и христианами, то есть теми, кто мог куда лучше знать переводимый язык. Особенно это относится к арамейским языкам, которые наиболее родственны древнееврейскому. Вместе с тем такой подход к изучению Библии развивает нашу эрудицию в области древнееврейского, греческого, латинского и арамейских языков, то есть является перспективным для изучения библейской филологии.

ДИАКОН НИКОЛАЙ ШАБЛЕВСКИЙ

ПЕЧАТНЫЕ ИСТОЧНИКИ

- BHS 1997 — Biblia Hebraica Stuttgartensia / Hrsg. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart, 1997.
- FT 1980 — The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their extant sources / Ed. M. L. Klein. Vol. 1—2. R., 1980.
- Klein 1986 — Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch / Ed. M. L. Klein. Vol. 1. Cincinnati, 1986.
- Peshitta 1977 — The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Part 1, fascicle 1. Genesis—Exodus. Leiden, 1977.
- Rahlfs 1979 — Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / Hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979.
- Targum Onkelos 1992 — The Bible in Aramaic based on old manuscripts and printed texts / Ed. A. Sperber. Vol. 1: The Pentateuch according to Targum Onkelos. Leiden — New York — Köln, 1992.
- Vulgata 1994 — Biblia Sacra Vulgata: Iuxta Vulgatam versionem. Stuttgart, 1994.

РУКОПИСИ

- Neofiti 1501—1517 — Рукопись Bibliotheca Apostolica Vaticana, Neofiti 1, 1501—1517 г. Ветхий Завет, Пятикнижие на арамейском языке. URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1 (дата обращения 30.04.2018).

ЛИТЕРАТУРА

- CAL — The Comprehensive Aramaic lexicon. URL: <http://cal.huc.edu/> (дата обращения 30.04.2018).

Abstract

Shablevsky Nicholas, deacon. The differences between the Greek (LXX), Latin (Vulgate) and Aramaic translations of Ex. 3, 14—15 from the Hebrew

The A. analyzes the linguistic peculiarities of Ex. 3, 14—15 in the following translations of this fragment: LXX, Vulgate, Targums and Peshitta. He also examined the same translations of Ex. 3, 12, because therein is the key to understanding the Ex. 3, 14 form of the verb “to be”. The A. chose as a parallel verse, in which there is a model *yiqṭōl ʔāšer yiqṭōl*, Ex. 33, 19, whose

СПЕЦИФИКА ПЕРЕВОДОВ КНИГИ ИСХОД 3, 14–15

translations demonstrates a significant difference from the technique of translating Ex. 3, 14. At the same time, it was revealed that the translations of the Tetragrammaton do not allow us to know either the sound or the meaning of the name of God. As a result, the peculiarities of the translations of the studied fragment from Exodus were determined with respect to the accuracy of the translation and their methods.

Keywords: Masoretic text, LXX, Vulgate, Targums, Peshitta, the Tetragrammaton, linguistic analysis.

А. А. ПАРПАРА

ПРАВОСЛАВИЕ И ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Личность и учение Карла Роджерса

УДК 159.9.016.2 (233)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-30-52

Аннотация

Православные психологи часто используют понятия и методы, разработанные в рамках светской гуманистической психологии, одним из основателей которой является К. Р. Роджерс. Цель данной публикации — оценить, насколько психотерапия Роджерса совместима с православной духовностью. Для этого рассматривается жизненный путь американского психолога, основы его психотерапевтического метода и антропологические предпосылки, на которых он базируется. Особое внимание при этом уделяется религиозным взглядам Роджерса: анализируются причины его разочарования в христианстве и духовные поиски последних лет жизни.

Ключевые слова: К. Р. Роджерс, православная психология, богословская антропология, гуманистическая психология, личностно-ориентированная психотерапия, протестантизм, спиритизм, Нью Эйдж.

Можно уверенно констатировать, что термины «православная психология» и «православная психотерапия» прочно заняли свое место в современном церковном сознании. Психотерапевт может оказать существенную помощь духовно страдающему, в том числе такую, которую в силу тех или иных обстоятельств не может оказать священник, — этот тезис становится все более привычным для нас. И, разумеется, православный человек

нуждается в православной психотерапии. Но каково определение этого термина? Можно ли считать православную психотерапию особым методом или направлением? И в чем ее сущностное отличие от любого другого из многочисленных методов и направлений современной психотерапии?

Ответ на этот вопрос далеко не так прост, как может показаться. С одной стороны, все авторы, пишущие на эту тему, являются православными людьми и стараются предварять практическую часть своих сочинений богословско-антропологическим введением, как правило, в духе православного персонализма. Это, безусловно, характерная черта. С другой стороны, когда дело доходит до практической части, мы видим, по сути, тот же набор терминов, подходов и методик, который используется светскими психотерапевтами и который был разработан, казалось бы, исходя из совсем других антропологических предпосылок¹. Но тогда не является ли православная психотерапия искусственно созданной химерой персоналистического богословия и никак не связанных с ним светских практических методов? Чтобы исключить столь неутешительный вывод, следует показать, во-первых, что светские методики, о которых идет речь, тесно связаны с христианской антропологией, а во-вторых, что их заимствование является не механическим, а естественным и творческим, подобно тому, как древние отцы заимствовали антропологию Платона и Аристотеля. Это позволит не только теоретически оправдать термин «православная психотерапия», но и осознать возможные ограничения и опасности, связанные с практическим применением методов, разработанных светскими специалистами.

В данной статье речь пойдет о Карле Рэнсоме Роджерсе, который относится к числу наиболее влиятельных психологов XX в. Вместе с А. Маслоу он является основателем гуманистической психологии, причем именно Роджерс разработал систему практического воздействия на человеческую душу — лично-ориентированную или клиент-ориентированную психотерапию. Как правило, психотерапия Роджерса

¹ Типичный пример — Шеховцова 2015.

получает высокую оценку со стороны христианских психологов как за рубежом², так и в России. Например, ректор Института христианской психологии протоиерей Андрей Лоргус пишет, что в психологии «есть такие важные сближения с христианским гуманизмом, что нельзя не заметить их и нельзя не ответить на них. Это прежде всего гуманистическая и экзистенциальная традиции. Гуманистическая психология очень близка к высокой вере в человека»³.

В основе лично-ориентированной психотерапии лежит следующий тезис: если терапевту при общении с клиентом удастся создать «помогающие отношения», которые характеризуются конгруэнтностью, безусловным положительным отношением (или безусловным принятием) и эмпатией, то клиент обязательно начнет процесс личного роста⁴. Эти три составляющие настолько прочно вошли в современную психотерапию, в том числе православную, что практически потеряли связь с именем Карла Роджерса. Более того, они активно применяются не только для характеристики взаимоотношений терапевта и клиента, но и любых человеческих отношений вообще. Чтобы проиллюстрировать этот факт, мы будем пользоваться цитатами со страниц портала Православие.Ру.

Терапевт конгруэнтен, если он не пытается играть какую-либо искусственную роль, но старается выражать свои истинные эмоции, хотя и в максимально корректной форме. «В психологии существует такое понятие — конгруэнтность. Это когда наши чувства и поведение совпадают. Если мы будем конгруэнтны, искренни, то человек все-таки примет нашу помощь. Любая фальшь чувствуется. Если вы действительно искренне хотите помочь, вряд ли ваша помощь будет отвергнута»⁵ — здесь говорится о конгруэнтности в отношениях тяжело больного и ухаживающего за ним.

² См., например: Thome, Sanders 2013.

³ Лоргус А., свящ. 2010.

⁴ Роджерс 2017. С. 34. Более осторожное и систематическое изложение см.: Rogers 1959.

⁵ Мирзоева, Фроленкова 2010.

Безусловное положительное отношение выражается в абсолютном принятии клиента таким каким он есть, не осуждая и не оценивая его качества и поведение. «Не побоюсь показаться банальной и скажу о том, о чем все знают, но часто забывают применять в повседневной жизни: я называю это витаминами группы Л (любви и ласки). Психологи не устают говорить о том, что потребность в безусловной любви и ласке является основной и базовой»⁶ — речь идет об отношениях родителя и ребенка.

Наконец, эмпатия — это погружение во внутренний мир клиента, при котором терапевт стремится максимально понять и ощутить его чувства, однако не сливаясь с ним и не теряя собственного «я». «В борьбе с собственным “пулизмом” может помочь упорная работа над собой и наше желание. Преодолеть эгоцентризм можно с помощью психологии, поскольку само это качество относят к разряду психологических, душевных проблем. Специалисты значительную роль отводят здесь формированию у человека такого качества, как эмпатия. Известный американский психолог Карл Роджерс пишет: “Быть в состоянии эмпатии означает воспринимать внутренний мир другого точно, с сохранением эмоциональных и смысловых оттенков. Как будто становишься этим другим, но без потери ощущения *как будто*”⁷, — здесь речь идет о преодолении эгоцентризма вообще. Характерно, что только последний автор вспоминает о Роджерсе в связи с называемым термином. Для остальных это просто общее место в современной психологии.

Три компонента «помогающих отношений» создают атмосферу понимания и принятия, в которой клиент становится способен найти собственный путь в жизни и собственные решения психологических проблем. Этим личностно-ориентированная психотерапия отличается от директивных форм терапии, когда пациенту предлагается и даже навязывается некоторое готовое стереотипное решение. Недирективность так же, как эмпатия или конгруэнтность, может быть благотворна в человеческих отношениях

⁶ Лысова-Бродина, Вигилянская 2015.

⁷ Лелик 2013.

самых разных типов, например, в сфере духовного руководства. Об этом пишет митрополит Антоний Сурожский: «И часто молодые — или по возрасту, или по своей духовной зрелости или незрелости — священники управляют своими духовными детьми, вместо того чтобы их возвращать. Возвращать — это значит относиться к ним и поступать с ними так, как садовник относится к цветам или к растениям. Надо знать природу почвы, надо знать природу растения, надо знать условия, в которые они поставлены, климатические или другие, и только тогда можно... помочь этому растению развиваться так, как ему свойственно по его собственной природе. Ломать человека для того, чтобы сделать его подобным себе, нельзя. Какой-то духовный писатель Запада сказал: духовное чадо можно привести только к нему самому, и дорога внутрь его жизни бывает иногда очень долгая»⁸. Примечательно, что митрополит Антоний пользуется той же «растительной» метафорой, которую часто использовал Роджерс!

Можно сказать, что основные принципы личностно-ориентированной психотерапии заняли важное место в психотерапии православной. И это не удивительно, поскольку знакомясь с методикой Роджерса нельзя не вспомнить о евангельских заповедях любви, прощения, неосуждения и сострадания. Случайность это или закономерность? И являются ли три принципа психотерапии Роджерса на самом деле необходимыми и достаточными условиями нормального личностного роста? На наш взгляд, ответить на эти вопросы удобнее всего в процессе знакомства с личностью самого Карла Роджерса, с его биографией, тем более что на русском языке, к сожалению, до сих пор нет ни одного более-менее подробного жизнеописания известнейшего американского психолога. В нашей работе мы использовали в основном две книги о Карле Роджерсе⁹. Насколько нам известно, именно авторы этих двух книг работали непосредственно с архивом Роджерса. Остальные биографии составлены по вторичным источникам.

⁸ Антоний (Блюм), митр. 2012.

⁹ Kirschenbaum 2009; Cohen 1997.

Карл Рэнсом Роджерс родился 8 января 1902 г. в пригороде Чикаго. Его родители были весьма религиозными протестантами-фундаменталистами, мать из баптистской семьи, отец — конгрегационалист, по роду занятий успешный железнодорожный инженер. Карл был четвертым из шести детей. Атмосфера в семье была строгой: детям не разрешали задерживаться после школы, ходить на танцы и участвовать в иных развлечениях, которые противоречили духу сурового кальвинизма. Впоследствии Роджерс вспоминал это с обидой на своих родителей¹⁰.

В детстве Карл был несколько замкнутым и мечтательным. В школе он учился на «отлично» и всегда старался быть первым. В 1911 г., чтобы уберечь детей от влияния городской среды, семья Роджерсов стала жить на ферме. В этот период Карл неожиданно увлекся книгами по животноводству, и отец выделил ему с братом земельный участок для самостоятельного хозяйства¹¹. Это увлечение определило первый жизненный выбор Карла Роджерса: в 1919 г. он поступил в Висконсинский университет, чтобы изучать научное земледелие. Однако в университете он сразу начал активно участвовать в деятельности христианского студенческого общества и вскоре радикально изменил специализацию на историю христианства.

Это произошло после посещения миссионерской конференции с лозунгом: «Евангелизируем мир в нашем поколении!»¹² Призыв, очевидно, затронул самые тонкие струны души юного Роджерса, так как желание по-своему «евангелизировать» мир не оставляло его до самой смерти.

В 1922 г. Карл был удостоен чести отправиться в качестве делегата на международную конференцию YMCA в Китай. Во время поездки Роджерс, выросший в «тепличной» атмосфере фешенебельного пригорода, столкнулся с незаслуженными страданиями и нищетой огромных масс людей. Знакомство с реалиями жестокого мира нанесло сильный удар

¹⁰ Cohen 1997. P. 21–27.

¹¹ Ibid. P. 30.

¹² Ibid. P. 35.

по убеждениям, воспринятым от родителей, для которых богатство было наградой за добродетель, а бедность — следствием греха. В сознании Карла начала укрепляться мысль о том, что евангельская проповедь так или иначе должна быть связана с достижением социальной справедливости. В добавок на самой конференции Роджерс узнал, что христианство отнюдь не исчерпывается протестантским фундаментализмом, существуют самые разные мнения по вопросам, которые ранее казались ему очевидными¹³. На обратном пути во время разговора с одним американским богословом о книге Ренана «Жизнь Иисуса» Карлу внезапно пришла в голову мысль: «А что если Иисус был всего лишь человеком?»¹⁴

По возвращении из Китая Роджерс начал с особым старанием изучать историю христианства, пытаясь разобраться в волновавших его вопросах. Его особенно привлекали фигуры Виклифа и Лютера. В своей дипломной работе, посвященной последнему, Роджерс писал: «К счастью для будущих поколений он... дерзнул поставить авторитет собственного разума и собственного ясного сознания (*clear consciousness*) выше любого другого, будь то Церковь, или папа, или косное толкование Библии»¹⁵. Убежденность в том, что следует доверять своему опыту несмотря на мнение окружающих, Роджерс неоднократно демонстрировал в течение всей своей жизни и даже, в некотором смысле, положил в основу своей психотерапии.

По окончании бакалавриата в 1924 г. Карл Роджерс женился на Хелен Элиот, с которой познакомился еще в детстве. Практически сразу молодая пара переехала в Нью-Йорк, поскольку Карл решил продолжить обучение в Объединенной теологической семинарии при Колумбийском университете, чтобы в будущем стать пастором. Объединенная семинария имела славу самого либерально-модернистского христианского учебного заведения, поэтому решение Карла знаменовало окончательный разрыв с фундаменталистскими ценностями своей семьи.

¹³ Kirschenbaum 2009. P. 28.

¹⁴ Cohen 1997. P. 38.

¹⁵ Kirschenbaum 2009. P. 33.

В семинарии Роджерс укрепился в убеждении, что одной из главных целей христианства является достижение социального благополучия масс. По окончании первого курса ему представилась возможность испытать свои силы на практике: ему предложили временно исполнять обязанности пастора в городке Ист-Дорсет штата Вермонт. О характере мыслей Роджерса в то время много говорит содержание одной из его проповедей на новом месте: он пытался объяснить прихожанам, что в первых главах книги Бытия содержится не одна, а две совершенно разных альтернативных истории сотворения мира, а теория Дарвина представляет собой третью равноправную версию¹⁶. Вспомним, что в июне того же 1925 г. начался скандально известный «обезьяний процесс» над учителем Дж. Т. Скоупсом, который преподавал дарвинизм в школе вопреки закону, принятому в январе.

Ист-Дорсет произвел тягостное впечатление на Роджерса. Он близко столкнулся с социальными реалиями захолустного городка и остро почувствовал свою неспособность что-либо изменить при всем своем арсенале теологических знаний. Вернувшись в семинарию, он вместе с группой других студентов потребовал создания дискуссионной группы для обсуждения актуальных проблем христианства, на что руководство семинарии дало согласие. Как пишет биограф Роджерса, «многие участники этой группы отговорили себя (*talked themselves out*) от церковного служения»¹⁷. В их числе был и сам Роджерс, который через год покинул семинарию.

Как отмечалось выше, Карл Роджерс уже давно горел желанием изменить мир к лучшему, однако в нем все больше созревало убеждение, что христианство в том виде, в котором он его знал, непригодно для этой цели. Требовалась альтернатива, и она не замедлила появиться. Один из преподавателей Объединенной семинарии, знаменитый проповедник Г. Э. Фосдик серьезно интересовался психологией, и, вероятно, под его

¹⁶ Cohen 1997. P. 46.

¹⁷ Ibid. P. 47.

влиянием Роджерс начал посещать ряд психологических курсов в соседнем с семинарией педагогическом колледже. О влиянии Фосдика на Роджерса можно судить по тому, насколько одна из книг первого¹⁸ перекликается с наиболее известным трудом последнего¹⁹ как по названию, так и по содержанию.

В изучении человеческой души при помощи строгой науки многие тогда, как, впрочем, и сейчас, видели путь к решению личных проблем и к благополучию человечества вообще. Неудивительно, что Роджерс, разочаровавшись в христианстве, выбрал именно психологию. В педагогическом колледже, куда он перешел из семинарии, руководствовались, в основном, принципами бихевиоризма и не считали работы Фрейда и его школы заслуживающими серьезного внимания. Роджерсу импонировала идея изучать человеческую душу строгими научными методами, однако техника эксперимента и математическая статистика никогда не были его коньком, а изучение стимулов и реакций не увлекало его²⁰.

Окончив колледж, Роджерс устроился на работу в Нью-Йоркский институт воспитания детей (Institute for Child Guidance), где, напротив, было сильно влияние психоанализа. Там он познакомился с идеями Отто Ранка, ученика Фрейда, и эти теории послужили семенами будущей недирективной психотерапии. Однако на следующий год институт не продлил контракт, и в 1928 г. Роджерсу пришлось принять единственную подходящую вакансию в захолустном городе Рочестере на севере штата, где он занялся консультированием проблемных детей и их родителей. Поначалу он использовал традиционную директивную технику: устанавливал причину психологических проблем в соответствии с представлениями того времени и добивался того, чтобы клиент осознал источник своих трудностей. Считалось, что такое осознание должно устранять проблемы. Вскоре он увидел, что подобная техника малоэффективна

¹⁸ "On Being a Real Person" («Как быть настоящей личностью») (1943).

¹⁹ "On Becoming a Person" («Как стать личностью, или Становление личности») (1961).

²⁰ Cohen 1997. P. 51.

и несмотря на все усилия трудные дети остаются таковыми. Это открытие начало вызывать уже у самого Роджерса те симптомы, которые в наше время известны под именем профессионального выгорания, однако не в его характере было поддаваться длительному унынию, и через какое-то время решение было найдено.

Поводом к этому стал случай, который мы опишем словами самого Роджерса: «Я работал с очень интеллигентной женщиной, сын которой был большим проказником. Было ясно, что причина его поведения заключалась в ее раннем отдалении от мальчика, однако в течение многих бесед я никак не мог подвести ее к этому прозрению... В конце концов, я сдался. Я сказал ей, что, похоже, мы оба сделали, что могли, но у нас ничего не вышло и лучше не продолжать эти встречи. Она согласилась. Закончив беседу, мы попрощались, и она направилась к двери. Вдруг она повернулась и спросила: “А вы занимаетесь консультированием взрослых?” Когда я ответил утвердительно, она сказала: “Хорошо, тогда мне нужна помощь”. Она вернулась и начала изливаться свое отчаяние по поводу брака, сложных отношений с мужем, (о чувстве — А. П.) собственной несостоятельности и смятении. Все это очень отличалось от стерильной “истории болезни”, которую она излагала прежде. Именно тогда и началась настоящая психотерапия, и, разумеется, она была очень успешной. Это один из тех случаев, которые помогли мне обрести опыт (а позднее и осознать), что только клиент знает, что у него болит и в каком направлении надо двигаться, какие проблемы являются ключевыми и какие переживания он больше всего скрывает. До меня стало доходить, что вместо того, чтобы демонстрировать собственный ум и знания, мне следует положиться на клиента и идти туда, куда ведет он»²¹.

Идея недирективной личностно-ориентированной терапии в работе с детьми оказалась плодотворной. Роджерс развернул масштабную деятельность в Рочестере, добился открытия крупного воспитательного центра и своего назначения директором нового учреждения. Однако

²¹ Роджерс 2017. С. 16.

неожиданно он бросает плоды двенадцатилетних трудов и в 1940 г. устраивается на должность профессора в городе Колумбус, штат Огайо. Д. Коэн предполагает, что несмотря на внешний успех Роджерс был разочарован результатами работы с детьми и хотел опробовать свои идеи на новом поприще²², но нам кажется, что консультирование проблемных детей в захолустном городе было для него просто слишком узкой сферой деятельности.

В период работы в Огайо Роджерс старается оформить новую методику и придать ей научность и доказательность. Результаты этой работы изложены в книге «Консультирование и психотерапия» (1942), где преимущества недирективного подхода убедительно доказываются при помощи инновационного в то время метода записи консультаций на магнитофон с их последующим анализом. Однако окончательной зрелости терапия Роджерса достигает в период работы в Чикаго (1945—1956). Здесь психолог добивается национального признания как представитель «третьей силы» в психологии, представлявшей альтернативу слишком ограниченному бихевиоризму и слишком пессимистичному для американского менталитета психоанализу²³. В этот период Роджерс формулирует свою концепцию трех необходимых и достаточных составляющих.

Основная антропологическая предпосылка, из которой исходил психолог, состояла в том, что «человек по своей сути стремится к позитивным изменениям»²⁴. Психика, изначально здоровая, травмируется в процессе воспитания прежде всего из-за недостатка любви и принятия, но не теряет своего позитивно направленного ядра, поэтому если создать необходимые условия для полноценного развития, она сама собой начнет исправляться в процессе личностного роста, результатом которого станет самоактуализация, или полностью функционирующая личность (*fully functioning person*), — состояние, в котором отсутствует несоответствие между тем,

²² Cohen 1997. P. 90.

²³ Ibid. P. 120.

²⁴ Роджерс 2017. С. 29.

как человек ощущает себя, и тем, как он хочет себя ощущать (идеальное «я»). Актуализированная личность полностью открыта опыту, поскольку она не воспринимает какие-либо мысли или чувства как недопустимые, а следовательно, не нуждается в вытеснении, выражаясь понятиями психоанализа, и не имеет психологических проблем.

Концепция самоактуализации Роджерса имеет много общего с концепцией индивидуации Юнга, однако если у последнего самость прочно укоренена в коллективном бессознательном, то для первого альфа и омега — автономный и самодостаточный индивид, который может нормально развиваться, лишь самостоятельно определяя свою судьбу. Если утверждая безусловную сущностную благость человеческой природы, Роджерс резко противопоставлял себя антропологическому пессимизму Лютера и Кальвина, то в этом пункте он оказывается истинным наследником вождей Реформации, отвергавших внешний авторитет.

Тем не менее, Роджерс совершенно не считал свою концепцию эгоистической. По его мнению, полностью функциональная личность, воспитанная в атмосфере любви и принятия, неминуемо будет создавать такую же атмосферу для окружающих, что явится высшей степенью альтруизма. Более того, общество, состоящее из таких личностей, станет настоящим раем на земле, свободным от конфликтов и преступлений. Но это значит, что личностно-ориентированная психотерапия — не просто способ избавиться от невроза или неуверенности в себе, это путь к созданию идеального общества! Как минимум, начиная с середины 1950-х гг., Роджерс серьезно задумывается об этой возможности. Особенно показательна его полемика с Б. Ф. Скиннером, вначале заочная (1956), а затем и в ходе личной встречи (1962). Обе стороны считали, что психология открыла способ создать идеальное общество, но для Скиннера этот способ заключался в научении при помощи правильных поощрений и наказаний, а для Роджерса — в создании атмосферы личностного роста.

В 1964 г. Роджерс переезжает в Калифорнию. Здесь начинается заключительный этап его творческой биографии: от индивидуальной

терапии он переходит к групповой. Это выглядит логичным шагом с точки зрения «евангелизации» мира: Роджерс стремился донести свое послание до как можно более широкой аудитории. Но, кроме того, групповая работа позволяет достичь нового качества: в одной группе можно соединить конфликтующие стороны и установить между ними взаимопонимание. Для этого нужно научиться создавать в подобной энкаунтер-группе, или группе встреч, как называл их Роджерс, обстановку конгруэнтности, эмпатии и безусловного принятия. Это кажется практически невозможным, особенно с учетом того, что размер группы нередко приближался к тысяче человек, а проводились семинары Роджерса по всему миру, что предполагало необходимость преодолевать культурные и языковые барьеры. И тем не менее подобные мероприятия неизменно заканчивались успехом, а их участники получали уникальный личностный опыт.

Роджерс успешно проводил группы встреч между католиками и протестантами в Северной Ирландии, между белыми и неграми в Южной Африке. В 1985 г. он собирает на семинар политиков, в основном из Центральной Америки, в том числе представителей конфликтующих групп. «Встреча завершилась многими теплыми объятьями и надеждой на будущую встречу... Напряжения уменьшились. Линии коммуникации открыты. Испытан опыт мира»²⁵. Осенью 1986 г. Роджерс совершает самую дальнюю из своих поездок — в Советский Союз. Он посетил Москву и Тбилиси и, разумеется, организовал несколько энкаунтер-групп, которые произвели неизгладимое впечатление на участников. Здесь психолог вплотную приблизился к своей цели — объединить весь мир при помощи лично-ориентированного подхода: «Мы уезжали с верой в то, что если будет следующая поездка в Советский Союз, то в ней примет участие широкий круг американских граждан, обладающих высоким статусом и представляющих все оттенки политического спектра, с тем чтобы встретиться в интенсивной группе со столь же широким кругом

²⁵ Rogers 1986.

высокостатусных советских граждан. Помогать фасилитировать такую встречу будет настоящей привилегией»²⁶. Однако сбыться этой мечте было не суждено: 4 февраля 1987 г. Карл Роджерс умер.

В целом можно сказать, что в профессиональной деятельности Роджерс добился блестящих успехов. Он снискал всемирную известность, оставил прочный след в науке, воспитал многих учеников, одним из которых стала его дочь Натали Роджерс. Люди, лично встречавшиеся с ним, как правило, отзывались о личности великого психолога с восхищением. Кажется, что самому Карлу Роджерсу удалось стать полностью функционирующей личностью, совершенно открытой опыту и свободной от психологических проблем, — живым доказательством верности своих идей. Однако целый ряд фактов заставляет воздержаться от такого вывода.

Наиболее известный из таких фактов — это патологическое пристрастие Карла Роджерса к алкоголю. Даже максимально лояльный из биографов Г. Киршенбаум посвящает целую главу этой теме²⁷. Роджерс пил, чтобы расслабиться, снять напряжение, стать более раскованным в общении, приобрести «легкость пера». Постепенно алкоголь становился крепче, а доза возрастала. В 1972 г. он принимал порядка 12 унций (355 мл) водки ежедневно²⁸. Киршенбаум оправдывает наличие этой проблемы старыми «психологическими шрамами», полученными в детстве по вине деспотичных родителей, и в конце концов заключает, что в некотором смысле было два Карла Роджерса: один — публично известная «полностью функционирующая личность», а другой — известный лишь самому близкому кругу человек, страдающий от множества психологических проблем²⁹. Но из этого приходится сделать весьма неутешительные выводы для личностно-ориентированной терапии.

²⁶ Роджерс 1996.

²⁷ Kirschenbaum 2009. P. 469–477.

²⁸ Cohen 1997. P. 205.

²⁹ Kirschenbaum 2009. P. 476.

Во-первых, сам ее основатель был существенно неконгруэнтен. Он играл роль, и настолько хорошо, что сумел убедить и себя, и окружающих. Во-вторых, методика Роджерса в конечном итоге не смогла помочь самому Роджерсу, хотя он пытался несколько раз прибегнуть к психотерапии.

Неоднозначное впечатление производят и некоторые аспекты личной жизни психолога. Хотя по большей части он был практически идеальным семьянином, в середине 70-х его брак испытывал серьезные трудности, в основном, по вине самого Карла Роджерса³⁰. В то же время, некоторые мнения, высказанные в книге «Стать партнерами: брак и его альтернативы» (1973), весьма спорны с точки зрения христианских представлений о супружестве. Дополняют картину семейные сложности детей Роджерса: браки и его сына Дэвида, и его дочери Натали закончились разводами. Бывшая жена Дэвида вскоре после расторжения брака покончила с собой³¹.

Наконец, следует сказать о духовных поисках Карла Роджерса в последние годы жизни. После разочарования в христианстве он долгое время не интересовался вопросами религии, по крайней мере внешне, занимая позицию ученого-агностика. Но с некоторого времени он начал признавать в своем психотерапевтическом опыте элементы, которые не смог назвать иначе, как мистическим или духовным измерением (*mystical, spiritual dimension*)³².

Интерес Роджерса к духовному и мистическому впервые проявляется в начале 1970-х, и поводом к нему стало знакомство с описаниями оккультных и парапсихологических феноменов в книгах Ш. Острандер и Л. Шредер «Психические открытия за железным занавесом», Л. Лешана, К. Кастанеды и прочих источниках³³. В дальнейшем Роджерс

³⁰ Cohen 1997. P. 210.

³¹ Ibid.

³² Rogers 1980. P. 129.

³³ Ibid. P. 100, 254 и далее; Kirschenbaum 2009. P. 479.

с большим интересом упоминает о работах Р. Монро о внетелесном опыте, С. Гроффа и Дж. Лилли об измененных состояниях сознания и других из той же области³⁴.

В 1972 г. он оценивал массив доказательств, изложенных в указанной литературе, как впечатляющий, однако признал, что не имел личного опыта мистических переживаний или измененных состояний сознания³⁵. С точки зрения Роджерса, это было несомненным упущением, поскольку именно личный опыт он считал наиболее достоверным критерием истины. Неудивительно, что он начал предпринимать попытки получить такой опыт. Первую из них (участие в магических обрядах и общение с медиумами во время поездки в Бразилию в 1977 г.) Роджерс оценил в дневнике как увлекательную, но не слишком убедительную³⁶. Однако дальнейшие занятия спиритизмом с участием жены и дочери оставили гораздо более глубокое впечатление.

Особенно поразил Роджерса опыт общения с умирающей женой Хелен, которая описывала видения злых духов, влекущего белого света и умерших родственников, готовых встретить ее в загробном мире. После этого, а также знакомства с книгой Р. Муди Роджерс открыто стал говорить о том, что вполне вероятно, что существование личности продолжается после смерти³⁷.

Другим важным источником духовного опыта стали для Роджерса его энкаунтер-группы. По-видимому, именно здесь он впервые испытал те измененные состояния сознания и мистические переживания, отсутствие которых констатировал в 1972 г. Психолог описывает их как чувство почти телепатического общения между членами группы и как духовное ощущение принадлежности к универсальному сознанию³⁸.

³⁴ Rogers 1980. P. 101, 128 и далее.

³⁵ Ibid. P. 253.

³⁶ Kirschenbaum 2009. P. 480.

³⁷ Rogers 1980. P. 90.

³⁸ Ibid. P. 129.

При индивидуальной психотерапии у Роджерса также «почти возникало чувство эктоплазмической связи между терапевтом и клиентом»³⁹.

В дневниковых записях середины 1980-х имеются свидетельства и о более личном опыте: о переживании единства с космосом, о желании «сдаться» всепроникающему и любящему духу вселенной. Известно также, что Роджерс практиковал медитацию⁴⁰.

Как показывают отдельные ремарки, меньше всего он хотел, чтобы его «духовное измерение» связывали с христианством и тем более с какой-либо церковной организацией. Б. Торн утверждает, что это отторжение следует относить преимущественно к августиновской концепции первородного греха, которая распространена в западном христианстве и которая умаляет свободную активность человека в деле спасения. Если бы Роджерс был наставлен в православной догматике, считает Торн, он остался бы христианином до конца жизни⁴¹.

На наш взгляд, противоречие между мировоззрением Роджерса и христианством гораздо серьезнее. Его духовным кредо можно назвать веру в космический актуализирующий принцип, который движет все существующее к усложнению и совершенствованию. Абсолютизация такого принципа делает совершенно бессмысленной идею Бога-Творца, трансцендентного миру, лежащую в основе авраамических религий. Она ведет, скорее, к восточной религиозности. Действительно, Роджерсу импонировали учения дзен-буддизма и даосизма, чему способствовало знакомство с работами Ф. Капры и И. Пригожина⁴².

Восточные религии интересовали Роджерса, конечно, не в их традиционных формах, а в преломлении популярного движения Нью Эйдж. Он был лично знаком с одной из виднейших идеологов этого движения М. Фергюсон, автором книги «Заговор Водолея», и рекомендовал эту

³⁹ Rogers 1984.

⁴⁰ Kirschenbaum 2009. P. 487.

⁴¹ Thorne, Sanders 2013. P. 21.

⁴² Rogers 1980. P. 130–132.

книгу своим читателям. Многие идеи Нью Эйдж можно найти в поздних сочинениях Роджерса⁴³. М. О'Хара жалуется на то, что общество, сложившееся вокруг Роджерса, стало походить на религиозную секту нью-эйджеров⁴⁴.

Дочь Роджерса Натали в автобиографической статье охотно описывает свои мистические переживания и представления о духовной стороне реальности, близкие к вышеизложенным⁴⁵.

Отдельно стоит рассмотреть вопрос о степени критичности Роджерса в отношении духовного опыта. При этом нельзя не принимать во внимание его взгляды на реальность. Согласно психологу, объективная реальность — это фикция, каждый человек живет в собственном мире: «Единственная реальность, которую я могу знать, — это мир как я его ощущаю и воспринимаю в данный момент... Есть столько же “реальных миров”, сколько и людей!»⁴⁶ Это объясняет кажущееся противоречие в отношении к духовному опыту, которое отмечает Г. Киршенбаум⁴⁷. Роджерс мог весьма критически относиться к духовному опыту других людей, признавая значимость этого опыта в реальности другого, при этом объявляя его полностью irrelevantным своей реальности. Однако в отношении своего личного опыта Роджерс мог позволить себе только одну позицию, не противоречащую его базовым убеждениям, а именно безусловное принятие. И действительно, нам не удалось найти ни одного свидетельства тому, что Роджерс сомневался в собственном опыте. Более того, попытки поставить значимость этого опыта под сомнение (например, со стороны М. Бубера⁴⁸) неизменно отвергались психологом. А между

⁴³ Rogers 1980. P. 343.

⁴⁴ Suhd 1995. P. 142.

⁴⁵ Ibid. P. 210–218.

⁴⁶ Rogers 1980. P. 102.

⁴⁷ Kirschenbaum 2009. P. 490.

⁴⁸ Kirschenbaum, Henderson 1989. P. 51.

тем, как мы видим, безусловное доверие к своим ощущениям порой заставляло Роджерса совершать серьезные ошибки.

Как можно видеть, мировоззрение Карла Роджерса формировалось под сильным влиянием христианства, поэтому близость принципов личностно-ориентированной психотерапии к евангельским идеалам отнюдь не случайна, а значит, их включение в арсенал православной психотерапии можно считать закономерным и оправданным. Но при этом следует соблюдать большую осторожность, иначе можно получить результат крайне нежелательный с точки зрения православной духовности, что достаточно наглядно видно в жизни самого Роджерса. И это требует, в том числе, и тщательной теоретической работы по осмыслению современных психологических концепций в свете христианской антропологии.

В первую очередь нужно отметить если не эгоизм, то, по меньшей мере, крайний индивидуализм, присущий идеям Роджерса. Здесь он следует за идеологами Реформации, труды которых изучал в молодости. Только личный опыт индивида является последним критерием истины и мерой всех вещей, только само «я» вправе определять направление своего развития, только автономность и независимость может быть результатом правильного личностного роста. Но здесь же проявляется и момент принципиального разногласия гуманистической психологии и классической Реформации: если Лютер и Кальвин были антропологическими пессимистами, то Роджерс — крайний оптимист. В этом отношении он гораздо ближе к концепциям в духе гностицизма или Нью Эйдж о том, что душа — это частица божества, попавшая в плен материи. Сама по себе человеческая природа может давать только добрые плоды и лишь неблагоприятные внешние обстоятельства извращают нормальное развитие личности. Стоит убрать эти обстоятельства — и мы получим гармонично развитого человека.

Однако жизнь показывает, что разрушение барьеров далеко не всегда приносит желанное счастье. Оказывается, что необходимо бороться со следующими барьерами — и так без конца. Если довести этот процесс до логического завершения, то каждому человеку придется создать условия

для жизни в своей собственной независимой реальности, поскольку само понятие объективной реальности оказывается слишком сильным ограничением для личности. И Роджерс как цельный и последовательный мыслитель делает этот вывод. Но удивительным образом, исходя из принципов эмпатии и безусловного принятия как максимального уважения к чувствам другого, он приходит к действительному отрицанию этих принципов. Ведь если объективной реальности нет, то вопрос о том, действительно ли я принимаю и понимаю другого, теряет всякий смысл. Важно только, чтобы мне казалось, что меня понимают и принимают и что я понимаю и принимаю. Таким образом, мы получаем своего рода доказательство от противного того, что настоящее понимание и принятие одного человека другим, настоящий диалог «я» и «ты», возможны только во Христе Иисусе.

Интересно, что крайний антропологический оптимизм Роджерса приводит к тем же разрушительным практическим выводам, что и крайний пессимизм идеологов постмодерна, также основанный на протестантском индивидуализме⁴⁹. Разница лишь в том, что оптимист занимается разрушением с радостным ощущением надежды и веры в благие силы человечества.

Можно сказать, что главный источник расхождений между гуманистической психологией Роджерса и православной духовностью имеет гносеологический характер: личный опыт индивида не может являться последним критерием истины, истина есть Христос. Но каким именно образом истина познается каждым отдельным человеком — это остается проблемой для современного богословия. Не случайно православный психолог, философ и богослов протоиерей Василий Зеньковский посвятил теории познания всю первую треть своего труда «Основы христианской философии».

Таким образом, личностно-ориентированная психотерапия Карла Роджерса имеет глубоко христианские основания, что вполне оправдывает

⁴⁹ Иванов 2016.

использование ее понятий и методов в арсенале православного психотерапевта. Однако крайний индивидуализм и чрезмерный антропологический оптимизм, присущий мировоззрению американского психолога, не позволяет принять его систему «как есть». В противном случае следует ожидать результатов, неприемлемых с точки зрения православной духовности. И это говорит о том, что в области православной психологии требуется значительная творческая работа как со стороны богословов, так и со стороны психологов-практиков.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Антоний (Блюм), митр. 2012 — *Антоний (Блюм), митр. Духовность и духовничество // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего экзархата. 1989. № 117. С. 183–190. [Anthony (Bloom), metropolitan. Dukhovnost' i dukhovnichestvo (Spirituality and spiritual guidance) // Vestnik Russkogo Zapadno-Evropeiskogo Patriarshego ekzarkhata (Herald of the Russian Western European Patriarchal exarchate). 1989. № 117. P. 183–190.]*
- Иванов 2016 — *Иванов М. С. Апофатика постмодерна // БВ. 2016. № 22–23. Вып. 3–4. С. 42–54. [Ivanov M. S. Apofatika postmoderna (Aporhatics of Postmodernism) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2016. № 22–23. Vypusk 3–4. P. 42–54.]*
- Лелик 2013 — *Лелик А. Пуп земли. URL: <http://www.pravoslavie.ru/61959.html> (дата обращения 30.04.2018). [Lelik A. Pup zemli (Centre of the world). URL: <http://www.pravoslavie.ru/61959.html> (date of access 30.04.2018).]*
- Лоргус А., свящ. 2010 — *Лоргус А., свящ. Призвание христианского психолога. URL: http://www.fapsyrou.ru/publications//prizvanie_hristianskogo_psihologa_66/ (дата обращения 30.04.2018). [Lorgus A., priest. Prizvanie khristianskogo psikhologa (The calling of a Christian psychologist). URL: http://www.fapsyrou.ru/publications/lorgus/prizvanie_hristianskogo_psihologa_66/ (date of access 30.04.2018).]*
- Лысова-Бродина, Вигилянская 2015 — *Лысова-Бродина О., Вигилянская Т. О воспитании детей, «безусловной любви» и родительской строгости. URL: <http://pravoslavie.ru/80788.html> (дата обращения 30.04.2018) [Lysova-Brodina O., Vigiilianskaia T. O vospitaniu detei, “bezuslovnoi liubvi” i roditel'skoi strogosti (On rearing children with*

- “unconditional love” and on parental sternness). URL: <http://pravoslavie.ru/80788.html> (date of access 30.04.2018).]
- Мирзоева, Фроленкова 2010 — *Мирзоева И., Фроленкова А.* Если близкий тяжело болен. URL: <http://www.pravoslavie.ru/38369.html> (дата обращения 30.04.2018). [*Mirzoeva I., Frolenkova A.* Esli blizkii tiazhelo bolen (If someone close to you is sick). URL: <http://www.pravoslavie.ru/38369.html> (date of access 30.04.2018).]
- Роджерс 1996 — *Роджерс К. Р.* В мире советского профессионала // Мир психологии. 1996. № 3. С. 167–186. [*Rogers C. R.* V mire sovetskogo professionala (In the world of a Soviet professional) // *Mir psikhologii* (World of psychology). 1996. № 3. P. 167–186.]
- Роджерс 2017 — *Роджерс К. Р.* Становление личности: взгляд на психотерапию. М., 2017. [*Rogers C. R.* Stanovlenie lichnosti: vzgliad na psikhoterapiiu (The formation of a person: a view on psychotherapy). Moscow, 2017.]
- Шеховцова 2015 — *Шеховцова Л. Ф.* Концепция личности в православной психологии. СПб., 2015. [*Shekhovtsova L. F.* Kontsepsiia lichnosti v pravoslavnoi psikhologii (The concept of personhood in Orthodox psychology). Saint Petersburg, 2015.]
- Cohen 1997 — *Cohen D.* Carl Rogers: a critical biography. L., 1997.
- Kirschenbaum, Henderson 1989 — *Carl Rogers: Dialogues* / Ed. H. Kirschenbaum, V. L. Henderson. L., 1989.
- Kirschenbaum 2009 — *Kirschenbaum H.* Life and work of Carl Rogers. Alexandria (VA), 2009.
- Rogers 1959 — *Rogers C. R.* A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework // *Psychology: a study of a science* / Ed. S. Koch. New York, 1959. Vol. 3. P. 184–256.
- Rogers 1980 — *Rogers C. R.* A Way of being. Boston, 1980.
- Rogers 1984 — *Rogers C. R.* A Way of meeting life: An interview with Carl Rogers // *The Laughing Man*. 1984. Vol. 5 (2). P. 22–23.
- Rogers 1986 — *Rogers C. R.* The Rust workshop: A personal overview // *Journal of humanistic psychology*. 1986. Vol. 26 (3). P. 23–45.
- Suhd 2013 — *Positive regard: Carl Rogers and other notables he influenced* / Ed. M. M. Suhd. Palo Alto (CA), 1995.
- Thorne, Sanders 2013 — *Thorne B., Sanders P.* Carl Rogers. Los Angeles, 2013.

Abstract

Parpara A. A. Orthodoxy and humanist psychology: The person and legacy of Carl Rogers

Orthodox psychologists often use concepts and methods developed within the framework of secular humanistic psychology, one of the founders of which is C. R. Rogers. The purpose of this publication is to assess how much Rogers' psychotherapy is compatible with Orthodox spirituality. For this, the life path of the American psychologist, the basis of his psychotherapeutic method and the anthropological premises on which he is based are considered. Particular attention is paid to the religious views of Rogers: the reasons for his disappointment in Christianity and the spiritual quest in the last years of life are analyzed.

Keywords: C. R. Rogers, Orthodox psychology, theological anthropology, humanistic psychology, personality-oriented psychotherapy, Protestantism, spiritualism, New Age.

ПАТРОЛОГИЯ

ИЕРЕЙ БОРИС ТИМОФЕЕВ

ОБРАЗЫ БРАКА В 44 ПСАЛМЕ И КНИГЕ ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ

Взгляд Феодора Мопсуестийского
и блаженного Феодорита Кирского

УДК 22.07 (276)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-53-71

Аннотация

Данная статья представляет собой попытку компаративного анализа толкования образов брака 44-го псалма и книги Песни Песней в комментариях Феодора Мопсуестийского и блж. Феодорита Кирского. Оба толкователя являются наследниками Антиохийской богословской и экзегетической традиции. Тем не менее в их экзегетических произведениях очевидны два противоположных подхода к интерпретации библейского текста. Первый опирается на личный опыт, в то время как второй основанием личного опыта полагает свидетельство церковной традиции. Опыт Феодора Мопсуестийского приводит к разрушению традиционного взгляда Церкви на состав и содержание Библии. Блж. Феодорит Кирский отвечает на его возражения и показывает основание и правоту опыта Церкви.

Ключевые слова: экзегетика, Антиохийская школа, книга Песнь Песней, 44 псалом, метафора, пророчество, герменевтика, образ брака в пророчестве, Феодор Мопсуестийский, блж. Феодорит Кирский, традиция.

Псалом 44-й и Песнь Песней представляют собой описание царского брака¹. В иудейской и христианской среде в этих произведениях обычно видели пророческое описание духовного союза Творца и верующих в Него. Возникали и другие интерпретации. Одни толкователи усматривали в этих текстах описание отношений царя и народа, другие — Соломона и его невесты². При этом важно иметь в виду, что 44 псалом всегда воспринимался как пророчество Давида; книга же Песнь Песней в последнем случае лишалась священного достоинства как романтическая поэма.

На рубеже IV—V вв. 44-й псалом и Песнь Песней оказались в фокусе внимания видных представителей Антиохийской экзегетической традиции Феодора Мопсуестийского и блж. Феодорита Кирского. Экзегеза этих авторов широко изучена в западной патристической науке, однако некоторые важные аспекты их герменевтики все еще остаются в тени. Лучше понять важные черты их герменевтических систем поможет анализ острых противоречий между ними в вопросах толкования образов брака в 44 псалме и в Песни Песней. Будучи наследниками одной экзегетической традиции толкователи показывают два разных подхода к интерпретации библейского текста. Феодор часто выступает как резкий критик традиции, в то время как блж. Феодорит в ответ защищает и утверждает взгляды Церкви. В толковании образов брака 44 псалма между ними нет разногласий, а вот в комментариях на Песнь Песней экзегеты демонстрируют прямо противоположные взгляды. Феодор Мопсуестийский видит в образах Песни Песней описание любви Соломона и египетской царевны, в то время как блж. Феодорит утверждает правоту традиционного

¹ Также важно отметить, что 44-й псалом имеет надписание «Песнь любви» (לִשְׁמֵינִי לְשׁוֹן אוֹתוֹ) или, согласно греческому тексту, «Песнь о Возлюбленном» (ὁδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ).

² Об экзегетических направлениях в толковании Песни Песней и 44 псалма см.: Noegel, Rendsburg 2009. P. 119–120; King 2005. P. 1–9; Schökel, Camiti 1993. P. 731–738. Также об этом упоминают Феодор Мопсуестийский и блж. Феодорит Кирский: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos* (Devreesse 1939. P. 277:17–21; 278:4–13); *Teodoretus Cyrensis. Explanatio in Canticum Canticorum. Praefatio* // PG 81, 29В.

церковного толкования. На примере анализа толкований образов брака 44 псалма и Песни Песней Феодора Мопсуестийского и блж. Феодорита Кирского покажем особенности и основу экзегезы двух авторов. Корень проблемы заключается не в наборе исследовательских инструментов, используемых ими при рассмотрении Библии, а в фундаментальных критериях определения содержания того или иного текста.

1. БРАК ЦАРЯ В 44 ПСАЛМЕ

Основанием для буквального понимания образов брака 44 псалма служат главным образом следующие слова: *Слушай, Дщерь, и смотри, и приклони ухо Твое, и забудь народ Твой и дом отца Твоего. И возжелает Царь красоты Твоей*³. Так пророк Давид обращается к именитой невесте своего сына, которой предстояло принять веру евреев и оставить в забвении ложную языческую религию и обычаи своего народа⁴. Феодор Мопсуестийский переносит акцент на вторую часть 12 стиха: *И возжелает Царь красоты Твоей, потому что (ὅτι) Он Господь твой*⁵. Блж. Феодорит Кирский дополняет текст Феодора, привлекая более полный вариант LXX: *И возжелает Царь красоты Твоей, потому что он Господь твой и ты поклонись Ему*⁶; переводы Акилы, Симмаха и Феодотиона, которые соответствуют еврейскому оригиналу: *И поклонись Ему*⁷. В этих словах толкователи видят

³ Пс. 44, 11–12.

⁴ Ср.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 12* (Devreesse 1939. P. 293:5–24).

⁵ Καὶ ἐπεθύμησεν ὁ Βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Κύριός σου (Пс. 44, 12).

⁶ Пс. 44, 12. Καὶ ἐπεθύμησεν ὁ Βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Κύριός σου καὶ προσκυνήσεις αὐτόν. Этот вариант поддерживают некоторые списки LXX, например, L 1219 (Rahlfs 1979. S. 153).

⁷ Ср.: еврейский текст: יְהוָה יְהוָה; Акила и Феодотион: καὶ προσκυνήσον αὐτόν; Симмах: προσκυνεῖ αὐτόν (Field 1875. P. 164). Такие же аргументы мы встречаем в комментариях свт. Кирилла Александрийского: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Psalmos // PG 69, 1044C*.

религиозный, а не бытовой аспект отношений. Бог стремится к своей невесте — Церкви, поскольку является ее Создателем и Господином и принимает от нее соответствующее поклонение. Именно этот аспект с помощью образов брака подчеркивают пророки Иезекииль⁸ и Осия⁹. Бог вступает в отношения с Израилем или Церковью как заботливый Господин, Который избавляет от уродства и нищеты, спасает, украшает и обогащает¹⁰, поэтому Церковь или Израиль имеют совершенный вид и красоту не сами по себе, но получают ее от своего Бога и Творца, чтобы соединиться с ним.

В 14 стихе псалмопевец продолжает свою речь о невесте в следующих выражениях: *Вся слава* (ἡ δόξα/הַכְּבוֹד) *дочери царя внутри*. С точки зрения Феодора и блж. Феодорита, такое описание достоинства невесты неслучайно. О женской красоте, очевидно, судят по внешним признакам. Однако для пророка центром притягательности является не телесная красота, как полагали некоторые еврейские толкователи, а внутренние, духовные качества, поэтому он говорит о внутренней славе (ἡ δόξα ἔσωθεν) невесты¹¹. Таким образом, в данном случае тексту более соответствует духовное, а не буквальное толкование.

Стих 16 описывает свадебное шествие невесты в окружении сонма дев на брак в храм Царя. Феодор Мопсуестийский обращает внимание на то, что в тексте LXX слово «храм» (ὁ ναός) используется исключительно для обозначения места, где совершается поклонение Истинному или по приспособлению ложному Богу. Следовательно, в данном случае речь

⁸ Иез. 16; 23.

⁹ Ос. 1–3.

¹⁰ Ср.: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos* 44, 12 (Devreesse 1939. P. 293:25–28).

¹¹ *Ibid.* P. 295, 15–28. Ср.: *Theodoreus Cyrensis. Commentarius in Psalmos* (Ps. 45, 14–15) // PG 80, 1196C; *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos* 44, 197–200 (Olivier 1980. P. 275).

идет не о царских чертогах, как можно предположить исходя из значения слова לְבַיִת, а о храме истинного Бога¹².

Кроме того, и сам царь в тексте псалма именуется Богом: *Престол Твой, Боже, во век; жезл правоты, жезл царствия Твоего*¹³. В еврейском тексте стоит מִן־לְבַיִת, а в греческом ὁ θεός, что, без всякого сомнения, относится к истинному Богу. С точки зрения христианских экзегетов, пророк в данном случае говорит, очевидно, и о божественной, и о человеческой природах Христа вместе. Такая интерпретация, отмечают Феодор Мопсуестийский и блж. Феодорит Кирский, является последовательным и непринужденным выводом из стройной речи пророка¹⁴.

Однако для иудеев подобное понимание пророческой речи было немислимым, поэтому, чтобы избежать возможных противоречий, они предлагают концепцию «перемены лица»¹⁵. Стих 7 исключается из последовательности речи и становится эмоциональным возгласом пророка, пораженного обилием божественной милости, о которой он узнал из божественного откровения. Таким образом, в 44-м псалме они видят обращенный к пророку монолог Бога, который прерывается восторженным восклицанием Давида. Однако эта мера создает дополнительные трудности для раскрытия смысла текста, поскольку приводит к искажению логики и гармонии произведения¹⁶.

¹² Еврейское слово, לְבַיִת которое может означать не только святилище, но и дворец. Однако важно отметить, что таргумист прочитывает 45 (44) псалом в мессианском ключе и в данном стихе видит указание на храм истинного Бога (Lagarde 1873. P. 25: 21–25).

¹³ Пс. 44, 7.

¹⁴ См. также: Pappas 2002. P. 59. *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 8* (Devreesse 1939. P. 289:19–30); *Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos* (Ps. 44, 7) // PG 80, 1192B.

¹⁵ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 2* (Devreesse 1939. P. 280).

¹⁶ На это обращают внимание Феодор и блж. Феодорит: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 2; 44, 7* (Devreesse 1939. P. 281:19–38; 287:4–20); *Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos* (Ps. 44, 7) // PG 80, 1192B. Ср.: Lagarde 1873. P. 25, 1–14.

Описание брака в 44-м псалме логически завершается обетованием наследников: *Вместо отцов Твоих станут сыновья твои, поставишь их начальниками по всей земле*¹⁷. Эти слова, с точки зрения Феодора и блж. Феодорита, имеют большое значение для раскрытия смысла псалма, поскольку отсылают читателя к определенной исторической ситуации. Священное Писание ничего не сообщает о том, что Соломон или какой-либо другой еврейский царь ставил своих сыновей начальниками в своем царстве, поэтому христианские толкователи выражение *по всей земле* предлагают понимать буквально, то есть по всей вселенной. Именно Христос поставил своих детей — апостолов и епископов — духовными начальниками и руководителями по всему миру¹⁸.

Таким образом, пророк в образах брака последовательно описывает историю Божественного Воплощения и распространения в мире Христианской Церкви. Христос — Богочеловек и Царь — основывает Церковь, соединяет ее с Собой через веру и Таинства, так что верующие в него становятся Его детьми по благодати. Этот мотив встречается и в других книгах Библии. В качестве примера из множества случаев Феодор Мопсуестийский приводит слова пророка Иезекииля¹⁹ и Крестителя Иоанна²⁰. Он отмечает очевидное сходство 44 псалма и приведенных мест Писания по мысли и способу выражения. При этом важно заметить, что Библия подобным образом нигде не говорит об отношениях царя и народа, царя и его супруги, поэтому можно делать вывод, что образ брака в пророческой речи используется в определенном значении.

¹⁷ Пс. 44, 17.

¹⁸ *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 17 (Devreesse 1939. P. 298:26–33). Ср.: Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Psalmos (Ps. 45, 17–18) // PG 80, 1197BC.*

¹⁹ Иез. 16, 23.

²⁰ Ин. 3, 29. *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 7 (Devreesse 1939. P. 287:26–288:20).*

Выводы

В данном случае оба толкователя в традиционном ключе осуществляют поиск ключевых образов и идей произведения через призму контекста, рассматривают значение образов пророческой речи в свете их регулярного употребления в других книгах Библии. Итогом экзегетического исследования толкований блж. Феодорита и Феодора Мопсуестийского становится историко-сравнительный анализ, в ходе которого толкователи устанавливают связи между текстом и конкретными лицами и событиями. Экзегеты стремятся наглядно показать единственно возможный, с их точки зрения, согласный с логикой текста путь интерпретации образов брака в 44-м псалме как описания отношений воплотившегося Бога и Его Церкви.

Особенность толкования двух авторов заключается в следующем. Оба экзегета, особенно Феодор²¹, акцентируют внимание на точности слова пророка, которое во всем совпадает с фактами Нового Завета. Толкование Феодора представляет собой резкое антииудейское полемическое произведение. Опровержение противоположного мнения позволяет ему более ярко показать соответствие христологического смысла содержанию пророческой речи. В отличие от Феодора блж. Феодорит для прояснения смысла библейского текста активно пользуется критическим материалом как дополнительным источником авторитетных аргументов.

2. ОБРАЗ БРАКА В ПЕСНИ ПЕСНЕЙ: ТОЧКА
ЗРЕНИЯ ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО
И БЛАЖЕННОГО ФЕОДОРИТА КИРСКОГО

Толкования Песни Песней блж. Феодорита Кирского и Феодора Мопсуестийского обнаруживают два различных подхода к рецепции авторитета библейских книг и церковного Предания. Используя все инструменты для христологического толкования образа брака в 44-м псалме, Феодор Мопсуестийский отвергает не только христологическое содержание книги

²¹ См., например: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos 44, 2; 5; 7–8* (Devreesse 1939. P. 280:6–14; 285:4; 287:21–288:8; 289:1–14 и далее).

Песнь Песней, но также исключает ее из состава Библии. В свою очередь, толкование на Песнь Песней блж. Феодорита является реакцией на такой критический подход²². Как сторонник церковного традиционализма, он утверждает неизбежность авторитета Предания и показывает связь образов книги Песнь Песней с образами 44-го псалма и других книг Писания.

Феодор обращает внимание на Песнь Песней в связи с просьбой дать обоснованное духовное толкование этой книги в соответствии с Преданием Церкви²³. В своем ответе епископ Мопсуестийский не скрывает досады на то, что кто-то приписывает этой книге божественное происхождение. Экзегет заявляет, что это произведение не имеет с другими книгами Писания ничего общего и включено в канон священных книг по ошибке²⁴. Во-первых, во всей книге нет ни одного упоминания о Боге, во-вторых, сюжет насыщен яркими образами плотской любви. Следовательно, предметом речи в данном случае являются отношения царя и его возлюбленной.

«Если бы (Соломон), — пишет Феодор, — был достоин пророческой благодати, то упомянул бы где-нибудь о Боге, поскольку во всех пророческих писаниях упоминается Бог»²⁵.

Таким образом, Феодор не видит в тексте книги никакого основания для духовной интерпретации. Антиохийские экзегеты при отсутствии оснований для духовного толкования, как правило, ограничиваются буквальным смыслом. Так, например, Евсевий Эмесский формулирует общий для антиохийской традиции принцип экзегезы: «Мы принимаем

²² *Theodoretus Cyrensis*. *Explanatio in Canticum Canticorum*. Praefatio // PG 81, 29AB.

²³ *Theodorus Mopsuestenus*. *Commentarius in Canticum Canticorum* 77 // ACO 4.1. P. 68:25—29.

²⁴ *Theodorus Mopsuestenus*. *Commentarius in Canticum Canticorum* 77 // ACO 4.1. P. 68:23—25.

²⁵ *Theodorus Mopsuestenus*. *Commentarius in Canticum Canticorum* 80 // ACO 4.1. P. 69; 77 // ACO 4.1. P. 68. Здесь стоит отметить мнение Феодора, согласно которому Соломон вовсе не имел благодатного дара пророчества: *Theodorus Mopsuestenus*. *Commentarius in Canticum Canticorum* 72 // ACO 4.1. P. 66.

только те аллегории, о которых свидетельствует сказанное»²⁶. Главная мысль этого утверждения заключается в том, что необходимо на пути к раскрытию смысла произведения жестко следовать указаниям самого текста. В противном случае толкование приведет к искажению интенции автора²⁷. Поскольку в книге Песнь Песней отсутствуют указания самого автора на переносный духовный смысл, постольку любое духовное толкование, считает Феодор, является надуманной аллегорией, которая не имеет никакого отношения к действительному содержанию текста.

По мнению епископа Мопсуестийского, согласно контексту, в этом произведении говорится о любви Соломона и дочери фараона²⁸. Брак с язычницей, которая несла на себе древнее проклятие Хама, делал Соломона нарушителем закона²⁹ и мог вызывать возмущение среди благочестивого населения Израиля, поэтому царь в качестве аполгии написал романтическое поэтическое произведение, в котором показывает, что ему нет дела до запрета законных постановлений и возмущения народа³⁰. «Черна я и прекрасна, — говорит Соломон от лица невесты, — дочери Иерусалима, как селения Кидара, как завесы Соломона. Не смотрите на меня, что я почернела, ибо меня опалило солнце»³¹. Таким образом, Песнь Песней показывает порочность мудрого царя, который впоследствии впал в открытое идолопоклонство, что, очевидно, никоим образом не может сочетаться с даром пророческой благодати³².

²⁶ Eusebius Emesenus. De arbore ficī 5 (É. M. Buytaert. Louvain, 1953 (Spicilegium Sacrum Lovaniense 26). P. 258–259).

²⁷ См.: Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Prologus. L. 130–133 (Olivier 1980. P. 7).

²⁸ Песн. 3, 7; 1, 4. Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Canticum Canticorum 78 // АСО 4.1. P. 68–69.

²⁹ Исх. 34, 16.

³⁰ Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Canticum Canticorum 78 // АСО 4.1. P. 68:33–69, 15.

³¹ Песн. 1, 4–5.

³² Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Canticum Canticorum 72 // АСО 4.1. P. 66.

Таким образом, в интерпретации Феодора подвергается сомнению или, вернее, совершенно отвергается авторитет древней традиции Ветхозаветной и Новозаветной Церкви. В этом проявляется особенность подхода Феодора к вопросам богословия и экзегезы. Для него собственные заключения обладают большим весом, чем мнение Предания³³. Однако для блж. Феодорита вопрос авторитета Предания имеет огромное значение. Он утверждает, что взгляд церковной традиции основан не на простом мнении большинства, а на силе Святого Духа, который говорил через святых.

После возвращения из Вавилонского плена составителем священного канона библейских книг явился первосвященник Ездра³⁴. Среди прочих книг в этот канон была включена и книга Песнь Песней. Блж. Феодорит акцентирует внимание на том, что Ездра не занимался собранием и каталогизацией еврейской литературы в широком смысле этого слова, как это следует из заключений Феодора Мопсуестийского³⁵. Первосвященник, знаток и ревнитель Закона, муж, исполненный Святого Духа, он в своей деятельности заботился исключительно о духовном состоянии народа и восстановлении завета с Богом, поэтому в состав Библии Ездра включал не всякую книгу, написанную на еврейском языке, а только ту, в которой видел источник Божественного откровения³⁶.

Продолжая свою мысль, блж. Феодорит отмечает, что святые Киприан Карфагенский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст считают эту книгу богодухновенным произведением,

³³ Так же Феодор отвергает достоинство книги Иова и прочих произведений Соломона: *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Iob 75–76 // АСО 4.1. Р. 67–68.*

³⁴ По вопросу формирования канона Библии в эпоху Ездры см.: Юнгеров 2003. С. 71–73.

³⁵ Критическое отношение к деятельности Ездры также можно встретить у Диодора Тарсийского, учителя Феодора: *Diodorus Tarsensis. Commentarius in Psalmos. Prologus 105–122 (Olivier 1980. Р. 6).*

³⁶ *Theodoretus Cyrensis. Explanatio in Canticum Canticorum. Praefatio // PG 81, 29BC.*

вскормлены одной и той же грудью, что дает им возможность публично проявлять чувства братской любви³⁹. По этой причине жених часто называет невесту сестрой (ἀδελφή)⁴⁰. В таких выражениях, по мнению блж. Феодорита, пророк говорит о Воплощении Бога Слова. Бог принимает на себя человеческую природу и тем самым обретает подлинное родство со всеми людьми, а значит и с Церковью⁴¹. Эта мысль, отмечает блж. Феодорит, также находит отражение в Новом Завете. Христос, явившись мирноносцам сказал: «Идите, скажите братьям моим и Петру»⁴²; апостол Павел говорит: «Он был первородным между многими братьями»⁴³. Сын Божий становится Сыном человеческим, чтобы сделать людей сынами Божиими по благодати⁴⁴, поэтому родство с Церковью не ограничивается одной только природой⁴⁵. В духовном

³⁹ Пророк намекает на близкое родство жениха и невесты, чтобы предотвратить буквальный понимание. По мнению Диодора Тарсийского, так же поступает пророк Давид, когда называет в 44 псалме невесту Царя его дочерью: «Хорошо он ее называет, — пишет Диодор, — то невестой, то дочерью. Чтобы показать, что не по закону брака сочеталась невеста с женихом, но по закону благоволения и благодати, он называет ее то невестой по причине соединения, то дочерью по причине крещения и возрождения» (*Diodorus Tarsensis Commentarii in Psalmos 44*, 191–200 (Olivier 1980. P. 275)).

⁴⁰ Песн. 4, 9.10.12; 5, 1.2.

⁴¹ *Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Canticum Canticorum 4, 8 // PG 81, 200С. Точно так же и в другом месте: «Сестра, потому что ту же природу по человечеству, что и Он» (*Ibid.* 3, 4 // PG 81, 140D–141A). Ср.: *Eusebius Caesariensis*. Scholia in Canticum Canticorum (J. V. Pitra. Venetiis, 1883 (Analecta sacra 3). P. 532–533); *Athanasius Alexandrinus*. Epistolae festales 1, 1 // PG 26, 1360С.

⁴² Мф. 28, 7.

⁴³ Рим. 8, 30. То же и в других местах: *И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот мать Моя и братья Мои* (Мф. 12, 49); *И обозрев сидящих вокруг Себя, говорит: вот мать Моя и братья Мои* (Мк. 3, 34); *Он сказал им в ответ: мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его* (Лк. 8, 21); *Он не стыдится называть их братьями* (Евр. 2, 12).

⁴⁴ *Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Canticum Canticorum 3, 4 // PG 81, 140D–141A.

⁴⁵ Лк. 8, 21.

отношении Христос по человечеству был вскормлен той же самой грудью⁴⁶, что и Церковь, то есть Духом Святым, Которым возрождается к духовной жизни и питается каждый верующий. Слова: «*Введи тебя в дом матери моей*» — блж. Феодорит понимает в литургическом ключе. Это указания на христианский храм, который как образ небесного Иерусалима является средоточием мистической жизни Церкви. Здесь верующие рождаются Духом Святым в таинстве Крещения, соединяются со Христом в таинстве Евхаристии и, «приняв семя учения, рожают плод благочестия»⁴⁷. Образы книги Песнь Песней являются аналогией таинственной жизни Церкви. Такие же параллели можно увидеть в книгах пророков Иезекииля⁴⁸, Иеремии⁴⁹, Исаии⁵⁰, Осии⁵¹, а в Новом Завете в Евангелиях⁵² и посланиях апостола Павла⁵³.

Слова: «*Встретили меня стражи, обходящие город. Они били меня, изранили меня, сняли с меня верхнюю одежду стражи стен*»⁵⁴ — также представляют проблему для буквального понимания книги. Трудно представить, в каком смысле могли звучать эти слова из уст невесты Соломона. После нападения стражей невеста вместе с подругами отправляется искать своего жениха⁵⁵. Затем жених обращается к ней с речью. Он воспевает ее красоту, как будто она еще больше похорошела, став жертвой разбоя⁵⁶. Однако при духовном понимании

⁴⁶ Лк. 2, 40.

⁴⁷ *Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Canticum Canticorum 4, 8; 1, 1; 3, 4 // PG 81, 201AB; 53BC; 141A.

⁴⁸ Иез. 23.

⁴⁹ Иер. 3, 2.9.

⁵⁰ Ис. 1, 21; 50, 1.

⁵¹ Ос. 1–3.

⁵² Ин. 3, 29.

⁵³ Еф. 5, 21–23.

⁵⁴ Песн. 5, 7.

⁵⁵ Песн. 5, 8–6, 3.

⁵⁶ Песн. 6, 4–7.

такая последовательность речи обретает смысл. Блж. Феодорит предполагает, что в данном случае речь идет о гонениях на Церковь со стороны светской власти, представители которой названы стражами города, то есть земного государства⁵⁷. Эпоха жестоких гонений на христиан, как это ни странно, послужила распространению, укреплению и прославлению Церкви, которая осталась верна Жениху Христу и украсилась подвигом мучеников. Этот мотив получает продолжение и развитие в Апокалипсисе Иоанна Богослова⁵⁸.

Также, отвечая на аргументы Феодора Мопсуестийского, блж. Феодорит замечает, что невеста предстает перед глазами читателя в начале книги *почерневшей*⁵⁹, а в конце *убеленной*⁶⁰. Таким образом, согласно последовательности мысли произведения, невеста не была все время черной. Она почернела, а затем вновь стала белой, чего нельзя сказать о египетской царевне. По мысли блж. Феодорита, автор таким образом пророчески описывает историю человечества. Люди однажды уклонились во мрак языческого служения бесам, но затем обратились к свету христианской веры и вновь получили освящение⁶¹. Через эту перемену невеста вновь становится подобной жениху, который *бел и румян, лучше десяти тысяч других*⁶². Тот же мотив, отмечает экзегет, присутствует в 44-м псалме, где невеста, отрекаясь от язы-

⁵⁷ *Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Canticum Canticorum 3, 5 // PG 81, 153 BC.

⁵⁸ Апок. 19, 6–9; 21, 9–22, 9.

⁵⁹ Песн. 1, 6.

⁶⁰ Песн. 8, 5. В еврейском тексте этого фрагмента читается иначе: *Кто восходит от пустыни, опираясь на своего возлюбленного?* (מִי זֹאת עֹלָה מִן־הַמִּדְבָּר מִתְּרַבֵּקַת עַל־דָּוִדָה?). Оба толкователя игнорируют еврейский оригинал и рассматривают текст LXX. Впрочем, это разночтение не представляет препятствия для мессианской интерпретации, поскольку в еврейском тексте можно видеть аллюзию на исход Израиля из Египта. Ср.: Joüon 1909. P. 308–309.

⁶¹ *Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Canticum Canticorum 1, 1; 4, 8 // PG 81, 68CD–69AB; 201D–204A.

⁶² Песн. 5, 10.

ческого прошлого⁶³, облекается царской славой и сочетается браком с Небесным Царем⁶⁴.

В контексте этой перемены блж. Феодорит предлагает рассматривать полемический акцент Песн. 1, 6: *Дочери Иерусалимские... не смотрите на меня, что я почернела, потому что меня опалило солнце*. В таком случае это не слова апологетической речи дочери фараона, но слова Церкви из язычников, обращенные к агрессивно настроенной неверующей Синагоге⁶⁵. Вместе с тем Кирский пастырь отмечает, что образ темнокожей женщины мог быть навеян историей ропота против брака Моисея с дочерью Мадиямского священника⁶⁶. Эта параллель, с точки зрения экзегета, не случайна. Моисей, по его собственным словам, являлся прообразом Владыки Христа⁶⁷. Соответственно, и брак Моисея на язычнице эфиопянке и последующий ропот Аарона и Мариам также являются прообразом союза Христа с Церковью из язычников и гонения со стороны иудеев⁶⁸. Так блж. Феодориту удастся показать пророческую связь Песни Песней с прообразами Ветхого Завета и историей Новозаветной Церкви и сохранить точность и последовательность повествования книги.

⁶³ Пс. 44, 11.

⁶⁴ Пс. 44, 12–15. *Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Canticum Canticorum 1, 1 // PG 81, 68C. Ср.: *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Psalmos 44, 11 (Devreesse 1939. P. 292:26–293:24).

⁶⁵ «Итак, я, с одной стороны, — эфиопка, с другой, — невеста великого Законодателя, с одной стороны, — дочь Мадиямского священника, человека идолопоклонника, однако забыла народ мой и дом отца моего, поэтому возжелал Царь красоты моей (Пс. 44, 12). Так что, не смотрите на меня, что я почернела, ибо меня опалило солнце (Песн. 1, 5). Вы увидите меня, ныне почерневшую, убеленной, и воскликнете: Кто это восходит убеленная? (Песн. 8, 5)» (*Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Canticum Canticorum 1, 1 // PG 81, 68D–69A).

⁶⁶ Числ. 12.

⁶⁷ Втор. 12, 15.

⁶⁸ *Theodoretus Cyrensis*. Explanatio in Canticum Canticorum 1, 1 // PG 81, 68D.

Также важно заметить, что Священное Писание не смотрит на брак Соломона с египтянкой как на преступление, как думал Феодор Мопсуестийский⁶⁹. После краткого сообщения о бракосочетании автор книги Царств сообщает: «*И возлюбил Соломон Господа, ходя по уставу Давида, отца своего*»⁷⁰, удостоился божественного посещения и обетований⁷¹, построил и освятил храм⁷². Таким образом, в это время благочестие Соломона и развитие его отношений с Богом достигают наивысшей точки, поэтому едва ли можно считать справедливым мнение Феодора Мопсуестийского относительно духовного состояния Соломона во время брака с египетской царевной. Рассматривая Песнь Песней, Феодор, очевидно, упускает из виду исторический контекст. Блж. Феодорит, напротив, считает, что Соломон по божественному вдохновению написал Песнь Песней именно в этот период как продолжение пророческой речи Давида в 44-м псалме⁷³.

Выводы

В своем комментарии блж. Феодорит последовательно показывает, что буквальное понимание Песни Песней встречает в тексте большое количество серьезных препятствий, на которые Феодор Мопсуестийский не обратил внимания. Толкование блж. Феодорита находится в традиционном русле Антиохийской школы. На основании точности и последовательности речи автора ему удается продемонстрировать связь текста с библейской

⁶⁹ 1 Цар. 3, 1.

⁷⁰ 1 Цар. 3, 3.

⁷¹ 1 Цар. 3, 5–14; 6, 11–13; 9, 3–9.

⁷² 1 Цар. 5–8.

⁷³ «Я считаю, — пишет блж. Феодорит, — что премудрый Соломон, будучи наставлен отцом, как пророком и великим пророком, написал это. Ибо он, конечно, слышал, как тот воспевал: *Предстала царица одесную Тебя, облеченная в золотые ризы и украшенная* (Пс. 44, 10). И еще: *Слушай, дочь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего, и возжелает Царь красоты твоей, ибо Он Господь Твой...* (Пс. 44, 11–12)» (*Theodoretus Cyrensis. Explanatio in Canticum Cantorum. Praefatio // PG 81, 48A*).

традицией и реалиями жизни Церкви. Незыблемым фундаментом для духовного толкования Песни Песней, с его точки зрения, является Предание Церкви. Вполне законно можно утверждать, что при отсутствии такового эта книга, как и любая другая, не попала бы в поле зрения Кирского епископа. Именно в силу свидетельства церковного предания Песнь Песней оказывается и в руках Феодора Мопсуестийского. Однако для последнего это свидетельство не имеет значения, поскольку в тексте отсутствует прямое указание автора на духовное содержание книги. Он не увидел точного соответствия между текстом и отношениями Христа с Церковью. Ввиду этого толкователь не видит никаких оснований тратить силы на более основательное исследование. Епископ Мопсуестийский игнорирует сообщение Первой книги Царств о браке Соломона и его дальнейшей деятельности, что приводит к надуманному искажению исторического контекста и укреплению ложного взгляда на содержание Песни Песней.

Это разногласие между экзегетами ставит фундаментальный вопрос: доверять или не доверять традиции? Блж. Феодорит признает незыблемость авторитета Предания Церкви на том основании, что оно является гласом Духа Святого. В этом подходе присутствует незаметный на первый взгляд здоровый рациональный подход. Поскольку книги Священного Писания создавались, проходили рецепцию, передавались и интерпретировались в Церкви, постольку и понимать их следует в контексте церковной традиции. В противном случае при отрыве от аутентичной почвы содержание библейских книг может стать предметом субъективных спекуляций.

В свою очередь, Феодор Мопсуестийский считает необходимым частный пересмотр и корректировку установившихся в Церкви взглядов. В этом случае голос Предания теряет силу и авторитет, а частное мнение становится более значимым.

3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В комментариях блж. Феодорита Кирского и Феодора Мопсуестийского решается вопрос: на каком основании должно строиться отношение экзегета к тексту Священного Писания? Феодор Мопсуестийский отдает

предпочтение результатам самостоятельного исследования, построенного на рациональных началах историко-филологического метода. Мессианский смысл 44-го псалма толкователь признает и утверждает в силу точного соответствия образов этого произведения реалиям новозаветной действительности. Это соответствие он устанавливает на основании гармонической связи отдельных слов и образов, которая не позволяет во всей полноте отнести псалом к иному предмету.

В Песни Песней автор напрямую не говорит о божественных предметах. Поэтому Феодор не допускает возможности духовного толкования книги. При этом толкователь игнорирует повествование Первой книги Царств о браке Соломона с египетской царевной и его высоких отношениях с Богом, имевших место в это время, поэтому его выводы о порочности Соломона в этот период вряд ли могут соответствовать действительности. Трудные для буквального понимания места Песни Песней для Феодора не имеют никакого значения ввиду отсутствия в тексте указаний на божественное содержание книги.

Блж. Феодорит Кирский считает недостаточным набор формальных исследовательских инструментов для раскрытия содержания библейского провозвестия. Фундаментом для такого исследования, по его мнению, должно служить Предание Церкви как выражение гласа Духа Святого. При этом значение и набор методов рационального экзегетического анализа несколько не умаляется. Блж. Феодорит, по сравнению с Феодором, использует эти методы гораздо шире. Так, например, он умело пользуется критическим материалом в толковании на 44-й псалом. Предание не обесценивает процесс исследования, но погружает его в аутентичную для предмета исследования область. Так, следуя указаниям Предания в толковании на Песнь Песней, блж. Феодорит находит препятствия для буквального понимания и показывает связь между образами данной книги с другими частями Священного Писания и историей Церкви. При этом сохраняется логика и гармония Песни Песней. В связи с этим подход блж. Феодорита кажется более последовательным.

ИСТОЧНИКИ

- Devreesse 1939 — *Theodorus Mopsuestenus*. Commentarius in Psalmos / Ed. R. Devreesse. V., 1939 (Studi e Testi 93).
- Field 1875 — *Origenis* Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / Ed. F. Field. Oxford, 1875. T. 2.
- Olivier 1980 — *Diodori Tarsensis* Commentarii in Psalmos / Ed. J. M. Olivier. Turnhout, 1980 (CCSG 6).
- Rahlfs 1979 — *Septuaginta* / Ed. A. Rahlfs. Göttingen, 1931.

ЛИТЕРАТУРА

- Юнгеров 2003 — *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. М., 2003. Т. 1. [*Jungerov P. A.* Vvedenie v Vetkhii Zavet (Introduction to the Old Testament). Moscow, 2003. Tom 1.]
- Lagarde 1873 — *Hagiographa chaldaice* / Ed. P. Lagarde. Lipsiae, 1873.
- Joüon 1909 — *Joüon P.* Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique. P., 1909.
- King 2005 — *King J. C.* Origen on the Song of Songs as the spirit of Scripture: the bridegroom's perfect marriage-song. Oxford, 2005.
- Noegel, Rendsburg 2009 — *Noegel S. B., Rendsburg G. A.* Solomon's vineyard: literary and linguistic studies in the Song of Songs. Atlanta, 2009 (Society of biblical literature: Ancient Israel and its literature 1).
- Pappas 2002 — *Pappas H. S.* Theodore of Mopsuestia's commentary on Psalm 44 (LXX): A study of exegesis and christology // GOTR. 2002. Vol. 47. P. 55–79.
- Schökel, Carniti 1993 — *Schökel L. A., Carniti C.* I Salmi. R., 1993. T. 2.

Abstract

Timofeev Boris, priest. The images of marriage in Psalm 44 and the Book of Songs: View of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrus

This article is an attempt at a comparative analysis of the interpretation of the images of marriage in Psalms 44 and the Song of Songs in the commentaries of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrus. Both interpreters belong to the Antiochian theological and exegetical tradition. However, in their exegetical works, two opposing approaches to the interpretation

ИЕРЕЙ БОРИС ТИМОФЕЕВ

of the biblical text are evident. The first relies on personal experience, while the second bases his personal experience on the testimony of the church tradition. The experience of Theodore of Mopsuestia leads to the destruction of the traditional view of the Church on the composition and content of the Bible. Theodore of Cyrus answers the objections of Theodore and proves correctness of the experience of the Church.

Keywords: exegesis, school of Antioch, Song of Songs, psalm 44, metaphor, prophecy, hermeneutics, image of marriage in prophecy, Theodore of Mopsuestia, Theodoret of Cyrus, tradition.

М. А. ВИШНЯК

ТВОРЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ I КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО, КАСАЮЩИЕСЯ АРСЕНИТСКОГО РАСКОЛА

УДК 276 (273.99)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-72-104

Аннотация

В ряду источников, раскрывающих историю арсенитского раскола (1265–1310), творения свт. Афанасия I, патриарха Константинопольского (1289–1293; 1303–1309), являются одними из важнейших, поскольку они составлены активным участником противостояния между арсенитами и иерархией в его заключительной стадии. Цель настоящей статьи — выделить в наследии патриарха Афанасия творения, касающиеся арсенитского вопроса, дать их краткий обзор и оценить их значимость для изучения раскола. Наибольшее внимание при этом уделяется сочинениям, изданным в 2004 г. М. Патедакисом: антиарсенитскому посланию патриарха Афанасия и его защитительному письму против арсенитов. Оба эти послания, а также ряд других творений патриарха содержат уникальную историческую информацию, касающуюся внутренней организации и образа действия арсенитских общин, и существенно дополняют знание о расколе. Но наибольшую ценность они представляют с точки зрения богословского осмысления раскола.

Ключевые слова: свт. Афанасий I, патриарх Константинопольский, арсениты, арсенитский раскол, противораскольническая литература, византийская литература.

ВВЕДЕНИЕ

Арсенитский раскол является одним из самых сложных феноменов церковной и политической жизни Византии палеологовского периода. Масштабы вызванных этим расколом нестроений в Церкви и государстве сопоставимы с масштабами возмущений по поводу Лионской унии

1274 г. и, возможно, даже превосходят их ввиду своей длительности — арсенитская схизма терзала империю более полувека, с 1265 по 1310 г.

Одним из значимых источников по арсенитскому расколу являются творения¹ Константинопольского патриарха свт. Афанасия I², оба патриаршества которого проходили на фоне этой схизмы.

Цель настоящей статьи — выделить из общего корпуса работ патриарха Афанасия творения, связанные с арсенитами, дать их краткий обзор и оценить их значимость для изучения раскола.

Из немногих трудов, посвященных арсенитскому движению, следует выделить прежде всего объемную монографию Ивана Егоровича Троицкого³ «Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты»⁴. Наиболее значимый вклад в исследование арсенитского раскола внесли Иоаннис Сикутрис⁵, Виталиан Лоран⁶, Севериан Салавилль⁷, Анастасия Кондояннопулу⁸, Парис Гунаридис⁹, о. Александр Пржегорлинский¹⁰, Франц Тиннефельд¹¹, Александру Тудорие¹².

¹ В данной статье использованы основные издания писем патриарха: Э.-М. Тэлбот (Talbot 1975), М. Патедакиса (Patedakis 2004), а также конспект неизданных творений, выполненный В. Лораном в его регестах (Laurent 1971). Для цитирования или ссылок в дальнейшем на письма издания Тэлбот и Патедакиса используются соответственно аббревиатуры Та и Ра и указывается номер письма в издании и номер строки. Для регестов Лорана используется аббревиатура Reg и порядковый номер в регестах.

² 1289–1293; 1303–1309 гг.

³ 1832–1901 гг.

⁴ Троицкий 1873.

⁵ Συκουτρής 1929; Συκουτρής 1930; Συκουτρής 1932.

⁶ Laurent 1930a; Laurent 1930b; Laurent 1945.

⁷ Salaville 1947.

⁸ Κοντογιαννοπούλου 1998.

⁹ Γουναρίδης 1999.

¹⁰ Пржегорлинский 2011. С. 88–122.

¹¹ Tinnefeld 2012.

¹² Tudorie 2011; Tudorie 2014; Tudorie 2016. P. 103–130.

Тема отношений патриарха Афанасия с арсенитами так или иначе затрагивается во всех посвященных ему работах. Наиболее ценной среди них является книга американского византиниста Джона Лоуренса Буджамры, в которой арсенитскому вопросу посвящена отдельная глава¹³. Ряд сведений находится в трудах Элис-Мэри Тэлбот¹⁴ и Манолиса Патедакиса¹⁵.

Источники по арсенитской схизме принято разбивать на несколько групп.

а) Исторические источники.

В этой группе наибольшую важность представляет «История» Георгия Пахимера¹⁶, охватывающая период с 1260 по 1308 г. Источниками по ранней стадии раскола являются хроники Георгия Акрополита¹⁷ и Феодора Скутариота¹⁸, противоположные в своих тенденциях: первый является апологетом Михаила VIII, второй — патриарха Арсения. «История» Никифора Григоры¹⁹ является ценным источником по заключительной стадии раскола (1308—1310).

б) Проарсенитские источники

Таковыми являются: завещание патриарха Арсения²⁰; «Слово» о патриархе Арсени²¹; письмо монаха Каллиста Мануилу Дисипату, митрополиту Фессалоникийскому²²; письмо Макария Писидийского тому же Мануилу Дисипату²³; постановление собора арсенитов в Новых Патрах

¹³ Booramra 1982.

¹⁴ Talbot 1973.

¹⁵ Patedakis 2012.

¹⁶ Издана в: Failler 2000.

¹⁷ Издана в: Wirth 1978.

¹⁸ Издана в: Σάθας 1894.

¹⁹ Издана в: Schopen 1829.

²⁰ Издано в: PG 140, 947—958.

²¹ Издано в: Νικολόπουλος 1982. Σ. 449—461.

²² Издано в: Συκουτρής 1930. Σ. 17—26.

²³ Издано в: Εύστρατιάδης 1928. Σ. 89—94.

1278 г.²⁴; служба патриарху Арсению²⁵; «Письмо зилотов» императору Андронику II²⁶; «Слово в защиту отделившихся»²⁷.

в) *Антиарсенитские источники*

К этой группе относятся: письмо патриарха Иосифа Игнатию, митрополиту Фессалоникийскому²⁸; трактат монаха Мефодия «О схизме...»²⁹ и его же письмо патриарху Григорию II³⁰; письма патриарха Григория Кипрского³¹; трактат митрополита Ефесского Иоанна Хилы³²; две проповеди митрополита Феолита Филадельфийского³³ и письма патриарха Афанасия, которые будут рассмотрены ниже.

г) *Источники, касающиеся мира 1310 г.*

Эта отдельная группа источников, датированных сентябрем 1310 г., включает в себя простагму³⁴ о мире; простагму о благочестивом исповедании и православной вере; хрисовул о единении; патриаршее письмо, прочитанное

²⁴ Издано в: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1891. Σ. 471–474.

²⁵ Издана в: Νικολόπουλος 1978. Σ. 376–383.

²⁶ Издано в: Laurent 1945. Ρ. 65–68.

²⁷ Издано в: Νικολόπουλος 1993. Σ. 260–280.

²⁸ Издано в: Laurent 1930a. Ρ. 495–496.

²⁹ Издан в: ΡС 140, 781–805.

³⁰ Издано в: Laurent, Darrouzès 1976. Ρ. 518–527.

³¹ Изданы в: Εύστρατιάδης 1908–1910.

³² Издан в: Darrouzès 1966. Ρ. 340–413.

³³ Изданы в: Sinkewicz 1988. Ρ. 52–95.

³⁴ Простагма и хрисовул — типы византийских императорских грамот. Простагма имела простую форму и содержала прямой императорский приказ к непосредственному исполнению. Она содержала только подпись императора без пышного титулования (см.: Kazhdan, Talbot 1991. Т. 1. Ρ. 1740). Хрисовул был более торжественной формой, содержал законы, договоры с другими государствами, важнейшие жалованные грамоты. В хрисовул император собственноручно пурпурными чернилами вписывал несколько слов, ставил подпись и дату; скреплялся хрисовул печатью (иногда золотой) на шелковом шнуре (см.: Ibid. Ρ. 451–452).

с амвона Святой Софии во время церемонии примирения; окружное послание патриарха Нифона³⁵ о мире; хрисовул, данный шести митрополитам³⁶.

Поскольку датировка большей части творений патриарха Афанасия представляется затруднительной, будет целесообразным рассмотреть их в порядке важности для арсенитской темы.

1. АНТИАРСЕНИТСКОЕ ПОСЛАНИЕ

(ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΟΝ ΓΡΑΜΜΑ) (РА. 2)

Это обширное послание является самым важным творением патриарха Афанасия, посвященным арсенитскому расколу. Его заголовок гласит: «Патриаршее письмо в экзархию и всем верным, имеющее целью бичевать заблуждение ксилотов³⁷ из божественных канонов и других святых отцов, затем же из нравственного [слова] отца Златоуста на 11 [главу послания] к Ефесянам, после чего [содержащее наставление о том,] как священникам следует учить [народ] и вести себя»³⁸.

Понятие «экзархия» в данном случае является общим наименованием экзархов. Экзархи (ἑξάρχοι) были представителями патриарха в епархиях, в их обязанности входило наблюдение за богослужебным и каноническим порядком и поведением клира³⁹. Адресаты послания названы также в его тексте: «Православным, иереям, монашествующим, мирянам от мала

³⁵ В русскоязычной литературе тж. «Нифонт», что является ошибочной гиперкоррекцией греческого имени: Νίφων, Νίφωνος.

³⁶ Вся группа источников издана в: Laurent 1945. P. 65–89.

³⁷ «Ксилотами» (ξύλωται) патриарх Афанасий называл арсенитов. Этот каламбур составлен из двух слов: ξύλον (дерево) и ζηλωτής (ревнитель) и призван был заменить употреблявшееся арсенитами в отношении себя слово ζηλωται (ревнители). Подробнее об этом см.: Вишняк 2017. С. 18.

³⁸ Ра. 2:1–5. Πατριαρχικὸν γράμμα πρὸς τε τὴν ἑξαρχίαν καὶ πάντας πιστοὺς, κὰν τῷ τέλει τὴν πλάνην τῶν ξυλωτῶν στηλιτεῖον ἐκ τε τῶν θείων κανόνων καὶ ἐτέρων ἁγίων πατέρων, ἐν ὑστέρω δὲ ἐκ τοῦ πρὸς Ἐφεσίου ἡθικῶ ἰα' τοῦ Χρυσοστόμου πατρὸς, μεθ' ἧ καὶ ὡς δεόν τοὺς ἱερεῖς ἐκδιδάσκειν καὶ ἀναστρέφεσθαι.

³⁹ См.: Tudorie 2014. P. 56. Примеч. 56.

до велика, [живущим] на всей [земле] под солнцем»⁴⁰, что подтверждает всеобщий характер письма, направленного во все части мира, которые находятся в юрисдикции Константинопольского патриархата⁴¹.

В послании нет никаких сведений, позволяющих с уверенностью говорить о времени его составления. Издатель М. Патедакис полагает, что послание следует считать официальным патриаршим актом осуждения арсенитов и предлагает датировать его вторым патриархатом Афанасия (ввиду упоминания постигших империю бедствий), выдвигая в качестве *terminus post quem* весну 1305 г. (выступление Иоанна Дримиа) или сентябрь 1306 г. (переговоры между императором и арсенитами)⁴².

А. Тудорие справедливо отмечает, что эти внутренние указания слишком общие. Действительно, фрагмент⁴³, из которого исходит М. Патедакис, может быть трактован предельно широко. Внутренняя нестабильность империи была реальностью уже с 1264 г., после смещения патриарха Арсения. Лионская уния 1274 г. усилила ее, и с этих пор противостояние арсенитов выливалось в различные мятежи, наиболее значительными из которых были мятеж Алексия Филантропина (1295) и Иоанна Дримиа (1305). Сам А. Тудорие полагает, что главным внутренним аргументом является указание на конфликт патриарха Афанасия с клиром Святой Софии (1306–1307), который требовал выплат жалований в «мартах и сентябрях». Таким образом, *terminus post quem* следует сдвинуть к 1307 г.⁴⁴

Однако исследователь, на наш взгляд, неверно интерпретировал следующие слова патриарха Афанасия: «А если ради того, что болтают обманывающие их о мартах и сентябрях, то как они (обманываемые)

⁴⁰ Pa. 2:6–7. Τοῖς ἀνὰ τὴν ὑφ’ἡλίον ἀπασαν ὀρθοδόξοις, ἱερεῦσι, μονάζουσι, λαϊκοῖς ἀπὸ μικροῦ καὶ ἕως μεγάλου.

⁴¹ См.: Patedakis 2004. P. 202.

⁴² Ibid. P. 200–201.

⁴³ Pa. 2:469–475.

⁴⁴ Tudorie 2014. P. 52–56.

СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ ОБ АРСЕНИТСКОМ РАСКОЛЕ

в течение стольких лет одержимы такой глупостью, что не распознали их образа действий и ложность их пророчеств?»⁴⁵.

При рассмотрении этих слов в контексте видно, что патриарх Афанасий порицает тех, которые оказывают материальную поддержку арсенитам, называя для этого три причины:

- 1) ради «спасения души» (ἐνεκα ψυχικῆς σωτηρίας)⁴⁶;
- 2) как возмещение за несправедливости, сделанные дающими (χάριν ὧν ἀδικοῦσι)⁴⁷;
- 3) ради того, что некоторые «болтают, обманывая, о мартах и сентябрях»⁴⁸.

В последнем случае не видно никакой связи с выплатами жалования, тем более связи с клиром Святой Софии. Март и сентябрь в Византии — базовые точки литургического и хозяйственного года. Как видно, богатые люди давали деньги арсенитам, которые «болтали пророчества», и притом «болтали, обманывая, о мартах и сентябрях». При этом патриарх Афанасий удивляется, как дающие за столь долгое время не разоблачили ложность этих «пророчеств». Вероятно, арсениты в течение многих лет произносили ложные пророчества (можно предположить, эсхатологического характера), привязывая их к ключевым точкам года — мартам и сентябрям, за что и получали деньги от падких на подобные вещи богачей⁴⁹.

Таким образом, единственным указанием на время написания может служить упоминание о «гибели городов и деревень»⁵⁰, в котором можно

⁴⁵ Pa. 2:89—92. Εἰ δ' ἐνεκεν ὧν φληναφοῦσιν οἱ πλανῶντες αὐτοὺς Μαρτίων καὶ Σεπτεβρίων, πῶς εἰς τοσοῦτον ἀνοίας κατεκρατήθησαν ὡς ἐπὶ χρόνοις τοσοῦτοις μὴ καταγῶναι τὴν τούτων διαγωγὴν καὶ τὰς φληνάφους προρρήσεις αὐτῶν τὰς ψευδεῖς.

⁴⁶ Pa. 2:86—88.

⁴⁷ Pa. 2:88—89.

⁴⁸ Pa. 2:89—92.

⁴⁹ О хождении «пророчеств» в арсенитской среде см.: Γουναρίδης 1999. Σ. 213—216.

⁵⁰ Pa. 2:55—56.

видеть отголоски завоеваний тюрков в Малой Азии, что заставляет относить послание к первым годам второго патриаршества Афанасия⁵¹.

Послание условно можно разделить на три части:

- 1) введение и объяснение причины написания послания⁵²;
- 2) подборка церковных канонов и святоотеческих цитат по теме раскола⁵³;
- 3) инструкции священникам, какими им надлежит быть и как учить паству⁵⁴.

В первой части патриарх, вслед за приветствием и благословением⁵⁵, излагает общий взгляд на проблемы исторического бытия империи в общем и арсенитского раскола в частности. Он предлагает библейский взгляд на беды и несчастья, постигающие народ как следствие отступления от Бога⁵⁶. Патриарх чувствует свою обязанность «возвещать грехи, беззакония и неправды христоименитому народу и дому Иакова»; он умоляет всех ожидающих суда и воздаяния уклоняться от зла и творить благо, чтобы не подпасть мучению⁵⁷. Патриарх сетует, что к несчастьям империи прибавились и напасти «ксилотов» (*προστέθειται καὶ τὰ τῶν ξυλωτῶν*). Далее патриарх обличает ксилотов-арсенитов и тех, кто их поддерживает⁵⁸. Затем он обращается к общей для всех его посланий теме обращения и покаяния; рядом ветхозаветных цитат он призывает народ к покаянию⁵⁹, к обращению от злых дел к добрым; особенное место занимают общественные добродетели:

⁵¹ См.: Patedakis 2004. P. 199–200.

⁵² Pа. 2:6–207.

⁵³ Pа. 2:208–511.

⁵⁴ Pа. 2:512–646.

⁵⁵ Pа. 2:6–16.

⁵⁶ Pа. 2:17–40.

⁵⁷ Pа. 2:41–57.

⁵⁸ Pа. 2:58–106.

⁵⁹ Pа. 2:107–118.

милостыня, забота о слабых, справедливость⁶⁰; патриарх настаивает, что это — единственный способ получить милость Божию и благоденствие на земле⁶¹.

Затем он вновь обращается к теме арсенитов. Он побуждает верных избегать любого контакта с раскольниками⁶², разъясняет, как им должно относиться к проблеме раскола и призывает с благоговением относиться к приводимым им канонам Церкви в отношении раскольников⁶³.

Первая часть послания, за исключением фрагментов, касающихся арсенитов, имеет большое смысловое сходство с другими творениями патриарха, в особенности с поучением (*διδασκαλία*) жителям Малой Азии (лето 1303 г.)⁶⁴, которое рассматривается П. Гунаридисом как попытка оградить малоазийскую паству от пропаганды арсенитов⁶⁵. В частности, оба эти произведения излагают общий взгляд на причину бедствий империи и содержат мощный призыв к покаянию на основании прежде всего ветхозаветных цитат, с особым акцентом на социальном аспекте.

Данная часть рассматриваемого послания содержит важное догматическое осмысление арсенитского раскола в связи с Боговоплощением⁶⁶, а также ряд ценных исторических сведений о внутренней организации арсенитских общин и способе их действия⁶⁷.

Вторая часть состоит в основном из цитирования канонов и творений святых отцов, перемежающихся эмфатическими вставками. Однако патриарх делает и ряд важных отступлений. В них он полемизирует с раскольниками и их сторонниками⁶⁸, выдвигает против них канонические и нравственные

⁶⁰ Ра. 2:119–137.

⁶¹ Ра. 2:137–140.

⁶² Ра. 2:141–152.

⁶³ Ра. 2:153–207.

⁶⁴ Издано в: *Καλομοιράκης* 1991. Σ. 38–41.

⁶⁵ *Γουναρίδης* 1999. Σ. 170.

⁶⁶ Ра. 2:58–63.

⁶⁷ Ра. 2:64–106.

⁶⁸ Ра. 2:330–338; 408–415.

обвинения⁶⁹, сетует по поводу внутренних разделений в империи⁷⁰, излагает свои взгляды на возможности примирения⁷¹ и приглашает раскольников последовать доброму примеру соединившихся с Церковью⁷².

Эта часть послания имеет большое текстологическое сходство с анти-арсенитским трактатом Иоанна Хилы. М. Патедакис констатирует этот факт, но затрудняется установить, существовал ли какой-либо общий источник у двух авторов, или один из них копировал другого⁷³. А. Тудорие полагает, что сравнение стиля и содержания двух трудов говорит в пользу заимствования со стороны патриарха Афанасия у Иоанна Хилы, однако не выносит окончательного решения ввиду того, что патриарху принадлежит пока не исследованная антология, которая могла послужить источником для этого послания⁷⁴. Как бы то ни было, сравнение текстов показывает, что копирование, если оно имело место, носило вполне свободный и осмысленный характер, соответствующий целям составителя, который мог менять, добавлять или убирать соответствующие места.

В число цитируемых патриархом канонов и святоотеческих творений входят следующие: 6-е правило Гангрского Собора; 33-е правило Лаодикийского Собора; 10 и 11-е правила Карфагенского Собора; 31-е Апостольское правило (с частью толкования Вальсамона); 13, 14 и 15-е правила Двукратного Константинопольского Собора; 5-е правило Антиохийского Собора; 4-е правило IV Вселенского Собора; цитата⁷⁵ из творений патриарха Мефодия Исповедника, касающаяся вопроса об участии монахов в церковных делах.

⁶⁹ Pa. 2:416–429.

⁷⁰ Pa. 2:469–481.

⁷¹ Pa. 2:453–468; 481–487.

⁷² Pa. 2:487–498.

⁷³ Patedakis 2004. P. 211.

⁷⁴ Tudorie 2014. P. 59–60.

⁷⁵ Источник не найден. Цитируется также Иоанном Хилой: Datouzès 1966. P. 365:27–366:6.

Далее идут правила против общения с раскольниками: 10-е и 12-е Апостольские правила; 32-е и 6-е правила Антиохийского Собора (только ссылка) и цитаты из творений следующих святых отцов: сщмч. Игнатий Богоносец⁷⁶; сщмч. Дионисий Ареопагит⁷⁷; свт. Епифаний Кипрский (в действительности цитируется книга прп. Иоанна Дамаскина о ересях⁷⁸); 1-е правило свт. Василия Великого (только упоминание); «Житие прп. Антония Великого»⁷⁹; свт. Григорий Богослов⁸⁰; свт. Иоанн Златоуст (из толкования на Еф. 4, 4–7)⁸¹.

Последняя часть письма содержит наставления священникам. По мнению М. Патедакиса, эта часть отклоняется от основного предмета послания⁸²; однако ее наличие вполне объяснимо, если рассматривать все послание в более широком контексте. Если арсениты — это одна из язв, постигших империю за грехи⁸³, то общенародное покаяние может уврачевать и ее, но для этого нужно, чтобы пастыри четко знали и добросовестно исполняли свои обязанности. Кроме того, эта часть может рассматриваться как попытка восстановления акривии канонов в Церкви — той самой акривии, под знаменем которой арсениты вели борьбу с иерархией.

В этой части патриарх побуждает читать «это письмо» ежемесячно «в слух собравшихся», то есть в церковных собраниях, «в напоминание»⁸⁴. Возможно, это указание касается не всего послания, а только его заключительной части, содержащей настоящие предписания.

⁷⁶ Epistulae ad Polycarpum, ad Philadelphenses, ad Smyrnaeos (CPG 1025).

⁷⁷ Epistula 8 ad Demophilum monachum (CPG 6611).

⁷⁸ De haeresibus (CPG 8044).

⁷⁹ Athanasius Alexandrinus. Vita Antonii (CPG 2101).

⁸⁰ Oratio 6 (CPG 3010).

⁸¹ In epistolam ad Ephesios argumentum et homiliae 1–24 (CPG 4431).

⁸² Patedakis 2004. P. 199.

⁸³ Pa. 2:58–59, 64–65.

⁸⁴ Pa. 2:551–552. Ἄπαξ ἐκάστῳ μηνὶ εἰς ὑπόμνησιν, εἰ δοκεῖ, ἀναγινωσκέσθω καὶ τὸ γράμμα τοῦτ' τῶν συνειλεγμένων ἐν ἀκοαῖς.

Среди этих нравственно-назидательных указаний, по крайней мере, два имеют непосредственное отношение к арсенитам.

Одно из них предписывает священникам требовать рекомендательное письмо от незнакомого клирика, который желает принять участие в богослужении⁸⁵. Это правило явно направлено против клириков, состоящих в расколе, особенно арсенитских, которые могли под предлогом сослужения вести пропаганду в церковных собраниях.

Другое наставление говорит о том, что православные прежде всего должны быть научены о Святой Троице, Святом Духе и его исхождении от Отца согласно с исповеданием, данным при Святом Крещении⁸⁶. Это предписание напоминает об отголосках споров о *Filioque* после Лионской унии и несомненно имеет отношение к арсенитам, которые широко пользовались догматическими аргументами в полемике с иерархией⁸⁷.

Возможно, что косвенным образом касается арсенитов еще одно предписание. В нем говорится, что женщины должны храниться от всяких видов колдовства (*γοητεῖων*), гадания или амулетов⁸⁸. В другом письме патриарх повествует о том, что арсениты взаимодействуют с некими женщинами, занимающимися «несказанными деяниями» и колдовством (*ἐν ἀρρητοουργίας ἡσυχολημέναις καὶ γοητείαις*), и позволяют им совершать обряды и таинства⁸⁹.

2. «ПИСЬМО ЦАРЮ О ТОМ, ЧТО СКАЗАЛИ

РАСКОЛЬНИКИ, ЧТО ОН ПОХУЛИЛ ХРИСТА» (РА. 17)

Это письмо уникально как с точки зрения содержания, так и с точки зрения обстоятельств составления, которые свидетельствуют о попытках арсенитов любой ценой дискредитировать патриарха Афанасия. Речь

⁸⁵ Ра. 2:576–577.

⁸⁶ Ра. 2:583–590.

⁸⁷ См.: Вишняк 2017. С. 18–19.

⁸⁸ Ра. 2:606–607.

⁸⁹ Ра. 17:150–156.

идет об обвинении патриарха в богохульстве, о чем повествуют Григорий Акиндин и Феоктист Студит⁹⁰.

Письмо имеет заголовок «Письмо царю о том, что сказали раскольники, что он похулил Христа»⁹¹. Под раскольниками в данном случае понимаются арсениты, что с несомненностью видно из фразы, находящейся в конце письма: «...прозываясь благовидным именем, они зорко следят, чтобы все слыть ревнителями»⁹². Известно, что именно имя ревнителей (зилотов) арсениты применяли по отношению к себе⁹³. Это единственный случай, когда патриарх называет их таким образом. Везде в письме патриарх говорит о своих обвинителях во множественном числе и лишь однажды упоминает об одном обвинителе, называя его «новатианином»⁹⁴.

Это письмо является не столько апологией, сколько изложением отношения св. Афанасия к проблеме арсенитов; защитительная часть занимает менее 1/5 его объема⁹⁵ и содержит скорее общие объяснения, нежели четкий ответ на обвинения.

М. Патедакис датирует письмо периодом с 1310 по 1313 г.⁹⁶ Однако есть основания датировать это письмо временем незадолго до второго отречения патриарха Афанасия, исходя из упоминания в нем переговоров между Афанасием и арсенитами, в ходе которых последние предложили

⁹⁰ Подробнее об обстоятельствах составления письма см.: Patedakis 2012. P. 441–447.

⁹¹ Pа. 17:1–2. Γράμμα πρὸς τὸν βασιλέα περὶ οὗ εἶπον οἱ σχισματικοὶ ὅτι ἐβλασφήμησεν εἰς Χριστόν. В другой рукописи, ныне утраченной, это письмо имело надписание: «Афанасия Константинопольского Нового послание к царю» (Αθανασίου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Νέου ἐπιστολὴ πρὸς τὸν βασιλέα) (Ibid. P. 441. Примеч. 12).

⁹² Pа. 17:202–203. Τῆ δι' ὀνόματος εὐπρεπεῖα κλειζομένους, εἰς μάτην ζηλωταὶ ἀκούειν οἱ φυλασσόμενοι. См.: Patedakis 2004. P. 386.

⁹³ Например: Γράμμα τῶν Ζηλωτῶν τὸ πρὸς βασιλέα (Laurent 1945. P. 65). Подробнее см.: Вишняк 2017. С. 18.

⁹⁴ Pа. 17:106.

⁹⁵ Pа. 17:3–40.

⁹⁶ Patedakis 2012. P. 450.

патриарху сохранить возможность «возносить память» патриарха Иосифа⁹⁷. Очевидно, такое предложение могло иметь смысл только в то время, когда св. Афанасий еще был патриархом, а не после его отречения, когда он проживал на покое в Ксиролофском монастыре, лишенный даже права священнодействовать⁹⁸. Этот факт, а также ряд других косвенных указаний позволяют говорить о том, что письмо было составлено в 1307–1309 гг.

Письмо Ра. 17 заметно отличается от других писем по языку и содержанию. В нем выражена предельно жесткая позиция св. Афанасия в отношении арсенитов: он называет их чуждыми Церкви⁹⁹, выдвигает против них канонические обвинения¹⁰⁰ и трижды предаёт анафеме¹⁰¹. Арсениты бичуются в более резких выражениях: в частности, только в этом письме они именуется арианами, донатистами¹⁰² и новатианами¹⁰³.

Именованье арсенитов арианами, возможно, отсылает к триадологическим спорам, имевшим место в связи с Лионской унией 1274 г., в которых арсениты принимали активное участие.

Донатисты — ригористический христианский раскол IV–V вв. в Северной Африке. Донатисты ставили действительность Таинств Церкви в зависимость от нравственной чистоты совершающего их священнослужителя¹⁰⁴. Видна параллель, проводимая патриархом Афанасием между донатистами и арсенитами, которые также, по свидетельству Иоанна Хилы, учили о существовании «непорочной иерархии»¹⁰⁵ и отказыва-

⁹⁷ Ра. 17:159–167.

⁹⁸ Та. 115:119–126, 140–142.

⁹⁹ Ра. 17:78–89, 119–126, 189–210.

¹⁰⁰ Ра. 17:150–156.

¹⁰¹ Ра. 17:3–9, 70–77, 174–188.

¹⁰² Ра. 17:86.

¹⁰³ Ра. 17:65, 108.

¹⁰⁴ См.: Kazhdan, Talbot 1991. Т. 1. Р. 650.

¹⁰⁵ См.: Darrouzès 1966. Р. 360:2.

лись признавать Таинства, совершаемые в Церкви после незаконного низложения патриарха Арсения.

Новатиане, или новациане, или кафары (*καθαροί* — «чистые») — ригористический христианский раскол III—VII вв, зародившийся в Риме. Новатиане считали, что нельзя принимать в церковное общение тех, кто совершил смертный грех, и на этом основании считали себя вправе отделиться от церковной иерархии в тех случаях, когда такое принятие имело место¹⁰⁶. Если перевести эти претензии на канонический язык, то новатиане отказывались от возможности применения икономии к падшим и считали это достаточным основанием для отделения от церковной иерархии. Возможно, патриарх имеет в виду именно это обстоятельство арсенитского раскола.

Содержание письма следующее. Прежде всего патриарх предает анафеме всякое безбожие, раскол и ересь¹⁰⁷, затем излагает обстоятельства написания завещания, которое и стало поводом обвинения его в ереси¹⁰⁸. В кратких словах св. Афанасий объясняет, почему он употребил в отношении Христа столь необычное выражение (из текста письма нельзя заключить, какое именно): он пишет, что ничто так не возводит богобоязненного человека к страху Божию и смирению, как Домостроительство Сына Божия, то есть Крест и Страсти Христовы, приводя цитату из пророка Исаии об агнце Божиим, взявшем грехи людей¹⁰⁹, объясняя, что «приводимое для жертвы за грехи животное некоторым образом принимало на себя и носило грехи всех и народ освобождало от них, само же из-за них закалялось»¹¹⁰. Наконец, патриарх заключает:

¹⁰⁶ См.: Kazhdan, Talbot 1991. Т. 2. Р. 1497. Кафаров не следует путать с катарами — дуалистической сектой манихейского толка, достигшей расцвета в западной Европе в XII—XIII вв. (см.: Ibid. Т. 1. Р. 391—392).

¹⁰⁷ Ра. 17:3—9.

¹⁰⁸ Ра. 17:10—19.

¹⁰⁹ См.: Ис. 53, 3—5; 7; Ин. 1, 29; Мф. 8, 17.

¹¹⁰ Ра. 17:20—36.

«Ибо если мы говорили неправославно и не последуя апостольскому и соборному намерению (συνοδικῶ σκολῶ)... да упадет на нас огонь и да не видим мы солнца правды»¹¹¹. В этом, собственно, и заключается вся апология патриарха Афанасия; остальная часть письма представляет собой обличение арсенитов.

Св. Афанасий сетует на то, что его оклеветали «отвергатели святых установлений и канонов»¹¹², делая это не явно, но тайно¹¹³, тогда как любящим Бога следовало бы вместо этого одобрить деяние патриарха, ибо он пренебрег своей болезнью и предпочел дать совет подчиненным (то есть составить завещание)¹¹⁴. Однако «новатиане» не послушали того, кто учит людей добру, но того, кто влагает зло в сердце, то есть дьявола¹¹⁵; посему патриарх анафематствует всех, кто мудрствует несогласно с Церковью, и всякого клеветника, ложно обвиняющего христиан¹¹⁶.

Далее св. Афанасий утверждает, что если он виновен в неправильном учении, то дело должно расследоваться православными, а не еретиками арианами и донатистами (под которыми он понимает арсенитов), которые чужды Церкви и прокляты, согласно Писаниям, как и все другие еретики и раскольники. Он ставит вопрос: разве не похвален поступок патриарха, который, угнетаемый болезнью, позаботился о своих подопечных, чтобы написать им душеполезные слова, в противоположность этим заблудшим людям, которые борются за то, чтобы отрывать людей от Православной Церкви?¹¹⁷ В отличие от своих обвинителей, патриарх делал все явно, представив собственное писание синклиту и императору¹¹⁸. Если этот но-

¹¹¹ Рс. 17:36–40.

¹¹² Рс. 17:41–47.

¹¹³ Рс. 17:47–59.

¹¹⁴ Рс. 17:60–64.

¹¹⁵ Рс. 17:64–70.

¹¹⁶ Рс. 17:70–77.

¹¹⁷ Рс. 17: 89–96.

¹¹⁸ Рс. 17:97–105.

ватианин (ὁ Ναυατιανός) мог порицать его за какое-либо предосудительное учение, он должен был напомнить и показать заблуждение патриарха полюбовно (ἀγαπητικῶς)¹¹⁹. Даже если было бы доказано, что патриарх имеет ошибочные мнения, ему должна быть дана возможность покаяния, как и Церковь поступила в отношении арсенитов¹²⁰. Но конечно, порок есть нечто непоследовательное и обращается против своего носителя, согласно Писанию¹²¹. И все же, поскольку сила Иисуса Христа может доказать, что всякая клевета ложна, пусть всякое еретическое или раскольническое неистовство придет в сознание через чистое покаяние во всякой клевете и безумии¹²².

Далее патриарх выражает желание умиротвориться во Христе несмотря на все, что сделали эти безбожники¹²³; он предлагает, чтобы всякий боголюбец проливал слезы о тех, кто отторгся от Церкви ради выгоды и увлечения за собой людей¹²⁴. Св. Афанасий выдвигает против раскольников серию канонических и нравственных обвинений, в числе которых самосвятство и совершение церковных Таинств женщинами¹²⁵. Эти люди обвиняют патриарха, хотя незадолго до того они были убеждаемы им прибегнуть к православию; теперь они делают противоположное и убеждают патриарха согласиться на их заблуждения¹²⁶, поэтому Господь, живый на небесах, посмеется им, — если только они не обратятся к истине, — считающим виновным того, кто есть верный раб и сын Церкви и посвятил себя от младенчества распятому Господу¹²⁷. В своем исповедании веры св. Афанасий осуждает всех

¹¹⁹ Pa. 17:105–109.

¹²⁰ Pa. 17:109–113.

¹²¹ Pa. 17:114–118.

¹²² Pa. 17:119–126.

¹²³ Pa. 17:126–135.

¹²⁴ Pa. 17:136–145.

¹²⁵ Pa. 17:145–156.

¹²⁶ Pa. 17:157–167.

¹²⁷ Pa. 17:167–173.

еретиков, исповедует веру согласно с установлениями Святой Кафолической Апостольской и Соборной Церкви и цитирует 1-е правило Трулльского Собора¹²⁸. В конце святитель разъясняет, что он не прибавил и не убавил ничего от постановлений вышеназванных Соборов и молится Богу помиловать и обратить к истине всех, кто был уловлен этими гордящимися именем зилотов: пусть они устремятся к истине и примирятся с Богом¹²⁹.

3. КЛЯТВЕННОЕ ПИСЬМО ДИАКОНА ФИЛИППА СИРОПУЛА (ТА. 19)

Это клятвенное письмо некоего диакона Филиппа Сиропула, который обвинялся в симпатиях к арсенитам. В нем объявляется, что отныне он будет верен Православной Церкви и отрекается от всех связей с арсенитами. Личность диакона Филиппа подробнее неизвестна, и датировать письмо не представляется возможным. Издательница Э.-М. Тэлбот полагает, что оно было включено в сборник писем Афанасия I, поскольку, вероятно, составлено самим патриархом и представлено диакону на подпись, а затем отправлено императору¹³⁰. М. Патедакис, напротив, полагает, что это письмо не было составлено или переработано самим патриархом¹³¹.

Как бы то ни было, нельзя отрицать, что на составителя письма повлияли как язык и стиль патриарха Афанасия, так и образ его мыслей. Об этом говорит, в первую очередь, употребление термина *ξυλωταί*¹³², а также ряд выражений, которые имеют близкое сходство с аналогичными выражениями в других творениях патриарха, имеющих отношение к арсенитам. Для наглядности приводим параллельные места в таблице.

¹²⁸ Ра. 17:174–188.

¹²⁹ Ра. 17:189–210.

¹³⁰ Talbot 1975. P. 325.

¹³¹ Patedakis 2004. P. 81.

¹³² Та. 19:10.

Письмо диакона Филиппа Сиропула

τὸν ἅπαν δόγμα καὶ φρόνημα μὴ φρονοῦν
ὡς φρονεῖ καὶ δοξάζει ἡ ἅγια καὶ καθολικὴ
καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία φρονοῦντα,
καθυποβάλλω τῷ ἀναθέματι¹³³
«предаю анафеме того, кто не мыслит
о всяком догмате и убеждении
так, как мыслит и славит святая,
кафолическая и апостольская Церковь»

Другие письма патриарха Афанасия

ἅπαν ἀποβαλλόμενοι φρόνημά τε καὶ βούλημα
καὶ ἀναθέματι ἐκδιδοῦντες τὸ μὴ φρονοῦν
ὀρθοδόξως, ὡς ἡ ἅγια καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ
ἐκκλησία ἐδέξατο ἀνωθιν καὶ φρονεῖ καὶ
διδάσκει¹³⁴

«отвергая и предавая анафеме всякое
убеждение и намерение, не мыслящее
православно, как изначально приняла,
мыслит и учит святая, кафолическая
и апостольская Церковь»

ἅπαν δόγμα καὶ φρόνημα ὃ μὴ ἐδέξατο καὶ
οὐ φρονεῖ καὶ οὐ διδάσκει ἡ ἅγια καθολικὴ
καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία καθυποβάλλειν τῷ
ἀναθέματι¹³⁵

«предавать анафеме всякое учение
и убеждение, которого не приняла,
и не мыслит, и не учит святая, кафолическая
и апостольская Церковь»

τὸν ἄλλο τι φρονήσαντα ἢ διδάξαντα ἢ
φρονοῦντα ἢ καὶ φρονῆσαι παρασυρέντα
παρὰ τὸ φρόνημα τῆς ἁγίας καθολικῆς
καὶ ἀποστολικῆς καὶ συνοδικῆς ἐκκλησίας
ποιούμεθα ὑπ' ἀνάθεμα καὶ κατανάθεμα καὶ
παντανάθεμα¹³⁶

«имеем под анафемой и катанафемой
и всеанафемой что-либо иначе

¹³³ Та. 19:7–9.

¹³⁴ Ра. 2:167–169.

¹³⁵ Ра. 2:583–585.

¹³⁶ Ра. 17:73–75.

	<p>помыслившего, или научившего, или мыслящего, или и увлеченного мыслить что-либо помимо убеждения святой, кафолической, апостольской и соборной Церкви»</p>
<p>πάσαν ἐρεσχηλίαν καὶ ἀπιστίαν τῶν Ἑβραίων, κατὰ τε τῆς ἐκκλησίας, κατὰ τε τῆς βασιλείας¹³⁷</p> <p>«всякое пустословие и вероломство ксилотов против Церкви и против царства»</p>	<p>κατὰ τε τῆς ποίμνης Χριστοῦ, κατὰ τε τῆς ἐκκλησίας, καὶ τοῦ θεοστεφεοῦς αὐτοκράτορος¹³⁸</p> <p>«против паствы Христовой, против Церкви и боговенчанного самодержца»</p> <p>ὡς πτέρναν ἐπάραι τετοληχότων κατὰ τε τῆς ἐκκλησίας, κατὰ τε τῆς βασιλείας καὶ κατὰ τοῦ ὁμοφύλου παντός¹³⁹</p> <p>«как дерзнувших вознести пяту против Церкви, против царства и против всех единоплеменников»</p>

4. ПИСЬМО МАРИИ АРМЯНСКОЙ (ТА. 34)

Это важное письмо, полностью посвященное теме раскола¹⁴⁰, адресовано Марии Армянской¹⁴¹, супруге императора Михаила IX Палеолога.

Мария была дочерью короля Киликийской Армении Левона II (1269–1289), сестрой короля Хетума II (1289–1301). Свадьба Михаила IX и Марии состоялась 16 января 1296 г., откуда следует, что письмо было написано патриархом Афанасием в период его второго патриаршества с 1303 по 1309 г.

Хваля Марию за усердие о церковном мире, патриарх делает ряд важных предостережений и наблюдений, раскрывающих его взгляд на рас-

¹³⁷ Та. 19:9–10.

¹³⁸ Та. 81:47–48.

¹³⁹ Та. 81:149–151.

¹⁴⁰ О том, о каких конкретно раскольниках говорится в письме, см.: Вишняк 2017. С. 19.

¹⁴¹ PLP 2001. № 21394.

кол, в частности на его духовные причины¹⁴². Он призывает Марию не оказывать никакой помощи раскольникам в надежде на их обращение¹⁴³, призывая лучше благотворить обездоленным¹⁴⁴, выражает сомнение в политической лояльности раскольников.

Вторая часть письма представляет собой уникальный пример изложения патриархом Афанасием своей эkkлезиологии¹⁴⁵.

5. ПИСЬМО О ПЕРВОМ И ВТОРОМ ОТРЕЧЕНИИ (ТА. 115)

Это письмо выражает реакцию патриарха на мир с арсенитами, имевший место после его смещения в 1309 г.¹⁴⁶

6. ПИСЬМО ИМПЕРАТОРУ ПО ПОВОДУ ВЫСТУПЛЕНИЯ ИОАННА ДРИМИЯ¹⁴⁷ (ТА. 81)

Это письмо написано в 1305 г.¹⁴⁸ Когда заговор был раскрыт, потребовалось участие патриарха, поскольку Дримий выдавал себя за священника. Патриарх направил императору пространное послание, в котором он вместе с синодом отлучает и извергает из сана Дримия (с оговоркой «если, конечно, он когда-то удостоился его [священства]») и его безымянного сообщника из Мир Ликийских. В письме указывается также на факт участия арсенитов в заговоре.

¹⁴² Та. 34:20–23, 28–30.

¹⁴³ Та. 34:19–20.

¹⁴⁴ Та. 34:25–28.

¹⁴⁵ Та. 34:31–38.

¹⁴⁶ Подробнее о реакции патриарха на мир 1310 г. и аргументы в пользу того, что письмо следует датировать 1310 г., см.: Вишняк 2017. С. 21.

¹⁴⁷ РЛР 2001. № 5830.

¹⁴⁸ Согласно последней, наиболее аргументированной датировке, предложенной А. Файе, выступление Дримия следует датировать периодом весны-лета 1305 г. (см.: Failler 1996. P. 235).

7. ПИСЬМО ИМПЕРАТОРУ
О НЕСТРОЕНИЯХ В ЦЕРКВИ (ТА. 69)

Это важное письмо посвящено проблеме церковных нестроений в целом. Тэлбот датирует его периодом между июнем 1303 и 1305 г.¹⁴⁹ Письмо касается в основном раскольников-епископов; арсениты в нем упоминаются только в связи с видением, которое описывается патриархом так: «Действительно, я доподлинно слышал, что одному из раскольников (τῶν σχιζομένων τινὶ) явился Спаситель, висящий на Кресте, и Его святая плоть была растерзана на пять частей. И когда видевший со скорбью заплакал и спросил, кто дерзнул на столь ужасное дело, Спаситель сказал спросившему: „Вы, которые, насколько возможно, уподобились Арию: но если тот сделал это с Моим хитоном, то вы, как видишь, с Моей плотью”. И, как я полагаю, следует думать, что первый разрыв (ῥῆξις) есть соединение с италийцами; второй — [разрыв] арсениан (τῆν τῶν Ἀρσενιανῶν); третий и четвертый — [разрыв] египтян, тирян и тех, кто вместе с ними прибыл сюда для разрушения добра; пятый, вдобавок к тем, — блистательный ряд хороших священников и заговор, составленный ими к их собственному несчастью и к разложению единения Церкви»¹⁵⁰. Расколы перечислены в хронологическом порядке, начиная от Лионской унии и заканчивая раздором между патриархом Афанасием и клиром Святой Софии¹⁵¹. Среди этих расколов арсенинский был наиболее длительным и болезненным. Патриарх Афанасий видит расколы как мистическое разрывание плоти Христа, которая есть Церковь.

8. ПИСЬМО ИМПЕРАТОРУ О ВОЗВРАЩЕНИИ
«ПРОПАВШЕЙ ОВЦЫ» (ТА. 90)

В этом письме патриарх Афанасий хвалит императора за его ревность о возвращении пропавшей овцы стада — не названного по имени игумена

¹⁴⁹ Talbot 1975. P. 382.

¹⁵⁰ Та. 69:43–55.

¹⁵¹ См.: Talbot 1975. P. 382–384. Подробнее об этих расколах см.: Talbot 1973. P. 19–26.

монастыря Пётра¹⁵². На то, что речь может идти об арсените, указывает фраза патриарха о том, что задача императора — «...исхищать израильтян от осызаемой тьмы раскольников подобно тому, как некогда Моисея и великого Павла Он послал просвещать сиянием содержимых [тьмой] безлунной ночи»¹⁵³. Письмо не дает никаких исторических сведений, но является важным свидетельством того, что император (скорее всего, под влиянием патриарха) принимал меры для возвращения арсенитов в Церковь.

9. ПИСЬМО ИМПЕРАТОРУ О ПРИНЯТИИ РАСКОЛЬНИКОВ (ТА. 109)

Это письмо посвящено теме возвращения раскольников в Церковь. По предположению В. Лорана, оно связано с примирением некоторых арсенитов с Церковью либо вскоре после подавления заговора Дримия, либо после Собора осени 1304 г.

10. ПИСЬМО В ЗАПАДНУЮ ЭКЗАРХИЮ (РА. 15)

Некоторые предписания, касающиеся арсенитов, содержатся в письме патриарха экзархам западного экзархата¹⁵⁴. М. Патедакис датирует его периодом с 1305 по 1306 г.¹⁵⁵ В ряду предписаний, призывающих к благоустроенности и благочинию (*κόσμησις καὶ εὐταξία*), особо упоминаются церковные нестроения, причиной которых являются раскольники и недугующие неведением Бога¹⁵⁶; по всей видимости, под *σχιζομένοι* понимаются арсениты¹⁵⁷. В инструкции клирикам

¹⁵² Та. 90:3–4. Τῆς εὐαγοῦς ... λαύρας ἐν τῇ πέτρα ἡδραιωμένης. Об идентификации этого монастыря см.: Talbot 1975. P. 419–420.

¹⁵³ Та. 90:12–15.

¹⁵⁴ Ра. 15:1–2. Γράμμα τοῦ πατριάρχου διδόμενον τοῖς ἐξάρχοις τοῖς παρ' αὐτοῦ σταλεῖσι πρὸς τῇ πατριαρχικῇ δυτικῇ ἐξαρχίᾳ.

¹⁵⁵ Patedakis 2004. P. 349.

¹⁵⁶ ὑπὸ τινων ἢ σχιζομένων ἢ ἀγνωσῶν νοσοῦντων Θεοῦ τὰ καλὰ παρημέλονται (Ра. 15:47–48).

¹⁵⁷ См.: Patedakis 2004. P. 354.

содержится четкое указание «гнушаться откальывающихся от Церкви Христовой и того, что они вздорно изрыгают, если они напоследок не образуются»¹⁵⁸.

11. ПИСЬМА МИТРОПОЛИТУ АПАМЕЙСКОМУ (РА. 5, РА. 6)

Возможно, что арсениты имеются в виду также в двух из четырех писем митрополиту Апамейскому¹⁵⁹, датируемых примерно 1306 г.¹⁶⁰

В третьем письме этой группы патриарх пишет об Апамейской епархии, которую следует защитить от волков¹⁶¹.

В. Лоран полагает, что под волками (*λύκοι*) понимаются именно арсениты, и это подтверждает их особые успехи в Малой Азии, а М. Патедакис, указывая на упоминания о нападениях тюрок в этом же письме, предполагает, что речь может идти об этих последних. Однако для тюрок патриарх Афанасий не употребляет слово *λύκοι*, но другие: *βάρβαροι*¹⁶², *Ἰσμαήλ*¹⁶³, *Ἰσμαηλιῖται*¹⁶⁴, *Ἀμαληκῖται*¹⁶⁵. Кроме того, в следующем письме патриарх убеждает митрополита отправиться к своим пасомым, чтобы они не следовали чуждым гласам¹⁶⁶. Очевиден намек на евангельские слова об овцах, которые не слушают чужого голоса, сказанные Спасителем в беседе о Пастыре добром. Слова о волке, идущем расхитить овец, были сказаны в той же беседе

¹⁵⁸ Τοὺς σχιζομένους τῆς ἐκκλησίας Χριστοῦ βδελύττεσθαι καὶ ὅσα φληγάφως ἐκείνοι ἐρεύγονται, εἰ μὴ ὀψὲ σωφρονήσουσι (Ра. 15:69–70).

¹⁵⁹ Ра. 3; Ра. 4; Ра. 5; Ра. 6.

¹⁶⁰ См.: Belke 2007. S. 42.

¹⁶¹ Τίνος δὲ χάριν εἰ μὴ δ' ὑπὲρ τῆς λαχούσης τοῖς λύκοις προπολεμήσαντες καὶ κατ' ἐπίδοσιν ἀναγκάζεσθε προσλαμβάνειν; (Ра. 5:36–38).

¹⁶² Та. 1:13.

¹⁶³ Та. 36:9.

¹⁶⁴ Та. 1:11; Та. 37:22–23; Та. 41:20–21, 24; Та. 46:18–19.

¹⁶⁵ Та. 81:165–166.

¹⁶⁶ Ра. 6:22–23. ἀλλ' οἴμοι καὶ ἀλλοτρίαις φωναῖς ἐπισφαλῶς ἐπακολουθήσουσι.

(см. Ин.10, 4—5; 12), поэтому, скорее всего, речь идет об арсенитах, которые называются волками также в антиарсенитском послании патриарха¹⁶⁷.

12. ДРУГИЕ СОЧИНЕНИЯ, В КОТОРЫХ УПОМИНАЮТСЯ АРСЕНИТЫ

Сообщения об арсенитах находятся в ряде других писем патриарха Афанасия. Так, объясняя обстоятельства, связанные со спрятанными в Святой Софии письмами, патриарх пишет императору, что он умолчал о них, чтобы раскольники не раскололи народ Христов¹⁶⁸.

В одном из писем патриарх убеждает императора обличать «злобу раскольников» (τῆν κακίαν τῶν σχιζομένων) не только на словах¹⁶⁹.

В послании, касающемся дела митрополита Нифона, патриарх просит императора не задерживать расследование дела, чтобы не давать поводов «ксилотам, ищущим поводов»¹⁷⁰.

В тексте отлучительного письма, сохраненном Пахимером, патриарх сетует на то, что Иакинфу — главе одной из группировок умеренных арсенитов — была предоставлена свобода привлекать сторонников в свои ряды¹⁷¹.

В одном из писем, адресованных клиру Святой Софии и датированных издателем 1306—1307 гг.¹⁷², патриарх упоминает об «охваченных недугом кафаров (τῶν καθάρων)»¹⁷³. Из сопоставления этого места с защитительным письмом¹⁷⁴ видно, что речь идет именно об арсенитах.

¹⁶⁷ Ра. 2:67—68.

¹⁶⁸ Та. 2:61—62. *ἵνα μὴ τὸν λαὸν τοῦ Χριστοῦ οἱ σχιζόμενοι σχίσωσι.*

¹⁶⁹ Та. 6:5—9.

¹⁷⁰ Та. 95:30—33.

¹⁷¹ Failler 2000. Vol. 3. P. 189:11—15.

¹⁷² Πατεδάκης 2006. Σ. 291, 294. Примеч. 1.

¹⁷³ Ibid. Σ. 307:9.

¹⁷⁴ Ра. 17:203—204. *ὡς καὶ Ναυατιανοὶ καθαρὸς ποτὲ ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες.*

Скорее всего, об арсенидах говорится также в послании жителям Малой Азии, которое издатель датирует июлем 1303 г.¹⁷⁵ В нем патриарх дает наставление относительно «склоняющих нас отрываться от святых церквей»¹⁷⁶.

Арсениды упоминаются и в ряде неизданных писем патриарха.

Так, в письме проту Афона, которое В. Лоран датирует мартом-апрелем 1304 г., так же, как и в антиарсенидском послании, упоминается о женщинах, преподающих причастие и другие таинства¹⁷⁷. Канонические обвинения против раскольников-арсенидов выдвигаются патриархом также в поучении (*διδασκαλία*) жителям Константинополя¹⁷⁸.

В еще двух поучениях, содержащих ряд предписаний священникам и мирянам, арсенидам посвящены отдельные пункты. В одном провозглашается анафема всякому, кто пытается отделять верных и священников от Церкви Христовой, и предписывается уезжать от неистовства раскольников, которые чужды Богу¹⁷⁹. В другом патриарх, как и в других посланиях, увещевает, что все зло: голод, землетрясения, вражеские вторжения и все жертвы, которые они влекут, — это последствия греха, в частности того, что совершают ксилоты, оставаясь отделенными от Церкви. Священное Писание запрещает принимать их в своем доме и даже приветствовать¹⁸⁰.

В одном из поучений патриарх также говорит о раскольниках, которые бесстыдно разрывают Церковь¹⁸¹.

Ксилоты упоминаются и в памятке (*ὑπόμνησις*) клирикам и мирянам¹⁸².

¹⁷⁵ Καλομοιράκης 1991. Σ. 35.

¹⁷⁶ τοὺς σχίζεσθαι τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν ἡμᾶς ἀναπειθόντας (Ibid. Σ. 40:62–63).

¹⁷⁷ Reg. 1605.

¹⁷⁸ Reg. 1762.

¹⁷⁹ Reg. 1776.

¹⁸⁰ Reg. 1777.

¹⁸¹ Reg. 1692.

¹⁸² Reg. 1758.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выделение в наследии патриарха Афанасия творений, касающихся арсенитского вопроса, позволяет оценить их значимость с исторической и богословской точек зрения.

С исторической позиции письма патриарха Афанасия являются ценным самостоятельным источником, который сообщает новые исторические данные, а также позволяет по-новому взглянуть на уже известные факты. Ряд свидетельств патриарха Афанасия весьма необычны, например о практике совершения обрядов и таинств женщинами, и открывают новые грани развития раскола. Рассмотренные письма патриарха Афанасия всесторонне отражают его противораскольническую церковную деятельность.

Большинство датируемых антиарсенитских творений патриарха Афанасия относятся к его второму патриаршеству (1303—1309). Это касается ключевых писем: антиарсенитского послания, защитительного письма, письма Марии, письма по поводу выступления Дримия и др.

Еще большее значение рассматриваемый источник имеет с богословской точки зрения. В этом отношении он выделяется из ряда других источников, содержащих либо фактическую информацию, либо полемику с раскольниками. В отличие от последних, творения патриарха Афанасия представляют раскол как духовно-мистическое явление и дают богословское осмысление раскола в контексте Божественного Домостроительства. В этом отношении сочинения патриарха Афанасия сопоставимы с проповедями митрополита Феополита Филадельфийского, выражавшего схожие взгляды на раскол, и являют тем самым некий *consensus patrum* святых своей эпохи на это сложное явление церковной жизни Византии.

ИСТОЧНИКИ

Основные произведения патриарха Афанасия,
посвященные арсенитской теме

- Pa. 2 — Patedakis 2004. P. 172–196.
Pa. 17 — Patedakis 2004. P. 365–372.
Ta. 19 — Talbot 1975. P. 48.
Ta. 34 — Talbot 1975. P. 70–72.
Ta. 115 — Talbot 1975. P. 296–302.
Ta. 81 — Talbot 1975. P. 202–210.
Ta. 69 — Talbot 1975. P. 162–174.
Ta. 90 — Talbot 1975. P. 236–238.
Ta. 109 — Talbot 1975. P. 270.
Pa. 15 — Patedakis 2004. P. 345–348.
Pa. 5 — Patedakis 2004. P. 246–248.
Pa. 6 — Patedakis 2004. P. 259–260.

Издания

- Darrouzès 1966 — Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / Ed. J. Darrouzès. P., 1966 (AOCh 10).
Εὐστρατιάδης 1908–1910 — *Κύριον Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου Ἐπιστολαί* / Ἔκδ. μητρ. Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης) // Ἐκκλησιαστικὸς Φᾶρος. 1908. Τ. 1. Σ. 77–108, 409–439 (Εр. 1–65); 1909. Τ. 3. Σ. 5–48, 281–296. Τ. 4. Σ. 5–29, 97–128 (Εр. 66–166); 1910. Τ. 5. Σ. 213–226, 339–352, 444–452, 489–500 (Εр. 167–193).
Failler 1984–2000 — *Georges Pachymérés. Relations historiques* / Ed. A. Failler. P., 1984–2000. Vols. 1–5 (CSHB 24).
Σάθας 1894 — Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας / Ἐπ. Κ. Ν. Σάθας. Venetia — P., 1894 (Bibliotheca Graeca Medii Aevi 7).
Schopen 1829 — *Nicephori Gregorae Byzantina historia* / Ed. L. Schopen. Bonn, 1829. Vol. 1 (CSHB 19.1).
Talbot 1975 — The Correspondence of Athanasius I, patriarch of Constantinople: Letters to the emperor Andronicus II, members of the imperial family, and officials / Ed.,

СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ ОБ АРСЕНИТСКОМ РАСКОЛЕ

transl., comm. A.-M. M. Talbot. Wash., 1975 (Corpus fontium historiae byzantinae 7 (Dumbarton Oaks texts 3)).

Wirth 1978 — *Georgii Acropolitae Opera* / Ed. P. Wirth. Stuttgart, 1978. Vol. 1.

ЛИТЕРАТУРА

Вишняк 2017 — *Вишняк М. А.* Образ арсенитов в эпистолярном наследии патриарха Афанасия I Константинопольского // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2017. Т. 22. № 5. С. 16–26. [*Vishnyak M. A.* *Obraz arsenitov v epistolarnom nasledii patriarkha Afanasiia I Konstantinopol'skogo* (The image of the arsenites in the correspondence of Athanasius I, the Patriarch of Constantinople) // *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii 4, Istoriia. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniia* (Herald of the Volgograd state university. Series 4. History. Area studies. International relations). 2017. Tom 22. №. 5. P. 16–26.]

Пржегорлинский А., свящ. 2011 — *Пржегорлинский А., свящ.* Византийская Церковь на рубеже XIII–XIV вв. Деятельность и наследие св. Феоплипа, митрополита Филадельфийского. СПб., 2011. [*Przhegorlinsky A., priest.* *Vizantiyskaya Tserkov na rubezhe XIII–XIV vekov. Deyatelnost i nasledie sviatogo Feolipta, mitropolita Filadelfiskogo* (The Byzantine Church at the turn of the XIII–XIV Centuries. The activities and heritage of St. Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia). Saint Petersburg, 2011.]

Троицкий 1873 — *Троицкий И. Е.* Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты. СПб., 1873. [*Troitsky I. E.* *Arsenii, patriarch Nikeyskii I Konstantinopolskii, i arsenity* (Arsenius, Patriarch of Nicaea and Constantinople, and the arsenites). Saint Petersburg, 1873.]

Belke 2007 — *Belke K.* Die vier Briefe des Patriarchen Athanasios I an den Metropolitan von Arapeia und die Eroberung Bithyniens durch die Osmanen am Anfang des 14. Jahrhunderts // *Byzantina Mediterranea, Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag.* W. — Köln — Weimar, 2007. S. 29–42.

Booajmra 1982 — *Booajmra J. L.* Church reform in the Late Byzantine Empire. A study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople. Thessaloniki, 1982 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 35).

Εὐστρατιάδης 1928 — *Εὐστρατιάδης Σ.* Ὁ πατριάρχης Ἀρσένιος ὁ Αὐτωρειανός (1255–1260 καὶ 1261–1267) // *Ἑλληνικά.* 1928. Τ. 1. Σ. 78–94.

- Failler 1996 — *Failler A.* Le complot antidynastique de Jean Drimys // REB. 1996. Vol. 54. P. 235—244.
- Γουναρίδης 1999 — *Γουναρίδης Π.* Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261—1310): ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴν τῶν πρώτων Παλαιολόγων. Ἀθ., 1999.
- Καλομοιράκης 1991 — *Καλομοιράκης Α.* Ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Ἅγιος Ἀθανάσιος Α' καὶ ἡ Διδασκαλία του πρὸς τοὺς κατοίκους τῆς Μικρᾶς Ἀσίας κατὰ τὸ 1303 // Δελτίο Κέντρου μικρασιατικῶν σπουδῶν. 1990—1991. Τ. 8. Σ. 23—50.
- Kazhdan, Talbot 1991 — The Oxford dictionary of Byzantium / Ed. A. Kazhdan, A.-M. Talbot. Oxford — New York, 1991.
- Κοντογιαννοπούλου 1998 — *Κοντογιαννοπούλου Α.* Το σχίσμα των Ἀρσενιατῶν (1265—1310). Συμβολὴ στὴν μελέτη τῆς πορείας καὶ τῆς φύσης του κινήματος // Βυζαντικά. 1998. Τ. 18. Σ. 177—235.
- Laurent 1930a — *Laurent V.* L'excommunication du patriarche Joseph I^{er} par son prédécesseur Arsène // BZ. 1929—1930. Bd. 30. S. 489—496.
- Laurent 1930b — *Laurent V.* La question des Arsénites // Ἑλληνικά. 1930. Τ. 3. P. 463—470.
- Laurent 1945 — *Laurent V.* Les grandes crises religieuses à Byzance: la fin du schisme arsénite // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. Bucarest, 1945. Vol. 26.2. P. 225—313.
- Laurent 1971 — *Laurent V.* Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. 1. Les actes des patriarches. Fasc. 4. Les registes de 1208 à 1309. P., 1971.
- Laurent, Darrouzès 1976 — *Laurent V., Darrouzès J.* Dossier grec de l'union de Lyon (1273—1277). P., 1976 (AOCh 16).
- Νικολόπουλος 1978 — *Νικολόπουλος Π.* Ἀπολογογραφία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως // ΕΕΒΣ. 1977—1978. Τ. 43. Σ. 365—383.
- Νικολόπουλος 1982 — *Νικολόπουλος Π.* Ἀνέκδοτος λόγος εἰς Ἀρσένιον Αὐτοκρατορικῶν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως // ΕΕΒΣ. 1981—1982. Τ. 45. Σ. 406—461.
- Νικολόπουλος 1993 — *Νικολόπουλος Π.* Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν δοκίμιον ὑπὲρ τῶν σχιζομένων // ΕΕΒΣ. 1990—1993. Τ. 48. Σ. 164—280.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1891 — *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Τ. Α'. Πετροῦπολη, 1891.
- Patedakis 2004 — *Patedakis M.* Athanasios I, patriarch of Constantinople (1289—1293; 1303—1309): A critical edition with introduction and commentary of selected unpublished works. Oxford, 2004 (Diss.).

- Πατεδάκης 2006 — Πατεδάκης Μ. Ἡ διαμάχη τοῦ πατριάρχου Ἀθανασίου Α' (1289–1293, 1303–1309) μετὸν κλῆρο τῆς Ἀγίας Σοφίας (1306–1307) μέσα ἀπὸ ἔνδεκα ἀνέκδοτες ἐπιστολές // Ἑλληνικά. 2006. Τ. 56. Σ. 279–319.
- Patedakis 2012 — Patedakis Μ. The Testament of the patriarch Athanasios I of Constantinople (1289–1293, 1303–1309) // Byzantine religious culture. Studies in honor of Alice-Mary Talbot / Ed. D. Sullivan, E. Fischer, S. Papaioannou. Leiden — Boston, 2012 (The Medieval Mediterranean: Peoples, economies and cultures 92). Ρ. 439–463.
- PLP 2001 — Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit / Hrsg. E. Trapp, R. Walther, H.-V. Beyer [et al.] [Ἐлектронный ресурс]. W., 2001. Ἐлектрон. дан. и прогр. 1 CD-ROM.
- Salaville 1947 — Salaville S. Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310 // REB. 1947. Vol. 5. Ρ. 116–136.
- Sinkewicz 1988 — Sinkewicz R. A critical edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelphia // Mediaeval studies. 1988. Vol. 50. Ρ. 46–95.
- Σουκουτρής 1929 — Σουκουτρής Ἰ. Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1929. Τ. 2. Σ. 267–332.
- Σουκουτρής 1930 — Σουκουτρής Ἰ. Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1930. Τ. 3. Σ. 15–44.
- Σουκουτρής 1932 — Σουκουτρής Ἰ. Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1932. Τ. 5. Σ. 107–126.
- Talbot 1973 — Talbot A.-M. The patriarch Athanasius (1289–1293; 1303–1309) and the Church // DOP. 1973. Vol. 27. Ρ. 11–28.
- Tinnefeld 2012 — Tinnefeld F. Das Schisma zwischen Anhängern und Gegnern des Patriarchen Arsenios in der orthodoxen Kirche von Byzanz (1265–1310) // BZ. 2012. Bd. 105. S. 143–166.
- Tudorie 2011 — Tudorie A. Le schisme arsenite (1265–1310): entre akribeia et oikonomia // . 2011. Vol. 48. Ρ. 133–175.
- Tudorie 2014 — Tudorie A. Le patriarche Athanase I^{er} (1289–1293; 1303–1309) et les arsénites: une lettre patriarcale contre les schismatiques // Le Patriarcat Œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586) / Ed. M.-H. Blanchet, M.-H. Congourdeau, D. I. Mureșan. Ρ., 2014 (Dossiers byzantins 15). Ρ. 37–67.
- Tudorie 2016 — Tudorie A. Autoritatea imperială în criză: Mihail al VIII-lea Paleologul (1258–1282) și raporturile statului bizantin cu biserica. Brăila, 2016.

Abstract

Vishnyak M. A. Works of patriarch Athanasius I of Constantinople concerning the Arsenite schism

Among the sources concerning the Arsenite schism (1265–1310), the works of the patriarch of Constantinople st. Athanasius I (1289–1293, 1303–1309) are very important, since they were composed by the most active participant of the confrontation between the Arsenites and the Church hierarchy in its final stage. The purpose of this article is to make note of the works concerning the Arsenite issue in the written heritage of Patriarch Athanasius, to review them briefly and to estimate their significance for the studies of the schism. The A. pays the most attention to the works published in 2004 by M. Patedakis: the anti-Arsenite epistle of Patriarch Athanasius and his defense letter against the Arsenites. Both these letters, as well as a number of other works of the patriarch, contain unique historical information concerning the internal organization and mode of action of the Arsenite communities, and significantly supplement our knowledge of the schism. They also represent an important theological comprehension of the schism.

Keywords: Patriarch Athanasius I of Constantinople, Arsenites, Arsenite schism, anti-schismatic literature, Byzantine literature.

А. Б. ВАНЬКОВА

«АВАТОН» И ХОЗЯЙСТВЕННОЕ
ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНСКИХ
МОНАСТЫРЕЙ¹

УДК 271-4 (94)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-105-126

Аннотация

В статье рассматривается «аватон» (τὸ ἀβατον) — запрет на доступ мужчин в женские монастыри, а также повседневная, в т.ч. хозяйственная, жизнь таких монастырей. Задачей данной статьи является анализ византийского законодательства по поводу «аватона» и исследование путей примирения строгих запретов и реальности. Нашими источниками стали в первую очередь законодательные акты и, кроме того, дошедшие до нас шесть типиконов женских монастырей эпохи Комнинов и Палеологов. Также приводятся примеры из ранней агиографии и Правил свт. Василия Великого

В результате исследования были сделаны следующие выводы. Ктиторы женских монастырей пытались сделать как можно более замкнутой жизнь их обитательниц. Насельницы данных монастырей (но не прочих, как можно понять из ряда источников) не нуждались в зарабатывании на жизнь (даже одежда в некоторых монастырях не шилась самими сестрами, а покупалась на рынках), а потому их контакты с внешним миром легко было свести к минимуму. Даже там, где требовалось участвовать в мирской жизни, например при ведении хозяйственной деятельности монастыря, этим занимался ограниченный круг лиц.

¹ Работа выполнена по гранту РФФИ 16-01-00134 «Византийское монашество IV–XV вв.: традиции и новаторство».

Допуск лиц мужского пола в монастырь был сведен всего к нескольким случаям: эконоом (обычно евнух), врач (чаще евнух), священник (также зачастую евнух), рабочие, власти предреждающие и родственники ктитора (не более одного-двух раз за год).

Ключевые слова: «аватон», женские монастыри, евнух, византийское светское законодательство, церковное законодательство, типикон, монахини, Комнины, Палеологи.

ВВЕДЕНИЕ

«Аватон» в дословном переводе с древнегреческого языка обозначает недостижимость того или иного места или явления². Особое значение данное понятие и соответствующая ему практика приобрели именно в связи с историей византийского монашества. Глубоко фундированная и охватывающая большой промежуток времени в полтора тысячелетия, статья принадлежит игумену Дионисию (Шленову), однако, автор почти не касается вопроса об «аватоне» в женских монастырях, несколько типиков которых дошли до нас.

Э. Тэлбот, сравнивая аскетический опыт и образ жизни византийских монастырей, упоминает и правила об «аватоне»: это небольшая, но емкая часть ее статьи. Интересно здесь то, что она опирается на агиографический и актовъй материал, однако обращения ее к типиконам, являющимся темой нашей статьи, также весьма скудны³.

Еще один автор, занимающийся данной проблематикой, — К. Галатариоту⁴. Она обращается к дошедшим до нас типиконам женских обителей и анализирует их по широкому кругу проблем, в том числе касающихся административной структуры монастыря. Хотя она и упоминает эконоомов, священников и врачей как лиц, имевших право входа в монастырь, но, делая акцент на том, что это были мужчины, забывает отметить, что чаще

² Дионисий (Шленов), игум. 2016. С. 264–297, особенно с. 266–268. См. также здесь о происхождении и различных значениях термина в греческом языке, в т. ч. у христианских авторов.

³ Talbot 1985. P. 13–14.

⁴ Galatariotou 1988.

это были евнухи. «Аватон», или запрет на посещение женских монастырей лицами противоположного пола, она отдельно не рассматривает.

Исключительно «аватону» посвящен специальный раздел в книге де Местра⁵. Однако здесь опять рассматривается «аватон» мужских монастырей, а про женские упоминается лишь вскользь. Обильно цитируются постановления светской власти (Юстиниан, Василики) и церковных иерархов, в том числе периода туркократии и периода независимости. Но все это мало помогает нам в нашем исследовании. Однако мы отсылаем к нему читателей, которых интересует более широкий контекст рассматриваемых проблем⁶.

Как мы видим, теме «аватона» и хозяйственной жизни женского монастыря в историографии уделено не много места, а потому в настоящей статье мы сделаем на этом акцент, предварив основную мысль несколькими законодательными нормами и соответствующими по времени цитатами из ранней аскетической литературы (в которой мы находим корни поздневизантийских реалий). Именно дошедшие до нас типиконы женских монастырей эпохи Комнинов и Палеологов стали предметом размышлений о соответствии строгих теоретических предписаний практике в попытках сочетать соблюдение «аватона» и потребности повседневной хозяйственной деятельности.

1. «АВАТОН»

Уже монашеские законодатели IV в. стремились свести к минимуму контакты монахов и монахинь с противоположным полом⁷. Так, Пахомий подал личный пример, отказавшись встретиться со своей сестрой; для нее был построен

⁵ Де Местр отмечает, что в законе об «аватоне» (*in lege clausurae*) должны соблюдаться две вещи. «Во-первых, не позволено кому-нибудь входить в места, находящиеся под “аватомом”, с другой стороны, не позволено каким-бы то ни было образом из них выходить. Однако и тот и другой запрет должен соблюдаться с должной осмотрительностью» (см.: De Meester. P. 163).

⁶ De Meester. P. 163–181.

⁷ Игумен Дионисий особенно подчеркивает, что «“аватон” стал использоваться как специальный канонико-дисциплинарный термин только в поздневизантийской период в византийских типиконах, в древнем же монашестве смысл этого термина передавался

отдельный монастырь, где, по мере увеличения численности насельниц, она стала игуменьей. Контакты сестер этого монастыря с родственниками по плоти из братий соседнего мужского монастыря, не достигших совершенства, осуществлялись только в присутствии другой сестры, сильной в Господе⁸. Для достигших совершенства, надо думать, такие меры предосторожности были излишни. Ничего не говорится о том, как сестры участвовали в богослужении: ходили ли они в мужской монастырь, в церковь соседней деревни или же богослужение проводилось у них в обители. В «Житии Пахомия» ничего не говорится о том, что в их монастыре была церковь, сказано только, что когда сестра умирала, пришедшие братья стояли «под портиком в собрании» (ὕπὸ τῆν ἐκείσε στοὰν ἐν συνάξει). Сестры не могли выполнять все необходимые хозяйственные работы, для этого в монастырь направлялась группа братий во главе с опытным подвижником, однако работы производились только до полудня. Для осуществления контактов с внешним миром и назидания Пахомий назначил им старца Петра.

Василий Великий тщательно регламентировал контакты монахов и монахинь в своих двойных монастырях. В «Правилах кратко изложенных» на вопрос № 154: «Если случится, что братий не много и, прислуживая большому числу сестер, приведены они в необходимость, разделившись для разных работ (διαμεριζομένους πρὸς τὰ ἔργα), разойтись между собою, то безопасно ли это?»⁹ — святитель отвечает достаточно туманно, что все должно выполняться по заповеди. Взаимное единство достигается тем, «что все они единомысленны, единомысленны и выполняют сказанное апостолом: „...ибо хотя я и отсутствую телом, но духом нахожусь с вами“¹⁰». Надо думать, мысленное единство с братьями поможет преодолеть соблазны.

по-разному» (Дионисий (Шленов), игум. 2016. С. 268). Различные примеры «аватона» в раннем монашестве см.: Там же. С. 269–271.

⁸ Halkin 1982. P. 21–22. Рус. пер.: Хосроев 2004. С. 208–210.

⁹ *Basilus Magnus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) 154 // PG 31, 1184.*

¹⁰ Кол. 2, 5.

Вопрос и ответ 108 предписывает, что без ведома настоятельницы и наедине настоятель не может говорить с сестрой¹¹. Следующий вопрос 109 гласит: «Нужно ли настоятелю часто разговаривать с настоятельницами, особенно если кому-то из братьев и сестер этим наносится вред?»¹². В русском переводе стоит «братья», но нам кажется, что греческий текст амбивалентен — под ἀδελφῶν могут пониматься как сестры, так и братья. Василий Великий дает совет ограничить свидания, сделать их как можно более редкими и короткими. Спустя тысячелетие мы столкнемся с этим же советом в одном из типиконов.

В 110 вопросе обсуждается, должна ли при исповеди сестры присутствовать старица¹³, надо думать, опытная в аскетической практике женщина, окормляющая сестру. Исповедь принимает священник, скорее всего, не член общины. При ответе на вопрос 111 Василий говорит, что старица должна негодовать, если без ее ведома сестре будет отдан какой-то приказ¹⁴.

В цикле сказаний об известном подвижнике авве Данииле, игумене Скитском¹⁵, содержится, в частности, история о его приходе вместе с учеником в женский монастырь. Монастырь, как можно понять, был обнесен стеной, в ней были ворота, а при них привратница. Ученик аввы Даниила попросил позвать настоятельницу, на что получил ответ, что она никогда ни к кому не выходит. Но узнав, что ее спрашивает какой-то монах, она все же вышла. Ученик сказал, что они хотят переночевать в монастыре, опасаясь, «как бы их не сожрали звери». Игуменья ответила: «Никогда не входил сюда мужчина; лучше быть тебе съеденным внешними

¹¹ *Basilius Magnus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) 108 // PG 31, 1156.*

¹² *Basilius Magnus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) 109 // PG 31, 1156.*

¹³ *Basilius Magnus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) 110 // PG 31, 1157.*

¹⁴ *Basilius Magnus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) 111 // PG 31, 1157.*

¹⁵ Ум. после 576 г.

зверями, чем внутренними». Но узнав, что это авва Даниил из Скита хочет переночевать, она вместе с сестрами проявила щедрое гостеприимство¹⁶.

Можно ли поверить, что в этот монастырь никогда не входил мужчина? Как мы уже видели и увидим, мужчины приглашались для погребения (со всеми мерами предосторожности), а также для совершения богослужения, для тяжелых и непосильных для сестер работ. Представляется, что этот агиографический рассказ постулирует идеальную ситуацию, когда в женском монастыре соблюдается абсолютный «аватон».

Не смогли обойти этот вопрос не только отцы монашества, но и законодатели. Так император Юстиниан в главе 3 Новеллы 133 (539)¹⁷ совершенно запрещает вход в монастырь лицам противоположного пола. Примечательна следующая максима императора, касающаяся посещения монастыря под предлогом родственных связей: на земле нет родства тем, кто ищет небесного жительства. Император отмечает: «...подобает, чтобы мужчины делали то, что подобает мужчинам в мужских монастырях, подобно и женщины... но оба [пола] не смешивались»¹⁸.

Запрещается хоронить мужчин на кладбищах женских монастырей и наоборот. Женские монастыри (γυναικωνίτιδες) не должны становиться пристанищем для мужчин и наоборот (ἀνδρώνες). На резонно возникающий вопрос, что делать в случае необходимости предать земле умершую монахиню (поскольку в случае с умершим монахом все понятно), Юстиниан отвечает в §1 этой главы: погребением умершей занимаются привратница и, если пожелает, настоятельница монастыря, все прочие остаются в помещениях монастыря, дабы они не имели ни с кем никаких контактов. Все прочие причины не дают права нарушить «аватон», в том числе и предлог поминовения усопших в установленные дни.

Для обеспечения «аватона» в монастыре должно быть не более одного-двух входов, для этой цели обитель необходимо оградить стеной.

¹⁶ Clugnet 1901. P. 23.

¹⁷ *Justinianus. Novellae* 133, 3 (Schoell, Kroll 1954. P. 669–671).

¹⁸ Цит. по: Frazee 1982. P. 274.

Ворота охранялись привратником или привратницей — пожилыми и целомудренным. Они должны следить, чтобы без ведома игумена никто не выходил и не входил, запрещается оставаться в монастыре посторонним на день или даже на ночь¹⁹.

Хотя вышеприведенная глава упоминает только мужчин, надо думать, что она распространялась и на женщин. Как же должны были в этих условиях происходить контакты с внешним миром у женского монастыря? Глава 5 все той же Новеллы дает ответ на этот вопрос. Игумен из числа проверенных братьев, старцев, которые уже смирили плоть, должен назначить одного или двух апокрисиариев. То же относится и к женскому монастырю, с той поправкой, что апокрисиариями становятся мужчины, если возможно — евнухи или старцы, известные целомудрием. Контакты апокрисиария ограничиваются привратницей, через которую он дает знать о своем прибытии, и настоятельнице²⁰.

В Малом Синописе (*Synopsis minor*) Василик предусматривается, что только в случае похорон женщины мужчины могут войти в монастырь, монахини не присутствуют на похоронах, исключая игуменью и привратницу²¹. Ради поминовения (τοις μνημοσύνοις) умерших не дозволяется входить в монастырь их родственникам противоположного пола²².

В церковном законодательстве регулирование этого вопроса произошло (как во многих случаях) после принятия соответствующих мирских законов.

Согласно 47 правилу Трулльского Собора²³ наказывается отлучением как клирик, так и мирянин, проведший ночь в женском монастыре, и наоборот²⁴.

¹⁹ *Justinianus. Novellae* 133, 1 (Schoell, Kroll 1954. P. 668).

²⁰ *Justinianus. Novellae* 133, 5 (Ibid. P. 672). Анализ законодательства Юстиниана см. также в статье: Дионисий (Шленов), игум. 2016. С. 272–273.

²¹ *Littera M.* § 121 (Lingenthal 1856. P. 169).

²² *Littera M.* § 122 и § 123 (Ibid).

²³ 691–692 гг.

²⁴ Ράλλης, Ποτλῆς 1852–1859. Σ. 446.

20 правило VII Вселенского Собора, запрещающее τὰ διπλᾶ μοναστήρια²⁵, также подтверждает «аватон» и для женских монастырей: монах монахиней не должен беседовать наедине; монах не должен спать в женском монастыре; монахиня не может находиться за трапезой наедине с монахом²⁶.

2. ТИПИКОНЫ ЖЕНСКИХ МОНАСТЫРЕЙ

До нас дошли шесть типиконов женских монастырей: один — от эпохи Комнинов, остальные — от Палеологовского периода Византийской истории. Дадим их краткую характеристику.

1. Монастырь Кехаритомени (Θεοτόκου τῆς Κεχαριτωμένης). Основан в Константинополе²⁷ Ириной Дукеной Комниной, женой императора Алексея I Комнина. Дата его создания относится к началу XII в., самое раннее упоминание встречается в колофоне рукописи монастыря Эс-фигмен, где говорится о некоем Софронии, игумене монастыря Христа Филантропа, с датой 1107 г.²⁸ Монастырь Христа Филантропа был также основан императрицей как мужской, обе обители разделяла стена, у них был общий водопровод. Ученые не пришли к единому выводу, считать эти обители «двойным» монастырем или же двумя отдельными монастырями²⁹.

²⁵ О значении термина см. статью: Дионисий (Шленов), игум. 2016. С. 272–273.

²⁶ Ράλλης, Ποτλῆς 1852–1859. Σ. 637–638.

²⁷ Janin 1969. Ρ. 190–191.

²⁸ Thomas, Hero 2000. Ρ. 649, 660. Примеч. 4.

²⁹ Так, Паргуар не считал их «двойным» монастырем (Pargoire 1906. Ρ. 25). Жанэн же считает эту общину «двойным» монастырем (Janin 1946. Ρ. 136). Двойным монастырем эту институцию считает и Е. Митсиу (Mitsiou 2008. S. 87), при этом она на S. 101 называет монастыри «родственными» (verbundene). Ж. Леклерк в статье, оставшейся нам недоступной (Leclercq 1982. Ρ. 115) выделяет отдельно монастыри (мужской и женский), расположенные по соседству, но не зависевшие друг от друга. Он называет такие монастыри *twin monasteries*, что мы бы перевели, по аналогии с *twin cities*, «монастыри побратимы». Мы используем это обозначение для автономных общин, объединенных личностью ктитора или духовного отца, или же источником финансирования.

По поводу даты создания типикона монастыря Кехаритомени³⁰ (типикон монастыря Человеколюбца не сохранился) существует две точки зрения. Готье, издатель текста и переводчик его на французский язык, помещает типикон под 1108—1110 г.³¹, Б. Скулатос датирует текст 1110—1116 г.³² После смерти мужа в 1118 г. Ирина Дукена стала монахиней в созданной ею обители. Умерла она в 1136 г.

2. Монастырь Липса (Константина Липса) (τοῦ Λιβόζ) в Константинополе. Монастырь был первоначально основан, как утверждает часть источников, неким Константином Липсом, друнгарием флота, в 907 г., другие относят его ко времени правления Романа Лекапина и Константина Багрянородного³³. Он был восстановлен как женский монастырь Феодорой Палеологиней, вдовой императора Михаила VIII Палеолога, спустя несколько лет после смерти супруга в 1282 г. Типикон³⁴, предположительно, был составлен между 1294 и 1301 г.³⁵ Императрица стала монахиней в основанном ею монастыре под именем Евгения. Монастырь служил усыпальницей Палеологов, в том числе и мужчин этого рода.

3. Монастырь Бессребреников Косьмы и Дамиана (Κοσμάς καὶ Δαμιανὸς Ἀναργύρων) в Константинополе. Согласно типикону³⁶, монастырь был основан неким логофетом дрома, дата основания неизвестна. Во время латинского правления обитель пришла в запустение и была восстановлена той же императрицей Феодорой. Этот монастырь пользовался тем

³⁰ Gautier 1985.

³¹ Ibid. P. 12—14.

³² Skoulatos 1980. P. 119—124.

³³ Janin 1969. P. 307—310.

³⁴ Delehayе 1921. P. 106—136.

³⁵ Talbot 1992. P. 295—303, 228—229. См. также: Примеч. 40 об авторстве Типикона.

³⁶ Delehayе 1921. P. 136—140.

же типиконом, что и монастырь Липса, хотя для него было составлено отдельное добавление³⁷.

4. Обитель Христа Человеколюбца (Χριστοῦ τοῦ Φιλανθρώπου). Была основана Ириной Хумненой, дочерью Никифора Хумна и женой Иоанна Палеолога, сына Андроника II. После его преждевременной смерти она создала монастырь около 1307 г. и стала в нем монахиней под именем Евлогия³⁸. Ее духовным отцом был Феолит Филадельфийский. Одноименный мужской монастырь был создан ею вместе с ее отцом Николаем Хумном. Это классический пример «двойного» монастыря. Типикон дошел в немногочисленных экземплярах³⁹, которые сделал в 1540 г. Пахомий Русан, афонит, надеясь найти в авторитетных типиконах аргументы против идиоритмического образа жизни⁴⁰.

5. Монастырь Богоматери Пантанассы на Крите (τῆς Παντανάσσης) в местечке, называемом Вэонэа (Βαιοναία). Единственный не столичный монастырь и единственный основанный не представителями высшей аристократии империи. Его создатель — иеромонах Нил Дамила (Νείλου τοῦ λεγομένου Νταμιλά). Строительство обители началось в 1399 г., а типикон⁴¹ был создан около 1400 г.⁴² В этот момент Крит находился под властью венецианцев, поэтому часть документов (не дошедшая до нас) увидела свет на латыни⁴³.

³⁷ Janin 1969. P. 285–286; Thomas, Hero 2000. P. 1287.

³⁸ Hero 1985. К сожалению, статья осталась нам недоступной.

³⁹ Meyer 1985 (текст S. 48–49).

⁴⁰ Thomas, Hero 2000. P. 1384.

⁴¹ Pétridès 1911 (текст с. 95–109).

⁴² Thomas, Hero 2000. P. 1462.

⁴³ К. Галатариоту незаслуженно, на наш взгляд, называет этот типикон «неразвитым» (*undeveloped*) и «в целом не содержащим никакой информации» (Galatariotou 1988. P. 264).

6. Богоматери Верной Надежды (τῆς Βεβαίας Ἐλπίδος). Монастырь создан племянницей Михаила VIII Палеолога Феодорой Синадиной в Константинополе. После смерти мужа великого стратопедарха Иоанна Комнина Синадина⁴⁴ приняла монашество с именем Феодула в основанном ею монастыре около 1295–1300 г., к ней присоединилась и ее дочь Евфросиния. Типикон⁴⁵ был написан около 1300 г., а после смерти основательницы монастыря ее дочь присовокупила к нему дополнительные главы⁴⁶.

Что говорят об «аватоне» типиконы? Под «аватоном» мы, следуя за де Местром, понимаем не только запрет на вход нежелательных лиц, но и запрет на выход монахинь из монастыря. При этом на страницах типиконов встречаются идеал и реальность, которые зачастую входят в противоречие друг с другом.

Наиболее последовательно идеал неприступности монастыря выражен, пожалуй, в типиконе Кехаритомени. В 4 главе предписывается полный запрет на доступ мужчин в монастырь⁴⁷, в 80 главе запрет распространяется и на евнухов⁴⁸, что странно, поскольку, как мы увидим далее, они состояли в монастыре экономами и священниками. Для того чтобы соблюдать «аватон», монастырь был обнесен стеной с единственными воротами (Ирина особенно подчеркивает, что не допускалось никаких последующих изменений и не допускалось создание никаких дополнительных входов⁴⁹). «Аватон» был не только, если можно так сказать,

⁴⁴ PLP 2001. № 27125.

⁴⁵ Delehaye 1921. P. 18–105.

⁴⁶ Thomas, Hero 2000. P. 1512–1513; Janin 1969. P. 158–160.

⁴⁷ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes (θεοτόκου τῆς Κεχαριτωμένης) seu Gratiarum Plena (sub auctore Irene Ducaena Comnena) 4 (Gautier 1985. P. 39:324).

⁴⁸ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 80 (Ibid. P. 145:2269–2270). Монастырь должен быть постоянно заперт (καὶ κελεισμένον διηνεκῶς).

⁴⁹ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 73 (Ibid. P. 127).

горизонтальный, но и вертикальный: к монастырям прилегал резиденция императрицы и ее дочери, и Ирина пишет, что тот, кто унаследует эти покои, волен их перестраивать, но они должны быть такой высоты, чтобы ни мужской, ни женский монастыри из них не просматривались⁵⁰. Из этих правил делались исключения, часть мы опишем далее, здесь же скажем о разрешении входить в монастырь мужской части семьи (сыновьям, мужьям дочерей и внукам). Делать это можно было не чаще одного-двух раз в год и на праздник Богородицы; во время службы мужчины должны были ждать ее окончания в эксонартексе, и лишь после ухода всех монахинь они с игуменьей и двумя старицами могли зайти поклониться иконе⁵¹.

Такой же разрыв между идеалом и реальностью мы видим в типике монастыря Липса. Здесь нарушить «аватон» может император и его свита, а также те из родственников основательницы, которые захотят помолиться в церкви и поклониться могилам усопших близких⁵².

Подобные же распоряжения делает и Нил Дамила: если кто-то из властей предержавших или из знати захочет посетить монастырь, то у ворот их встречает игуменья со старицами, приветствует со всем почтением и наилучшим угощением. Если они захотят войти в монастырь, следует отворить перед ними ворота, поскольку от властей не может быть беспорядка⁵³.

Не менее сложно было не только войти в обитель, но и выйти из нее. Простая монахиня могла делать это лишь изредка и обычно в сопровождении кого-либо. При этом среди сестер нередко существовало определенное расслоение. Так, в монастыре Ирины Комниной делалось различие между ее родственницами и прочими знатными дамами, с одной стороны, и прочими насельницами, с другой. Первые могли

⁵⁰ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 79 (Gautier 1985. P. 139).

⁵¹ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 80 (Ibid. P. 145, 147).

⁵² Typicon monasterii Lips (τοῦ Λιβόζ) 16 (Delehay 1921. P. 115).

⁵³ Typicon monasterii Theotoci Pantanasses 20 (Pétridès 1911. P. 109. — Разделение на главы дается по английскому переводу Э.-М. Тэлбот в: Thomas, Hero 2000. P. 1467–1479).

встречаться с родственниками, как это было принято не только в этом монастыре, между внешними и внутренними воротами, находясь там без сопровождения. Если знатной инокине надо было навестить заболевших родственников, она покидала монастырь в сопровождении старицы, которая затем возвращалась в монастырь, а инокиня могла оставаться у родственников на два-три дня или дольше, если потребуется⁵⁴. Рядовая монахиня в случае болезни родственников выходила в сопровождении уже двух стариц и должна была вернуться до вечера, также и разговоры у ворот она могла вести лишь в сопровождении старицы⁵⁵.

Между тем строго регламентировалось и даже запрещалось не только посещение мужчин, но и женщин. Так, родственницы монахини получают позволение раз или два в год войти в обитель, разделить трапезу и остаться до вечера⁵⁶. В монастыре Липса инокиням разрешалось посетить родственников, но разделение между монахинями происходило не по принципу знатности, а по принципу добродетельности: те, кто не продвинулись на пути подвижничества, могли посещать родственников только в сопровождении старицы и должны были вернуться до заката. В монастыре Богородицы Верной Надежды монахиня могла навестить родственников дома «ради небольшого развлечения» (*μικρῶς τινος διαχούσεως ἕνεκα*), но только в сопровождении двух монахинь⁵⁷.

Еще три категории лиц могли нарушать «аватон»: священники, духовники и врачи.

Что касается священников, то в монастыре Богородицы Кехаритомени предпочитали евнухов и монахов, хотя последний пункт не был обязательным⁵⁸. Евнухом должен был быть и духовник обители⁵⁹. Раз в год

⁵⁴ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 4 (Gautier 1985. P. 39).

⁵⁵ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 17 (Ibid. P. 61).

⁵⁶ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 17 (Ibid. P. 61).

⁵⁷ Typicon monasterii Theotoci Bebaias Elpidos 77 (Delehaye 1921. P. 63).

⁵⁸ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 15 (Gautier 1985. P. 59).

⁵⁹ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 16 (Ibid. P. 59).

допускался один священник из семи, совершавших Таинство Елеопомазания накануне Вербного воскресенья в церкви на кладбище монастыря⁶⁰. Феодора в типиконе монастыря Богородицы Верной Надежды допускала в монастырь одиннадцать священников (помимо монастырских) на службу в день поминовения ее родителей⁶¹.

В типиконе монастыря Липса ничего не говорится о том, какими должны были быть четыре священника обители, но подробно предписывается, как сочетать «аватон» и необходимый приход духовника: он приходил раз в месяц на три дня и жил при госпитале. Если в нем возникала нужда раньше, то он приходил, принимал исповедь сестры и немедленно покидал обитель⁶². В монастыре Богородицы Пантанассы священник должен был принадлежать к белому духовенству, поскольку создатель обители вообще не одобрял присутствия монахов в женском монастыре⁶³.

В монастыре Ирины Комнины врач, как и священник, должен был быть евнухом или старцем и жить при монастыре⁶⁴. В монастыре Липса врач был приходящим, он навещал сестер раз в неделю, кроме времени Великого поста, но в случае болезни кого-то из сестер допускалось более частое посещение⁶⁵. Врач навещал инокинь и в монастыре Богородицы Верной Надежды⁶⁶.

Как нам представляется, достичь полной неприступности монастыря можно было только в киновии, где для ведения дел было выделено особое лицо, а прочие насельницы ограждались от контактов с внешним миром. Как же в этих шести монастырях обстояло дело с общежительностью?

⁶⁰ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 75 (Gautier 1985. P. 131).

⁶¹ Typicon monasterii Theotoci Bebaias Elpidos 113 (Delehayе 1921. P. 80).

⁶² Typicon monasterii Lips 11 (Ibid. P. 113).

⁶³ Typicon monasterii Theotoci Pantanasses 14 (Pétridès 1911. P. 106).

⁶⁴ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 57 (Gautier 1985. P. 107).

⁶⁵ Typicon monasterii Lips 35 (Delehayе 1921. P. 125).

⁶⁶ Typicon monasterii Theotoci Bebaias Elpidos 90 (Ibid. P. 70).

Практически все авторы наших типиконов являлись сторонниками киновиального образа жизни и уделили его отстаиванию немало места. Так, Ирина Комнина в своем типиконе отвела этой теме особую главу — «О том, что монахиням должно проходить киновиальный образ жизни»⁶⁷. А в главе 79 упоминается общая спальня для всех монахинь⁶⁸. В монастыре Христа Человеколюбца, как можно понять из дошедших до нас отрывков, также предусматривались: общая для всех трапезная, общая кухня и общее для всех рукоделие. Запрещалось тайноядение в кельях и занятие рукоделием для себя — на особицу. Монахини особо призывались к соблюдению общежития⁶⁹. Сложнее обстояло дело с монастырями Липса, Косьмы и Дамиана, Богоматери Пантанассы.

Так, в монастырях Липса и следовавшей его уставу обители Косьмы и Дамиана при заявленном для всех общежитии⁷⁰ из-под его действия выводились родственницы настоятельницы и прочие знатные дамы, у которых были свои слуги, в том числе из монахинь, они могли не питаться в общей трапезной и получали больше провизии⁷¹.

Монастырь Богоматери Пантанассы переходил от первоначального идиоритмического устройства к киновиальному, только в этом ключе можно понимать запрет Нила монахиням снабжать своих родственников деньгами, полученными от продажи собственного рукоделия, в соответствии с прежним обычаем, что теперь для инокини становилось незаконным. Такая монахиня отлучалась от причастия на один год⁷².

Таким образом, мы видим, что «аватон» значительно проще было соблюдать в общежитии, ведь при идиоритме монахини легче могли вступать

⁶⁷ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 2 (Gautier 1985. P. 31).

⁶⁸ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 79 (Ibid. P. 127).

⁶⁹ Typicon monasterii Christou Philanthropou 2–3 (Meyer 1985. P. 48–49).

⁷⁰ Например, 29 глава посвящена описанию порядка в трапезной и запрету на тайноядение (Delehaye 1921. P. 122).

⁷¹ Typicon monasterii Lips 40–41 (Ibid. P. 128–129).

⁷² Typicon monasterii Theotoci Pantanasses 7 (Pétridès 1911. P. 100–101).

в контакты с внешним миром, в частности с мужчинами. Приходили ли последние в монастырь или продажа рукоделия осуществлялась за пределами обители — неясно.

На страже покоя насельниц и «аватона» стояли привратницы. В монастыре Богородицы Пантанассы предписывалось выстроить специальную келью у ворот для двух привратниц, матери и дочери, подменявших друг друга. Кто-то всегда должен был оставаться на страже⁷³. В монастыре Богородицы Верной Надежды привратница, непременно испытанная в подвижничестве, принимала утром ключи у настоятельницы и вечером возвращала их. В ее задачу входило узнать у посетителя все потребное и доложить настоятельнице, а в случае ее согласия проводить посетителя к ней⁷⁴.

Как при таком жестком запрете на контакты монастырь мог функционировать в качестве самостоятельной единицы и вести хозяйственную деятельность? Здесь была разработана особая система мер. С одной стороны, в киновии большинство монахинь, не занимавших какие-либо посты в администрации монастыря, совсем не имели сношений с внешним миром. С другой стороны, киновия могла выделять особо опытных в духовном плане сестер или даже людей со стороны для ведения хозяйственной деятельности.

Мы не будем останавливаться на обязанностях игуменьи, скажем только, что ее полномочия и власть над сестрами была всеобъемлющей. Но даже ей предписывалось сводить к минимуму общение с внешним миром и приход в обитель посторонних лиц. Так, в монастыре Богородицы Кехаритомени игуменья (надо думать, в отсутствие эконома или в связи с вопросами, выходящими за пределы его компетенции) встречалась с теми, кто занимался собственностью монастыря (*προνοουμένους τῶν τῆς μονῆς*), между ворот в сопровождении двух старих, соблюдая «аватон». Но если не было неотложных дел, то она не выходила из обители, дело ей сообщалось священником или экономом⁷⁵.

⁷³ Typicon monasterii Theotoci Pantanasses 16 (Pétridès 1911. P. 107–108).

⁷⁴ Typicon monasterii Theotoci Bebaias Elpidos 72 (Delehaye 1921. P. 59–60).

⁷⁵ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 17 (Gautier 1985. P. 63).

Таким образом, именно экономом стоял между миром и монастырем, служа посредником. В монастыре Богородицы Кехаритомени это должен был быть внуч (вспомним запрет на присутствие внухов в монастыре). Он выбирался либо из числа священников монастыря, либо из лиц, не связанных с монастырем. Ему вменялось в обязанность управление всей собственностью обители в Константинополе и за его пределами⁷⁶. На нем же лежала задача ремонта монастырских зданий. У эконома был помощник (*παροικονόμος*), который выбирался из двух священников монастыря⁷⁷.

Менее строго подходили к выбору эконома в обители Липса и Косьмы и Дамиана. Он не обязательно должен был быть внухом, его выбирали игуменя и избранные монахини (*προκρίτων*), надо думать ответственные за кладовую, ризницу и т. п. В его обязанности входил надзор не только за всей недвижимостью, но и за состоянием самого монастыря. Подробно расписано, как должны были проходить встречи: экономом приходит к настоятельнице и избранным монахиням в назначенный день, при этом он должен был уйти до полуденной трапезы, но если дела были еще не решены, то его кормили в госпитале при монастыре, и он мог вернуться в монастырь⁷⁸.

По-другому подошли к вопросу в обители Богородицы Пантанассы. Ведением дел монастыря занимаются игуменя и две насельницы, выбранные большинством голосов⁷⁹.

В монастыре Богоматери Верной Надежды экономом также служила старица, отличавшаяся добродетельной жизнью⁸⁰.

Как же выглядела хозяйственная деятельность в монастыре? Эта тема крайне обширна и требует отдельного рассмотрения, скажем только, что

⁷⁶ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 14 (Gautier 1985. P. 57). Ἡ τῶν ὑποκειμένων τῇ μονῇ ἀκινήτων πάντων ἐπιτήρησις.

⁷⁷ Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 14 (Ibid).

⁷⁸ Typicon monasterii Lips 25 (Delehaye 1921. P. 119–120).

⁷⁹ Typicon monasterii Theotoci Pantanasses 18 (Pétridès 1911. P. 109).

⁸⁰ Typicon monasterii Theotoci Bebaias Elpidos 54 (Delehaye 1921. P. 48).

почти во всех наших типиконах подробно расписано, какое имущество (поместья, участки пахотной земли, сады, виноградники, дома и т. д.) передано монастырю для поддержания его финансового благополучия, и что обязанностью эконома и игуменьи было рачительно им управлять. Помимо этого, важной статьёй поступления доходов являлись поминальные деньги, которые, наравне с недвижимостью, а также предметами культа и иконами, жертвовались на помин души. Самих монахинь это не затрагивало. Они жили практически на полном пансионе и их рукоделие, как сказано в типиконе монастыря Богородицы Верной Надежды, служило не источником заработка, а средством для умерщвления плоти и изнурения тела. Кроме того, они из созданного руками уделяли нуждающимся, по словам апостола⁸¹. Что это было за рукоделие, в типиконах не говорится⁸². Упоминается шерстяная нить и то, что обувь чинилась в монастыре⁸³. В задачу сестер, не занятых на службах в церкви, входило и поддержание повседневной жизни: уборка, приготовление пищи, выпечка хлеба. Иначе дело обстояло в критском монастыре: здесь монахини трудились на винограднике и в саду, сторожили их и поливали⁸⁴. Здесь также сложилась своеобразная кооперация с соседним мужским монастырем: монахи и монахини изготавливали одежду и обувь друг для друга⁸⁵. Выше мы уже говорили, что до введения общежительного устава монастырь был идиоритмом, и монахини не только кормились от работы своих рук, но и поддерживали родственников.

Но если монахини не участвовали в хозяйственной жизни монастыря, то нередко нужды монастыря отражались на их размеренном существовании. Одной из таких ситуаций был ремонт и перестройка монастыря. Мы видели, что этим занимался эконом. Подробно такие ситуации были

⁸¹ Еф. 4, 28. Typicon monasterii Theotoci Bebaias Elpidos 95 (Delehaye 1921. P. 71).

⁸² Typicon monasterii Deiparae Cecharitomenes 29 (Gautier 1985. P. 75); 2 (Meyer 1985).

⁸³ Typicon monasterii Theotoci Bebaias Elpidos 66 (Delehaye 1921. P. 56).

⁸⁴ Typicon monasterii Theotoci Pantanasses 16 (Pétridès 1911. P. 108).

⁸⁵ Typicon monasterii Theotoci Pantanasses 8 (Ibid. P. 102).

расписаны в типиконе Нила Дамилы. Интересно, что он — единственный из наших авторов, который подкрепляет свои указания ссылками на каноны Соборов и законодательство Юстиниана. Он предписывает, чтобы все работы в монастыре и за его пределами, которые будут вестись после завершения перестройки обители, выполнялись мирянами, но не монахами⁸⁶. Однако никто из них не может проводить ночь в стенах монастыря⁸⁷. Как явствует из рассказа Нила, во время проведения работ он сам и его работники постоянно присутствовали в обители.

Тэлбот, рассматривая «аватон» (*enclosure*), отмечает, что он «соблюдался более строго в женских монастырях, что могло быть связано с традиционной изоляцией византийских женщин, особенно в высших слоях»⁸⁸.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги. Ктиторы женских монастырей старались сделать как можно более замкнутой жизнь своих обителей. Насельницы таких монастырей (но не прочих, как можно понять из других источников⁸⁹) не нуждались в зарабатывании на жизнь (даже одежда в некоторых монастырях не создавалась самими сестрами, а покупалась на рынках), а потому их контакты с внешним миром легко было свести к минимуму. Но даже там, где требовалось участие в мирской жизни, например, при ведении хозяйственной деятельности, этим занимался ограниченный круг людей.

Допуск лиц мужского пола в монастырь был сведен всего к нескольким случаям: врач (чаще евнух), священник (также зачастую евнух), рабочие и власти предержажные, а также родственники ктитора (не более одного-двух раз в год).

⁸⁶ Typicon monasterii Theotoci Pantanasses 8 (Pétridès 1911. P. 101–102).

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Talbot 1985. P. 14.

⁸⁹ См.: Ibid. P. 10.

ИСТОЧНИКИ

- Хосроев 2004 — *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб., 2004. [*Xosroev A. L.* Pakhomii Velikii. Iz rannei istorii obshhezhitel'nogo monashestva v Egipte (Pachomius the Great. From the early history of coenobitic monasticism in Egypt). Saint Petersburg, 2004.]
- Clugnet 1901 — *Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote (VI siècle) / Ed. L. Clugnet.* P., 1901.
- Delehayе 1921 — *Delehayе H.* Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues. Br., 1921.
- Gautier 1985 — *Gautier P.* Le typicon de la Theotokos Kecharitomene // REB. 1985. T. 43. P. 5–166.
- Halkin 1982 — *Halkin F.* Le corpus Athénien de saint Pachome. Genève, 1982.
- Lingenthal 1856 — *Liber Juridicus Alphabeticus sive Synopsis Minor. Par. 2. Jus Graeco-Romanum / Hrsg. C. E. Z. von Lingenthal.* Lipsiae, 1856.
- Meyer 1985 — *Meyer Ph.* Bruchstücke zweier τυπικὰ κτητορικὰ // BZ. 1985. Bd. 4. S. 45–58.
- Ράλλης, Ποτλῆς 1852 — *Ράλλης Γ. Α., Ποτλῆς Μ.* Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφύμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων. Ἀθ., 1852. Τ. 2.
- Pétridès 1911 — *Pétridès S.* Le typikon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baëoniaen Crète (1400) // Известия Русского археологического института в Константинополе. 1911. Т. 15. С. 92–111.
- Schoell, Kroll 1954 — *Corpus Juris civilis. Vol. 3. Novellae Constitutiones / Ed. R. Schoell, G. Kroll.* B., 1954.
- Thomas, Hero 2000 — *Byzantine monastic foundation documents. A complete translations of the surviving founders' Typica and Testaments / Ed. J. Thomas, A. C. Hero.* Wash., 2000.

ЛИТЕРАТУРА

- Дионисий (Шленов), игум. 2016 — *Дионисий (Шленов), игум.* Понятие «аватон» в христианской литературе и византийской монашеской традиции // БВ. 2016. № 22–23. Вып. 3–4. С. 264–296. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Poniatie «ava-

- ton» v khristianskoi literature i vizantiiskoi monasheskoi traditsii (The concept of “avaton” in Christian literature and the Byzantine monastic tradition) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2016. № 22–23. Vypusk 3–4. P. 264–296.]
- De Meester 1948 — *De Meester P.* De monachico statu juxta disciplinam Byzantinam. R., 1948.
- Fraze 1982 — *Fraze C. A.* Late roman and byzantine legislation on the monastic life from the IV to the VIII centuries // Church history. 1982. Vol. 51.3. P. 263–279.
- Galatariotou 1988 — *Galatariotou C.* Byzantine women’s monastic communities: The evidence of the Typica // JÖB. 1988. Bd. 38. S. 263–291.
- Hero 1985 — *Hero A.* Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, abbess of the convent of Philanthropos Soter in Constantinople // BF. 1985. Bd. 9. S. 119–147.
- Janin 1946 — *Janin R.* Les monasteries du Christ Philanthrope à Constantinople // REB. 1946. Vol. 4. P. 135–162.
- Janin 1969 — *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin. Première partie. Le Siècle de Constantinople. T. 3. Les églises et les monastères. P., 1969.
- Leclercq 1982 — *Leclercq J.* Feminine monasticism in the twelfth and thirteenth centuries // The continuing quest for God: Monastic spirituality in traditio and transition / Ed. W. Skudlarek. Collegeville. 1982. P. 115–126.
- Mitsiou 2008 — *Mitsiou E.* Das Doppelkloster des Patriarchen Athanasios I. in Konstantinopel: Historisch-prosopographische und wirtschaftliche Beobachtungen // JÖB. 2008. Bd. 58. S. 87–106.
- Pargoire 1906 — *Pargoire J.* Les monastères doubles chez les Byzantins // Échos d’Orient. 1906. Vol. 9. № 56. P. 21–25.
- PLP 2001 — Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit / Hrsg. E. Trapp, R. Walther, H.-V. Beyer et al. W., 2001. 1 CD-ROM.
- Skoulatos 1980 — *Skoulatos B.* Les personnages byzantins de l’Alexiade. Louvain, 1980.
- Talbot 1985 — *Talbot A.-M.* A Comparison of the monastic experience of Byzantine men and women // GOTR. 1985. Vol. 30.1. P. 1–20.
- Talbot 1992 — *Talbot A.-M.* Empress Theodora Palaiologina, wife of Michael VIII // DOP. Vol. 46. 1992. P. 295–303.

Abstract

Vankova A. B. The “Abaton” and the economic condition of convents

The article deals with the ἄβατον, which is the prohibition for males to enter nunneries, and the everyday life of the convents, including their economic activities. The purpose of this paper is to analyze Byzantine law regarding the ἄβατον and to study the ways to reconcile the strict interdictions and reality. Our sources were, in the first place, the legislation, and secondly, the six typika, preserved up to date, of convents dating from the Komnenoi and Paleologoi era. We also cite some examples from early hagiography and the Rules of Basil the Great.

The research has resulted in the following conclusions. The ktitors of the convents endeavored to make the life of the communities as closed as possible. The nuns of these (but not of all the others, as may be deduced from some other sources) convents did not need to earn their living (even the clothes in some convents were not made by the nuns but bought at the market), thus their contacts with the outer world were easily to reduce to the minimum. But even where participation in worldly life was required, e.g., managing the monastic household, only a limited group of people was involved.

The admission of males into the convent was practised in the following few cases: a steward (often a eunuch), a medic (more often than not a eunuch), a priest (often also a eunuch), labourers, authorities and the ktitor's relatives (with a maximal frequency of once or twice a year).

Keywords: ἄβατον, convents, eunuch, Byzantine law, Church law, typikon, nuns, the Komnenoi, the Paleologoi.

ИСТОРИОГРАФИЯ ФОРМИРОВАНИЯ
КУЛЬТА ДЕВЫ МАРИИ И МАРИОЛОГИИ
В РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

УДК 232.931 (282)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-127-150

Аннотация

В статье рассмотрены наиболее значимые идеи тех авторов, которые внесли вклад либо в развитие мариологии как богословской дисциплины, либо в формирование почитания Девы Марии как формы христианского благочестия. Обзор охватывает хронологический отрезок с VIII в. до появления современных официальных документов римского католицизма, касающихся мариологической тематики. Изложение материала разделено на хронологические периоды, охватывающие значимые этапы развития учения о Деве Марии. Исследование опирается как на древние источники, так и на работы современных ученых. Источниковая база представлена в основном англоязычной и немецкоязычной литературой. В статье также рассматриваются тенденции современного римско-католического богословия в контексте мариологии: вопрос о роли и положении женщины в Церкви, дискуссия о гендерном равенстве.

Ключевые слова: римский католицизм, Дева Мария, мариология, культ.

Корректно судить о том, каковы богословские суждения современных западных христианских богословов о Матери Иисуса Христа и о той роли, которая принадлежит Ей в социальном аспекте церковной жизни, невозможно без знания исторического генезиса, без понимания исторических процессов, которые оказали влияние на определенные аспекты формирования культа Пресвятой Богородицы.

Несмотря на то, что официальное отделение римского патриархата от вселенского православия произошло в XI в., некоторые уникальные черты западной традиции сформировались гораздо раньше. Согласно «Новой католической энциклопедии», богословие первых семи веков христианства, в частности его западной традиции, подчеркивает святость Марии как Матери Божией, богословские труды концентрируются вокруг термина *Θεοτόκος*. Однако, начиная с VIII в., в западном видении Марии акцент смещается на ее духовное материнство для всех верующих и «предстательное всемогущество», поэтому следует рассматривать развитие католической мариологии с момента означенной переориентации богословского внимания¹.

1. СРЕДНИЕ ВЕКА (VIII–XV ВЕКА)

Рассматривая формирование католического культа Марии с VIII в. в качестве верхней границы этого периода можно использовать момент появления и развития книгопечатания (XV в.). Появление технологии оттиска обеспечивало тиражирование одного и того же текста в сколь угодно большом количестве экземпляров. Переписывание манускриптов не могло обеспечить широкого распространения ни Священного Писания, ни духовной и богословской литературы. Поскольку в Западной Европе рассматриваемого периода христианская литература имела приоритетное положение, постольку внедрение технологии книгопечатания привело к многократному увеличению и распространению не только Библии, но и других духовных и богословских христианских книг. Среди распространеннейшей христианской литературы были и труды, посвященные Деве Марии: богословские трактаты, сборники богородичных молитв и месс, проповеди о Божией Матери².

VIII в. был ознаменован каролингским возрождением. Центральная фигура первого этапа каролингского возрождения — Алкуин (730–804). Он много сделал для популяризации античного наследия в средневековой

¹ Vollert, Jelly 2003. P. 268.

² Ibid. P. 270.

Европе, выступил как богослов активным критиком адопционизма и сторонником *Filioque*. Но для нас он интересен литургическим творчеством. В своем служебнике “*Missale Votivum*” с последованиями служб на каждый день Алкуин посвящает богослужение субботнего дня Деве Марии. «Что подвигло Алкуина назначить Марии субботний день и посвятить ей все мессы этого дня, мы, без сомнения, не узнаем никогда. Католическая Церковь Запада благоговейно унаследовала англосаксонский чин, поэтому на протяжении более тысячи лет последний день недели особым образом связан с почитанием Марии»³.

Со знакомостью личности Алкуина как литургиста сопоставима фигура Амвросия Аутпертского (730–784), развивавшего богословскую концепцию духовного материнства Девы Марии. Папа Бенедикт XVI в проповеди, произнесенной на площади Святого Петра 22 апреля 2009 г., называет Амвросия Аутпертского первым мариологом Запада. В этой проповеди папа раскрывает взгляд Амвросия на Марию как на «модель Церкви, модель всех нас, так как в нас и между нами должен родиться Христос»⁴. Цитируя Амвросия, он говорит: «Благословенная и благоговейная Дева... ежедневно рождает новых людей, из которых формируется общее Тело Посредника, поэтому не удивительно, что Она, в Чьей благословенной утробе сама Церковь удостоена быть соединенной со своим Главой, представляет образ Церкви»⁵. С точки зрения Амвросия, в этом состоит решающая роль Девы Марии в деле Спасения. Он никогда не отделял таинство Церкви от Марии. По этим причинам папа Бенедикт XVI видит в его лице «великого мариолога Запада»⁶.

После каролингского возрождения (конец VIII — середина IX в.) интерес к богословским изысканиям становится не таким активным, в это время религиозная жизнь концентрируется вокруг крупных аббатств.

³ Ellard 1956. P. 168.

⁴ Benedictus XVI 2010. P. 820–821.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

Так, например, много молитв и проповедей, посвященных Марии, сохранилось в богослужебной традиции клюнийского аббатства. Следует упомянуть фигуру Одо Клюнийского (878—942). Почитание Марии в позднем Средневековье коррелирует с почитанием святых вообще, что основывается на осознании единства Церкви земной и Церкви торжествующей с акцентом на человечестве Иисуса и его реальном присутствии в Евхаристии⁷. Реальное присутствие Христа в Евхаристии объясняется католическим богословием с помощью концепции пресуществления Святых Даров, то есть происходящего в Таинстве Евхаристии изменения субстанций хлеба и вина в субстанции Тела и Крови Христа (*transsubstantiation*). Реальное присутствие Христа в Евхаристии подразумевает объединение верующих в мистическом Теле Христа и созидание единства Церкви⁸ земной (христиане, еще совершающие свой земной путь) и Церкви небесной (христиане, окончившие земное странствие, прежде всего прославленные святые и Божия Матерь).

XI в. ознаменован разделением западной и восточной христианских традиций. Однако, кроме обилия полемических трудов, в этот период сохранилось немало литературы, посвященной Марии: проповеди, молитвы, литургические последования и мессы, особенно для субботнего дня, в которых часто звучат призывы быть «слугами и рабами Марии».

Петр Дамиани (1007—1072) — монах, живший в начале XI в., почитаемый святым в католицизме, видел в Марии Ходатаицу за бедные души, пребывающие в чистилище. Томас Петриско так говорит об этом: «Божия Матерь играет выдающуюся роль в жизни многих ее чад, которые являются узниками Божией справедливости в Его строгом Царстве, Царстве покаяния и очищения. Святому Петру Дамиани было открыто, что ежегодно в праздник Успения Божией Матери тысячи душ освобождаются из чистилища благодаря посредничеству нашей Владычицы»⁹.

⁷ Vollert, Jelly 2003. P. 268.

⁸ Баранов, Дубинин 2007.

⁹ Petrisco 2002. P. 2.

В XII в. появляются две вероучительные тенденции, которые, в свою очередь, сильно влияют на почитание Девы Марии. Во-первых, это сосредоточение внимания на моменте Ее стояния у Голгофы и сострадания распятому Сыну. Интерпретация евангельских слов: «Жено! Се, сын Твой»¹⁰ открывает в них указание на духовное материнство Марии по отношению к возлюбленному ученику Христа, а в его лице ко всем последователям Иисуса. Во-вторых, под влиянием учения об успении Божией Матери акцент смещается на Ее постоянное присутствие в земной Церкви и помощь всем христианам.

С особым почтением к Деве Марии относился цистерцианский монах Бернард Клервоский (1090—1153). Он предпочитал называть Марию не «Мать», а «наша Госпожа», а также сместил акцент в Ее почитании на роль Просительницы перед Богом о человеческих нуждах. Мария, согласно Бернарду, является неотъемлемым посредником в богочеловеческом общении. «Дева является королевским путем, которым Спаситель приходит к нам»¹¹.

Бернард внес значительный вклад в формирование культа Девы Марии, который был одним из самых важных проявлений католического народного благочестия XII столетия. В ранней средневековой мысли образ Девы Марии играл второстепенную роль, и только в XII столетии она становится в католическом сознании главной Заступницей за человечество перед Богом. Согласно Бернарду, «Дева Мария есть воплощение двух высших христианских добродетелей — любви и смирения, сочетание которых ведет к постижению истины»¹².

Интересно отметить, что Бернард Клервоский находился в оппозиции по отношению к сторонникам праздника «Зачатия святой Марии», считая его нововведением.

В XIII в. почитание Девы Марии обнаруживает в себе тесное сплетение элементов благочестия и доктринальных аспектов. В частности,

¹⁰ Ин. 19, 26.

¹¹ Vollert, Jelly 2003. P. 268.

¹² Самарина 1989. С. 92.

богословское представление о заступнической роли Девы Марии обусловило развитие обширной молитвенно-литургической традиции. В это время Божией Матери посвятили труды Бонавентура (1218–1274) («О блаженной Деве Марии» (“*De beata Maria Virgine*”))¹³, Альберт Великий (1193–1280) («О похвалах блаженной Девы Марии» (“*De laudibus beatae Mariae Virginis*”), “*Mariale*”, «Библия Марии» (“*Biblia Mariana*”), однако есть мнение, что эти труды не принадлежат Альберту)¹⁴, Фома Аквинский (1225–1274) (компендиум «Сумма теологии» (“*Summa theologiae*”¹⁵)). Особенно следует отметить Дунса Скота (1266–1308).

Роль Иоанна Дунса Скота в развитии римско-католической мариологии была столь значительной, что уже в средние века ему был присвоен титул *Doctor Marianis*. Взгляд на Марию у Скота тесно связан с его представлениями о христологии, которые, в свою очередь, обусловлены особенностями францисканской школы богословия, к которой он принадлежал. В русле этой школы, делавшей, в отличие от доминиканцев, упор в христианской жизни не на интеллект и богопознание, а на проявление волевых усилий человека в стремлении максимальным образом полюбить Бога, у богослова сформировалось представление о Боговоплощении не как о следствии грехопадения Адама, а как о главной причине сотворения мира. Эта идея приводит к выводу о предызбранности души Божией Матери. Поскольку Боговоплощение, по Дунсу Скоту, входило в замысел Божий еще до идеи всякого прочего творения, постольку избранность Марии предшествовала идее всякого прочего творения, а тем более идее греха¹⁶. Центром мариологических взглядов Скота является учение

¹³ Фокин 2002.

¹⁴ Фокин, Усков 2013. С. 72–75.

¹⁵ *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae* 1, 224.

¹⁶ Цит. по: Богословие Дунса Скота / ЦРО Католический Орден Францисканцев в России. URL: <http://www.francis.ru/index.php/istoriya/stati/70-bogoslovie-dunsa-skota> (дата обращения 30.04.2018).

о Непорочном зачатии Пресвятой Девы, что подразумевает Ее полную свободу не только от личного, но и от первородного греха.

Однако Иоанн не был первопроходцем в формулировке этого учения, его роль заключается, скорее, в обосновании богословской идеи. Мысли о Непорочном зачатии можно найти в трудах Луллия Раймунда (1235–1315), Эадмера Кентерберийского (1060–1124) («О зачатии святой Марии» (“*De conceptione Sanctae Mariae*”))¹⁷, Николая Сент-Олбанского, Петра Пасхазия. Все они — предшественники Дунса Скота, во время жизни которого данная точка зрения находила гораздо меньше сторонников, чем противоположная. Противниками учения о Непорочном зачатии были Ансельм Кентерберийский (1033–1109) («О девственном зачатии Девы» (“*De conceptu virginali*”), «О первородном грехе» (“*De originali peccato*”))¹⁸, Петр Ломбардский (1110–1160) («Сентенции» (“*Sententiarum libri IV*”))¹⁹, а также упомянутые выше Бернад Клервоский, Фома Аквинский, Бонавентура. Наиболее ясным выразителем данного учения принято считать непосредственного предшественника Дунса Скота — Уильяма из Уэра («Спорные вопросы о непорочном зачатии блаженной Девы Марии» (“*Quaestiones disputatae de immaculata conceptione beatae Mariae Virginis*”²⁰)), но именно Скот дал будущему римско-католическому догмату строгую формулировку и богословское обоснование.

Свое учение о Деве Марии Иоанн излагает в форме возможных ответов на вопрос: была ли Блаженная Дева зачата в первородном грехе? По его мнению, на данный вопрос может быть дано три ответа. Во-первых, Бог мог сделать так, чтобы Дева Мария никогда не была в первородном грехе. Во-вторых, Он мог устроить все так, чтобы Она только одно мгновение была во грехе. В-третьих, Господь мог сделать

¹⁷ Андреевский 1904. С. 175.

¹⁸ Фокин 2003.

¹⁹ Коплстон 1997. С. 214.

²⁰ Rahner 2004. P. 896–898.

так, чтобы Дева Мария была во грехе в течение некоторого времени, а в конце этого времени была очищена от греха.

Последнее мнение пользовалось популярностью среди схоластов. Фома Аквинский говорит: «Дева и Матерь Его была поражена первородным грехом, от которого была очищена прежде того, как родилась из утробы»²¹.

О том, что Дева Мария могла пребывать в грехе лишь одно мгновение, говорил, например, Генрих Гентский (1217–1293): «Разве невозможно, чтобы истинная Дева в то мгновение, когда была зачата как человек, приобрела первородный грех, но пребывала в нем не более, чем одно это мгновение?»²²

По мнению Дунса Скота, только Сам Бог знает, какой из трех вышеприведенных вариантов был реализован в действительности, но сам Скот наиболее вероятной считал первую возможность. Утверждение о том, что Мария была всегда чужда первородного греха стоит принять по двум причинам: во-первых, данное утверждение не противоречит Священному Писанию (как, впрочем, и два других), а во-вторых, в отличие от двух других концепций, эта «приписывает Марии нечто более совершенное»²³, тем самым наиболее прославляя Ее.

По мнению Скота, концепция Непорочного зачатия не была безупречна. Так, серьезным возражением в ее адрес он считал указание на то, что в случае справедливости данного учения крестный подвиг Христа становится для Марии излишним. Однако сам богослов находил в подобной критике неверное рассуждение, так как сохранение Марии от первородного греха есть проявление искупительного подвига Ее Сына. Иоанн Дунс Скот рассматривал Непорочное зачатие исключительно в свете спасительного подвига Христа, пользуясь, однако, слишком

²¹ *Thomas Aquinas. Scriptum super libros Sententiarum, 3d. 3q. 1a (Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis. V. 3. P., 1933. P. 86).*

²² *Gordon, Girard 2012. P. 236.*

²³ *Scotus Ioannes Duns 2006. P. 181.*

гипотетичными аргументами. Объясняя, каким образом искупительное действие раскрывается в Непорочном зачатии, Скот прибегает к понятию «предваряющего искупления» (*redemptio praeservativa*), то есть освобождения человека от греха прежде появления греха в нем. В этом случае искупление становится более совершенным, чем освобождение от уже присутствующего в человеке греха.

Взгляды Иоанна Дунса Скота о Непорочном зачатии Девы Марии вызывали многочисленные дискуссии уже у его современников. Несмотря на это официальная формулировка догматизированного учения в булле папы Пия IX “*Ineffabilis Deus*” 1854 г. весьма близка формулировке самого Скота.

Помимо рассуждения о Непорочном зачатии, в сочинениях Скота встречаются мысли, касающиеся истинного материнства Пресвятой Богородицы и Ее приснодевства, однако отсутствуют рассуждения о воскресении и вознесении Девы Марии, а также о ее соискупительной роли в деле спасения²⁴.

2. РЕФОРМАЦИОННЫЙ ПЕРИОД (XV–XVI ВЕКА)

Важным событием XV в. стало изобретение книгопечатания. Экземпляры книг, записанных проповедей и трактатов, которые ранее переписывались от руки, теперь могли быть тиражируемы в гораздо большем количестве и, следовательно, распространялись быстрее, формируя больший круг читателей. Широкое распространение получили проповеди о Деве Марии Бернардина Сиенского (1380–1444). В своих трудах Бернардин говорил, что «Мария владычествует над всеми созданиями, включая души на земле, в чистилище и на небесах, и даже всех бесов»²⁵. В этом смысле Ее привилегия владычества состоит в возможности заступничества и ходатайства. Эта мысль подтверждается тем фактом, что распространенным наименованием

²⁴ Апполонов 2005. С. 1717–1718.

²⁵ Kirwin 1973. P. 53.

Марии в этот период на Западе являлось словосочетание «Царица милости»²⁶. Однако в то же самое время в трудах западных богословов встречаются предположения о том, что царское достоинство Марии обусловлено не только Ее ходатайством перед Престолом Сына, но является таковым и в непосредственном смысле. Такой взгляд можно наблюдать в трудах Петра Канизия (1521–1597)²⁷.

Рассматривая XV в. в контексте развития римско-католической мариологии и становления культа Божией Матери, нельзя не отметить деятельность папы Сикста IV (1414–1484), который в 1477 г. установил празднование дня «Непорочного зачатия Преподобной Девы Марии». Как и Иоанн Дунс Скот, папа Сикст IV был выходцем из францисканской богословской школы, что определило его взгляды на христологию и мариологию.

Однако помимо трудов, посвященных отношению Пресвятой Богородицы к людям, в данный период появляется немало работ о том, как в свою очередь христианин должен относиться к Ней. Об истинно христианском отношении к Марии рассуждает Жан Жерсон (1363–1429) («Духовная жизнь души» («*De vita spirituali animae*»))²⁸.

В период Реформации на почитание Девы Марии обрушилась серьезная критика. Ни Мартин Лютер (1483–1546), ни Жан Кальвин (1509–1564) не отвергали почитание Матери Иисуса полностью, но ограничивали его, видя в Марии лишь смиренную и послушную Матерь, как о Ней говорит евангельский текст. Деятели Реформации отрицали обращение за помощью к святым (в том числе и к Марии), считая это умалением единственного посредничества Христа²⁹ и рассматривая такое обращение даже как хулу на Бога. Почитание святых, особенно Пресвятой Богородицы, и сейчас остается одним из пунктов несогласия

²⁶ Mirrvalle 2007. P. 494.

²⁷ Ibid. P. 153.

²⁸ Burrows 1990. S. 467–481.

²⁹ 1 Тим. 2, 5.

между римским католицизмом и протестантизмом, отражая различие вероучения и традиции в понимании роли святых. В период острой борьбы сторонников Реформации и Контрреформации почитание Пресвятой Богородицы было одной из центральных тем для дискуссий. Так, Петр Канизий выступает с критикой протестантской позиции в пространным труде «Несравненная Дева Мария» («De Maria virgine incomparabili»), используя весь арсенал католической апологетики.

Несмотря на острую полемику с протестантизмом, культ Девы Марии продолжал развиваться. В 1563 г. под покровительством иезуитов было основано «Братство нашей Госпожи», которое дало начало многим подобным братствам. Пика своего развития братская деятельность по популяризации почитания Девы Марии достигла во время правления папы Бенедикта XIV (1675–1758). В его булле «Славная Госпожа» («Gloriosae Dominae»), появившейся в 1748 г., Дева Мария именуется «Царицей небес и земли». Согласно документу, каждый правитель в государстве своей царской властью определенным образом связан с Небесной Владычицей. В XX в. о важности «Братства нашей Госпожи» говорил папа Пий XII³⁰.

3. НОВОЕ ВРЕМЯ (XVII–XIX ВЕКА)

XVIII в. характеризуется расцветом богословских исследований в области мариологии. Учение о Непорочном зачатии Девы Марии еще продолжает вызывать дискуссии в богословской среде. Появляется такое понятие, как «рабство для Марии», о котором подробно говорил Людовик Гриньон де Монфор (см. ниже). Человек может идти к Богу различными путями, но наиболее верный и безопасный — путь через Деву Марию. Чтобы оказаться под молитвенным омофором Божией Матери, христианин должен предать себя в добровольное «рабство» Пресвятой Богородице, что подразумевает совершение молитв к Ней и иных духовных упражнений. Эта идея имела не только сторонников, но вызывала и немалую

³⁰ Pius XII 1948. P. 84.

критику. Так, критический взгляд на понятие «рабство для Марии» обнаруживается в труде Адама Виденфельдта (1618–1678)³¹.

Характерной тенденцией этого периода становится также смещение акцента на понимание царского достоинства Марии в строгом формальном смысле. Фердинанд де Салазар (1575–1646) и Кристофер де Вега рассматривали Ее царское достоинство как обладающее реальной силой и осуществляющее действительное господство. Если Христос имеет владычество по естественному праву или по праву победы, то и Мать Его разделяет это владычество. «С тех пор как Мария стала Матерью Царя и поделила со Своим Сыном победоносное дело Спасения, она стала Владычицей и по естественному праву, и по праву победы, получив Свою долю в Царстве Своего Сына»³².

Во французском духовном оратории, основанном Пьером де Берюлем (1575–1629), почитание Девы Марии рассматривалось в свете истины о том, что «Слово стало плотью»³³. Жан-Жак Олиер (1608–1657) подчеркивал живое участие Пресвятой Богородицы в духовной жизни христианина, особенно же священнослужителя³⁴. Жан Эд (1601–1680) своей деятельностью значительно способствовал установлению католического праздника Непорочного Сердца Марии. «Основатель Конгрегации Иисуса и Марии Жан Эд распространял почитание как Святого Сердца Иисуса, так и Непорочного Сердца Марии, что способствовало включению в литургическую жизнь праздников Сердца Иисуса и Непорочного Сердца Марии. Данный факт показывает наличие женского измерения в почитании Сердца Бога»³⁵.

С течением времени почитание Девы Марии в Римско-католической церкви все более возрастало. Популярным становилось посвящение себя

³¹ Widenfeldt 1672.

³² Kirwin 1973. P. 55.

³³ Ин. 1, 14.

³⁴ Olier 1935. P. 118.

³⁵ Richo 2007. P. 82.

Пресвятой Богородице, которое по своей сути адресовано самому Христу, но через Ее посредничество. Одной из таких форм посвящения является упомянутое выше «святое рабство Марии», которое особенно связано с Людовиком Марией Гриньоном де Монфором (1673—1716). С его именем связывают также развитие католических особенностей культа Девы Марии. Наиболее значимыми трудами де Монфора являются «Тайна Пресвятой Богородицы» и «Трактат об истинном почитании Пресвятой Девы Марии». В трактате «Тайна Пресвятой Богородицы» он писал о необходимости обретения Божией благодати для достижения святости, а так как «одна только Пресвятая Дева обрела благодать у Бога и для каждого отдельного человека»³⁶, то и необходимость Пресвятой Богородицы в деле нашего спасения становится очевидной. Автор называет Марию «хранительницей, управительницей и распорядительницей всех Божиих благодатных даров»³⁷.

Совершенная необходимость участия Пресвятой Богородицы в деле человеческого спасения выражается здесь в виде сравнения, высказанного еще Августином Блаженным³⁸. Бог, воплотившись от Девы Марии, сделал Ее как бы литейной формой. У скульптора есть два пути, чтобы создать шедевр, развивает эту мысль Гриньон де Монфор: можно обтесывать заготовку вручную — это путь весьма ненадежный и сложный, ибо любой неверный удар может испортить все произведение. Однако есть и другой путь, безопасный и притом не требующий практически никакого труда — заливка вещества в литейную форму. Требуется только совершенство формы и податливость заливаемого материала. Пресвятая Дева есть совершеннейшая форма, человеческая душа «заливается» в нее, то есть вверяет себя Марии, и таким образом удобно и легко достигает спасения, обретает богоугодную форму. Вся проблема лишь в человеческой душе, которая в большинстве случаев

³⁶ Гаврилов 1953б. С. 6.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 9.

представляет собой недостаточно податливый и гибкий материал, чем препятствует своему спасению.

В заключение де Монфор утверждает: чтобы достичь благодатного общения с Богом, «нужно пользоваться тем же средством, которым Он воспользовался, чтобы сойти к нам с небес, вочеловечиться и подать нам дары благодати; это средство есть, таким образом, истинное почитание Пречистой Девы»³⁹.

Другой труд де Монфора — «Трактат об истинном почитании Пресвятой Девы Марии» — оказал наибольшее влияние на развитие почитания Девы Марии в римском католицизме рассматриваемого периода, которое ощутимо поныне.

Автор говорит о «трех истинных почитаниях»⁴⁰ Девы Марии. Существует «почитание без особых подвигов и упражнений»⁴¹, при котором верующий избегает впасть в смертный грех, поступая более из любви, чем из страха, время от времени молится Пресвятой Богородице, однако не придает этому почитанию особого значения. Это почитание менее совершенное, чем «почитание, включающее в себя отдельные подвиги благочестия»⁴². Во втором случае верующие побуждаются к собранию в братства для молитвы по четкам, а также к почитанию икон и статуй Девы Марии, распространению хвалебных гимнов в Ее честь. Но и это почитание не является совершенным. Наиболее предпочтительным является почитание «святого рабства любви»⁴³, которое заключается в том, «чтобы отдать себя целиком, как раба, Пречистой Деве Марии и Господу Иисусу Христу в Ней; и потом совершать все свои дела с Пречистой Девой Марией, в Пречистой Деве Марии, через Пречистую Деву Марию и для Пречистой Девы Марии»⁴⁴.

³⁹ Гаврилов 1953б. С.12.

⁴⁰ Гаврилов 1953а. С. 23.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 24.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

Гриньон де Монфор поясняет это утверждение: творение дел через Пречистую Деву Марию означает подражание Трем Лицам Святой Троицы. В этом четко прослеживается употребление аналогии, высказанной Бернардом Клервоским: если Бог снизошел к человеку через Пресвятую Богородицу, то и человек взойти к Богу может лишь через Матерь Божию⁴⁵. Таким образом, Дева Мария становится необходимой посредницей в деле спасения не только человечества в целом, но и каждого человека в отдельности. «Если хочешь принести Господу Богу нечто малое, вложи сие в руки Марии Девы, иначе будешь отвергнут»⁴⁶, — пишет Гриньон де Монфор, приводя цитаты из труда Бернарда.

Де Монфор акцентирует внимание читателя на личности Девы Марии. Несмотря на то, что он подчеркивает необходимость почитания Марии лишь как путь ко Христу, многие его мысли и утверждения приводят к выводу о необходимости совершенно особого почитания Пресвятой Богородицы. С основательной критикой взглядов де Монфора выступил итальянский историк Людовик Антонио Муратори (1672—1750). Но с ним, в свою очередь, полемизировал Альфонсо Лигуори (1696—1787), отстаивая взгляд де Монфора на почитание Пресвятой Богородицы⁴⁷.

В XIX в. в римско-католическом мире Западной Европы наблюдается как образование новых религиозных сообществ, так и восстановление прежде существовавших. Одновременно формируется особое отношение к образу Пресвятой Богородицы в свете Ее апостольского служения, которое рассматривается в качестве подлинного признака посвящения Марии. Эта идея выразилась в основании многочисленных миссионерских орденов. В 1816 г. Гийом-Жозеф Шаминад (1761—1850) основал женский орден мариансток “Дочери Непорочной Марии” (“Filiarum Mariae Immaculatae”). Год спустя он же стал основателем “Общества Марии” (“Societas Mariae” (марианисты)). В 1843 г. появился «Орден

⁴⁵ Гаврилов 1953а. С. 35.

⁴⁶ Там же. С. 37.

⁴⁷ Liguori 1750. P. 94.

Богоматери Сиона», а в 1849 — «Конгрегация миссионеров детей непорочного сердца Пресвятой Девы Марии» (“Congregatio Missionariorum Filiorum Immaculati Cordis Beatae Mariae Virginis” (кларетинцы)).

Крупное событие в римско-католической мариологии, имевшее место в середине XIX в., — провозглашение папой Пием IX *motu proprio* (т. е. без созыва Собора) восьмого декабря 1854 г. догмата о Непорочном Зачатии Пресвятой Богородицы. Вероучительное определение гласит: «...Мы заявляем, провозглашаем и определяем, что учение, которое придерживается того, что Блаженная Дева Мария была с самого первого момента Своего Зачатия, особой благодатью и расположением Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Спасителя рода человеческого, сохранена не запятнанной никаким пятном первородного греха, является учением, явленным в Откровении Богом, и потому в него должно твердо и постоянно верить всем верным. Эта сияющая и совершенно уникальная святость, которой Она одарена с первого мига Своего зачатия, целиком дана ей Христом: Она искуплена возвышеннейшим образом в предвидении заслуг Ее Сына»⁴⁸.

Вероучительное постановление не имеет прямого отношения к событию зачатия и рождения Спасителя, в контексте которого обычно идет речь о Деве Марии. «Догмат гласит, что Богородица пользуется особой привилегией — быть неподверженной первородному греху с момента Своего зачатия Ее родителями Иоакимом и Анной. Римские богословы ссылаются на тот факт, что для того, чтобы воплотиться и стать совершенным человеком, Бог Слово нуждался в незараженном первородным грехом человеческом естестве. Отсюда представляется необходимость даровать Приснодеве Марии привилегию не быть подверженной первородному греху»⁴⁹.

Одним из важнейших факторов развития почитания Пресвятой Девы Марии в XIX столетии можно считать явления Божией Матери: в 1858 г.

⁴⁸ Pius XII 1854. P. 753–773.

⁴⁹ Лосский 2001. С. 146.

Бернадетте Субиру в Лурде, в 1846 детям-пастушкам в Ле-Салетте, что вызвало появление в 1852 г. миссионерского марианского ордена “Миссионеры из Салетте” (“Missionarium Saletiniensis”). Католическая церковь сначала с настороженностью отнеслась к подобным явлениям, но затем некоторые из них получили церковную рецепцию, а города, в которых они произошли, стали местами паломничества. Впрочем, немало свидетельств о явлениях Девы Марии было отвергнуто, например, в немецком городе Херольдсбахе.

4. МАРИОЛОГИЯ В XX ВЕКЕ

За последние 100 лет было опубликовано более полутысячи папских энциклик и заявлений о Деве Марии. Миллионы католиков участвовали в паломничествах в Лурд и Фатиму. Один только 1954 г., провозглашенный папой Пием XII «Годом Марии», был ознаменован 43-мя знаковыми мероприятиями в честь Божией Матери. Значительная часть из них — это мариологические конгрессы высокого уровня, результаты работы которых были отражены примерно в восемнадцать объемных публикациях⁵⁰. Издавались (и по сей день издаются) многочисленные мариологические журналы. Показательно, что при этом журналы, посвященные исключительно христологии, полностью отсутствуют⁵¹. Полная библиография по мариологическим темам на момент середины прошлого века включала около 100 000 томов, хотя, по мнению всемирно известного мариолога Рене Лаурентина (род. 1917)⁵², большая часть этого материала очень сомнительного качества. «Как и в физике, соотношение между количеством публикаций и их содержательной ценностью считается обратно пропорциональным», — замечает Генрих Мария Кёстер⁵³.

⁵⁰ Дополнительные сведения об изменениях в католической мариологии см.: Köster 1970. S. 32–64.

⁵¹ Об этом с укоризной говорит Карл Ранер: Rahner 1953. S. 406–413.

⁵² Laurentin 1959. S. 199.

⁵³ Köster 1970. S. 129.

Однако еще более важным, чем это количественное изобилие, оказался тот богословский и духовный вес, который образ Девы Марии набрал в католической вере в целом. Пий XII с гордостью заявил, что с начала XX в. каждый год возникает 1000 новых богородичных ассоциаций. Около 8 000 000 ходатайств со всего мира содержали просьбу к папе римскому об издании догматического определения «Взятия Пресвятой Богородицы на небо». Будучи обусловлено, по большей части, эмоциональной привязанностью к Матери Господа, в Церкви появилось желание наградить Божию Матерь еще более особенными дарами и привилегиями. В официальном церковном учении, богословии и проповеднической практике появились такие наименования как «Мария — Посредница всех милостей» и «Мария — Соискупительница».

Среди современных ученых, занимающихся вопросами гендерных ролей в Церкви следует отметить немецкого доктора теологии Хуберта Люттербаха (род. 1969)⁵⁴. По его мнению, равенство мужчин и женщин в Церкви стало уступать место подчиненной роли женщины уже в первые десятилетия после Вознесения Христа. Индикаторами этого послужили такие явления, как фундаментальный запрет женщине учить в Церкви⁵⁵, а также критика женского пророчества и полемика о религиозной роли женщины в Церкви, утверждает Люттербах. Ученый отмечает «обесценивание» женщины в Церкви из-за иудаизирующего влияния, которое претерпело христианство во II в.

Рассматривая образ женщины в Церкви, Люттербах выделяет четыре исторических периода, повлиявших на его становление: это период мученичества (I—IV вв.), период расцвета аскетизма (IV—XI вв.), период мистицизма (XIII—XX вв.) и, наконец, период христианской формы жизни в современном городе (с XX в. по наши дни). Анализируя период мученичества, ученый на примере жития святой мученицы Феклы (II в.)

⁵⁴ Взгляд Треде приводится в описании Хуберта Люттербаха (род. 1961), доктора теологии по источнику: Jarasch 2016.

⁵⁵ 1 Тим. 2, 12.

показывает: несмотря на то, что женщине недоступно служение в священном сане, она может занимать очень влиятельную позицию в обществе. Также Люттербах приводит пример жития мученицы Афры Аугсбургской (304), где отмечает коренной перелом в ее жизни после обращения ко Христу и стойкий отказ участвовать в языческих обычаях, принятых в окружавшем ее обществе. Как Фекла, так и Афра, по мнению ученого, представляют наглядный пример сильной и деятельной женщины в Церкви.

Что касается периода расцвета аскетизма, то здесь, по мнению Люттербаха, женщины проявили меньше достижений, в сравнении с мужчинами, потому что женщина имеет более хрупкое тело и многие лишения аскетической жизни оказались для христианок недоступными. Так, историческое повествование «Лавсаик» Палладия Еленопольского (360—420) говорит о том, что из общего числа подвижников только пятая часть — женщины. По мнению ученого, наиболее яркий пример женского аскетизма в западной христианской традиции — это Женевьева Парижская, которая, несмотря на свой подвижнический образ жизни, принимала активное, иногда судьбоносное участие в жизни Парижа. Для Люттербаха Женевьева — это пример деятельной позиции женщины в Церкви. В целом же, говорит ученый, период расцвета аскетизма привел к дальнейшей девальвации женской сексуальности.

Период мистицизма в Католической церкви также обнаружил очень малочисленный сонм мистиков-женщин. Наиболее значительными фигурами в это время, по мнению Люттербаха, являются Гертруда Хельфтская (1256—1302) и Тереза Авильская (1515—1582). Обе подвижницы являют пример гармоничного сочетания глубокого мистицизма и заботы о вверенных им людях и имуществе, а биография Терезы Авильской говорит об ее активной позиции по реформированию кармелитских монастырей.

Относительно периода христианской формы жизни в современном городе Хуберт Люттербах отмечает мирянку Мадлен Дебрель (1904—1964) как женщину, ищущую жизни во Христе в дехристианизированном мире. Духовный рост Дебрель происходил в контексте ее профессиональной карьеры социального работника в рабочих кругах Иври (Франция).

Столь малое количество по-настоящему выдающихся женщин в Церкви представляет скорее исключение, чем правило, говорит Люттербах, и связано с недоступностью для христианок священнослужения. Второй Ватиканский собор и, в частности, догматическая конституция *Lumen Gentium* дала толчок к изменению ситуации, объявив равенство клириков и мирян в Церкви⁵⁶.

Еще одной тенденцией, касающейся роли женщины в Церкви, является ее осмысление в контексте гендерного дискурса. Акцент смещается с вопроса о церковном служении женщины к вопросу о так называемой антропологии пола⁵⁷. Этой тематике посвящено исследование Саскии Вендель (род. 1964)⁵⁸. Ученый отмечает, что в рамках феминистской теологии речь идет об отходе от эссенциалистской антропологии, которая затрагивает не только состояние неизменной «сущности человека». Природа человека более не рассматривается как фиксированно мужская или женская. Это позиция емко выражена в словах Симоны де Бовуар (1908—1986): «Женщиной не рождаются, ею становятся»⁵⁹. При перемещении фокуса первостепенное значение имеет уже не понимание биологических различий полов, но критический анализ различных социальных конструкций пола и их социальных и политических функций. Вторым изменением, которое, по мнению Вендель, имеет решающее значение для изменения акцента в антропологии пола, стало появление гендерных теорий, которые зачастую объединяют под флагом феминизма. Эти теории переформатируют традиционное понимание пола и заменяют его на гендер — социальный пол. В контексте гендерных

⁵⁶ *Lumen Gentium* 32.

⁵⁷ *Ibid.* 38—41.

⁵⁸ С 2008 г. является профессором систематического богословия в Институте католического богословия Университета Кельна и первым председателем Форума католических богословов. Профессор философии теологического факультета университета Тилбурга (Нидерланды).

⁵⁹ Wendel 2016. S. 38.

теорией претерпевают изменение и богословские дискуссии относительно так называемого женского вопроса в Церкви. Теперь, утверждает профессор Вендель, женский вопрос касается не только женщин, но и мужчин и перефразируется в вопрос о положении гендера в Церкви. Эти изменения нашли отражение в различных теологических гендерных дискурсах⁶⁰. Новая концепция, формируемая такими дискурсами, будет представлять гендерно-чувствительную теологическую этику, которая ориентируется на феноменологическую и трансцендентальную философию. В сфере римско-католической социальной этики в настоящее время также наблюдаются активные дискуссии по вопросу гендерного равенства.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Гаврилов 1953а — *Монфор де Гриньон*. Трактат об истинном почитании Пресвятой Девы Марии / Пер. с франц. М. Н. Гаврилова. Бр., 1953. [*L.-M. Grignon dit le Père de Montfort*. Traktat ob istinnom pochitanii Presviatoi Devy Marii (A treatise on the true veneration of the Blessed Virgin Mary) / Perevod s frantsuzskogo M. N. Gavrilova. Brussels, 1953.]
- Гаврилов 1953б — *Монфор де Гриньон*. Тайна Пресвятой Богородицы / Пер. с франц. М. Н. Гаврилова. Бр., 1953. [*L.-M. Grignon dit le Père de Montfort*. Taina Presviatoi Bogoroditsy (The mystery of the Most Holy Virgin Mary) / Perevod s frantsuzskogo M. N. Gavrilova. Brussels, 1953.]
- Benedictus XVI 2010 — *Benedictus XVI*. Insegnamenti di Benedetto XVI. V., 2010. Vol. 2. P. 820–821.
- Laurentin 1959 — *Laurentin R.* Kurzer Traktat der marianischen Theologie. Regensburg, 1959.
- Widenfeldt 1672 — *Widenfeldt A.* Monita salutaria. Gent, 1672.

ЛИТЕРАТУРА

- Андреевский 1904 — *Андреевский И. Е.* Эдмер // БЭ. 1904. Т. 40. С. 175. [*Andreevskii I. E.* Edmer (Edmer) // Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona (Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary). Tom 40. Saint Petersburg, 1904. P. 175.]

⁶⁰ См.: Pithan et al. 2009; Qualbrink et al. 2011.

- Апполонов 2005 — *Апполонов А.* Дунс Скот // КЭ. 2005. Т. 1. А—З. С. 1717—1718. [*Апполонов А.* Duns Skot (Duns Scotus) // *Katolicheskaia Entsiklopediia* (Catholic Encyclopedia). Moscow, 2005. Tom 1. A—Z. P. 1717—1718.]
- Баранов, Дубинин 2007 — *Баранов И., Дубинин Н.* Евхаристия // КЭ. 2007. Т. 1. А—З. С. 1775—1784. [*Baranov I., Dubinin N.* Evkharistiia (Eucharist) // *Katolicheskaia entsiklopediia* (Catholic Encyclopedia). Moscow, 2007. Tom 1. A—Z. P. 1775—1784.]
- Коплстон 1997 — *Коплстон Ч. Ф.* История средневековой философии. М., 1997. [*Koplston Ch. F.* Istoriia srednevekovoi filosofii (History of medieval philosophy). Moscow, 1997.]
- Лосский 2001 — *Лосский В. Н.* Догмат о непорочном зачатии // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сборник работ / Под ред. иер. А. Лобашинского, А. Сыщикова. М., 2001. С. 146—153. [*Losskii V. N.* Dogmat o neporochnom zachatii (The dogma of the immaculate conception) // *Vsesviataia. Pravoslavnoe dogmaticheskoe uchenie o pochitanii Bozhiei Materi: Sbornik rabot* (All-holy. Orthodox dogmatic doctrine of the veneration of the Mother of God: A collection of works) / Pod redaktsiei iereia A. Lobashinskogo, A. Syshchikova. Moscow, 2001. P. 146—153.]
- Самарина 1989 — *Самарина М. С.* «Новая жизнь» Данте и Бернард Клервоский // Вестник Ленинградского университета. Серия 2: История, языковедение, литературоведение. 1989. Вып. 3. С. 92—104. [*Samarina M. S.* «Novaia zhizn'» Dante i Bernard Klervoskii (“New Life” Dante and Bernard of Clairvaux) // *Vestnik Leningradskogo universiteta* (Herald of the University of Leningrad). Seria 2: Istoriia, iazykoznanie, literaturovedenie. 1989. Vypusk 3. P. 92—104.]
- Фокин 2002 — *Фокин А. Р.* Бонавентура // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 689—697. [*Fokin A. R.* Bonaventura (Bonaventura) // *Pravoslavnaia entsiklopedia* (Orthodox encyclopedia). 2002. Tom 5. P. 689—697.]
- Фокин 2003 — *Фокин А. Р.* Ансельм Кентерберийский // ПЭ. 2003. Т. 2. С. 480—482. [*Fokin A. R.* Ansel'm (Anselm) of Canterbury // *Pravoslavnaia entsiklopedia* (Orthodox encyclopedia). 2003. Tom 2. P. 480—482.]
- Фокин, Усков 2013 — *Фокин А. Р., Усков Н. Ф.* Альберт Великий // ПЭ. 2013. Т. 2. С. 72—75. [*Fokin A. R., Uskov N. F.* Al'bert Velikii (Albert the Great) // *Pravoslavnaia entsiklopedia* (Orthodox encyclopedia). 2013. Tom 2. P. 72—75.]

- Burrows 1990 — *Burrows M.* Jean Gerson and De consolatione Theologiae. Tübingen, 1990.
- Ellard 1956 — *Ellard G.* Master Alcuin, liturgist, a partner of our piety. Chicago, 1956.
- Jarasch 2016 — *Jarasch B.* Eva — Maria — Maria Magdalena // НК. 2016. 70. Heft Spezial 1. S. 26–30.
- Kirwin 1973 — *Kirwin G.* The nature of the Queenship of Mary. Mullhall, 1973.
- Mirralvalle 2007 — *Mariology: A guide for priests, deacons, seminarians and consecrated persons* / Ed. M. Mirralvalle. Goleta, 2007.
- Petrisko 2002 — *Petrisko T. W.* Inside purgatory: What history theology and the mystics tell us about purgatory. New York, 2002.
- Pithan et al. 2009 — *Pithan A., Arzt S., Jakobs M., Knauth T. [Hg.]*. Gender — Religion — Bildung. Gütersloh, 2009.
- Qualbrink et al. 2011 — *Qualbrink A., Pithan A., Wischer M. [Hg.]*. Geschlechter bilden. Gütersloh, 2011.
- Rahner 1953 — *Rahner K.* Das marianische Jahr // Geist und Leben. 1953. Bd. 26. S. 406–413.
- Rahner 2004 — *Rahner K.* William from Ware // Encyclopedia of theology: A Concise Sacramentum mundi. London, 2004. P. 896—898.
- Richo 2007 — *Richo D.* The sacred heart of the world: Restoring mystical devotion to our spiritual life. Chicago, 2007.
- Vollert, Jelly 2003 — *Vollert C., Jelly F. et al.* Mary, Blessed Virgin, II (In theology) // NCE. 2003. Vol. 9. P. 238–283.
- Wendel 2016 — *Wendel S.* Sexualethik und Genderperspektive // НК. 2016. Bd. 70. Heft Spezial 1. S. 38–42.

Abstract

Lomakin Andrew, priest. The historiography of how the cult of the Virgin Mary and the study of mariology formed in the Roman Catholic Church

This article considers the most significant ideas of those authors who contributed either to the development of mariology as a theological discipline, or to the formation of the veneration of the Virgin Mary as a form of Christian piety. The review covers a time period from the VIII century to the emergence of modern official documents of the Roman Catholic Church concerning the theme of the Virgin Mary. The material is divided into chronological periods,

ИЕРЕЙ АНДРЕЙ ЛОМАКИН

covering significant stages in the development of the doctrine of the Virgin Mary. The research is based both on ancient sources and on the work of modern scientists. The sources comr mainly from English and German-language literature. The article also examines the trends of modern Roman Catholic theology in the context of mariology: the question of the role and position of women in the Church and the discussion of gender equality.

Keywords: Roman Catholicism, Virgin Mary, mariology, cult.

ИСТОРИЯ

ИЕРЕЙ ИОАНН КЕЧКИН

К ВОПРОСУ О БИОГРАФИИ ОПТАТА МИЛЕВИТСКОГО

УДК 276

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-151-162

Аннотация

Статья посвящена анализу сведений о жизни Оптата (ок. 320 — ок. 390), епископа Милевитского (Северная Африка, Нумидия), автора известного трактата против донатистского раскола, о котором почти ничего неизвестно в отечественной церковно-исторической науке. В статье подробно реконструируется биография Оптата на основании немногочисленных источников, в основном сочинений блж. Иеронима и блж. Августина, и свидетельств из трактата епископа Милевитского. Детально проанализированы различные версии исследователей донатизма относительно разных аспектов биографии Оптата Милевитского. Несмотря на скудость информации, автором были указаны наиболее предположительные даты рождения и кончины Оптата, показана его широкая образованность и приверженность богословским традициям северо-африканской школы.

Ключевые слова: Оптат Милевитский, «Против донатиста Пармениана», донатизм, северо-африканский раскол.

Личность Оптата Милевитского мало известна широкому кругу читателей, но она заслуживает внимательного исследования в силу значимости его основного трактата «Против донатиста Пармениана», проливающего свет на происхождение и развитие раскола донатистов. Оптат Милевитский со всей смелостью католического епископа выступил против широко распространяющегося раскола и своим сочинением обличил ошибки

и заблуждения донатистов как в богословском, так и в историческом аспектах. Древние церковные писатели заслуженно ставили Оптата Милевитского на один уровень с такими светилами Церкви, как блж. Августин и свт. Амвросий Медиоланский¹.

О жизни Оптата, епископа Милевитского, не сохранилось практически никаких подробных сведений. В связи с этим в отечественной церковно-исторической науке имя Оптата было незаслуженно забыто. Еще в XIX в. церковный историк архиепископ Филарет (Гумилевский) писал следующее: «Оптат Милевитский... прославился борьбой своей с донатизмом, хотя по другим обстоятельствам жизни, остается он вовсе неизвестным»². Такая почти полная неизвестность в изучении личности Оптата Милевитского сохранялась в русской науке вплоть до настоящего времени³. Западные же ученые выдвигали разные предположения относительно его жизни и деятельности. И среди них нужно выделить видного французского исследователя христианской письменности Северной Африки Поля Монсо (1859–1941), который посвятил Оптату Милевитскому значительную часть пятого тома своей «Литературной истории христианской Африки с начала до арабского вторжения»⁴.

Попытаемся в настоящей статье подробно рассмотреть различные факты и гипотезы относительно жизни Оптата Милевитского, чтобы воссоздать наиболее полный образ его личности.

Единственное авторитетное внешнее свидетельство, указывающее на конкретный временной отрезок жизни Оптата, содержится в сочинении

¹ Подробней о трактате Оптата Милевитского см.: Кечкин И., свящ. 2010б.

² Например, св. Фульгенций Руспийский († 532/533) пишет: «...или что святой Августин, или что святой Амвросий, или что святой Опатат...» («...sive quod sanctus Ambrosius, sive quod sanctus Augustinus, sive quod sanctus Optatus...». *Fulgentius Rus-pensis. Ad Monimum 2, 15, 2 // PL 65, 196A*).

³ Филарет (Гумилевский), архиеп. 2007. С. 63.

⁴ Краткие биографические заметки относительно жизни Оптата Милевитского встречаются в сочинениях автора: Кечкин И., свящ. 2010б; Кечкин И., диак. 2010а.

блж. Иеронима Стридонского «О знаменитых мужах». В нем блж. Иероним указывает, что Оптат Милевитский написал свое сочинение против донатистов в правление Валентиниана и Валента⁵. Правление двух императоров Валентиниана и Валента, как принято считать, началось в марте 364 г. и закончилось в августе 367 г., поскольку с августа 367 г. к ним присоединился соправитель Грациан⁶. Именно в это время Оптат Милевитский пишет свой основной труд, посвященный полемике с раскольниками⁷.

Основываясь на этом факте, исследователи пытались определить год рождения Оптата. Более развернутую и аргументированную версию предложил П. Монсо, который считал, что ко времени написания трактата Оптат должен был находиться «в полном расцвете возраста и таланта» и при этом уже быть авторитетным епископом, хорошо знающим события донатистского раскола. Таким образом, по предположению П. Монсо, Оптат Милевитский родился около 320 г.⁸ Такая датировка получила широкое распространение в научном мире, ее разделяли многие серьезные ученые, среди которых стоит назвать Е. Аманна⁹, А. Леклерка¹⁰,

⁵ Монсеаух 1920.

⁶ «Оптат Африканский, епископ Милевитский, от лица католической [Церкви], написал Валентиниану и Валенту, правителям, против лжи партии Донатистов шесть книг, в которых доказал, что преступление Донастистов ложно переносится на нас» (Optatus Afer, episcopus Milevitanus, ex parte catholica, scripsit Valentiniano et Valente principibus, adversum Donatianae partis calumniam libros sex, in quibus asserit crimen Donatianorum in nos falso retorqueri. *Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus* 110 // PL 23, 705B).

⁷ Об этом событии говорит римский историк Аммиан Марцеллин в своем труде «Римская история» (*Ammianus Marcellinus. Res gestae* 26, 6, 1–4. Рус. пер.: Аммиан Марцеллин 2005. С. 423. См. также: Jones 1986. P. 140; Stein 1959. P. 181).

⁸ Подробней о датировке трактата Оптата Милевитского см. статью: Кечкин И., свящ. 2013а. С. 49–62.

⁹ Монсеаух 1920. P. 245. Подобную мысль можно встретить и у английского ученого У. Дж. Спэрроу-Симпсона (*Sparrow-Simpson* 1910. P. 42).

¹⁰ Amann 1931. Col. 1078.

Г. Бозио¹¹ и Х. Л. Гутьерез-Мартина¹². Однако немало исследователей донатизма вовсе не указывают дату рождения Оптата Милевитского.

Нужно отметить, что среди русскоязычных заметок об Оптате встречается и более ранняя дата рождения, а именно 315 г. Эта дата в настоящее время больше распространена в среде околонуучных изданий и в глобальной сети интернет. Вероятно, первое упоминание такой датировки в отечественной науке появилось в статье, посвященной Оптату, в словаре Брокгауза и Ефрона¹³. Впоследствии данная датировка распространилась без какого-либо осмысления исключительно в русскоязычной научно-популярной среде¹⁴.

Говоря о месте рождения Оптата, принято считать, что его родина — латинская Северная Африка. Такое мнение основывается на свидетельстве самого епископа Милевитского, который в трактате неоднократно обвинял своего оппонента, донатистского епископа Пармениана¹⁵, в том, что тот иностранец, то есть не североафриканского происхождения¹⁶.

Некоторые ученые считали, что местом рождения Оптата мог быть тот же самый город, в котором он нес впоследствии епископское служение¹⁷. В древности этот город имел важное церковное значение, о чем свидетельствует несколько соборов, проходивших в нем во времена блж. Августина¹⁸. Город Милев (*лат.* Milevum)¹⁹ находился на северо-за-

¹¹ Leclercq 1933. P. 1102.

¹² Bosio 1967. P. 1307.

¹³ Gutiérrez-Martín 1997. P. 276.

¹⁴ Б-в 1897. С. 46—47.

¹⁵ См., например: Казаков 2003.

¹⁶ Подробней о донатисте Пармениане см. статью: Кечкин И., свящ. 2013b. С. 54—64.

¹⁷ *Optatus. Adversus Parmenianum Donatistam* 1, 5, 4; 2, 7, 4 (Labrousse 1995. P. 182, 258); *Optatus. Adversus Parmenianum Donatistam* 3, 3, 2 (Labrousse 1996. P. 21).

¹⁸ Monceaux 1920. P. 243; Bosio 1967. P. 1307; Labrousse 1995. P.11; Labrousse 1981. Col. 824; Leclercq 1933. P. 1102; Marone 2008. P. 33.

¹⁹ Monceaux 1920. P. 242; Leclercq 1933. P. 1103; Gsell 1901. P. 321. Об истории этого города также см.: Vailhé 1911. P. 304.

паде провинции Нумидия на границе с Мавританией²⁰. Многие ученые, ориентируясь на сочинение арабского средневекового путешественника Льва Африканского²¹, определяли его расположение относительно другого древнего города — Цирты (Константины)²². Исследователи расходились в определении расстояния между этими древними городами: одни считали, что оно составляет около пятидесяти километров²³, другие определяли его примерно в тридцать километров²⁴. Это можно объяснить разным толкованием слов Льва Африканского о том, что расстояние между Милевом (Милой) и Константиной составляет двенадцать миль²⁵. В настоящее время этот город носит название Мила (Mila), является столицей одноименной провинции (вилайи) и располагается на северо-востоке Алжира²⁶.

²⁰ Такой перевод названия этого города приводится на основании трудов Г. Г. Дилигенского и Е. М. Штаерман (Дилигенский 1961. С. 296; Штаерман 1957. С. 470).

²¹ Исследовательница М. Лабрусс в 1982 г. ошибочно утверждала, что город Милев находится в середине Нумидии (Labrousse 1982. Col. 824). В своем последующем труде, посвященном анализу текста трактата, М. Лабрусс уже изменила свои прежние утверждения (Labrousse 1995. P. 11).

²² Лев Африканский (ок. 1488 — ок. 1554 г.) — арабский путешественник, географ и историк. В 1505–1519 гг. совершил два путешествия по Африке. Его основной труд «Описание Африки и достопримечательностей, которые в ней есть» был написан на арабском языке около 1526 г. и переведен самим автором на итальянский язык (изд. в Венеции в 1550 г.). До начала XIX в. для европейцев это произведение являлось главным источником сведений об Африке.

²³ Матвеев 1983. С. 252.

²⁴ Monceaux 1920. P. 242; Leclercq 1933. P. 1102; Labrousse 1995. P. 11. Необходимо сказать, что в одной из ранних статей М. Лабрусс отстаивала утверждение Е. Аманна о том, что расстояние составляло только тридцать километров (Labrousse 1981. Col. 824). Но в последнем труде М. Лабрусс примкнула к версии П. Монсо.

²⁵ Amann 1931. Col. 1078. Еще меньшую цифру указывает М. Эдвардс, который, ссылаясь на Dictionary of Christian Biography, соглашается с расстоянием в двадцать пять километров (Edwards 1997. P. XVI–XVII).

²⁶ Лев Африканский пишет: «Мила — это древний город, построенный римлянами и удаленный примерно на 12 миль от Константины» (Матвеев 1983. С. 252).

Блж. Августин в произведении «О христианском учении», сравнивая Оптата с Киприаном, Лактанцием и Викторинном, пишет, что святой отец был в молодости язычником²⁷. Интересную, но недоказуемую гипотезу высказывал П. Монсо, утверждая, что Оптат происходил из семьи римских солдат. Его утверждение основывается на эпитафии, найденной в городе Ламбез (Lambèse) на надгробии римского солдата из третьего легиона по имени С. Valerius Optatus Milevitanus. На основании этого открытия П. Монсо говорит о военном происхождении Оптата, предполагая даже, что он принадлежал к той же семье, о которой свидетельствует эпитафия Ламбеза²⁸. Под влиянием этого мнения находился и А. Леклерк²⁹. Нужно сказать, что столь оригинальная идея П. Монсо не нашла поддержки в научном мире. К сожалению, нет никаких свидетельств о том, каким образом произошло обращение Оптата в христианство. По этому вопросу П. Монсо также выдвинул версию: ищущего истину Оптата не удовлетворили знания по риторике и философии, и он в своих поисках пришел к христианству³⁰.

На основании анализа трактата Оптата Милевитского принято утверждать, что он получил хорошее для своего времени образование³¹. Г. Бозио пишет, что Оптат посещал классические школы по риторике

²⁷ Мила получила статус главного города провинции вследствие административного деления в 1983 г.

²⁸ «Разве мы не видим, сколь многим золотом, серебром и одеждами нагруженный вышел из Египта любезнейший учитель и блаженнейший мученик Киприан; а сколькими Лактанций, сколькими Викторин, Оптат, Иларий, чтобы умолчать о живых» (Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus doctor suavissimus et martyr beatissimus; quanto Lactantius, quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam. *Augustinus. De doctrina christiana* 2, 40, 61 // PL 34, 63).

²⁹ Monceaux 1920. P. 243.

³⁰ Leclercq 1933. P. 1102.

³¹ Monceaux 1920. P. 244.

и философии³². Английский ученый Дж. Чепмен даже наделяет его профессией языческого ратора³³. М. Лабрусс считает, что, кроме блестящего светского, Оптат получил и серьезное духовное образование, которое заключалось в углубленном изучении Священного Писания и богословия, в особенности северо-африканской школы, на примере богословских трудов Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского³⁴.

Оптат Милевитский, по мнению П. Монсо³⁵, всегда жил в Нумидии, где и написал рактат против Пармениана. В качестве доказательства П. Монсо приводит африканский, или даже нумидийский, патриотизм Оптата, который проявлялся в том, что епископ Милевитский мало и как бы безразлично говорит о событиях в Карфагене или Мавритании, но со всей живостью и вдохновением повествует о событиях в родной Нумидии³⁶.

О смерти Оптата нет точных сведений, поэтому большинство исследователей даже не пытаются установить точные временные границы кончины епископа или употребляют только общие определения, например конец IV в.³⁷ Нужно отметить, что такой подход наиболее распространен среди ученых. Но все же в научном мире есть несколько разных версий датировки смерти Оптата Милевитского, которая последовала в промежутке между 385-м и 400-м годами, то есть между последним фактом, изложенным в трактате Оптата, и свидетельством блж. Августина. Появление разных версий обосновывается предпочтением одного из трех свидетельств христианской письменности:

³² С этим согласны многие исследователи донатизма, например: Кутепов 1884. С. 67; Chapman 1913. P. 262; Bosio 1967. P. 1307; Labrousse 1982. Col. 824; Gutiérrez-Martín 1997. P. 276; Marone 2008. P. 34.

³³ Bosio 1967. P. 1307.

³⁴ Chapman 1913. P. 262.

³⁵ Labrousse 1982. Col. 824. См. также: Кутепов 1884. С. 67.

³⁶ Monceaux 1920. P. 243. Эту мысль впоследствии поддержали А. Леклерк и г. Бозио (Leclercq 1933. P. 1102; Bosio 1967. P. 1307).

³⁷ Monceaux 1920. P. 243.

- 1) трактата Оптата Милевитского «Против донатиста Пармениана»;
- 2) труда блж. Иеронима «О знаменитых мужах»;
- 3) сочинения блж. Августина «Против послания Пармениана».

Версия, основывающаяся исключительно на сведениях из трактата «Против донатиста Пармениана», указывает на тот факт, что Оптат упоминал в своем сочинении папу Сириция (384–399)³⁸. Из этого выводится самая ранняя датировка его кончины — 385–387 г. Эта датировка предполагает, что вторая редакция трактата епископа Милевитского была сделана им на смертном одре или уже после его смерти. Данная позиция не находит поддержки у большинства исследователей, поэтому такая датировка очень редко одобряется серьезными специалистами по донатизму и чаще встречается в научно-популярных изданиях.

Другая версия более основывается на том факте, что, когда блж. Иероним создавал труд «О знаменитых мужах» в 392 г., Оптат уже не было в живых. Таким образом, год кончины епископа Милевитского датируется примерно 392 г. Эта версия не противоречит данным из трактата Оптата Милевитского, но лишена недостатков ранней датировки, поэтому ее поддерживают такие серьезные исследователи, как Е. Амман и М. Лабрусс³⁹.

Сторонники третьей версии более других расширяют предположительные границы смерти Оптата, полагая, что Милевитский епископ скончался ок. 400 г. За основу они берут свидетельство блж. Августина о том, что Оптат уже скончался к моменту создания Августином трактата «Против послания Пармениана», то есть к 400 г.⁴⁰ Эту точку зрения под-

³⁸ *Optatus. Adversus Parmenianum Donatistam* 2, 3, 1 (Labrousse 1995. P. 246).

³⁹ Е. Амман в доказательство говорит, что блж. Августин определенно не застал Оптата в живых (Amann 1931. Col. 1078; Labrousse 1982. Col. 824).

⁴⁰ *Augustinus. Contra epistolam Parmeniani* 1, 3, 5 // PL 43, 37. Кроме этого, указывают еще на одно свидетельство: в сочинении «О христианском учении» (397) блж. Августин

держивают многие патрологи: Б. Шмид,⁴¹ Б. Альтанер,⁴² А. Штуйбер,⁴³ С. Пападопулос⁴⁴ и др.⁴⁵ Но нам кажется, что простое увеличение даты кончины на целое десятилетие не придает убедительности данной версии.

Таким образом, относительно датировки смерти более обоснованной нам представляется версия, согласно которой Оптат скончался в начале 390-х гг. Эта датировка не противоречит ни упоминанию в трактате папы Сириция, ни свидетельствам в сочинениях блж. Иеронима и блж. Августина. Еще одним важным подтверждением этой версии является тот факт, что Августин нигде не говорит, что застал Оптата Милевитского в живых, а церковная деятельность блаженного относится к началу 390-х гг.⁴⁶

Подводя итог, можно констатировать, что источников о жизни и деятельности Оптата Милевитского почти не сохранилось. Реконструировать отдельные моменты его жизни возможно только благодаря анализу его трактата и немногочисленным свидетельствам блж. Иеронима и блж. Августина. Но, несмотря на скудость сведений, можно с некоторой долей условности предполагать, что Оптат родился около 320 г. в родной для него Северной Африке (Нумидии) и получил хорошее для своего времени образование. Его богословие и экзегетика находились в традиции Северо-африканской богословской школы. В большой степени вероятно, что Оптат Милевитский скончался в начале 390-х гг. в родных краях.

помещает Оптата среди уже почивших церковных писателей (*Augustinus. De doctrina christiana* 2, 11, 61 // PL 34, 63).

⁴¹ Schmid 1899. P. 225.

⁴² Altaner, Stuiiber 1966. P. 371.

⁴³ Stuiiber 2003. P. 611.

⁴⁴ С. Пападопулос (род. 1933) указывает промежуток между 392 и 400 гг. (*Παπαδόπουλος* 1990. Σ. 685).

⁴⁵ Dekkers 1995. P. 95; Ratzinger 1964. Col. 1153.

⁴⁶ Такая датировка встречается у г. Бозио, который, ссылаясь на свидетельства блж. Иеронима и блж. Августина, считал, что Оптат скончался около 390 г. (Bosio 1967. P. 1307).

ИСТОЧНИКИ

- Аммиан Марцеллин 2005 — *Аммиан Марцеллин*. Римская история / Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского, А. И. Сонни. М., 2005. [*Ammian Martsellin*. Rimskaia istoriia (Roman history) / Perevod s latinskogo Iu. A. Kulakovskogo, A. I. Sonni. Moscow, 2005.]
- Матвеев 1983 — *Лев Африканский*. Африка — третья часть света / Пер. с итал., комм. и статья В. В. Матвеева. Л., 1983. [*Lev Afrikanskii*. Afrika — tret'ia chast' sveta (Africa — the thrid part of the world) / Perevod s ital'ianskogo, kommentarii i stat'ia V. V. Matveeva. Leningrad, 1983.]
- Labrousse 1995 — *Optat de Milève*. Traité contre les donatistes / Ed. M. Labrousse. P., 1995. Vol. 1 (SC 412).
- Labrousse 1996 — *Optat de Milève*. Traité contre les donatistes / Ed. M. Labrousse. P., 1996. Vol. 2 (SC 413).

ЛИТЕРАТУРА

- Б-в 1897 — *Б-в Н*. Оптат // БЕ. 1897. Т. 22 (43). С. 46–47. [*В-в N*. Optat (Optatus) // Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona (Encyclopedic dictionary of Brockhaus and Efron). Saint Petersburg, 1897. Tom 22 (43). P. 46–47.]
- Дилигенский 1961 — *Дилигенский Г. Г.* Северная Африка в IV–V веках. М., 1961. [*Diligensky G. G.* Severnaia Afrika v IV–V vekakh (North Africa in the IV and V centuries). Moscow, 1961.]
- Казаков 2003 — *Казаков М. М.* Христианизация Римской империи в IV в. М., 2003. [*Kazakov M. M.* Khristianizatsiia Rimskoï imperii v IV veke (The christianization of the Roman Empire in the IV century). Moscow, 2003.]
- Кечкин И., диак. 2010а — *Кечкин И., диак.* Св. Оптат, епископ Милевитский, и приписываемые ему проповеди // Сборник студенческих научных работ / Под ред. А. К. Светозарского. Сергиев Посад, 2010. С. 4–22. [*Kechkin I., deacon*. Sviatoi Optat, episkop Milevitskii, i pripisyvaemye emu propovedi (St. Optatus, bishop of Milevis, and the sermons attributed to him) // Sbornik studencheskikh nauchnykh работ (Collection of student academic works) / Pod redaktsiei A. K. Svetozarskogo. Sergiev Posad, 2010. P. 4–22.]
- Кечкин И., свящ. 2010б — *Кечкин И., свящ.* Св. Оптат, епископ Милевитский, как церковный историк донатизма. Сергиев Посад, 2010 (Дисс.). [*Kechkin I., priest*.

- Sviatoi Optat, episkop Milevitskii, kak tserkovnyi istorik donatizma (Saint Optatus bishop of Milevis, as a church historian of donatism). Sergiev Posad, 2010 (Dissertatsiia.)
- Кечкин И., свящ. 2013а — *Кечкин И., свящ.* Датировка трактата св. Оптата Милевитского «Против донатиста Пармениана» // Вестник ЕДС. 2013. Вып. 1(5). С. 49–62. [*Kechkin I., priest.* Datirovka traktata sviatogo. Optata Milevitskogo «Protiv donatista Parmeniana» (Dating the treatise of St. Optatus of Milevis “Against the donatist Parmenian”) // Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii (Herald of the Ekaterinburg theological seminary). 2013. Vypusk 1(5). P. 49–62.]
- Кечкин И., свящ. 2013б — *Кечкин И., свящ.* Пармениан — донатистский епископ Карфагена // Вестник ЕДС. 2013. Вып. 2(6). С. 54–64. [*Kechkin I., priest.* Parmenian — donatistskii episkop Karfagena (Parmenian — a donatist bishop of Carthage) // Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii (Herald of the Ekaterinburg theological seminary). 2013. Vypusk 2(6). P. 54–64.]
- Кутепов 1884 — *Кутепов Н.* О расколе донатистов. Казань, 1884. [*Kutepov N.* O raskole donatistov (On the schism of the donatists). Kazan, 1884.]
- Филарет (Гумилевский), архиеп. 2007 — *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. К., 2007. Т. 2. [*Filaret (Gumilevsky), archbishop.* Istoricheskoe uchenie ob ottsakh Tserkvi (The historical teaching on the Church fathers). Kiev, 2007. Tom 2.]
- Штаерман 1957 — *Штаерман Е. М.* Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., 1957. [*Shtaerman E. M.* Krizis rabovladel' cheskogo stroia v zapadnykh provintsiiakh Rimskoi imperii (Crisis of the slave system in the western provinces of the Roman empire). Moscow, 1957.]
- Altaner, Stuiber 1966 — *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Frieberg, 1966.
- Amann 1931 — *Amann E.* Optat // Dictionnaire de théologie catholique. P., 1931. Vol. 11. Col. 1077–1084.
- Bosio 1967 — *Bosio G.* Santo Ottato, vescovo di Milevi // Bibliotheca Sanctorum. R., 1967. Vol. 9. Col. 1307–1312.
- Chapman 1913 — *Chapman J.* Optatus // CE. 1911. Vol. 11. P. 262.
- Edwards 1997 — *Edwards M. J.* Optatus, Against the Donatists. Liverpoole, 1997.
- Gsell 1901 — *Gsell St.* Les monuments antiques de l'Algérie. P., 1901. Vol. 2.
- Gutiérrez-Martín 1997 — *Gutiérrez-Martín J. L.* Optato de Milevi. Actualidad de un escritor afrorromano de la antigüedad tardía // Anuario de historia de la Iglesia. 1997. Vol. 6. P. 275–304.

- Jones 1986 — *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire 284–602. Baltimore, 1986. Vol. 1.
Labrousse 1982 — *Labrousse M.* Optat de Milève // DS. Vol. 11. 1982. Col. 824–830.
Leclerq 1933 — *Leclerq H.* Milève // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.
P., 1933. T. 11, 4. Col. 1102.
Marone 2008 — *Marone P.* L'esegesi biblica di Ottato di Milevi. R., 2008.
Monceaux 1920 — *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines
jusqu'à l'invasion arabe. Vol. 5. Saint Optat et les premiers écrivains donatistes. P., 1920.
Ratzinger 1964 — *Ratzinger J.* Fraternité // DS. Vol. 5. 1964. Col. 1141–1167.
Schmid 1899 — *Schmid B.* Manual of Patrology. St. Louis, 1899.
Sparrow-Simpson 1910 — *Sparrow-Simpson W. J.* Augustine and African Church divisions.
New York, 1910.
Stein 1959 — *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. 1. De l'État romain à l'État byzantin
(284–476) / Ed. J.-R. Palanque. Bruges, 1959.
Stuiber 2003 — *Stuiber A.* Optatus of Milevis, st. // NCE. 2003. Vol. 10. P. 611–612.
Vailhé 1911 — *Vailhé S.* Milevum // CE. 1911. Vol. 10. P. 304.
Παπαδόπουλος 1990 — *Παπαδόπουλος Στ.* Πατρολογία. Ἀθ., 1990. Vol. Β'.

Abstract

Kechkin John, priest. On the question of the biography of Optatus of Milevis

The article is devoted to the analysis of information about the life of Optatus (about 320 — about 390), the bishop of Milevis (North Africa, Numidia), the author of the well-known treatise against the Donatist schism, which is almost unknown in Russian church history. In the article, the biography of Optatus is reconstructed in detail on the basis of a few sources, mostly Blessed Jerome and blessed Augustine, and evidence from the treatise of the Bishop Milevis. Various versions of donatism offered by researchers of the various aspects of the biography of Optatus of Milevis are analyzed in detail. Despite the scarcity of information, the A. listed the most probable dates of birth and death of Optatus, his broad education and commitment to the theological traditions of the North African school is shown.

Keywords: st. Optatus of Milevis, “Against Donatist Parmenian”, donatism, north-african christianity.

ЛИТУРГИКА

ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО
МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА
В ИЗДАНИЯХ МОСКОВСКОГО
ПЕЧАТНОГО ДВОРА XVII ВЕКА

Часть III. Этап закрепления состава Канонника
(1672 год — начало XVIII века). Утренние
и вечерние молитвы как часть келейного правила¹

УДК 249 (821.161)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-163-202

Аннотация

Настоящая статья завершает цикл публикаций, которые исследуют концепцию состава сборников частного молитвенного обихода, изданных в XVII в. на Московском Печатном дворе. Рассмотрен заключительный этап формирования состава Канонника, который представлен изданиями Московского Печатного двора 1672–1715 гг. Показано влияние традиции келейного правила Киево-Печерской лавры на состав текстов частного молитвенного обихода сборников Московского Печатного двора в указанный период. Особое внимание уделено особенностям переноса последований утренних и вечерних молитв из киевской традиции келейного правила в московскую. Обсуждается роль монаха Евфимия Чудовского и митрополита Рязанского Стефана (Яворского) при переносе и закреплении молитв утренних и вечерних в составе сборников келейного правила Московского Печатного двора.

¹ Часть 1 и 2 опубликованы: Далмат (Юдин), иером. 2015; Далмат (Юдин), иером. 2016.

Ключевые слова: Московский Печатный двор, типография Киево-Печерской лавры, частный молитвенный обиход, Канонник, Псалтирь с воследованием, келейное правило, молитвы утренние, молитвы вечерние, монах Евфимий Чудовский, митрополит Стефан (Яворский).

1. ИЗМЕНЕНИЯ В СОСТАВЕ КАНОННИКА

Начиная с 1672 г. на Московском Печатном дворе (МПД) издается Канонник переработанного состава. Если сопоставить его с Канонниками предыдущего этапа (1636–1662), то нетрудно заметить, что собственно новых глав в книге нет (см. таблицу 1). Формально изменение состава Канонника проявилось в сокращении числа глав и порядке их следования. Фактически же происходило продвижение новой концепции келейного правила, возникшей в изданиях МПД в ходе никоновской книжной sprawy. При этом отчасти была сохранена и предшествующая традиция московской книжности в отношении состава частного молитвенного обихода. Сопоставительный анализ содержания Канонника 1672 г. и смежных по составу изданий МПД показывает его генетическое преемство от двух источников: Псалтири с воследованием 1658 г. и Канонника 1662 г.² Преемство с соответствующей частью воследования указанной Псалтири проявляется в тождестве состава начальной группы канонов³, а с предшествующим изданием Канонника (1662) — в наличии собрания седмичных кнонов (кроме воскресного дня)⁴. Еще одна особенность

² См.: Далмат (Юдин), иером. 2016. Состав изданий в таблице 1.

³ Преемственная связь здесь полная: тексты повторены в том же составе и редакции.

⁴ Преемство частичное: соблюдено распределение канонов по дням недели, однако три из них не повторяют текстов прежней традиции, хотя в содержании книги наблюдаем те же заглавия. Напечатаны иные каноны Иоанну Предтече, Одигитрии и всем Святым. Кроме того отметим особенность Канонника 1662 г.: здесь даны полные тексты служб на всю седмицу, так что каноны здесь — часть утрени. Канонник 1672 г. сохраняет в данном аспекте прежнюю традицию, согласно которой каждая глава содержит одну или две группы стихир вечерни и канон на соответствующий день седмицы, согласно памяти Октоиха для этого дня.

нового состава Канонника проявилась в том, что он уже не соответствует составу аналогичной части Псалтири с воследованием, поскольку начиная с издания 1669 г. воследование содержит не просто собрание седмичных канонов, а собрание полных служб на каждый день седмицы⁵.

Набор канонов в Каноннике, начиная с издания 1672 г., становится фиксированным по составу⁶, будучи дополнен в издании 1683 г. канонном ангелу-хранителю (условное обозначение для него — 33/2, см. таблицу 1)⁷, который в прежних изданиях именовался «малый» и традиционно входил как обязательный в состав повечерия. Более существенные изменения на новом этапе бытования Канонника наблюдаются в части собраний молитв келейного правила, на которых и будет сосредоточено далее основное внимание нашего исследования.

а) Канонник 1672 г.

Перечислим главы, содержащие последования частного молитвенного обихода, и укажем их особенности.

Чин «Правило вкратце, внегда востати от сна» (37-а) открывает содержание Канонника, представляя собой некий остаток от полунощницы. Исторически не являясь частью последней, этот чин как бы сросся с ней в московской книжности. Появление этого чина связано с процессом второго южнославянского влияния на восточнославянскую книжность,

⁵ Для каждого дня дан полный состав изменяемых текстов вечерни и утрени на каждый день и чтения из Апостола и Евангелия. Причем на утрени всегда помещены два канона, из которых второй соответствует седмичной памяти Октоиха. Однако все эти каноны не совпадают с теми, которые входят в состав Канонника, кроме канона Апостолам в четверг утра.

⁶ В состав Канонника 1686 г. была добавлена также Служба «по вся дни» из дониконовской традиции. Она сохраняется в составе Канонников 1694 и 1698 гг., однако последующие издания XVIII в. возвращаются к составу Канонника 1683 г., где этот текст отсутствует. Сведения о составе Канонника 1686 г. приводим по работе: Вознесенский 1993. С. 361.

⁷ Здесь и далее номера в скобках соответствуют условным обозначениям в таблице 1.

В последующих изданиях Канонника первая молитва отсутствует, а текст двух других возвращается к традиционной редакции.

Последование ко причащению (36*) такое же, как и в предыдущем издании Канонника 1662 г. Дается оно в составе и редакции никоновских справщиков (впервые в таком виде напечатано в сборнике «Правило истинного христианского жития» 1655 г.).

б) *Канонник 1679 г.*

Это первое издание МПД, в котором помещены последования утренних и вечерних молитв. Они имеют заглавия в книге: *Мѣтвы ѡутренїа* и *Мѣтвы на сонъ грядѹщимъ* (в таблице 1 обозначены аббревиатурами МУ и МС). Состав Канонника дополнен чином «Како подобает пети 12 псалмов» (59) и двумя статьями (60): «От старчества о келейном правиле» и «Правило данное ангелом св. Пахомию». Молитвы «искусные» (34**) содержат две молитвы Василия Великого в традиционной (в отличие от Канонника 1672 г.) редакции. Также в данном издании впервые в московской книжности напечатан акафист Иисусу Сладчайшему, а именно во второй главе¹².

в) *Канонники 1683 и 1686 г.*

Главы с молитвами частного обихода перепечатаны без изменений. После собрания канонов седмичных добавлен «малый» канон ангелу-хранителю (33/2), традиционный для келейного правила в московской книжности. Издание 1686 г. дополнено службой «по вся дни» (40), которая сохранена также в составе двух последующих изданий Канонника XVII в.

нѣкънже гл҃нѣ быти ѡи приподобнаго оца нашего мар҃тинїана, начальные слова: *Паки запѣтъ быхѣ ѡклянный ѡмомъ , лѣкѣвомъ ѡбычан грѣхѣ работалѣ.*

¹² Хотя глава носит название *Акафистъ сладчайшему гдѣ нашему иисѣ христовѣ*, однако фактически здесь дан традиционное для келейного правила последование, именуемое в предшествующей традиции *Служба прѣ гдѣмъ нашимъ иомъ христовъ , творенїе древоктнїка йнока . ѡбнѣтел оудѣнїкѣл*, к которому после шестой песни канона добавлен акафист.

з) Канонник 1694 и 1698 г.

Оба издания идентичны по составу, верстка текста совпадает по листу. От предшествующих они отличаются тем, что содержат сокращенный вариант молитв «на сон грядущим» (МС*): здесь оставлены лишь 5 молитв (было 12), из которых 4 восходят к составу молитв «спальных», а тропари в начале чина и одна молитва¹³ относятся к новому последованию «Молитвы на сон грядущим», появившемуся в Каноннике 1679 г. Вполне возможно, что данное сокращение состава — это попытка приблизить рассматриваемое последование к традиционному для московских книг чину «спальных» молитв.

д) Канонник 1715 г.

По составу и содержанию книга возвращается к Каноннику 1683 г. На этом останавливается развитие данного типа книг МПД. Таким образом, круг текстов келейного правила становится фиксированным, получив опосредованное дополнение в свой состав через новые издания Киево-Печерской лавры (во второй четверти XVII в. там выходит свой тип Канонника)¹⁴.

¹³ Надписана: *Млчтва , г , къ прѣгѣомѣ дхѣ*, совпадает с третьей из вечерних в современных молитвословах.

¹⁴ Необходимо пояснить наше утверждение. Сохранившийся экземпляр Канонника 1694 г. (РНБ; копия в РГБ: Музей книги, микрофильм 7-63/236) дополнен вставками из рукописных листов, которые содержат акафист Успению Пресвятой Богородицы, «Поклонение на вскъ день» в молитвах «на сон грядущим», акафист и две молитвы свт. Николаю, канон покаянный *по всѣ дни* (в сборниках тип. Виленского Братства надписан именем св. Андрея Критского). Тексты эти известны по изданиям XVI — начала XVII в. Западнорусской митрополии. Судя по порядку глав и сопровождающим их молитвам, источниками дополнительных глав в данном случае стали новые сборники типографии Киево-Печерской лавры — Канонник (издается с 1728 г.) и *Дѣла, чины съ канѣны , и прѣчла дѣшполѣзныя молѣнїя* (новый вариант сборника «Акафисты и каноны», издается с 1731 г.). Таким образом, на уровне читателя произошло совмещение двух традиций частного молитвенного обихода и, как следствие, обогащение общего числа текстов для совершения келейного правила.

Чтобы понять смысл и общую концепцию преобразования состава Канонника, стоит попытаться определить, кто был вдохновителем процесса и с какой целью этот процесс затеян. Собранный нами материал позволяет выдвинуть рабочую гипотезу об авторстве и целях преобразования.

2. ЗАИМСТВОВАНИЯ ИЗ ТРАДИЦИИ
ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА
КИЕВО-ПЕЧЕРСКОЙ ЛАВРЫ В ИЗДАНИЯХ
МОСКОВСКОГО ПЕЧАТНОГО ДВОРА

Показательным примером радикального изменения состава традиционного сборника никоновскими справщиками можно считать изданную в 1658 г. Псалтирь с воследованием. Воследование в этом издании имеет много отличий от предшествующей традиции МПД, начатой с издания Псалтири с воследованием 1625 г. и сохранившейся без заметных изменений до издания 1651 г. включительно. Что касается текстов келейного правила, то здесь отличия носят принципиальный характер, а именно:

- Молитвы «спальные» исключены из состава;
- Собрание канонов седмичных тоже исключено, остаются лишь последование акафиста Богородице и три канона (умилительный Иисусу Сладчайшему, молебный Пресвятой Богородице из Параклиса, ангелу-хранителю «большой»), размещение которых до последования ко Причащению указывает, что эти тексты назначены для келейного правила на каждый день.

До никоновской книжной sprawy состав Псалтири с воследованием на МПД не претерпел сколько-нибудь заметных изменений, лишь в конце сборника добавлено несколько глав. Поскольку изменение состава, происшедшее по ходу никоновской книжной sprawy, носит кардинальный характер, постольку весьма вероятно было бы предположить влияние стороннего источника. Зная о происхождении никоновских справщиков, оказалось нетрудно найти таковой источник среди изданий Киево-Печерской

лавры, благо в рассматриваемый исторический период число богослужебных изданий КПЛ невелико.

Близкое сходство по составу глав келейного правила с правилом, помещенным в воследовании Псалтири 1658 г., показывает типологически сродное ему издание «Полуустав» (Киев, тип. Лавры, 1643)¹⁵, вышедшее при митрополите Петре (Могиле) (см. таблицу 2). Состав глав келейного правила в указанных изданиях совпадает, отличия же касаются порядка следования глав, две из которых размещены в «Полууставе» вне общего собрания текстов келейного правила¹⁶. Еще одно отличие в том, что в московской книге отсутствует канон Андрея Критского (глас 6, ирмос **Нѣко по́здѣхъ: Нѣтъ притѣвлѣнъ љзъ ѡка́анный , ѿ ѡбременѣннѣй кѣтвѣтъ блѣтъ ѿ бѣдъ моѣмъ**).

После того как установлено соответствие состава указанных сборников, становится возможным дать объяснение составу известных нам изданий «Правило истинного христианского жития» (1655*) и Канонник (1672). Оба они ориентированы в части ежедневных текстов келейного правила на тот же киевский «Полуустав». В Каноннике 1679 г. указанные тексты обрамлены молитвами утренними и вечер-

¹⁵ Это первое издание «Полуустава» в типографии КПЛ. Предисловие сообщает, что издатели ориентировались на «Полуустав» Виленского Свято-Духова братства (Вильно, 1622). Однако соответствие между изданиями не полное, поскольку в части Канонника виленский сборник содержит собрание седмичных канонов, исходя из традиции молитвенного обихода Братства, представленного в сборнике «Молитвы повседневные», а именно в 5-ом и 6-ом его изданиях (1615 и 1621 гг. соответственно). Молитвы утренние и вечерние киевская традиция берет именно из обихода Виленского братства, но изменяет их состав (см.: Далмат (Юдин), иером. 2015. С. 311–314).

¹⁶ Если в Псалтири с воследованием (М., 1658) все указанные главы входят в часть канонника, то в «Полууставе» молебный канон Богородице находится в часословной части (в составе Параклиса, текст которого дан на ряду в повечерии, что традиционно и для московской книжности), а последование акафиста Божией Матери дано на ряду, вслед за богослужебными указаниями для субботы 5-й недели Поста в «Воследовании четыредсятницы», примыкающей к Месяцеслову.

ними, последования которых восходят также к указанному изданию «Полуустава» (см. таблицу 1).

Еще раз подчеркнем близкое сходство второго названия «Полуустава» (Киев, тип. Лавры, 1643: *Правѣло истиннаго христїанскаго житїа . содержай вѣсѣѣ ѱалтырѣ , ѿгословѣ , Мѣловѣ и проч: различниа Млѣтвы и Канѣны*) с самоназванием на листе выходных данных московского сборника 1655 г. (*Правѣло истиннаго христїанскаго житїа , содержай вѣсѣѣ полднѣнницѣ повседнѣвнѣн , свѣщнѣннѣ же , и недѣльнѣннѣ , и канѣны , инѣа , и акѣдѣннѣа , и прочнѣх . кѣтомѣже вослѣдованїе кжѣтвеннаго причащенїа:*) и Псалтири с воследованием, вышедшей на МПД в 1660 г. (*ѿлѣтнѣрѣ дѣда пророка и црѣа ѿ возлѣдованїемѣ , и сѣитѣ правнѣомѣ истиннаго христїанскаго житїа ѣже ѣитѣ , ѿгословѣ , и прочїа различниа млѣтвы и канѣны*).

Таким образом, можно перечислить целый ряд фактов, которые свидетельствуют об активном привлечении справщиками МПД сборника «Полуустав» (Киев, тип. Лавры, 1643) в качестве образца для типологически сходных московских изданий:

- Заимствование наименования «Правило истинного христианского жития» («Правило...» М., 1655; Псалтирь с воследованием М., 1660) и концепции состава в сборники частного молитвенного обихода (те же издания и Псалтирь с воследованием М., 1658);
- Заимствование набора текстов келейного правила («Правило...» М., 1655; Псалтирь с воследованием М., 1658 и 1660; Канонник М., 1672, 1679 и последующие);
- Заимствование элементов оформления книги: появление титульного листа¹⁷ вместо листа выходных данных в конце книги, а также временное применение пагинации вместо фолиации (только в изданиях Псалтири с воследованием М., 1658 и 1660).

¹⁷ Варианты рамки на титульном листе: простая (Псалтирь с воследованием. М., 1658) и из наборных украшений (Псалтирь с воследованием. М., 1660).

Определим подробнее концепцию построения и состав текстов келейного правила в сборниках частного молитвенного обихода киевской традиции.

Правило келейных молитв Киево-Печерской лавры, судя по печатным изданиям киевской лаврской типографии, построено на основе указаний статьи «Наука о правиле» Константинопольского патриарха Филофея Коккина¹⁸. В качестве дополнения к общей церковной службе свт. Филофей дает в «Науке о правиле» устав умной молитвы, а также назначает на каждый день для частного правила следующие тексты:

- чин «Вставши от сна» (две молитвы)¹⁹ и по пути в церковь — Символ веры;
- днем келейно: часть Псалтири²⁰, канон ко Господу (какой угодно), чтение части из Евангелия (чтобы прочитывать одного евангелиста за неделю), коленопреклонения, то есть земные поклоны (часть из назначенных на день);

¹⁸ Напечатана в первом издании сборника «Акафисты» (К., 1625. С. 196–204) и повторно — в следующем издании 1629 г. Текст переложен на «просту мову», имея основой славянский прототип: «Святейшаго патриарха Константинограда кир Филофея предание к своему его ученику, еже како внимательно седети в келии с сущими своими послушниками», который довольно распространен в рукописной книжности (списки известны с XV в., например рукописи ТСЛ: РГБ. Ф. 304.1. № 704 (Л. 318–321) и № 756 (Л. 19–24 об.); перечень по многим рукописным собраниям см.: Прохоров 1972. С. 149). В самом конце текста «Науки о правиле» издатели добавляют указания о чтении акафистов: вечером в пятницу либо в субботу рано после утрени следует совершать акафист Пресвятой Богородице, в воскресенье — акафист Иисусу Сладчайшего, а в среду — акафист Успению Пресвятой Богородицы. Впрочем, «если препоны не будет», и каждый день можно совершать один из предложенных в сборнике акафистов, по желанию: «ибо и это согласно с преданием и обычаем святых отцов» (Акафисты 1625. С. 204).

¹⁹ Последование этого чина, как мы уже упоминали, выписано в сборнике РГАДА. Ф. 381. № 223 (Л. 38 об.).

²⁰ Назначаются три кафизмы в течение суток (чтобы Псалтирь прочитывалась за неделю).

- вечером келейно: повечерие с оставшейся частью Псалтири, канон Божией Матери, земные поклоны (часть из назначенных), чтение из Апостола (чтобы Деяния и послания прочитывалась за 4 недели) и аскетических поучений святых отцов;
- днем и вечером после келейного правила: определенные древними молитвы святых с преклонением колен и главы до земли немногokrатно (около 10);
- вставая с постели и собираясь ложиться, а также перед началом умной молитвы — Символ веры;
- вечером в пятницу совершать службу акафиста Божией Матери;
- в начале каждого месяца совершать службу всем святым.

Можно видеть, что состав текстов для келейной молитвы в «Полууста-ве» (см. таблицу 2) четко соотносится с рекомендациями статьи «Наука о правиле». Выделенные подчеркиванием в приведенном выше списке элементы «Науки о правиле» находят соответствие со следующими главами «Полуустава»: канон умиленный ко Господу (Иисусу Сладчайшему), канон молебный Божией Матери («Многими содержим напастми»), молитвы утренние и вечерние, последование акафиста Божией Матери, канон «певаемый к Небесным Сидам, и ко всем Святым, молебный». Эти элементы находим также и в воследовании московской Псалтири 1658 г., кроме молитв утренних и вечерних.

Исходя из того, что выделенные тексты, составляющие ядро келейного правила по традиции Киево-Печерской лавры, в сходном составе и порядке содержатся в книгах «Правило истинного христианского жития» (М., 1655) и Канонник (М., 1672), а в следующем издании Канонника (М., 1679) находятся к тому же и молитвы утренние с вечерними, можно сделать обобщающий вывод, а именно: перед нами ряд изданий МПД, в которых последовательно продвигается концепция и состав келейного правила киево-печерской традиции. За неудачной попыткой издать сборник под заглавием «Правило истинного христианского жития» следует реализация основной идеи «киевской» концепции в составе

воследования Псалтири 1658 г. Затем концепция проведена с некой постепенностью в изданиях МПД после реформ патриарха Никона. Прежде в новом варианте Псалтири с воследованием (1660) она была восполнена собранием седмичных канонов (в составе служб на каждый день седмицы), которое размещено вслед за текстами так называемого «киевского ядра». В переработанном Каноннике (1672) состав изначально совмещал «киевское ядро» и собрание седмичных канонов. Добавление седмичных канонов стало результатом учета местной, т. е. московской, традиции состава келейного правила.

Описанная последовательность внедрения «киевской» концепции в состав изданий МПД может вызвать закономерный вопрос: если на этапе никоновской книжной sprawy появление элементов книжной киево-печерской традиции находит закономерное объяснение как результат деятельности справщиков под руководством иеромонаха Елифания (Славинецкого), то как объяснить продолжение переноса «киевской» концепции в московский Канонник на новом этапе истории МПД 1670-х гг.? Хотя состав справщиков МПД после удаления святейшего патриарха Никона полностью изменился, однако можно указать одно лицо, связывающее оба периода. Это известный книжник, монах Чудова монастыря Евфимий²¹, который начал свою деятельность справщика (1652–1659) будучи учеником иеромонаха Елифания и после значительного перерыва²² вернулся к этой деятельности снова (1670–1690). После смерти сначала митрополита Сарского и Подонского Павла²³ (который руководил книжным делом и Печатным двором с 1667 г.), затем вскоре и своего

²¹ См.: Евфимий, мон. 2008; Исаченко 2009; Крылов Г., прот. 2009; Сиромеха 1999.

²² Скорее всего, оставался в Чудовом монастыре, поскольку о нем сказано в источниках: «Многолетний уставщик Чудова монастыря» (Крылов Г., прот. 2009. С. 91).

²³ Хиротонисан в 1664 г. из игуменов Чудова монастыря (игуменствовал здесь с 1659 г.), трижды был местоблюстителем Патриаршего престола. Оказывал покровительство в книжной и издательской деятельности иером. Елифанию (Славинецкому) и иноку Евфимию. † 9 сентября 1675 г.

учителя иеромонаха Елифания²⁴ инок Евфимий становится наиболее авторитетным справщиком, а особо возросли его авторитет и полномочия на МПД при святейшем патриархе Иоакиме²⁵.

В пользу центральной роли инока Евфимия Чудовского по внесению «киевской» концепции келейного правила в московские книги свидетельствует его письмо новопостриженному монаху Иову, обнаруженное Т. А. Исаченко²⁶, в котором содержится «малейшее правило собственной молитвы»²⁷ самого монаха Евфимия. Помимо обычной части правила, состоящей из определенного количества кратких молитв по четкам, и поклонов, Евфимий называет следующие молитвенные тексты для ежедневного употребления:

- «4 кафисмы Псалтира с тропари и молитвами»;
- «канон Сладчайшего имене Иисусова»;
- «акафист Пресвятыя Богородицы»;
- канон «ангела-хранителя»;
- «параклис Пресвятыя Богородицы»;
- «молитвы поутру, встав от сна, и ввечеру пред сном»;
- «часть Евангелия и Апостола. Сия вся на всякое нощенство совершающе Отцы наши, прилагающе к церковному правилу».

²⁴ † 19 ноября 1975 г.

²⁵ С 1664 г. игумен Чудова монастыря. С 26 июля 1674 г. по 17 марта 1690 г. на патриаршестве, во время которого проводил курс на завершение книжной sprawy, не получившей логического завершения после удаления патр. Никона. Главным действующим лицом этапа «Иоакимовой» книжной sprawy долгое время был мон. Евфимий (до конфликтной ситуации с исправлением Миней. Подробности см.: Крылов Г., прот. 2009).

²⁶ Найдено между листами 47 и 48 рукописи из Софийского собрания (РНБ) № 1179 Синтагма Властаря в переводе монаха Евфимия (Автограф монаха Евфимия. 1695 г., 4°. 429 л.). Т. А. Исаченко приводит данные, согласно которым в лице монаха Иова можно видеть будущего митр. Новгородского Иова. Отсюда возможные границы датировки письма: после 28 июня 1687 г. (постриг Иова) до 1690 г. (Иов назначен архимандритом Высокопетровского монастыря в Москве).

²⁷ Текст см.: Исаченко 2009. С. 264–265.

Как показано прежде, именно в этом составе (за исключением молитв «поутру» и «перед сном») тексты правила внесены в Псалтирь с воследованием издания 1658 г., включая замену обычных для московской традиции тропарей и молитв после кафизм на новые²⁸. Очевидным представляется факт соответствия состава «правила собственной молитвы» монаха Евфимия с описанной выше традицией Киево-Печерской лавры, восходящей к рекомендациям из «Науки о правиле» свт. Филофея Коккина. Внесение молитв утренних и вечерних в Канонник 1679 г. требует отдельного рассмотрения, поскольку их состав и редакция были отчасти переработаны по сравнению с «киевским» прототипом.

Учитывая время возвращения к работе на МПД монаха Евфимия Чудовского, вполне возможно считать выход Канонника нового типа в 1672 г. результатом его стараний. В краткое время патриаршества святейшего Питирима, с одной стороны, удобно было совершить преобразования состава Канонника²⁹, а с другой стороны, данное преобразование не привлекло к себе внимания в силу того, что все элементы нового состава входили в состав прежних Канонников. С 1674 г. новые тексты не могли появляться в книгах без патриаршей санкции³⁰, поэтому для внесения нового элемента в московские

²⁸ В «Полууставе» (КПЛ, 1643) не предлагается тропарей и молитв после кафизм, так что источник новой традиции для Псалтири с воследованием 1658 г. еще предстоит определить.

²⁹ Поскольку деятельность МПД не была в центре внимания и дела там шли своим чередом под общим руководством митр. Сарского Павла, покровителя мон. Евфимия.

³⁰ «В 1674 г. издан указ, коим справщикам запрещалось производить без доклада заведующему типографией какие бы то ни было исправления в тексте печатаемых книг. Если же в таком исправлении оказалась бы неизбежная необходимость, то справщики должны были спросить о том заведующего типографией с указанием способа исправления и источника, из которого оно заимствуется. Исправления же более крупные, каковы: изменение состава служебных книг через введение новых статей или исключение прежних, — подлежали обсуждению патриарха и Собора. При этом патриарх,

книги — утренних и вечерних молитв — потребовались предосторожность и приготовления. Первым шагом этого процесса стал выпуск в марте 1678 г. параллельно с Часословом небольшого тиража отдельно изданных молитв: «С теми же Часословцами зделано молитв на сон грядущим и утренних 300 книг»³¹. Через год вышел уже известный нам Канонник (февраль 1679 г.), содержащий молитвы утренние и вечерние. В августе того же года выпущены отдельными книгами³² «Молитвы на сон грядущим и утренняя» и «Чин дванадцати псалмов», что можно рассматривать как популяризацию новых глав Канонника, поскольку обе книги представляют собой новые тексты из состава Канонника 1679 г. (см. таблицу 1). Последним шагом по популяризации стало издание в феврале 1680 г. Часослова с молитвами утренними и вечерними³³. Записные книги МПД более не содержат упоминаний о выходе наших молитвенных последований отдельной книжкой или в составе Часослова. Таким образом, молитвы хотя и «прижились» на МПД в XVII в., но только в составе Канонника. Это стало возможным, на наш взгляд, при содействии монаху Евфимию его покровителя патриарха Иоакима, который начинал монашеский путь в Межигорском монастыре под Киевом в 1655 г., а значит, традиция частного молитвенного обихода КПЛ была ему знакома и для него приемлема.

преосвященные митрополиты и епископы “сорбне чли” правленую книгу и решали, вносить предложенные перемены или нет» (Соловьев 1903. С. 48).

³¹ См.: Брайловский 1890. С. 386. Исследователь приводит сведения из Записных книг МПД, где отмечались сведения о вышедших книгах. Обе указанные книги изданы форматом «в четь» (восьмая доля листа), но тираж и объем изданий заметно отличаются: 4800 экз. на 43 ¼ тетрадах Часослова против 300 экз. на 5 тетрадах молитв.

³² См.: Там же. С. 389. Обе книги выпущены малым форматом («в четь») и полноценным тиражом — по 2400 экземпляров.

³³ См.: Там же. Издан форматом «в четь», тираж — 2400. Экземпляры этого издания неизвестны в библиографии, равно как и прочих упомянутых по сведениям Записных книг МПД, кроме Канонника 1679 г.

3. ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕНОСА УТРЕННИХ
И ВЕЧЕРНИХ МОЛИТВ В МОСКОВСКИЕ
БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ

Источником текста молитв утренних и вечерних для Канонника (МПД, 1679) стало все то же первое издание «Полуустава» (Киев, тип. Лавры, 1643). Об этом свидетельствует как состав последований (а), так и особенности редакции текста (б):

- а) Теоретически источником могли быть издания: «Акафисты» (Киев, тип. Лавры, 1663) и «Полуустав» (Киев, тип. Лавры, 1672). Однако сопоставление состава молитв в изданиях (см. таблицы 3 и 4) показывает, что передача в Канонник молитв **Пѣнь полѣноцнаа ко пречѣнѣи кѣѣѣ** (седьмая из утренних молитв) и **Ѹтѣѣ ти принидѣ; ѿнѣ чѣѣѣ ти воздѣмѣ** (четвертая из вечерних молитв) могла совершиться только через «Полуустав» (Киев, тип. Лавры, 1643), поскольку смежные по типу и времени выхода киевские издания не содержат их в составе последований утренних и вечерних молитв.
- б) Работа над богослужебными текстами в киевских изданиях велась в XVII в. не прерываясь (как то произошло на МПД), о чем свидетельствуют продолжающиеся усовершенствования и изменения в текстах молитв. Одним из примеров может служить текст молитвы первой из вечерних. Поскольку согласно своему надписанию она обращена **До Бѣга Ѹѣа**, постольку закономерно было исправлено заключающее ее славословие (см. таблицу сопоставления текста ниже). Чтение в Каноннике 1679 г. соответствует варианту до исправления (т. е. «Полуустава» 1643 г.), в котором к тому же учтена орфографическая традиция никоновской справы (**вѣѣѣн вѣѣѣкомѣ** заменяется на **вѣѣѣн вѣѣѣковѣ**).

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА

Акафисты, 1636; «Полуустав», 1643;
Канонник, 1679

И́акѡ твоѡе ѣсѣтъ Црѣтво , снла , и слава ,
отца и сна и свга Дха . нѣтъ , и прѣво ,
и въ вѣки вѣкѡмъ , аминь .

Акафисты, 1663; «Полуустав», 1672

И́акѡ твоѡе ѣсѣтъ Црѣтво снла и слава ,
съ ѡднородныма тѣи Сномъ и Прѣтымъ
Дхѡмъ . Нѣтъ и прѣво и въ вѣки
вѣкѡмъ , аминь .

Еще один пример, который указывает на преемство текста последований из «Полуустава» 1643 г., представляет собой начало молитв утренних. Тексты для сопоставления приводим в табличном виде:

Акафисты, 1636;

Акафисты, 1663

МЛѢТЫ ОУТРНИИ .
Ѡ сна въстаѡъ безъ
лѣности , и Ѣстрезвѡвса ,
ѡтвѡпи ѡ ложка , и аѡе
Поклонѡса , Галгола ,
Трижды . Слава тебе
Бже нашъ , Слава тебе
всѡтсѡхнхъ рдн .

И постои малѡ мола ,
дондеже ѡтчишѡтса всѡ
чѡвѡгѡ

Тѡже , пачѡи сѡце : Гдн
Исѣ Хѣ Сне Бжнн :

«Полуустав», 1643

МЛѢТЫ УТРНИИ .
Воспрѡидѡвѡ безъ
лѣности , и ѡстрезвѡвѡ
са , въстаѡвшн ѡ сна .
ѡтвѡпи ѡ ложка , и рѡи
ѡе , Три . Слава тебе
Бже нашъ , слава тебе
всѡтсѡхнхъ рдн .

Посѡмѡе стои малѡ мола ,
дондеже ѡтчишѡтса всѡ
чѡвѡгѡ

Тѡже , пачѡи сѡце : Гн ,
Иисѣ , Хѣ , Сне Бжнн :

Канонник, 1679

Млѡты ѡтраниѡ .
Воспрѡидѡвѡ безлѣности ,
и ѡстрезвѡвса , въстаѡъ ѡ
сна , рѡи ѡе : Во нма
Ѡца ꙗ и сна ꙗ и свга
дха ꙗ аминн .

Посѡмѡе стои малѡ мола ,
дондеже ѡтчишѡтса всѡ
чѡвѡгѡ

Тѡже , аѡце ѡеѡи глѡтъ :
Бгѡсловѡвѡ бѡъ нашъ :
аѡце нѣ ѡеѡи пачннѡвѡтъ
сѡце : Гдн , иисѣ , хрѡте , снѣ
бжнн . . .

Приведенных текстов из начала молитв утренних достаточно, чтобы видеть: редактор московского Канонника использует в качестве прототипа

именно «Полуустав» 1643 г.³⁴, однако относится к тексту свободно, меняя порядок слов и убирая слова, по своему усмотрению принципиально изменяя служебные фразы, и добавляя новые.

а) Особенности состава последований

В Каноннике 1679 г. редактор помещает последования молитв из «Полуустава» 1643 г. со следующими изменениями:

- Краткие 24 молитвы, приписываемые свт. Иоанну Златоусту, перенесены в вечерние из последования молитв утренних, поскольку эти молитвы традиционно для московских книг находились прежде среди состава молитв «спальных».
- В молитвах утренних молитва ангелу-хранителю: *А́гг҃ле хѣвъ ѿгѣи , къ тебѣ припада мѣмѣ* заменена на иную: *Сѣмѣи́ агг҃ле , предстои́и о́калїной моѣи́ ду́ши*, поскольку первая молитва уже присутствует в Каноннике после канона ангелу-хранителю (традиционно сопровождает канон «большой», начало которого: «*Неусыпаемого хранителя души моеи...*»), а вторая молитва обычно следовала за тем канонном ангелу-хранителю, который именуется «малый». Последний не вошел в Канонник (возвращен в состав Канонника 1683 г.), хотя именно он традиционно помещался в московских книгах в состав малого повечерия в соединении с молебным канонном Божией Матери как обязательный для ежедневного келейного правила³⁵.
- В молитвах вечерних возвращена молитва, обычно замыкающая стабильный состав молитв «спальных»: *Г҃дн̄ ѿсе́ х҃е́ сн҃е вѣки́и , рѣдн̄*

³⁴ В сборниках «Акафисты» можно заметить разницу между редакциями текста в чине келейных молитв от «Полуустава», примером чему может служить все то же начало последования молитв утренних.

³⁵ В этой замене канонном и молитв ангелу-хранителю сказывается продвижение «киевской» традиции келейного правила, здесь, на наш взгляд, снова проявляются предпочтения мон. Евфимия Чудовского.

чтѣнѣишїа мѣре твоѣа. Этой молитвы изначально не было в составе вечерних молитв «киевской» традиции.

- Традиционное для «киевских» вечерних молитв «Поклонение по правиле» изъято из состава, однако завершающие его тропари оставлены (Просвѣтити ѿни монѣ хрѣте бже: Застѣпникъ душѣ моѣа вѣдн: Прелѣвнѣю бже мѣрѣ).

Мы полагаем, что именно в связи с добавлением пространного текста «Поклонения по правиле» в «киевском» варианте молитв вечерних сокращен их состав по сравнению с предшествующим источником («Полуустав». Вильно, тип. Братства 1622), так что из тринадцати молитв в большинстве киевских изданий XVII в. оставлено девять (см. таблицу 4).

б) Особенности редакции молитв

Две из молитв утренних³⁶ в Каноннике 1679 г. весьма отличаются по редакции текста³⁷ от тех же молитв в составе киевского «Полуустава» 1643 г. Новая редакция текста этих молитв начинается свою историю во времена никоновской sprawy в Псалтири с воследованием 1658 г., поскольку эти две молитвы свт. Ваясилїа Великого помещены на ряду в составе повседневноѣ полунощницы (положены для чтения от 22 сентября до недели Ваяї).

Киевскїй извод текста этих молитв следует устоявшейся рукописной традиции, общей для источников Западнорусской и Московскѣ митрополий, которая в данном случае согласуется с печатным текстом молитв в греческих Орологионах. Появление молитв в редакции никоновских справщиков в Каноннике 1679 г. уместно объяснить личным интересом монаха Евфимїа в продвижении результатов sprawy, поскольку, скорее всего, он принимал непосредственное участие в процессе редакторской подготовки

³⁶ Молитва 5-я: Гдѣи вьдѣржителю , бже оилю , ѿ вьскѣла плѣти, молитва 6-я: Тѣа блѣголюбнїа вѣишнїа бже , ѿ гдѣи мѣрѣ.

³⁷ Что сохраняется и в последующих изданиях МПД.

Псалтири с воследованием 1658 г. Следует отметить, что обычно один и тот же текст, находясь в разных последованиях³⁸, даже в рамках одного издания, начинает «жить своей жизнью» в смысле независимости процесса изменений данного текста. Этого следовало бы ожидать и для молитв утренних, но вопреки обычному положению дел унифицирован текст молитв в разных последованиях, а именно: в полунощнице и в молитвах утренних.

Приведем примеры изменений в тексте молитв, чтобы уяснить характер редакторского подхода (представлены ниже в табличном виде).

Пример 1. Лексические и орфографические изменения, находящиеся в общем русле никоновской справки

	Традиционная редакция («Полуустав»)	Новая московская редакция
1	и́ глѣнаа ѡгъкъ ѡвѣ свѣдѣаа	и́ оокрѡбѣнаа челоуѣкъовѣ ѡвѣ предѣвѣдѣи
2	вѣнеже нѣбѣгы прѣмѣнѣнѣа , нѣн нѣзмѣнѣнѣа ѡбѣнѣнѣе	ѡунигѡже нѣбѣгы прѣмѣнѣнѣа , нѣн прѣложѣнѣа ѡбѣнѣнѣе
3	тѣворѣцаго прѣно сѣаи , вѣаѣже и́ нѣнѣаѣдѣнаа , сѣвнааже и́ предѣвнаа	тѣворѣцаго прѣно ѣ нѣаи вѣаѣкаа же и́ нѣнѣаѣдѣвнаа , сѣвнаа же и́ ѡуѣаѣнаа
4	мѡсѣнаа тѣвоѣ нѣѡѡдоуѣнѣдѣнѣа бѣгѣтѣ	мѡнаа вѣаѣнѣдѣнѣа тѣвоѣ бѣгѣтѣ
5	ѡвѣрѣзи нааа ѡуѣга и́нѣѡаи тѣвоѣа хѣааы	ѡвѣрѣзи нааа ѡуѣга , и́ нѣѡаи ѡ тѣвоѣа хѣаѣнѣа
6	ѡко да вѣзѣмѡжеа вѣзѣмѣтѣжно , вѣсѣвѣаѣтѣже нѣгѣтѣи , и́ нѣѡвѣдѣаѣтѣа тѣвѣѣ	ѡко да вѡзѣмѡжеаа нѣѡѡѣвѣааа прѣѣтѣи же и́ нѣѡвѣдѣаѣтѣаа тѣвѣѣ

³⁸ Например, в Канонниках московской традиции молитва Божией Матери после канона Одигитрии помещалась также в последовании молитв «искусных», причем редакция текста заметно отличалась; также могла существенно различаться пунктуация псалма 50 в составе разных последований в пределах одного издания.

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА

Смысл фраз сохраняется, а потому специальных комментариев здесь, на наш взгляд, не требуется. Отметим лишь, что некоторые лексические замены понижают литературное качество, стиль молитвы, а именно: «неизследимая» на «неизследованная», «предивная» на «ужасная», «неуподобимую» на «безмерную».

Пример 2. Редакторская правка, дающая новый смысл,
не соответствующий тексту греческого прототипа

	Традиционная редакция («Полуустав»)	Новая московская редакция
1	нѡчнѣти нѡчь ѡблѣкѣи сквѣрны , плѡчѣкѣи нѣдѣшныа . храмѣ на сътворѣа чѣнѣго нѡчѣго твоего дѣла	нѣ ѡчнѣти нѣ ѡ блѣкѣи сквѣрны , плѡчѣи , нѣ дѣла :
2	нѣддрѣи нѣмѣ въздѣннѣ нѣтрѣзвеннѣ ѡчнѣ , блѣкѣи настоѡщѣи жнзни нѡчнѣ пренѣчнѣ	нѣ дѣрѣи нѣмѣ бѣдреннѣ ѡрѣцѣмѣ , нѣ трѣзвенноу мыслѣи , бѣи настоѡщѣагѡ жнчѣлѣ нѡчнѣ пренѣчнѣ
3	да не въздѣжѣи нѣпѣмѣ . но бѣдѣмѣ нѣвъздѣннѣи , бѣдѣлѣннѣи зѣповѣдѣи ѣго ѡбѣрѣцѣмѣа . нѣготовнѣи бѣрдѡстѣ , нѣчѣртѡгѡгѣ ѣжѣтвеннѣи славы ѣго събнѣдѣмѣ	да не пѣдѣи нѣ ѡблѣннѣшѣа , нѣ бѣдрѣтѣвнѣи , нѣ въздѣннѣи въ дѣлѣннѣи, ѡбѣрѣцѣмѣа гѡтѡвнѣи , въ бѣрдѡстѣ нѣ ѣжѣтвеннѣи чѣртѡгѡгѣ славы ѣгѡ ѡбнѣдѣмѣ
4	просвѣтѣи нѣша ѣже мыслѣнѣа сѡчѣлѣ , нѣѡмѣ нѣшѣ ѡ чѣжѣагѡ инѣ лѣнѡстнѣ възѣчѣлѣннѣ	просвѣтѣи нѣша мыслѣи , сѡчѣлѣ , нѣ ѡмѣ нѣшѣ ѡ чѣжѣагѡ инѣ лѣнѡстнѣ възѣчѣлѣннѣ

Собранные примеры редакторской правки являют собой яркие случаи разрушения авторского смысла молитв, иллюстрируя произвол редактора.

В примере 2 (строка 1) видим, что удалена без видимых оснований целая фраза, которая есть как в исходном греческом тексте молитвы, так и в славянской рукописной традиции.

Пример 2 (строка 2) показывает, что присущая аскетическим творениям свт. Василия Великого аллюзия на слова «*Аз сплю, а сердце мое бдит*» (Песн. 5, 2) разрушена напрочь. Хотя монах Евфимий не был латинофилом, даже наоборот — боролся против взглядов этой партии в своих богословско-полюемических трудах, но в этой правке выказывает рационалистический подход западного образа мысли. Базовые понятия восточной аскезы он переменяет: трезвение сердца — на трезвение мысли (т. е. ума)³⁹, а аналогичное трезвению бденное (т. е. со вниманием к своим движениям) состояние сердца переменяет на бодренность, что далеко не одно и то же.

В примере 2 (строка 3) редактор разрушает смысл фразы сходным с примером 2 (строка 2) образом, причем за новым смыслом следует новая разбивка фразы. Ключевым изменением здесь следует считать то, что «*делание заповедей Его*» (т. е. Бога) превращается в новой редакции в некое неопределенное «*делание*», в котором мы и должны всегда «*обретаться готовыми*». Однако исходный смысл в другом: через «*делание*» (т. е. исполнение) заповедей Божиих (если в них «*обрящемся*») мы только и можем иметь надежду приуготовить себя к радости

³⁹ Аналогичный подход можно наблюдать в комментариях католических литургистов к тексту молитвы Евхаристического канона из Литургии свт. Иоанна Златоуста, а именно на слова после призывания Святого Духа и поклонения Святым Дарам: «*Якоже быти причащающимся во трезвение души...*». Х. Матеос в своем труде «*Развитие византийской Литургии*» настаивает на том, что в тексте ошибка и нужно читать «*во очищение души*» (Матеос, Тафт 2009. С. 64). Он пишет, что греческое слово «*трезвение*» — «*это специальный аскетический термин, который никогда не используется по отношению к душе, принципу органической жизни, как в выражении νῆψις ψυχῆς*. Трезвение всегда относится к разуму, νοῦς» (Там же. С. 65). Мы же полагаем, что и сердце, и душа в разбираемых местах молитв равно означают средоточие человеческого существа как богоподобного создания, и именно здесь сосредотачивается внимание при соединении ума и сердца. Католическая церковь просто не имеет понятия об этой аскетической культуре, которую хранит Предание Восточной Церкви.

пребывания в «чертоге Божественной славы», т. е. в созерцании нетварного света Божия. Никакое иное «делание» Спаситель не ставит в центр внимания апостолов в прощальной беседе, как только исполнение заповедей Его⁴⁰.

Пример 2 (строка 4) переключается по внутреннему смыслу с двумя предыдущими. Здесь прошение просветить «*очи мысленные*» сведено до не совсем внятного перечисления «*мысли, очеса*». Сама фраза «*очи мысленные*» (или, что то же, «*душевные*», «*сердечные*») нередко встречается как в аскетических текстах⁴¹, так и в молитвах⁴².

⁴⁰ «*Аще заповеди Моя соблюдете, пребудете в любви Моей; якоже Аз заповеди Отца Моего соблюдох, и пребываю в Его любви*» (Ин. 15, 10).

⁴¹ Например, в «Беседах духовных» прп. Макария Великого этот аскетический термин встречается часто и в нескольких лексических вариациях, что позволяет более точно понять семантическое пространство данного термина. Одна и та же воспринимающая сила души названа очами сердца, очами души и очами ума. «О том, что посвящающие Богу помыслы и ум делают сие в надежде, что просветятся *очи их сердца*, что Бог сподобляет таковых в святости и величайшей чистоте приступать к Таинствам и уделает им благодать Свою» (заглавие Беседы 14). «И как эти очи чувственно видят и распознают лицо друга или любимого: так *очи души* достойной и верной, просвещенные Божественным светом, духовно видят и распознают истинного друга, сладчайшего и многовожделенного жениха — Господа, как скоро душа озарена достопоклоняемым Духом» (Беседа 28, 5). «...душа, с которой покрывало тьмы снято силою Духа Святого, когда *умные очи* ее просвещены небесным светом, и совершенно избавлена она от страстей бесчестия, соделалась чистою по благодати, — всецело на небесах служит Господу духом, и всецело служит Ему телом, и столько расширяется мыслию, что бывает повсюду» (Беседа 46, 4).

⁴² Из текстов, которые на слуху: «Дажь быти сим... в просвещение *очию сердца* моего...» (Молитва первая по причащении), «...Рождшая истинный Свет, просвети моя *умныя очи сердца*» (Молитва пятая по причащении), «Просвети убо милостию Твоею *очи мысленные сердца* и мене...» (Акафист Иисусу Сладчайшему. Икос 4).

ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)

Пример 3. Редакторская правка, сводящая смысл молитвы полунощного пения к смыслу утренней молитвы по восстании от сна.

	Традиционная редакция («Полуустав»)	Новая московская редакция
1	и даруи́и нѣмъ . . . всѣкъи́и нѣстоѣща́и жизни́и но́щъ прѣити́и	и даруи́и нѣмъ . . . всѣ нѣстоѣща́и жнѣтѣ̀ но́щъ прѣити́и
2	подаѣща́го нѣмъ сонъ	подаѣшша́го нѣмъ сонъ
3	и въздвѣнѣтъ ѣи на ѡ̀требѣати́и и славо̀слобѣти́и держѣвѣ̀ твоеи́и	и въ нечѣяни́и лежащѣи́и ны въздвѣнѣтъ ѣи , во ѣ̀жвалво̀слобѣти́и держѣвѣ̀ твоеи́и

В примере 3 (строка 1) редактор изменяет выражение «всякую ночь» на «*всю ночь*»⁴³, относя его смысл к настоящей (т. е. временной) жизни. На наш взгляд, здесь правка вызвана сознательным намерением уйти от исходного смысла молитвы, указывающего на конкретное время ее совершения — полночь. Однако то, что новая редакция всю земную жизнь называет «ночью» (т. е. мраком), выглядит как явное преувеличение полномочий редактора, вторгающегося в богословский смысл, помимо орфографии и грамматики.

Пример 3 (строка 2) изменения формы залога причастия показывает попытку редактора редуцировать общий смысл молитвы с благодарения за продолжающуюся ежедневную милость Бога («*подающего нам сон*» на всякую ночь) до пределов настоящего момента («*подавшего нам сон*», т. е. в сегодняшнюю ночь).

Пример 3 (строка 3) (вставлена фраза «*в нечаянии лежащая ны*», а также изъят глагол «*утреневати*») снова показывает произвольное

⁴³ Отметим, что в Псалтири с воследованием 1658 г. появляется новый набор молитв после кафизм. В молитве после первой кафизмы вторая ее часть (со слов: «...и даруй нам Боже») практически повторяет фрагмент рассматриваемой молитвы из полунощницы, причем редакция текста остается традиционной. Исключением является чтение: «*всю настоящего жития ночь прѣити*», как и в нашем примере.

вторжение редактора в текст ради сведения общего смысла молитвы ко времени прошедшей ночи. Однако данное место не имело нужды в исправлении.

4. ПОСЛЕДУЮЩАЯ СУДЬБА МОЛИТВ УТРЕННИХ И ВЕЧЕРНИХ В МОСКОВСКИХ ИЗДАНИЯХ

Лишь в начале XVIII в. утренние и вечерние молитвы попадают в состав Псалтири с воследованием (МПД, 1701 г.) в виде дополнительных глав в конце книги⁴⁴. Главы эти не входят в общую нумерацию (так останется и в последующих изданиях) и даже не сразу были помещены в оглавление⁴⁵. Состав и редакция текста молитв утренних и вечерних (имея за образец издание Канонника 1679 г.) без изменений передается в изданиях Канонника и Псалтири с воследованием XVIII в., сохраняя первоначальный вид до конца Синодального периода.

Выскажем предположение, каким образом молитвы утренние и вечерние попали в состав Псалтири с воследованием. На наш взгляд, ключевой личностью в этом был Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Рязанский Стефан (Яворский). Будучи воспитанником Киевской духовной академии, неожиданно для себя получивший в управление Патриарший приказ⁴⁶ по инициативе Петра I, митрополит Стефан вполне мог содействовать появлению келейных молитв в составе Псалтири с воследованием (1701)⁴⁷. Местоблюститель некоторое время сохранял патриаршие полномочия на Печатном дворе, имея власть вносить изменения в состав выпускаемых

⁴⁴ После Пасхалии и Лунника, которые в предшествующих изданиях традиционно замыкают собой данный сборник.

⁴⁵ Их нет в оглавлении Псалтири с воследованием (2°. М., 1703) (Гусева 2010. № 1277. С. 341), помещены в оглавлении малоформатной Псалтири с воследованием (8°. М., 1704) (Гусева 2010. № 1271. С. 339).

⁴⁶ Святейший патриарх Адриан скончался 15 октября 1700 г., а 16 октября вышел царский указ о передаче Патриаршего духовного приказа в ведение митр. Рязанского Стефана (Терновский 1864. С. 243).

⁴⁷ Гусева 2010. № 1276. С. 341. Книга выпущена в мае 1701 г.

книг. Таковая возможность сохранялась до тех пор, пока Печатный двор находился в подчинении Патриаршего приказа, что продолжалось до момента переподчинения его Монастырскому приказу в 1702 г.⁴⁸

Косвенным подтверждением нашего предположения может служить необычное для изданий МПД оформление молитв утренних и вечерних в Псалтири с воследованием 1701 г. Текст их украшен рядом иллюстраций в виде гравированных изображений⁴⁹, что обычно для киевских книг, но можно назвать редкостью для московских (особенно для Псалтири с воследованием⁵⁰). Эти иллюстрации сохранялись в изданиях Псалтири с воследованием 1703 и 1708 гг. и были изъяты начиная с издания 1712 г.⁵¹ Последнее изменение снова имеет параллель с биографией митрополита Стефана (Яворского): именно до 1712 г. он был в милости у государя Петра I, а отношения их расстроились Великим постом после

⁴⁸ «Московский печатный двор в начале XVIII столетия, сохраняя прежнее свое устройство, с 1702 г. стал подчинен Монастырскому приказу, начальник коего боярин (позже граф) И. А. Мусин-Пушкин был главным распорядителем на Печатном дворе. Непосредственное заведывание типографскими делами было в руках Федора Поликарпова. Посетив в 1701 г. Печатный двор, Государь обратил внимание на Поликарпова, бывшего тогда справщиком, и в том же году назначил его начальником типографии» (Соловьев 1903. С. 52–53).

⁴⁹ Их пять, связь с текстом у них косвенная: в заставке из растительного орнамента три медальона в виде чина Деисиса (Спаситель, Богородица и Ангел), в утренних молитвах — Спаситель с крестом на облаке, Богородица с Богомладенцем на облаке, в вечерних молитвах — ангел-хранитель и двенадцатилетний Спаситель в храме, отвечающий на вопросы книжников.

⁵⁰ Единственной классической иллюстрацией для простой Псалтири и Псалтири с воследованием является изображение царя Давида перед началом текста псалмов. После никоновской справки к этому изображению добавляется иллюстрация правильного перстосложения при крестном знаменении.

⁵¹ Эти издания аналоинового формата (2^о). В малоформатном издании 1704 г. (8^о) молитвы без иллюстраций. Сведения об иллюстрациях см. в книге: Гусева 2010. С. 341–342. Издание 1708 г. имеет к тому же гравюры и на титульном листе: Троица ветхозаветная и распятие Христово. Наличие титульного листа, оформленного гравированными изображениями, — характерная деталь киевских изданий.

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА

речи Местоблюстителя на тезоименитство царевича Алексея Петровича⁵² (Псалтирь издана после Великого поста — в мае 1712 г.).

Таким образом, на рубеже XVII–XVIII вв. молитвы утренние и вечерние утвердились в московской традиции частного молитвенного обихода, пройдя сложный путь от рукописной восточнославянской книжности через печатные издания келейных молитв Виленского Свято-Духова братства и Киево-Печерской лавры.

Таблица 1. Содержание изданий Канонника на Московском Печатном дворе (1672–1715)

1655*	1672	1679	1683	1686	1694/98	1715
37	37-а	МУ	МУ	МУ	МУ	МУ
38	4	4*	4*	4*	4*	4*
2	14	14	14	14	14	14
4	33/1	33/1	33/1	33/1	33/1	33/1
14	7	7	7	7	7	7
33/1	33-а	МС	МС	МС	МС*	МС
33/2	34*	34**	34**	34**	34**	34**
36*	6	6	6	6	6	6
47	8	8	8	8	8	8
	9	9	9	9	9	9
	10+11	10+11	10+11	10+11	10+11	10+11
	12	12	12	12	12	12
	17*	17*	17*	17*	17*	17*
	36*	36*	33/2	33/2	33/2	33/2
		59	36*	40	40	36*
		60	59	36*	36*	59
			60	59	59	60
				60	60	

⁵² Терновский 1864. С. 139.

*Пояснительные сведения к условным
обозначениям Таблицы 1.*

Данная таблица хронологически завершает таблицу, начатую нами в предыдущей статье⁵³, частично ее повторяя⁵⁴. Условные обозначения остаются такими же — это номера глав в изданиях Канонника по порядку их появления в изданиях: номера 1—36 соответствуют главам Канонника 1636 г., а следующие номера — для новых глав, появляющихся в Канонниках следующих изданий. Ниже мы повторяем расшифровку условных обозначений для тех глав, которые помещены в Канонниках рассматриваемого нами этапа (1672—1715).

Исключение сделано лишь для собраний молитв утренних и вечерних (на сон), для которых условным обозначением избраны аббревиатуры МУ и МС.

Пояснение условных обозначений к Таблице 1.

Усл.об.	Название статьи	Издание
37	Полунощница повседневная (по вся дни)	Правило истинного христианского жития. М., 1655
38	Полунощница субботняя (по вся субботы)	
2	Полунощница воскресная (по вся воскресения)	
4	Служба пред Господем нашим Иисусом Христом, творение Феоктиста инока обители Студийския (стихиры, канон и молитва)	
14	Акафист Пресвятей Богородице	
33/1	Канон молебный ко Пресвятей Богородице, поемый во всякой скорби душевней, и обстоянии, творение Феостирикта монаха	

⁵³ См.: Далмат (Юдин), иером. 2016.

⁵⁴ Для удобства сопоставления повторно расписаны: сборник для келейной молитвы «Правило истинного христианского жития» (в таблице обозначен годом издания — 1655*) и Канонник 1672 г.

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА

33/2	Канон молебен ангелу-хранителю (тропарь; канон «малый»)	
36*	Последование ко причащению в новом составе и редакции	
47	Молитвы вечерние и утренние иерейские	
37-а	«Правило вкратце, вегда востати от сна», чин этот обычно совмещен со вседневной полунощницей (37)	Канонник. М., 1672
7	Канон ангелу-хранителю «большой» («Канон молебен хранителю человеческия жизни ангелу, творение Иоанна монаха черноножного» и молитва: «Святый Ангеле, предстояй окаянной моей души...»)	
33-а	«Молитвы егда должно есть спати» (чин молитв «спальных» по дониконовской традиции)	
34*	Молитвы от осквернения (необычный состав чина и редакция молитв)	
6	Канон архангелам	
8	Канон Предтече	
9	Канон Одигитрии	
10+11	Совмещенные каноны апостолам и свт. Николаю Чудотворцу	
12	Канон Честному Кресту	
17*	Канон всем святым (новый текст, отличный от дониконовской традиции)	
36*	Последование ко причащению в новом составе и редакции	
МУ	Молитвы утренние	Канонник. М., 1679
4**	«Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу» (к традиционной службе «пред Господом нашим Иисусом Христом» по 6 песне канона добавлен акафист)	
МС	Молитвы «на сон грядущим»	

ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)

34**	Молитвы от осквернения (от прежнего чина оставлены только две молитвы)	
59	Чин «како подобает пети 12 псаломов»	
60	Статьи «От старчества о келейном правиле» и «Правило данное ангелом св. Пахомию»	
33/2	Канон ангелу-хранителю «малый» (возвращен в состав)	Канонник. М., 1683
40	Служба «по вся дни» (тексты из службы «О Страшном суде» из Постной Триоди)	Канонник. М., 1686
МС*	Молитвы «на сон грядущим» в сокращенном составе	Канонник. М., 1694

Таблица 2. Состав Псалтири с воследованием (М., 1658) в части канонника в сопоставлении с составом аналогичной части «Полуустава» (КПЛ, 1643)

	Псалтирь с воследованием. М., 1658	Полуустав. КПЛ, 1643
1	Последование во акафистову песнь (с. 554)	Акафист Пресвятей Богородици (1 сч., с. 821)
2	Канон умильный к Господу нашему Иисусу Христу (с. 578)	Правило молебн, ко Господу нашему Иисус Христу (канон Иисусу Сладчайшему и акафист по 6-й песне) (2 сч., с. 237)
3	Канон молебный к Пресвятей Богородице, поемый во всякой скорби душевней («Многими содержимь напастьми...») (с. 588)	Параклис Пресвятой Богородице (в составе великого повечерия) (1 сч., с. 452)
4	Канон молебен хранителю человеческия жизни ангелу, творение Иоанна, монаха черноножного («Неусыпаемаго хранителя...») (с. 598)	Канон к святому ангелу-хранителю своему («Неусыпаемаго хранителя...»), творения свягата Иоанна монаха (2 сч., с. 190) и молитва (2 сч., с. 205)

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА

5	Последование святого Причащения (с. 609)	Последование ко Божественному Причащению (2 сч., с. 65)
6	Слово о исходе души и о Втором пришествии, свт. Кирилла Александрийского (с. 646)	
7	Стихиры подобны по сокращению содержащие весь месяцеслов (с. 671)	
8	Канон поемый к Небесным Силам и ко всем святым молебный (с. 684)	Канон певаемый к Небесным Силам, и ко всем Святым, молебный. (2 сч., с. 256)
9	Служба воскресна 6-го гласа (канон на полунощнице воскресной) (с. 692)	Служба воскресна гласа 6-го (2 сч., с. 129)
10	Служба повседневная ко Господу нашему Иисусу Христу (с. 734)	Служба повседневная ко Господу нашему Иисус Христу (2 сч., с. 206) и молитва (2 сч., с. 226)
11	Последование по исходе души от тела (с. 748)	Чин на исход души (2 сч., с. 276) По исходе души от тела последование (2 сч., с. 307)
12		Канон покаянный св. Андрея Критского («Ныне приступаю аз океанный, и обремененный...») (2 сч., с. 227)

Таблица 3. Изменения состава Молитв утренних по изданиям

Полуустав Вильно 1622	Акафисты Киев 1625, 1629, 1636	Полуустав Киев 1643	Полуустав Киев 1672	Канонник МПД 1679, 1683	Акафисты с каноны Киев 1731
ā	ā	ā	ā	ā	ā
б	б	б	б	б	б
г	г	г	г	г	г
ā	ē	ē	ē	ē	ē
ē	ā	—	—	—	ā

ИЕРОМОНАХ ДАЛМАТ (ЮДИН)

Ѡ	Ѡ	Ѡ	Ѡ	Ѡ	Ѡ
Ѥ	Ѥ	Ѥ	Ѥ	Ѥ	Ѥ
Ѧ	—	—	—	—	—
Ѩ	—	Ѩ	—	Ѩ	—
Ѫ	Ѫ	Ѫ	Ѫ	—	Ѫ
Ѭ	Ѭ	Ѭ	Ѭ	Ѭ	Ѭ
Ѯ	Ѯ	Ѯ	Ѯ	Ѯ	Ѯ
Ѳ	Ѳ	Ѳ	Ѳ	Ѳ	Ѳ

Пояснение условных обозначений таблицы 3. Нумерация молитв — согласно их порядку в последованиях «Полуустава» (Вильно, 1622)⁵⁵

№	Надписание (при наличии)	Начальные слова
Ѡ	сѢГѠ МАКАРІА	БЖЕ ѡчиѣти ма грѣшнаго:
ѡ	сѢГѠ МАКАРІА	Ѡ сна вѣсѣвъ полѣноцидѣ пѣсьнъ приношѣ ти СѢ:
Ѣ	тогодѣ сѢГѠ	КѢѣѢ БѢКО ѡколнече , ѡ сна вѣсѣвъ прикѣѣган:
Ѥ		ГѢ БѢ вседержителю , прѣемлай ѡ небныхъ силъ трѣдѣ пѣсьн:
Ѧ	тогодѣ сѢ МАКАРІА	ГѢ , ѡже мнѡгонъ своенъ бл҃г҃тѣнъ , ѡ великии мѣдрѡтлѣи твоимѣ:
Ѩ		ГѢ вседержителю , БЖЕ силъ ѡ вселѣ плѣти:
Ѫ		Тебѣ бл҃внлѣ вышнѣи БѢ , ѡ ГѢ мл҃чн:
Ѭ	Молитва полѣноцимѣ	Безгрѣшнѣ еднѣи тебѣ моли:
Ѯ	Пѣсьнъ полѣноцимѣ ко БѢ	Воспѣванъ бл҃гѣ твоѣ ВѢ:
Ѳ	сѢГѠ ІѠАНА Златоустѣго бѣ	ГѢ , неаншѣ мѣнѣ небнѣ твоихъ бл҃гѣ:
Ѵ	къ ГѢ шѣмѣ ГѢ ХѢ	Многѣмл҃чнѣи , ѡ всѣмл҃чнѣи БѢ мой , ГѢ ІѢ ХѢ:

⁵⁵ Дополнительная молитва 14 по изданию: Канонник. М., Печатный двор, 1679.

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА

бѣ	къ своему ѿггѣлю храничителю	ѿггѣе хвѣ сѣгый , къ тебе припадаю мѣся:
гѣ	Оутрѣла конѣчала къ прѣгѣи бѣи	Прѣга Бѣще моа бѣе:
дѣ	храничителю члѣкѣа жнзни ѿггѣлю	сѣгый ѿггѣе , прѣдстоѣи ѡкланной мой дѣши:

Таблица 4. Изменения состава Молитв «на сон грядущим» по изданиям

Полуустав Вильно 1622	Акафисты Киев 1625, 1629, 1636	Полуустав Киев 1643	Полуустав Киев 1672	Канонник МПД 1679, 1683, 1715	Канонник МПД 1694, 1698	Акафисты с каноны Киев 1731
а	а	а	а	а	а	а
б	б	б	б	б	б	б
г	а	а	а	а	а	а
д	—	ѣ	—	ѣ	—	ѣ
ѣ	г	г	г	г	—	г
ѝ	ѡ	ѡ	ѡ	ѡ	—	ѡ
ў	—	—	—	ѡ	—	—
и	—	—	—	г	—	и
ѡ	ѣ	ѣ	ѣ	ѣ	ѣ	ѣ
ї	ѝ	ѝ	ѝ	ѝ	ѝ	ѝ
ѡ	Окончание	Окончание	Окончание	Окончание	Окончание	Окончание
бѣ	бѣ	бѣ	бѣ	бѣ		бѣ
гѣ	Покло- нение	Покло- нение	Покло- нение	—		Покло- нение
	Тропарѣ	Тропарѣ	Тропарѣ	Тропарѣ		Тропарѣ
	гѣ	гѣ	гѣ	гѣ		гѣ
	5 пунктов	5 пунктов	5 пунктов	5 пунктов		5 пунктов
			Испове- дание			

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА

Окончание	Възвѣрннѡй воеводѣ поклѣднїтєннаа: Прєслѣвнла Пѣрншдѡ: Вє оупованїє моє к' твѣкѣ възлаган: Бѣе Дѡ не прєзрн менє грѣшнаго: Мѣтѡлє еѣгѡ Іѡаннїкїтѡ . Оупованїє мнѡ Оцѣ: Достѡйнѡѡ ѣсть: Сѡпѡдѣтъ.
Поклонение	Поклонїнїє на вєлєкѣ днє мѡнахѡ по прѣвнлѣ, ѣгдѡ долѣжно ѣсть спѣтн . Покланѣнєлѡ твѣкѣ Пѣршлѡ Тѣцѣ:
Тропари	Прєсвѣтїтї Онѡ моє Хѣ Бѣ: Слѡвлѡ : Зачѣпннїкѣ дшнѡ моєнѡ вѣднѡ Бѣ: И пїнѣ : Прєслѣвншѡ Хѡѡ Мѣрѣ , и Сѣтѣхѣ Ягѣлѣ Сѣтѣншѡнѡ:
5 пунктов	Прѣждє дѣлѣ не възлѣжшн на ѡдрѣ тѡеомѡ , илѡ вєлѡ помѡмыслѡмѡ и пѣлмѡчїтїѡ тѡеѡнѡ прѣнѣднѡ:
Исповедание ⁵⁸	Иѣповѣданїє грѣховѡѡ повєднєннѡє . Иѣповѣданїє твѣкѣ Гѡѡ Бѣѡ моємѡ, и Тѡѡрѣѡ:

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Рукописные

- РГАДА. Ф. 381. № 223. Псалтирь с воследованием (писана Михаилом Медоварцевым).
РГБ. Ф. 304.1. № 704. Патерик скитский с прибавлениями. XV в., 2°. 455 л.
РГБ. Ф. 304.1. № 756. Сборник. XV в., 4°. 485 л.
РНБ. Софийское собрание. № 1179. Синтагма Властаря в переводе монаха Евфимия.
1695 г., 4°. 429 л.

⁵⁸ По изданию: Полуустав. Киев: Тип. Лавры, 1672.

*Печатные издания*⁵⁹

- Акафисты. К.: Типография Лавры, 1625. 4°, 205 стр.
Акафисты. К.: Типография Лавры, 1636. 4°, 360 стр.
Акафисты. К.: Типография Лавры, 1663. 4°, 244 стр.
Канонник. М.: Печатный двор, 30.VII.1662. 8°, 386 л.
Канонник. М.: Печатный двор, XII.1672. 8°, 166 л.
Канонник. М.: Печатный двор, II.1679. 8°, 379 л.
Канонник. М.: Печатный двор, III.1683. 8°, 396 л.
Канонник. М.: Печатный двор, XII.1686. 8°, более 328 л.
Канонник. М.: Печатный двор, VIII.1694. 8°, более 360 л.
Канонник. М.: Печатный двор, VII.1698. 8°, 363 л.
Канонник. М.: Печатный двор, XII.1715. 8°, 236 л.
*Молитвы на сон грядущим и утренния. М.: Печатный двор, VIII.1679. 8°.
Молитвы повседневные. Евье: Типография Братства, 1615. 12°, 443 л.
Молитвы повседневные. Вильно: Типография Братства, 1621. 12°, более 309 л.
Полуустав. Вильно: Типография Братства, 1622. 8°, 431 л.
Полуустав. К.: Типография Лавры, 1643. 8°, 1248 стр.
Полуустав. К.: Типография Лавры, 1672. 8°, 672 л.
Правило истинного христианского жития. М.: Печатный двор, 26.IX.1655. 8°, 305 л.
Псалтирь с воследованием. М.: Печатный двор, 5.XI.1625. 2°, 649 л.
Псалтирь с воследованием. М.: Печатный двор, 1.X.1651. 2°, 691 л.
Псалтирь с воследованием. М.: Печатный двор, 17.III.1658. 2°, 1146 стр.
Псалтирь с воследованием. М.: Печатный двор, 1660. 12°, 1314 стр.
Псалтирь с воследованием. М.: Печатный двор, VIII.1669. 2°, 594 л.
Псалтирь с воследованием. М.: Печатный двор, V.1701. 2°, 633 л.
Псалтирь с воследованием. М.: Печатный двор, X.1703. 2°, 636 л.
Псалтирь с воследованием. М., Печатный двор, II.1704. 8°, 584 л.
Псалтирь с воследованием. М.: Печатный двор, II.1708. 2°, 628 л.
Псалтирь с воследованием. М.: Печатный двор, V.1712. 2°, 516 л.
*Часослов. М.: Печатный двор, 1678. 8°.

⁵⁹ (*) — Астериском отмечены издания, экземпляры которых неизвестны.

*Часослов. М.: Печатный двор, 1680. 8°.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Брайловский 1890 — *Брайловский С.* Очерки из истории просвещения в Московской Руси в XVII веке. Ч. 2. Чудовской инок Евфимий как справщик // ЧОИДР. 1890. Кн. 9. С. 361–405. [*Brailovskii S.* Ocherki iz istorii prosveshcheniia v Moskovskoi Rusi v XVII veke. Chast' 2. Chudovskoi inok Evfimii kak spravshchik (Essays from the history of enlightenment in Moscovite Rus in the XVII century. Chudov monk Euthemius as a corrector) // *Chteniia v Obshchestve liubitelei dukhovnogo prosveshcheniia* (Reading in the Society of lover of spiritual enlightenment). 1890. Kniga 9. P. 361–405.]
- Вознесенский 1993 — *Вознесенский А. В.* Канонник как тип книги у старообрядцев // ТОДЛ. 1993. Т. 48. С. 355–368. [*Voznesenskii A. V.* Kanonnik kak tip knigi u staroobriatsev (The Kanonnik as a type of book among the Old Believers) // *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Works of the department of Ancient Russian literature). 1993. Tom 48. P. 355–368.]
- Гусева 2010 — *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М., 2010. [*Guseva A. A.* Svod russkikh knig kirillovskoi pechati XVIII veka tipografii Moskvu i Sankt-Peterburga i universal'naia metodika ikh identifikatsii (The collection of Russian books of the XVIII century Cyrillic print of the printing houses of Moscow and St. Petersburg and the universal method of their identification). Moscow, 2010.]
- Далмат (Юдин), иером. 2015 — *Далмат (Юдин), иером.* Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622) // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 289–341. [*Dalmatus (Yudin), hieromonk.* Nachal'nyi etap bytovaniia molitv utrennikh i vechernikh po pechatnym istochnikam (1596–1622) (The initial stage of the existence of the morning and evening prayer rule according to printed sources (1596–1622)) // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 2015. № 18–19. Vypusk 3–4. P. 289–341.]
- Далмат (Юдин), иером. 2016 — *Далмат (Юдин), иером.* Тексты частного молитвенного обихода в изданиях Московского Печатного двора XVII века. Ч. 2. Концепция Канонника на этапе поиска оптимального состава // БВ. 2016. № 22–23. Вып. 3–4. С. 338–367. [*Dalmatus (Yudin), hieromonk.* Teksty chastnogo molitvennogo obihoda

- v izdaniiah Moskovskogo Pechatnogo Dvora XVII veka. Chast' 2. Kontsepsiia Kanonnika na etape poiska optimal'nogo sostava (1636—1662) (The texts private prayers published by the Moscow printing house of the XVII century. Part 2. The idea of Kanonnik during the searching stage for optimal contents (1636—1662)) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2016. № 22—23. Vypusk 3—4. P. 338—367.]
- Евфимий, мон. 2008 — Евфимий, мон. // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 408—411. [Evfimii, monakh (Euthemius the monk) // Pravoslavnaia entsiklopedia (Orthodox encyclopedia). 2008. Tom 17. P. 408—411.]
- Исаченко 2009 — Исаченко Т. А. Переводная московская книжность. Митрополичий и патриарший скрипторий XV—XVII вв. М., 2009. [Isachenko T. A. Perevodnaia moskovskaia knizhnost'. Mitropolichii i patriarshii skriptorii XV—XVII vekov (Translated Moscow literature. Metropolitan and patriarchal scriptoria of the XV—XVII centuries). Moscow, 2009.]
- Крылов Г., прот. 2009 — Крылов Г., прот. Книжная справа XVII века. Богослужебные Минеи. М., 2009. [Krylov G., protopriest. Knizhnaia sprava XVII veka. Bogoslužebnye Minei (Book reform of the XVII cent. Liturgical Menaion). Moscow, 2009.]
- Матеос, Тафт 2009 — Матеос Х., Тафт Р. Развитие византийской Литургии. К., 2009. [Mateos J., Taft R. Razvitie vizantiiskoi Liturgii (The development of the byzantine Liturgy). Kiev, 2009.]
- Прохоров 1972 — Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии: Гимны и молитвы // ТОДР. 1972. Т. 27. С. 120—149. [Prokhorov G. M. K istorii liturgicheskoi poezii: Gimny i molitvy (On the history of liturgical poetry: Hymns and prayers) // Trudy Otdela drevnerusskoi literatury (Works of the department of Ancient Russian literature). 1972. Tom 27. P. 120—149.]
- Сиромакха 1999 — Сиромакха В. Г. Книжные справщики Печатного двора 2-й половины XVII в. // Старообрядчество в России (XVII—XX вв.): Сборник научных трудов / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М., 1999. С. 15—44. [Siromakha V. G. Knizhnye spravshchiki Pechatnogo dvora 2-i poloviny XVII veka (Book revisers of the Printing house of the 2nd half of the XVII cent.) // Staroobriadchestvo v Rossii (XVII—XX veka): Sbornik nauchnykh trudov (Old Believers in Russia (XVI—XX): Collection of academic publications). Moscow, 1999. P. 15—44.]
- Соловьев 1903 — Соловьев А. Государев Печатный двор и Синодальная типография в Москве. Историческая справка. М., 1903. [Solov'ev A. Gosudarev Pechatnyi dvor

ТЕКСТЫ ЧАСТНОГО МОЛИТВЕННОГО ОБИХОДА

i Sinodal'naia tipografia v Moskve. Istoricheskaja spravka (The Royal Printing house and the Synodal printing house in Moscow. Historical reference). Moscow, 1903.]

Терновский 1864 — *Терновский Ф. А.* Митрополит Стефан Яворский (Биографический очерк) // Труды Киевской духовной академии. 1864. Т. 1. № 1–3. С. 36–70, 237–290; Т. 2. № 4–6. С. 137–186. [*Ternovsky F. A.* Mitropolit Stefan Iavorskii (Biograficheskii ocherk) (Metropolitan Stephan Yavorsky (Short biography)) // Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii (Works of the Kiev Theological Academy). 1864. Tom 1. № 1–3. P. 36–70, 237–290; Tom 2. № 4–6. P. 137–186.]

Abstract

Dalmatus (Yudin), hieromonk. Texts of private prayer rule, as published by the Moscow Printing house of the XVII century: Part III. The stage of consolidation of the contents of the Kanonnik (1672 — the beginning of the XVIII century)

This article concludes a series of publications that examine the composition of the collections of private prayers published in the XVII century in the Moscow Printing house (MPH). The A. examines the final stage of the composition of the Kanonnik, which is represented by the editions of the MPH of 1672–1715. The influence of the tradition of the cell rule of the Kiev-Pechersk Lavra on the composition of the texts of the private prayer rule of the MPH in the indicated period was established. Particular attention is paid to the peculiarities of the transfer of the morning and evening prayers from the Kiev tradition to Moscow. The role of the monk Euthemius of Chudov and the Metropolitan of Ryazan Stephan (Yavorsky) in the transfer and consolidation of the morning and evening prayers in the MPH cell rules is discussed.

Keywords: Moscow Printing house, printing house of the Kiev-Pechersk Lavra, private prayer rule, Kannonik, Psalter with the services, cell rule, morning prayers, evening prayers, monk Euthemius of Chudov, Metropolitan Stephan (Yavorsky).

СЕКТОВЕДЕНИЕ

Р. М. КОНЬ

ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ СРЕДИ СЕКТ

Часть I

УДК 266.3

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-203-232

Аннотация

Анализируется теоретическое обоснование противосектантской миссии РПЦ за последние четверть века ее жизни в России в новых политических условиях. Анализ осуществляется с точки зрения святоотеческого понимания природы и предназначения этой миссии и с учетом опыта, накопленного Церковью до 1917 г. Критически рассматриваются терминологическая проблематика и современные принципы и методы изучения и противодействия сектантству, теории появления и распространения сект в церковном сектоведении, светском религиоведении, светском антикультовом движении, в теории тоталитарного сектантства для выявления их взаимного влияния, принципиального расхождения и методологических изъянов с целью выявления в русском сектоведении опыта, соответствующего церковному Преданию. Рассматриваются богословские и пастырские аспекты проблемы противосектантской миссии, экуменизма и межрелигиозного диалога; святоотеческое отношение к ересям (сектам) и еретикам (сектантам) и религиозным заблуждениям.

Ключевые слова: ересь, секта, культ, тоталитарная секта, лжеучения, новые религиозные движения, классификация сект, сектоведение, религиоведение, светское антикультовое движение, теория тоталитарного сектантства, психотехнологии, противосектантская миссия, экуменизм, межрелигиозный диалог, святоотеческое отношение к сектам и к сектантам, принципы и методы противосектантской миссии.

ВВЕДЕНИЕ

В декабре 2016 г. исполнилось 25 лет с момента распада Советского Союза, повлекшего изменение внешних условий бытия Русской Православной Церкви. Это событие служит поводом для осмысления пройденного ею пути и опыта служения в разных сферах в новых социально-политических условиях, в том числе и в области противостояния сектам, отличающихся активной и агрессивной деятельностью, вследствие чего множество православных верующих было отторгнуто от Церкви, а немалое количество пребывавших в религиозном поиске оказалось в сектах.

В противостоянии сектам Церковь следовала святоотеческому (традиционному) методу изучения и полемики с ними. Однако наряду с этим появились новые концепции сектантства, предложившие свое понимание природы сект, их критериев и способов противодействия им, претендующие на научность и церковность.

Для того чтобы определить эффективность противосектантской миссии, следует выявить проблемы, присутствующие в ней, и в первую очередь в области ее теоретического обоснования и организации по целому ряду вопросов, начиная от раскрытия природы миссии, ее целеполагания до принципов и методов изучения и противодействия сектам. А это предполагает выявление внешних влияний на церковное сектоведение, а также их совместимости со святоотеческим подходом к сектам.

С учетом протяженности канонической юрисдикции Русской Православной Церкви, окормляющей верующих многих государств со своим национальным правом и спецификой церковно-государственных отношений, в данной статье не будут затрагиваться вопросы, связанные с правовыми аспектами деятельности сект, равно почти не будут приведены названия сект, поскольку обсуждению подлежат не сами названия, а сектантские заблуждения.

1. ПРАВОСЛАВНАЯ ПРОТИВОСЕКТАНТСКАЯ МИССИЯ: ЕЕ ПРИРОДА И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ

Главная цель противосектантской миссии — создать условия для возвращения в Православную Церковь отпавших в секты или содействие принятию Православия сектантами, прежде не бывшими в Церкви. Центральной темой православной противосектантской миссии, как и миссии в целом, является вопрос об Истине. Кто есть Истина? Какой путь Ее познания? Какие критерии достоверности свидетельств о Ней? Кто Ею обладает?

Вопрос об Истине волновал людей еще в дохристианское время, став причиной возникновения множества естественных религий, но и после явления Истины и основания Церкви он остался актуальным, поскольку *невежды и неутвержденные*¹ в вере умы породили заблуждения и ереси.

Истина в Православной Церкви — это не умозрительная гипотеза, не абстрактное понятие, не философская концепция, не безличная сила или принцип, не новый субъективный опыт переживания и чувствования индивидом контакта с миром невидимым (или с параллельной реальностью) при расширении сознания до бесконечности и осознании субъектом своей божественности, также не сводится Она и к рациональному (интеллектуальному) знанию веры (гносису). Истина — это Сам личный и живой Бог. Второе Лицо Святой Троицы Иисус Христос отождествляет истину с Собой: *Я есть Истина, путь и жизнь*². Истина вечна, неизменяема и абсолютна, ибо *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же*³.

Бог явил Себя людям через Откровение, достигшее полноты в Воплощении и вольных страданиях Господа на Кресте, упразднившем смерть и открывшем людям путь бессмертной и нетленной жизни через *причастие*

¹ 2 Пет. 3, 16.

² Ин. 14, 6.

³ Евр. 13, 8.

Божеского естества⁴ по благодати. И Откровение, и Воплощение, и жизнь, и особенно Крестные страдания Иисуса Христа являются делом⁵, что Бог есть любовь⁶, поскольку Иисус Христос умер за нас⁷ не по необходимости логической или онтологической, но абсолютно свободно и добровольно, следовательно, Истина есть и Любовь.

Божественная любовь порождает у христиан ответную любовь и к Дарователю вечного блага, и к ближним⁸, поэтому желание приобщить к Нему еще непрichастных должно стать естественным для христианина, ибо если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга⁹, Он пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его... Будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал то Судии Праведному¹⁰. Провозвестие о спасении как даре божественной любви есть основание миссии, и сама миссия становится внутренней потребностью миссионера: «Горе мне, — пишет апостол Павел, — если я не благовествую»¹¹.

Православная миссия среди еретиков, иудеев и язычников изначально исходила из опытного ведения Истины апостолами¹², на которых утверждена Церковь¹³, и преемство по отношению к их опыту и вере — апостольство — служит признаком Ее подлинности¹⁴. Единственно верное знание Истины, Ее познание и идентичность на протяжении столетий достигается благодаря тому, что Господь Иисус Христос пребывает

⁴ 2 Пет. 1, 4.

⁵ Ин. 13, 1.

⁶ 1 Ин. 4, 16.

⁷ Рим. 5, 8.

⁸ Феофилакт Болгарский, блж. 2000. С. 659.

⁹ 1 Ин. 4, 11.

¹⁰ 1 Пет. 2, 21–23.

¹¹ 1 Кор. 9, 16.

¹² См.: 1 Ин. 1, 1–3; 2 Пет. 1, 16.

¹³ Еф. 2, 20.

¹⁴ Символ веры 9.

неотлучно с Церковью по сей день и Святой Дух хранит учение Христа и *наставляет Церковь на всякую истину¹⁵ до скончания века¹⁶*.

В Церкви, как следует из ее многовекового опыта, постижение Истины неотделимо от самой Истины, и Истина своим содержанием и действием формирует как способ Ее познания, так и критерии достоверности, и формы свидетельства о Ней применительно к разного рода заблуждениям. Вот почему вопрос о церковной методологии противосектантской борьбы должен решаться исходя из многовекового опыта Церкви, то есть святоотеческого отношения к заблуждениям¹⁷.

Поскольку Истина неотделима от Церкви, постольку попытки Ее постижения вне экклезиологического контекста ведут к ложному представлению о некоем самодостаточном христианстве вне Церкви и к оправданию существования бесцерковного христианства поиском Истины¹⁸. Отход от принципа *истинности* в богословии превращает богоискательство в духовное блуждание, что стало одной из причин кризиса в жизни Русской Православной Церкви в начале XX в.¹⁹

Церковный подход к разного рода заблуждениям сложился еще в апостольское время²⁰ и заключается в обличении лжеучений и рас-

¹⁵ Ин. 14, 26; 16, 13.

¹⁶ Ин. 15, 26.

¹⁷ См.: Амфилохий (Радович), митр. 2015.

¹⁸ «Промежуточные понятия *религии и христианства* только отдаляют многих людей от Истины» (Иларион (Троицкий), сщмч. 2004. С. 231).

¹⁹ «Потому и ищут, что остались без принципов; и пока ищут лучшие, худшие пользуются сутолокой и мошенничают без всякого зазрения совести. Да и какая совесть, когда никто не знает, что истина, что добро, что зло!» (Михаил (Грибановский), еп. 1910. С. 178).

²⁰ Упоминания о борьбе Церкви с лжеучениями зафиксированы в самых авторитетных текстах Предания — в Священном Писании и церковно-исторических памятниках, начиная с 60-х годов I века. Во Втором послании апостола Петра, в посланиях апостола Иуды, апостола Павла Колоссянам и Ефессянам, в пастырских посланиях, в посланиях апостола Иоанна Богослова и Апокалипсисе обличаются лжеучения, следование которым равносильно отвержению от искупившего их Господа (2 Петр. 2, 1).

крытии христианской веры применительно к заблуждениям и ересям, пытавшимся переопределить содержание Откровения до такой степени, что они, по слову апостола Павла, стали проповедовать *другого Иисуса*²¹. В основе апостольского отношения к сектам лежит заповедь апостола Павла своим преемникам: «... *заклинаю тебя пред Богом и Господом нашим Иисусом Христом... проповедай слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием. Ибо будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; и от истины отвратят слух и обратятся к басням. Но ты будь бдителен во всем, переноси скорби, совершай дело благовестника, исполняй служение твое*»²².

Апостольский подход к пониманию задач церковной миссии среди еретиков был воспринят святыми отцами, усматривавшие суть ересей в их религиозно-философских построениях, а не во внешних проявлениях, и свою задачу видевшие в их опровержении²³.

Таким образом, святоотеческий подход к борьбе с ересями состоял в объективном изучении ересей и заблуждений и, сообразуясь с ними, в раскрытии православного учения, поскольку нет иного пути к спасению заблудших, кроме свидетельства об Истине: «Ибо хотя не легко обратиться душе, объятной заблуждением, — говорит сщмч. Иринея

²¹ 2 Кор. 11, 4.

²² 2 Тим. 4, 1—5.

²³ Свт. Ипполит Римский, живший в II—III вв. старался «обращать преимущественное внимание не на внешнюю вульгарную мифологическую сторону, а на внутреннюю философскую» (Иванцов-Платонов А., прот. 1877. С. 223). Блж. Феодорит Киррский в своей книге «Еретические басни», признанной одной из лучших в области ересиологических трудов, стремился излагать учение еретических школ, «чтобы дать не только объективно описание ересей, но вместе с этим и то, что по преимуществу достойно научного внимания» (Глубоковский 1890. С. 351, 391), чтобы со всей определенностью показать, каков путь, ведущий к Царству Небесному, и каковы стези еретиков, приводящие к погибели.

Лионский, — но не совсем невозможно освободиться от заблуждения, как скоро предстанет истина»²⁴.

2. ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В БОГОСЛОВИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

а) Термин «секта» в православном сектоведении

С самого начала борьбы с разного рода вероучительными заблуждениями святые отцы использовали термин «ересь» в двух смыслах: узком и расширенном. В узком смысле ересями назывались лжеучения, которые были созданы не утвержденными в вере христианами и противопоставлены вере Церкви, а в широком смысле ересями именовались и нехристианские (языческие и иудейские) лжеучения и философии²⁵.

IV–V вв. в церковной литературе на латинском языке для наименования ересей стал использоваться термин «секта» в смысле, близком к греческому «ересь», но, как свидетельствуют церковно-исторические памятники, большого распространения он не получил. Со времени раскола западного христианства в начале XVI в. на католичество и протестантизм термин «секта» снова был востребован в инославных конфессиях в том же значении.

Русская Православная Церковь, усвоившая себе византийский понятийно-терминологический аппарат в богословии, именовала возникавшие в ней религиозные заблуждения ересями. Со второй половины XVII в. в России на всех отпавших от Церкви будь то по причине ереси или следования старым обрядам смотрели одинаково и именовали их одним словом — раскол²⁶, что вносило путаницу в противодействие сектам

²⁴ *Ireneus Lugdunensis. Adversus haereses* 3, 2, 3.

²⁵ Пример такого применения терминов встречается у свт. Епифания Кипрского в его классификации ересей (Конь 2008. С. 393–395) и в сочинении прп. Иоанна Дамаскина «О ста ересях» (Иоанн Дамаскин, прп. 1913. Об этом же см.: Иванов, Цыпин В., прот. 2008).

²⁶ Мельников 1860. С. 195.

и в прогнозирование степени опасности, исходящей от них. Например, поповщину зачислили в категорию раскола, что и в политическом, и в социальном плане вело к ее уравниванию перед законом с теми ересями, которые практиковали членовредительство. Это была одна из важнейших ошибок светской власти того времени²⁷, коренившаяся в «неведении сущности раскола — этого явления, до сих пор еще никем вполне и ясно не понимаемого»²⁸, как отмечал П. И. Мельников в середине XIX в.

Отсутствие ясных и четких критериев сектантства иногда приводило к тому, что расстройства психики на религиозной почве воспринимались некоторыми исследователями как религиозно мотивированные поступки, за которыми видели несуществующие доктрины, — так искусственно создавались некоторые секты (или толки раскола).

В конце XVIII в. под влиянием западной теологии²⁹ в русское богословие проник термин «секта» в смысле близком к понятию «ересь». В результате богословские заблуждения, именовавшиеся в Русской Православной Церкви до конца XVIII в. ересями, за исключением католичества, англиканства, лютеранства и реформатства, стали называться сектами в официальных документах Синода³⁰, Особого Совещания по делам веры (1905)³¹, Предсоборного Присутствия (1906) и Поместного Собора 1917–1918 гг.³² Термины «ересь» и «секта»

²⁷ В итоге этого уравнивания старообрядцы (поповцы и радикальные старообрядческие толки, видевшие в царе Антихриста) и молокане с духоборами, считавшие власть незаконной, и тюкальщики, совершавшие убийства ради спасения, и бегуны, извращавшие понятие общественного и семейного быта, и членовредители скопцы, и развратные хлысты — все сводились в одну группу под названием раскол.

²⁸ Мельников 1862. С. 38.

²⁹ Флоровский Г., прот. 1991. С. 200–201.

³⁰ Хлысты в 1735 г. Св. Синод именует «богопротивной ересью» (ПСЗ. Т. 9. № 6613), но вскоре — сектой.

³¹ Сборник о смешанных браках 1906.

³² Копь 2008. С. 284–295.

стали использоваться как синонимы не только в миссионерско-полемической литературе, но и в некоторых публикациях, посвященных средневековым ересям³³.

В учебных пособиях по сектоведению начала XX в. прямо отмечалось, что секты — это ереси, а в тех случаях, когда в них отсутствовал термин «ересь», определение секты было близко к нему по содержанию. Подводя итог развитию русского сектоведения, профессор Н. Н. Глубоковский в труде «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» считал, что слово «секта» в русское богословие было привнесено из Германии в качестве синонима слова «ересь»³⁴.

Дальнейшее развитие богословской науки в России было замедлено десятилетиями безбожной власти. Когда в начале 1990-х гг. в России наблюдался очередной всплеск сектантской активности, Архиерейский Собор 1992 г. осудил учения сект «Белое Братство» и «Богородичный центр», назвав их «суррогатом ересей»³⁵.

В 1990-х гг. термин «секта» стал трактоваться расширенно и его применяли для наименования групп, возникших за пределами христианского мира и имеющих нехристианские корни, что было несвойственно русскому сектоведению начала XX в.³⁶

В настоящее время в РПЦ в качестве признаков сектантства избраны вероучительные (догматические) критерии, что нашло выражение в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию», принятых на Архиерейском Соборе, проходившем в Москве

³³ Арсеньев И., прот. 2005.

³⁴ Глубоковский 2002. С. 21.

³⁵ Богословский анализ 1992.

³⁶ Например, бахаи в дореволюционный период не именовались сектантами и российское государство покровительствовало этому движению в Персии и Османской империи через свои дипломатические представительства. После 1917 г. бахаи стали преследоваться в СССР и сейчас именуется сектой.

с 13 по 16 августа 2000 г. Этот документ к сектам относит «отвергающих основополагающие христианские догматы»³⁷.

Официальных (догматизированных) классификаций ересей (сект) в РПЦ не было, однако в святоотеческой литературе имеется несколько систематизаций. Известны классификации ересей свт. Епифания Кипрского в его «Панарионе», прп. Иоанна Дамаскина в сочинении «О ересьях», которое хронологически является продолжением «Панариона», свт. Феодорита Кирского в «Еретических баснях». Как своеобразную версию классификации можно рассматривать Чин присоединения к Церкви отпавших верных. В нем в качестве критерия ереси или сектанства взяты вероучительные (догматические) критерии. Этот Чин стал Преданием Церкви, и ему надо следовать впредь.

В русском богословии существует несколько систематизаций сект. За основу в них взяты догматические критерии: в частности, это классификация раскола, созданная в 1842 г. Священным Синодом совместно с Сенатом³⁸, и классификация свт. Феофана Затворника³⁹.

Учитывая особенности словоупотребления слова «секта» в русском сектоведении, следует в первом приближении все секты делить на две категории: 1) имеющие христианские корни и 2) нехристианские по происхождению. Секты, вышедшие из христианского мира, — это ереси, остальные — язычество и иудейство. Но если принять во внимание расширенное употребление термина «ересь», то употребление слова «секта» будет вполне уместным для нехристианских доктрин.

В каноническом праве Православной Церкви нет ни термина «секта», ни новых появившихся недавно слов «деструктивный культ», «тоталитарная секта», «новые религиозные движения», но имеется

³⁷ Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию 6, 3.

³⁸ Под расколом в XIX в. в России понимали ереси, секты и собственно раскол (старообрядчество).

³⁹ Феофан Затворник, свт. 1881. С. 6; Феофан Затворник, свт. Письмо 575 (Феофан Затворник, свт. 1994. С. 44).

термин «ересь», которым называется всякое ложное учение, отвергнутое Церковью⁴⁰.

Каноническое право считает еретиками всех, отпавших от Церкви по вероучительным вопросам, и в нем можно найти предпосылки для демаркации еретиков по типу «христиане — не христиане». Эта разделительная черта проходит по первому чину приема еретиков, отрицавших «самую сущность христианства», а именно: они не верили в Святую Троицу, не признавали всех Таинств, в том числе и Крещения, и не совершали Таинство Крещения по заповеди Господа⁴¹.

95-е правило Трулльского Собора обобщает предшествовавшую практику в отношении приема еретиков в Церковь и предписывает, чтобы переходящие из первого рода ересей в Православную Церковь принимаемы были как язычники, то есть подвергались бы сначала оглашению, и только после того совершалось бы над ними Крещение, и с этого момента они становились христианами: «В первый день делаем их христианами», то есть крестим. Таким образом, отторгшиеся от Церкви и отрицающие основы христианской веры⁴² христианами считаться не могут. Особо следует обратить внимание на отношение сектантов к вере «во едино Крещение во оставление грехов»⁴³, поскольку многие современные еретики крестят в одно погружение и не рассматривают Крещение как неповторяемое.

⁴⁰ 8-е и 19-е правила I Вселенского Собора; 7-е прав. II Вселенского Собора; 95-е прав. Трулльского Собора; 7-е и 8-е правила Лаодикийского Собора; 1-е и 47-е правила свт. Василия Великого.

⁴¹ Правило 95 Трулльского собора.

⁴² Веру в Святую Троицу, Богочеловеческую природу Иисуса Христа и Таинства, в т. ч. иерархическое Священство, т. е. Церковь, ибо она в Таинствах.

⁴³ Символ веры 10.

б) Сектоведческая проблематика
в светском религиоведении

Архиерейский собор РПЦ в 1994 г. принял Определение «О псевдохристианских сектах...», употребив в нем в кавычках выражение «так называемые новые религиозные движения» (НРД), что было воспринято светскими религиоведами как использование термина «НРД» в несвойственном ему значении⁴⁴.

Термин «НРД» впервые был введен в оборот в светском религиоведении взамен слов «секта» и «культ», чтобы избежать негативных и оскорбительных коннотаций, содержащихся в них, и избегать какой-либо оценки их вероучения и религиозной практики в смысле «хорошее это движение или нет, правильное или неправильное»⁴⁵.

Термин «секта» в светском религиоведении используется в смысле религиозной группы, стремящейся обновить и очистить господствующую (старую) религию в обществе, наряду с ним в ходу термин «культ»⁴⁶,

⁴⁴ «В нем термин “новые религиозные движения”, широко применяемый зарубежным религиоведением, фактически признается неприемлемым, поскольку он закавычивается и предваряется словами “так называемые”, имеющими явный негативный оттенок» (Кантеров 2006а. С. 23).

⁴⁵ Баркер 1997. С. LIV.

⁴⁶ Термин культ используется в трех смыслах, но наиболее распространенным является понимание культа как начальной фазы зарождения новой религии. Различие между культом и сектой Р. Старк и В. Бейнбридж видят в следующем: «поскольку секты — это раскольнические группы, они выставляют себя миру как что-то старое. Они откалываются от родительского тела не как строители новой веры, а как переустроители старой, от которой отклонилось “родительское” тело. Секты считают себя выразителями аутентичной, очищенной, обновленной версии той же веры... Культ, местный или привнесенный, — это что-то в корне новое по отношению к другим религиозным организациям данного общества. Местный культ, независимо от того насколько он содержит в себе обычную религиозную культуру, добавляет к ней новое откровение или видение, выдвигающее что-то отличное, новое и “продвинутое”. Привнесенные (импортированные) культы обычно имеют мало общего с существующими в данном религиозном обществе верованиями; они могут быть старыми в каких-либо других обществах, но они новы и отличны в том обществе, куда они прибыли» (Пуха 1999. С. 43).

который используется в смысле религиозной группы, проповедующей новую веру по отношению к традиционной религии (или культуре).

Вместо оценки доктрин и религиозной практики светские ученые считают, что «оценку НРД следует давать на основании рассмотрения ряда этических, общественных и политических вопросов»⁴⁷. Религиоведческая экспертиза осуществляется с учетом действующего законодательства, которое в каждой стране имеет национальную специфику. Такой подход к НРД, по мнению светских ученых, служит их объективному изучению и толерантному отношению к их убеждениям, укладываемому в современную мировоззренческую парадигму прав человека.

В светской науке нет понятия об абсолютной и неизменяемой Истине, и наука не выносит суждений с точки зрения вечных истин, а ее оценки социальных реалий в отдельных областях подвижны. Так, Всемирная организация здравоохранения до 1990-х гг. считала гомосексуализм болезнью, а теперь исключила его из списка болезней, то есть признала вариантом нормы.

Среди светских ученых никогда не существовало и не существует согласия относительно определения, критериев и границ НРД⁴⁸. Одни ученые включают в НРД только группы, возникшие в XX в., другие — группы, основанные в XIX в. Третьи полагают, что НРД существовали всегда. Наряду с использованием только хронологических критериев НРД, применяются и доктринальные, идентифицирующие группу как НРД в случае ее радикального отхода от основных положений традиционных религий (христианства, иудаизма, ислама, индуизма, буддизма). Иные относят какую-либо группу к НРД, определяя ее новизну по отношению к традиционным для культуры верованиям⁴⁹. В итоге, «термин “новое рели-

⁴⁷ Баркер 1997. С. 166.

⁴⁸ Мартинович 2015. С. 79: «В настоящее время отсутствует единая общепризнанная система определения ключевых понятий нетрадиционной религиозности»; Кантеров 2006b. С. 706–707.

⁴⁹ Introvigne 2001.

гиозное движение”, не сильно способствовал развитию понятийной ясности, гарантированно внес свой вклад в увеличение некоторой путаницы»⁵⁰.

Считается общепринятым, что, хотя некоторые НРД действительно имеют недавнее происхождение, многие из них представляют собой современное прочтение старых вероучительных идей предшествующих групп⁵¹. Светские ученые полагают, что нет оснований говорить о новизне НРД в отношении учения, практики, структуры и способности воздействовать на своих последователей⁵².

Кроме того, светские ученые причисляют к НРД группы (движения), которые, по их мнению, не являются религиозными в традиционном смысле этого слова⁵³, находя проявления сектантства вне пределов религии — в политике, науке, искусстве, литературе и проч. Благодаря им возникла нерелигиозная концепция секты, критерием которой выступало неприятие социального окружения или культуры, а не евангельская Истина.

В рамках светского религиоведения постоянно разрабатываются типологии с различными целями и перспективами в зависимости и от типа системы ценностей (монистические и дуалистические), и от формы организации движения и отношений между последователем и движением, и отношений между движением и обществом⁵⁴.

⁵⁰ Мартинович 2015. С. 76.

⁵¹ Bromley 1999.

⁵² Обзор наиболее значимых подходов к новизне НРД: Григорьева 1999; Балагушкин, Шохин 2006. С. 63; Мартинович 2015: «Современные секты и культы могут претендовать, лишь на сильную переработку учения и практики какой-либо из древних религиозных или оккультно-мистических традиций» (Мартинович 2015. С. 371), утверждение о «структурной новизне» обладающей более «совершенными способами воздействия на сознание и подсознание индивида, а также новыми методами работы с внешним миром» также не выдерживает критики (Там же. С. 375–376), наоборот, можно говорить об ослаблении современными НРД «способности контролировать своих последователей и воздействовать на них» (Там же. С. 376).

⁵³ Bromley 1999.

⁵⁴ См.: Ibid.

Вне зависимости от содержания идей НРД, некоторые ученые считают, что НРД играют стабилизирующую функцию, так как помогают самовыражению и раскрытию индивидуальности, созданию групп единомышленников, стабилизируют психологическое состояние человека, перенося его из «неустойчивого, изменчивого и опасного мира в область нового мировоззрения с предсказуемым планом развития»⁵⁵.

В ходе исследования НРД были разработаны и стратегии их развития. Однако многие предсказания 1970-х и 1980-х гг. о резком росте культов или сект и будущем религии в целом к рубежу 2000 г. оказались несостоятельными и эмпирически необоснованными⁵⁶. В основании не оправдавшихся сценариев будущего религии лежали ложные методологические предпосылки и субъективные суждения ученых. Возможности социологии ограничены тем, что она изучает религию только как эмпирическую реальность, исключая из нее трансцендентное⁵⁷.

*в) Сектоведческая проблематика
в антикультовом движении*

Многие группы, обозначенные светскими академическими учеными как НРД, в западном секулярном антикультовом движении (АКД) именуются деструктивными культурами. Идеология антикультового движения в самом общем изложении исходит из того, что секты возникают и растут за счет использования психотехнологий, с помощью которых обращают людей в свои ряды и удерживают их в своей среде, так что самостоятельно выйти из культа люди практически не могут. Эти психотехнологии в истории АКД именовались по-разному: «промывание мозгов», «реформирование мышления» (Р. Лифтон), «принудительное убеждение» (Э. Шайн), «системное социальное и психологическое воздействие» (М. Сингер), «контроль сознания»

⁵⁵ Мартинович 2015. С. 257, 259.

⁵⁶ В частности, при увеличении количества движений не было доказательств того, что общее членство растет. См.: Introigne 2001.

⁵⁷ Кантеров 2006а. С. 233.

(С. Хассен). На первом этапе АҚД практиковалось выведение людей из сект с помощью физического принуждения (депрограммирование), а затем оно было заменено легитимным консультированием по выведению из культов.

Светское академическое религиоведение отвергло идею принудительно-го вовлечения и удержания людей в культах с помощью психотехнологий («промывание мозгов», «контроль сознания») как ненаучную⁵⁸.

Критерием научности теории, согласно Попперу, является ее фальсифицируемость⁵⁹. Этот критерий не для всех случаев подходит, тем не менее не следует считать, что из-за этого он перестал быть важным. Критерий Поппера настолько значим, что в 1993 г. он был принят Верховным судом США в качестве одного из четырех основных правил нового Дауберт (Daubert)-стандарта, на основании которого судьей принимается или отвергается заключение эксперта в соответствующей области знаний.

Надо учитывать, что этот критерий не может быть применим в области «вечных вопросов», к которым относится дискуссия о цели и предназначении человека⁶⁰. Однако, не распространяя критерий фальсифицируемости на суждения, рассматривающие истинность религиозных учений и метафизических теорий, Поппер полагает, что он наиболее подходит для теорий, предполагающих возможность эмпирических опровержений⁶¹.

⁵⁸ Коень 2008. С. 203–206.

⁵⁹ «Теория, не опровержимая никаким мыслимым событием, является ненаучной... Критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, опровержимость, или проверяемость» (Поппер 2004. С. 68–69).

⁶⁰ «Важно осознавать, что наука не высказывается по „вечным“ вопросам — о тайнах бытия или о назначении человека в этом мире» (Popper 1978. P. 342).

⁶¹ «...Проверяемость есть то же, что и опровержимость или фальсифицируемость. И поскольку мы хотим называть «эмпирическими» или «научными» только такие теории, которые можно проверить эмпирически, постольку мы должны заключить, что именно возможность эмпирического опровержения является отличительной особенностью эмпирических, или научных, теорий. Если принять этот «критерий опровержимости», то мы тотчас же увидим, что философские, или метафизические, теории неопровержимы по определению» (Поппер 2004. С. 329).

Случай с теорией «промывания мозгов» именно таков: он относится к области экспериментально проверяемых концепций⁶².

Известный американский ученый Ричардсон, основываясь на критерии Поппера и признании этого критерия Верховным судом США, полагает, что теория принудительного «промывания мозгов» является ненаучной⁶³.

*з) Сектоведческая проблематика в теории
тоталитарного сектантства*

При непосредственном влиянии идеологии западного секулярного антикультульного движения и протестантского противокультульного движения в России в 1993 г. появилась теория тоталитарного сектантства (ТТС), согласно которой отличительной чертой тоталитарных сект (ТС) является использование обмана и психотехнологий, с помощью которых людей помимо их воли вовлекают в секты через «тотальную индоктринацию — внушение нового учения, новой веры»⁶⁴, то есть без самостоятельного религиозного выбора. Неофиты удерживаются в сектах посредством психотехнологий⁶⁵ и выйти оттуда сами почти не могут.

Теория тоталитарного сектантства выдает тоталитарные секты⁶⁶ за абсолютно новый феномен в истории мировых религий: он прежде не мог

⁶² Баркер 1997. С. 14, 118; Конь 2008. С. 249.

⁶³ См.: Richardson, Ginsburg 1998.

⁶⁴ Дворкин 2007. С. 81.

⁶⁵ Там же. С. 84: «Удерживают людей в секте и посредством индуцированных фобий или навязчивых страхов».

⁶⁶ Признаками тоталитарной секты также определены: гуруизм; наличие жесткой структуры и стремление к захвату власти; использование обмана и технологии контроля сознания; эзотерический разрыв; несовместимость той или иной организации с культурной традицией страны пребывания; «неевангельская религиозность»; «невиданные ранее синкретизм и эклектизм доктрин»; глобальное распространения религиозных идей; использование СМИ; приспособленность к массовой популярной культуре; сращивание с международным бизнесом и спецслужбами (Там же. С. 60–61; Дворкин 1997. С. 10–11). У членов таких сект и не может быть никакой связи с Богом (как они его себе

появиться из-за того, что причиной его возникновения якобы стали политические тоталитарные системы XX в., проявившиеся во второй половине этого столетия в модусе тоталитарных сект⁶⁷, благодаря тому, что «контролирование сознания приняло массовый и тоталитарный характер, что ранее было попросту недостижимо»⁶⁸.

На этом основании был сделан вывод о том, что в борьбе с ними нельзя воспользоваться святоотеческим опытом противостояния ересям: «Мы почти ничего не можем найти у святых отцов, так как с этими проблемами

представляют), потому, что все заикливается на гуру, а сектанты слепо повинуются гуру через послушание наставнику: «Слово религия происходит от латинского слова *religare*, что значит “восстанавливать связь”, то есть связь с Богом, но в сектах связь происходит всегда с лидером, с главарем секты, который фактически становится на место Бога, а для своих последователей фактически и есть Бог. Иногда в сектах об этом говорится прямо, иной раз косвенно — лидер объявляется “посланником Бога”, “величайшим пророком”, “мессией” и т. п. в зависимости от контекста, в котором существует учение секты. Но почти всегда лидер в глазах своих адептов фактически воспринимает на себя божественные функции и становится объектом божественного почитания» (Дворкин 2007. С. 57). Об этом же ранее: «Если религия (в ее подлинном смысле) характеризуется стремлением к связи с богом, то в сектантском менталитете все заикливается либо на связи с обожествленным лидером, либо с также обожествленной всеведущей и всемогущей организацией». Отсюда делается вывод, что «никакой связи с богом (каким сектанты его себе представляют) помимо лидера в секте нет и быть не может... многие секты по смерти гуру распадаются, а если этого не происходит, то либо в них появляется гуру наследник... либо сама организация воспринимает на себя его роль» (Дворкин 1998. С. 34, 36). Схожее описание в переиздании этой же книги: Дворкин 2007. С. 65.

⁶⁷ «В XX в. явилось такое не существовавшее ранее понятие, как тоталитаризм. Первоначально он явил себя в политической ипостаси, а затем возникли и религиозные секты, которые мы сейчас называем тоталитарными. Эти секты используют все новейшие технологии контролирования сознания, которые раньше попросту еще не были изобретены. При современных скоростях передвижения, технологических новшествах, обилии информации и умении манипулировать ею контролирование сознания принимает массовый и тотальный характер, что ранее было попросту недостижимо» (Там же. С. 54–55).

⁶⁸ См.: Там же. С. 48.

им не приходилось сталкиваться»⁶⁹. Более того, бесполезно приводить святоотеческие аргументы в полемике, например, с иеговистами, так как святоотеческие писания не являются для них авторитетом и часть сектантов нельзя считать христианами.

В настоящее время ТТС уверяет, что критерии тоталитарного сектантства были разработаны протестантскими теологами⁷⁰. Следует отметить, что по причине принципиального расхождения между православной и протестантской эkkлесиологией эти критерии сектантства неуместны в православном богословии.

За основу идеологии ТТС взята нерелигиозная концепция сектантства, представленная, в частности, в работах Р. Лифтона⁷¹, Э. Шайна, М. Сингер и С. Хассена, несмотря на то, что концепция «реформирования мышления» Р. Лифтона не подтверждена эмпирически⁷², а идеология М. Сингер в 1987 г. признана ненаучной Американской психологической ассоциацией⁷³. В настоящее время идеология ТТС не рассматривается как научная ни западным академическим религиоведением, ни российским⁷⁴: «Концепции “управления

⁶⁹ Дворкин 2000.

⁷⁰ Дворкин 2007. С. 65, но почему-то их конфессиональная принадлежность скрывается.

⁷¹ *Lifton R. J. Thought Reform and the Psychology of Totalitarianism*. В России издана в 2005 г. под названием: Лифтон 2005.

⁷² Shupe, Bromley, Oliver 1984. P. 84. Теперь известно, что из 3500 американских военнослужащих, попавших в плен во время корейской войны, не более 50 делали прокоммунистические или антиамериканские заявления, т. е. около 1,5%, что не является убедительным доказательством, будто бы китайские коммунисты научились эффективно управлять сознанием людей.

⁷³ См.: Introvigne 1998.

⁷⁴ Штерин 2000. С. 168; Григорьева 1999; Балагушкин, Шохин 2006. С. 63; Эгильский, Матецкая, Самыгин 2011. С. 75 («тоталитарная секта — ...ни малейшего отношения к науке не имеет»), С. 80 («термин используется не учеными, а теми, кто хочет выразить свое отрицательное отношение к “культам”»). Обобщает мнение светских ученых Васильева 2007а: «Представители научных кругов относятся ... к понятию “тоталитарная секта”, весьма насторожено или негативно, мотивируя свою позицию тем, что на практике под

сознанием”, отсылающие к концептам “тоталитарность” и “деструктивность”... не принимаются в научном сообществе»⁷⁵ и «нелепо использовать, скажем, критерий “промывания мозгов” в сравнительно-религиоведческом исследовании, претендующем на научность»⁷⁶. Все основные положения ТТС не выдерживают критики на предмет историчности и научности. В частности, религиоведческие исследования ставят под сомнение одно из главных положений ТТС, увязывающее возникновение и новизну тоталитарных сект (ТС) с появлением политических тоталитарных режимов в XX в.⁷⁷

“критерии тоталитарности” подпадает множество “мирных” религиозных объединений... Религиовед И. Я. Кантеров отмечает, что данные понятия имеют оценочный характер и не обладают устойчивыми типологизирующими признаками (Кантеров 2006b. С. 1073). Эту позицию также разделяют некоторые представители нашего духовенства. Например, протоиерей Владимир Федоров полагает, что понятие тоталитарной секты и не научное и даже не богословское, поскольку различать религиозные объединения по степени культивируемости в них элемента тоталитаризма очень трудно» (Федоров В., прот. 1997. С. 23).

⁷⁵ Филькина 2010. С. 75; Штерин 2000. С. 165.

⁷⁶ Васильева 2007b. С. 91.

⁷⁷ Утверждение о «структурной новизне» сект, обладающей более «совершенными способами воздействия на сознание и подсознание индивида, а также новыми методами работы с внешним миром», не выдерживает критики, наоборот, можно говорить об ослаблении современными НРД «способности контролировать своих последователей и воздействовать на них» (Мартинович 2015. С. 375–376). «Вопрос “Что в НРД есть нового?” очень слабо связан с главным вопросом... : “Как и почему появляются НРД?”» (Там же. С. 379). Из истории российского сектантства известны секты хлыстов и скопцов, по степени изуверства и членовредительства не имеющие равных в России, а также секта духоборов, полностью контролировавшая своих членов и убивавшая их при попытке ухода из секты. Эти секты возникли задолго и вне тоталитарных режимов XX в. и не в результате дробления протестантских течений, рассматриваемых как подготовивших почву для тоталитарных сект, как считают представители ТТС («Зарождение современных тоталитарных сект во многом было предуготовлено бесконечным процессом дробления постпротестантских деноминаций и сект, достигшим апогея в XIX в. Мормоны и «Свидетели Иеговы» являются реликтовыми продуктами именно этого феномена, как бы застывшими во времени их появления и становления» (Дворкин 2007. С. 55).

ТТС неадекватно представляет природу самого сектантства, поэтому построенная на ней методология борьбы с сектами не может быть эффективной⁷⁸. Она, в частности, выставляет аскезу как признак сектантства (послушание, длительный и строгий пост) и тем самым дискредитирует подвижничество. Однако секты отличаются от Церкви не элементами аскезы, — ибо аскеза присутствует и в Церкви, и она является общемировым религиозным наследием, как бы это ни выглядело соблазнительным⁷⁹, — а целями, ради которых она используется, а цели определяются вероучением.

ТТС не может считаться церковной теорией, поскольку ее подход к изучению природы сектантства, предложенные ею критерии сектантства (гуруизм, права человека и проч.), объяснение ею разрушительной и преступной деятельности сект не совпадает со святоотеческим, то есть церковным, взглядом на эти вопросы. Главным критерием церковного подхода к сектантству является вопрос об Истине, а ТТС эту тему не затрагивает. В качестве церковных критериев сектантства приняты догматические признаки, а не культурологические, политологические, социологические и проч. Отказ ТТС от святоотеческого опыта в борьбе с сектами ведет к разрыву со святоотеческим преданием, верой, *однажды преданной святым*⁸⁰: «Не иначе должно принимать то, что пишется кем-либо, как если оно предварительно будет найдено согласным с православной верой святых отцов», — говорится в деяниях Пятого Вселенского Собора⁸¹.

⁷⁸ Конь 2008. С. 342–385; Федоров В., прот. 1997. С. XXII–XXIII.

⁷⁹ «Подвижничество, как принадлежность главным образом религиозной жизни народов — исторически давно известный факт и имеет свою историю еще до христианства. И подвижничество это всегда являлось как жизнь, главным образом, на началах духа... и замечательно то, что при всем различии христианства и язычества, подвижничество в христианстве приняло те же почти внешние формы, что и в язычестве. Явление очень соблазнительное для многих, но на самом деле, думается, только служащее новым подтверждением той мысли, что есть глубокие основания в цельной природе человека для подвижничества, что причина его одна, а потому и одинаковы проявления» (Феодор (Поздеевский), архиеп. 2000. С. 62–63).

⁸⁰ Иуд. 1, 3.

⁸¹ Собрание восьмое: приговор Собора о трех главах // ДВС. 1913. Т. 5. С. 209.

В 1997 г. Миссионерским отделом РПЦ был издан справочник «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера», где вводится понятие деструктивного религиозного объединения как синонима деструктивного культа или тоталитарной секты. По своему содержанию определение деструктивного культа совпадает с определением, принятым в западном светском антикультовом движении, в основу которого положена концепция нерелигиозного сектанства⁸².

В святоотеческой литературе основное внимание уделяется изучению ложных религиозно-философских концепций, и им дается оценка в зависимости от удаленности лжеучений от евангельской Истины. Светское религиоведение, наоборот, не дает оценки религиозным заблуждениям с точки зрения истинности или ложности доктрин и в принципе давать таких оценок не может, исходя из научного статуса своей дисциплины (предполагающего, что истина понятие искомое, и она не может быть неизменяемой и вечной) и современных мировоззренческих стандартов, рассматривающих веру как частное дело индивида и поэтому не подлежащую критике, за исключением тех случаев, когда этические нормы и идеи НРД входят в противоречие с действующим законодательством.

Продолжение следует

ИСТОЧНИКИ

- Иларион (Троицкий), сщмч. 2004 — *Иларион (Троицкий), сщмч. Христианство или Церковь // Творения: В 3-х т. Т. 2. М., 2004. С. 192–234. [Ilarion (Troitskii), sviashchennomuchenik. Khristianstvo ili Tserkov' (Christianity of the Church) // Bez Tserkvi net spaseniia (No salvation without the Church). Moscow, 2001. P. 192–234.]*
- Иоанн Дамаскин, прп. 1913 — *Иоанн Дамаскин, прп. Творения. СПб., 1913. Т. 1. [Ioann Damaskin, prepodobnyi. Tvoreniia (Works). Saint Petersburg, 1913. Tom 1.]*
- Ириней Лионский, свт. 2017 — *Ириней Лионский, свт. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2017. [Irinei Lionskii, sviatitel'. Protiv eresei.*

⁸² Ср.: Новые религиозные организации 1997; West, Langone 1986.

- Dokazatel'stvo apostol'skoi propovedi (Against heresies. The demonstration of apostolic preaching). Saint Petersburg, 2017.]
- Основные принципы отношения к инославию 2000 — Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. М., 2000. [Osnovnye printsipy otnosheniia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi k inoslaviu (Basic principles of the relationship of the Russian Orthodox Church to non-orthodox christianity). Moscow, 2000.]
- Сборник о смешанных браках 1906 — Сборник материалов по вопросам о смешанных браках и о вероисповедании детей, от сих браков происходящих. СПб., 1906. [Sbornik materialov po voprosam o smeshannykh brakakh i o veroispovedanii detei, ot sikh brakov proiskhodiashchikh (A collection of materials on the issues of mixed marriages and on the religion of children born of these marriages). Saint Petersburg, 1906.]
- Феофан Затворник, свт. 1881 — *Феофан Затворник, свт.* Письма к одному лицу в Санкт-Петербург по поводу появления там нового учителя веры. СПб., 1881. [*Feofan Zatvornik, sviatitel'*. Pis'ma k odnomu litsu v Sankt-Peterburg po povodu poiavleniia tam novogo uchitelia very (Letters to a certain person in St. Petersburg about the appearance there of a new teacher of faith). Saint Petersburg, 1881.]
- Феофан Затворник, свт. 1994 — *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. [*Feofan Zatvornik, sviatitel'*. Sbranie pisem (Collection of letters). Sviato-Uspenskii Pskovo-Pecherskii monastyr', 1994.]
- Феофилакт Болгарский, блж. 2000 — *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. М., 2000. Кн. 2. [*Feoflakt Bolgarskii, blzhennyi.* Blagovestnik (Evangelist). Moscow, 2000. Kniga 2.]

ЛИТЕРАТУРА

- Амфилохий (Радович), митр. 2015 — *Амфилохий (Радович), митр.* Миссия Церкви и ее методика. URL: <http://stavroskrest.ru/content/missiya-cerkvi-i-ee-metodika> (дата обращения 30.04.2018). [*Amphilochius (Radovich), metropolitan.* Missiia Tserkvi i ee metodika (Mission of the Church and its methodology). URL: <http://stavroskrest.ru/content/missiya-cerkvi-i-ee-metodika> (date of access 30.04.2018).]
- Арсеньев И., прот. 2005 — *Арсеньев И., прот.* Секты Европы от Карла Великого до Реформации. М., 2005. [*Arsen'ev I., archpriest.* Sekty Evropy ot Karla Velikogo do Reformatsii (Sects of Europe from Charlemagne to the Reformation). Moscow, 2005.]

- Балагушкин, Шохин 2006 — *Балагушкин Е. Г., Шохин В. К.* Религиозный плюрализм в современной России: Новые религиозные движения на постсоветском этапе // Мир России. 2006. Т. 15. № 2. С. 62–78. [*Balagushkin E. G., Shokhin V. K.* Religiozniy pliuralizm v sovremennoi Rossii: Novye religioznye dvizheniia na postsovetском etape (Religious pluralism in modern Russia: New religious movements in the post-Soviet period) // Mir Rossii (World of Russia). 2006. Tom 15. № 2. P. 62–78.]
- Баркер 1997 — *Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1997. [*Barker A.* Novye religioznye dvizheniia (New religious movements). Saint Petersburg, 1997.]
- Богословский анализ 1992 — Богословский анализ лжеучений, содержащихся в литературе, издаваемой т. н. «Богородичным центром» // Московский церковный вестник. 1992. № 12–13. С. 4–5, 14–15. [*Bogoslovskii analiz lzheuchenii, sodержashchikhsia v literature, izdavaemoi tak nazyvaemym «Bogorodichnym tsentrom»* (Theological analysis of the false teachings contained in the literature published by the so-called. “Mother of God Center”) // *Moskovskii tserkovnyi vestnik* (Moscow church herald). 1992. № 12–13. P. 4–5, 14–15.]
- Васильева 2007а — *Васильева Е. Н.* Теория «церковь-секта»: От М. Вебера до наших дней. Электронный научный журнал «Исследовано в России». URL: <http://zhurnal.ape.relarn.ru/articles/2007/114.pdf> (дата обращения 30.04.2018). [*Vasil'eva E. N.* Teoriia «tserkov'-sekta»: Ot M. Vebera do nashikh dnei. Elektronnyi nauchnyi zhurnal «Issledovano v Rossii» (The theory of “church-sect”: From M. Weber to the present day. Electronic scientific journal “Researched in Russia”). URL: <http://zhurnal.ape.relarn.ru/articles/2007/114.pdf> (date of access 30.04.2018).]
- Васильева 2007б — *Васильева Е. Н.* «Культ» и «секта»: Проблема разграничения // Религиоведение. 2007. № 3. С. 86–92. [*Vasil'eva E. N.* «Kul't» i «sekta»: Problema razgranicheniia (“Cult” and “sect”: The problem of demarcation) // *Religiovedenie* (Religious studies). 2007. № 3. P. 86–92.]
- Глубоковский 1890 — *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, еп. Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. [*Glubokovskii N. N.* Blazhennyi Feodorit, episkop Kirrskii. Ego zhizn' i literaturnaia deiatel'nost' (Blessed Theodoretus, bishop of Cyrus. His life and literary activity). Moscow, 1890. Tom 2.]
- Глубоковский 2002 — *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. [*Glubokovskii N. N.* Russkaia

- bogoslovskaja nauka v ee istoricheskom razvitanii i noveisšem sostoianii (Russian theological science in its historical development and modern state). Moscow, 2002.]
- Григорьева 1999 — Григорьева Л. И. К вопросу об использовании понятия «тоталитарная секта» по отношению к новым нетрадиционным религиозным движениям // Личность, творчество и современность. Сборник научных трудов / Под ред. Д. Д. Неви́рко. Красноярск, 1999. Вып. 2. С. 206–210. [Grigor'eva L. I. K voprosu ob ispol'zovanii poniatiiia «totalitarnaia sekta» po otnosheniiu k novym netraditsionnym religiozным dvizheniiam (On the use of the concept of “totalitarian sect” in relation to new non-traditional religious movements) // Lichnost', tvorcestvo i sovremennost'. Sbornik nauchnykh trudov (Personality, creativity and modernity. Collection of academic papers) / Pod redaktsiei D. D. Nevirko. Krasnoiarsk, 1999. Vypusk 2. P. 206–210.]
- Дворкин 1997 — Дворкин А. Л. Типология сектантства и методы антисектантской деятельности Русской Православной Церкви // Миссионерское обозрение. 1997. № 1. С. 10–15 [Dvorkin A. L. Tipologiiia sektantstva i metody antisektantskoi deiatel'nosti Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Typology of sectarianism and methods of anti-sectarian activity of the Russian Orthodox Church) // Missionskoe obozrenie (Missionary overview). 1997. № 1. P. 10–15.]
- Дворкин 1998 — Дворкин А. Л. Введение в сектоведение. Учебное пособие к курсу «Сектоведение». Нижний Новгород, 1998. [Dvorkin A. L. Vvedenie v sektovedenie. Uchebnoe posobie k kursu «Sektovedenie» (Introduction to sect science. A textbook for the course “Sectology”). Nizhnii Novgorod, 1998.]
- Дворкин 2000 — Дворкин А. Л. О некоторых подходах к методологии православного сектоведения // Труды ежегодной богословской конференции ПСТГУ: Материалы 2000 г. М., 2000. С. 65–83. [Dvorkin A. L. O nekotorykh podkhodakh k metodologii pravoslavnogo sektovedeniia (On some approaches to the methodology of Orthodox sectology) // Trudy ezhegodnoi bogoslovskoi konferentsii Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gosudarstvennogo universiteta: Materialy 2000 goda (Proceedings of the annual theological conference of the St. Tikhon's Orthodox university: Materials of 2000). Moscow, 2000. P. 65–83.]
- Дворкин 2007 — Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н. Новгород, ³2007. [Dvorkin A. L. Sektovedenie. Totalitarnye sekty. Opyt sistematicheskogo issledovaniia (Sectology. Totalitarian sects. The results of systematic research). Nizhnii Novgorod, ³2007.]

- Иванов, Цыпин В., прот. 2008 — *Иванов М. С., Цыпин В., прот.* Ересь // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 598–607. [*Ivanov M. S., Tsyrip V., archpriest.* Eres' (Heresy) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox encyclopedia). 2008. Tom 18. P. 598–607.]
- Иванцов-Платонов А., прот. 1877 — *Иванцов-Платонов А., прот.* Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. Ч. 1. [*Ivantsov-Platonov A., archpriest.* Eresi i raskoly pervykh trekh vekov khristianstva (Heresies and schisms of the first three centuries of Christianity). Moscow, 1877. Chast' 1.]
- Кантеров 2006а — *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения в России. Религиоведческий анализ. М., 2006. [*Kanterov I. Ia.* Novye religioznye dvizheniia v Rossii. Religiovedcheskii analiz (New religious movements in Russia. Religious analysis). Moscow, 2006.]
- Кантеров 2006б — *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 706–707. [*Kanterov I. Ia.* Novye religioznye dvizheniia (New religious movements in Russia) // *Religiovedenie. Entsiklopedicheskii slovar'* (Religious studies. Encyclopedic dictionary). Moscow, 2006. P. 706–707.]
- Конь 2008 — *Конь Р. М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород, 2008. [*Kon' R. M.* Vvedenie v sektovedenie (Introduction onto sect studies). Nizhnii Novgorod, 2008.]
- Лифтон 2005 — *Лифтон Р.* Технология «промывки мозгов». Психология тоталитаризма. М., 2005. [*Lifton R.* Tekhnologiia «promyvki mozgov». Psikhologiia totalitarizma (Technology of “brainwashing”. Psychology of totalitarianism). Moscow, 2005.]
- Мартинович 2015 — *Мартинович В. А.* Нетрадиционная религиозность: Возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Мк., 2015. Т. 1. [*Martinovich V. A.* Netraditsionnaia religioznost': Vozniknovenie i migratsiia. Materialy k izucheniiu netraditsionnoi religioznosti (Unconventional religiosity: Its emergence and migration. Materials for the study of non-traditional religiosity). Minsk, 2015. Tom 1.]
- Мельников 1860 — *Мельников П.* Записка о русском расколе для В. К. Константина Николаевича по поручению Ланского. 1857 // *Кельсиев В.* Сборник правительственных постановлений о раскольниках. Л., 1860. Вып. 1. С. 167–198. [*Mel'nikov P.* Zapiska o russkom raskole dlia Velikogo Kniazia Konstantina Nikolaevicha po porucheniiu Lanskogo. 1857 (Note on the Russian split for Great Prince Konstantin Nikolaevich on behalf of Lansky) // *Kel'siev V.* Sbornik pravitel'stvennykh postanovlenii o raskol'nikakh (Compendium of government resolutions on schismatics). London, 1860. Vypusk 1. P. 167–198.]

- Мельников 1862 — *Мельников П.* Письма о расколе. СПб., 1862. [*Mel'nikov P.* Pis'ma o raskole (Letters about the schism). Saint Petersburg, 1862.]
- Михаил (Грибановский), еп. 1910 — *Михаил (Грибановский), ep.* Письма. Симферополь, 1910. [*Michael (Gribanovskii), bishop.* Pis'ma (Letters). Simferopol, 1910.]
- Новые религиозные организации 1997 — Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Белгород, 1997. [*Novye religioznye organizatsii Rossii destruktivnogo i okkul'tnogo kharaktera. Missionerskii Otdel Moskovskogo Patriarkhata Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* (New religious organizations of Russia of destructive and occult nature. Missionary Department of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church). Belgorod, 1997.]
- Поппер 2004 — *Поппер К.* Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2004. [*Popper K.* Predpolozheniia i oproverzheniia: Rost nauchnogo znaniia (Assumptions and denials: The growth of scientific knowledge). Moscow, 2004.]
- Пуха 1999 — *Пуха Н. В.* Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. М., 1999. [*Pukha N. V.* Tipologiiia religioznykh grupp i organizatsii v sovremennoi amerikanskoj sotsiologii religii (Typology of religious groups and organizations in modern American sociology of religion). Moscow, 1999.]
- Федоров В., прот. 1997 — *Федоров В., прот.* Предисловие издателей русского перевода // *Баркер А.* Новые религиозные движения. Практическое введение. СПб, 1997. С. V–XXXIX. [*Fedorov V., archpriest.* Predislovie izdatelei russkogo perevoda (Foreword of the publishers of the Russian translation) // *Barker A.* Noveye religioznye dvizheniia. Prakticheskoe vvedenie ((New religious movements. Practical introduction). Saint Petersburg, 1997. P. V–XXXIX.]
- Феодор (Поздеевский), архиеп. 2000 — *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Смысл христианского подвига // *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Жизнеописание. Избранные труды. Сергиев Посад, 2000. С. 43–232. [*Theodore (Pozdeevsky), archbishop.* Smysl khristianskogo podviga (Reason of the Christian feat) // *Theodore (Pozdeevsky), archbishop.* Zhizneopisanie. Izbrannye trudy (Life. Select works). Sergiev Posad, 2000. P. 43–232.]
- Филякина 2010 — *Филякина А. В.* Этический аспект в исследованиях новых религиозных движений: Сопоставление опыта отечественных и западных социологов // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2010. Вып. 5 (95).

- С. 73–78. [*Fil'kina A. V. Eticheskiy aspekt v issledovaniiaakh novykh religioznykh dvizhenii: Sopostavlenie opyta otechestvennykh i zapadnykh sotsiologov (The ethical aspect of the study of new religious movements: A comparison of the experience of domestic and Western sociologists) // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta (Herald of the Tomsk state pedagogical university). 2010. Vypusk 5 (95). P. 73–78.]*
- Флоровский Г., прот. 1991 — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. [*Florovsky G., archpriest. Puti russkogo bogosloviia (Ways of Russian theology). Vilnius, 1991.]*
- Штерин 2000 — *Штерин М. С.* Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие / Под ред. К. Кариайнена, Д. Е. Фурмана. СПб., 2000. С. 150–181. [*Shterin, M. S. Novye religioznye dvizheniia v Rossii 1990-kh godov (New religious movements in Russia in the 1990's) // Starye tserkvi, novye veruiushchie (Old churches, new believers) / Pod redaktsiei K. Kariainena, D. E. Furmana. Saint Petersburg, 2000. P. 150–181.]*
- Эгильский, Матецкая, Самыгин 2011 — *Эгильский Е. Э., Матецкая А. В., Самыгин С. И.* Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения. Учебное пособие. М., 2011. [*Egil'skii E. E., Matetskaia A. V., Samygin S. I. Novye religioznye dvizheniia. Sovremennye netraditsionnye religii i ezotericheskie ucheniia. Uchebnoe posobie (New religious movements. Modern non-traditional religions and esoteric teachings. Educational aid.). Moscow, 2011.]*
- Bromley 1999 — *Bromley D. G.* New religious movements // Encyclopedia of Religion and Society / Ed. H. William, Jr. Swatos. URL: <http://hrr.hartsem.edu/ency/NRM.htm> (дата обращения 30.04.2018).
- Introvigne 1998 — *Introvigne M.* «Liar, Liar»: Brainwashing, CESNUR and APA. URL: <http://www.cesnur.org> (дата обращения 30.04.2018).
- Introvigne 2001 — *Introvigne M.* The future of religion and the future of new religions. URL: http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm (дата обращения 30.04.2018).
- Popper 1978 — *Popper K. R.* Natural selection and the emergence of mind // *Dialectica*. 1978. Vol. 32. P. 339–355.
- Richardson, Ginsburg 1998 — *Richardson J. T., Ginsburg G. A.* Critique of “Brainwashing” evidence in light of Daubert: Science and unpopular religions // *Law and Science: Current legal issues* / Ed. H. Reece (N. Y), 1998. Vol. 1. P. 265–288.

Shupe, Bromley, Oliver 1984 — *Shupe A. D., Bromley D. G., Oliver D. L.* The anti-cult movement in America. A bibliography and historical survey (Sects and Cults in America). New York, 1984.

West, Langone 1986 — *West L. J., Langone M. D.* A conference for scholars and policy makers // *Cultic studies journal*. 1986. Vol. 3. P. 117–134.

Abstract

Kon' R. M. The orthodox mission among sects: Part I

This article analyzes the theoretical basis of the anti-sectarian mission of the Russian Orthodox Church in the last quarter century of its life in Russia under the new political conditions. The analysis is carried out from the point of view of the patristic understanding of the nature and purpose of this mission and it takes into account the experience accumulated by the Church before 1917. The A. critically examines the terminological problems and modern principles and methods of studying and opposing sectarianism. He also looks at the theory of the origin and dissemination of sects as it is explained by church sectology, secular religious studies, secular anti-cult movement and also by the theory of totalitarian sectarianism, in order to identify their mutual influence, fundamental divergence and methodological flaws and to find in Russian sectology the experience which is most in accordance with church Tradition. The A. explores theological and pastoral aspects of the problem of the anti-sectarian mission, ecumenism and interreligious dialogue, the Holy Fathers' attitude to heresies (sects) and heretics (sectarians) and religious delusions.

Keywords: heresy, sect, cult, totalitarian sect, false teachings, new religious movements, sect classification, sectology, religious studies, secular anti-cult movement, theory of totalitarian sectarianism, psychotechnologies, anti-sectarian mission, ecumenism, interreligious dialogue, patristic attitude to sects and sectarians, principles and methods of the anti-sectarian mission.

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОTCОВ
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ

ПЕРЕВОДЫ

ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

СЛОВА 5, 6 ИЗ КОРПУСА
«33 СЛОВ» (ORATIONES [DUB.]

Критический текст, перевод с древнегреческого,
предисловие А. С. Творогова

УДК 248.14 (801.82)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-233-267

Аннотация

Статья продолжает публикацию *editio princeps* греческого текста и русского перевода оригинальных Слов корпуса «33 Слов» (Orationes или Or.), приписываемого в рукописной традиции прп. Симеону Новому Богослову. Вниманию читателя предлагаются Слова 5 и 6. Основная тема публикуемых Слов — Таинство Причастия и необходимые условия достойного причащения, а также основные греховные страсти и Божественная благодать как единственное средство победы над ними. Греческий текст Слов ранее не издавался, опубликованы были латинский перевод всего корпуса, сделанный на основании поздней (XVI в.) рукописи, и новогреческий перевод отдельных Слов, в том числе пятого и шестого. Во вводной статье показана зависимость некоторых идей и терминологии от трактата «О церковной иерархии» из состава Ареопагитик. Принадлежность публикуемых Слов прп. Симеону Новому Богослову в настоящее время подвергается сомнению. Греческий текст и разночтения

приводятся на основании шести наиболее важных рукописей, самая ранняя из которых датируется концом XI — началом XII в.

Ключевые слова: прп. Симеон Новый Богослов, Константин Хрисомалл, критический текст, аскетика, мессалиане, богомилы, Крещение, благодать, Orationes, Ареопагитики.

В предыдущих номерах «Богословского вестника» вниманию читателя были представлены четыре первых Слова из корпуса «33 Слов», приписываемого преподобному Симеону Новому Богослову. Публикуемые пятое и шестое Слова также принадлежат к этому корпусу, а именно к той его части, которая не имеет пересечений с известными произведениями преподобного Симеона и в отношении которой имеются подозрения в неверной атрибуции¹.

Пятое Слово посвящено вопросу достойного причащения Святых Христовых Таин. Человека, погрязшего во грехах и попавшего во власть демонов, автор уподобляет путнику, сбившемуся с пути и попавшему в руки разбойников, который затем остается с ними и уже не желает возвращения к прежней жизни. Подобным образом, если христианин оставит благочестие и увлечется суетными делами — любостыжанием и несправедливым обогащением, он впадает затем и в плотские страсти, начинает искать человеческой славы и так попадает под власть демонов. Если же, находясь в таком состоянии, он дерзнет причащаться Святых Таин, это, по мнению автора, служит верным признаком того, что он лишился даже благодати Святого Крещения. Дьявол получает над ним власть по причине его дерзости, подобно тому, как Иуда попал во власть сатаны после недостойного причащения на Тайной Вечери. Исходя из контекста видно, что автор считает хлеб, преподанный Христом Иуде на Тайной Вечери, Причастием². Подобная точка зрения встречается у экзегетов как современных автору (например, Евфимий Зигабен), так и древних (свт. Иоанн Златоуст,

¹ См. подробнее в изданиях: Творогов 2016; Творогов 2017.

² Ин. 13, 26–27.

Кирилл Александрийский). Свт. Иоанн Златоуст в «Беседах о предательстве Иуды» также проводит параллель между недостойным причащением и состоянием Иуды на Тайной Вечери³, замечая, что недостойный причастник подвергается особым нападкам и влиянию дьявола. По мнению автора Слов, ответственность за недостойное причащение ложится и на священника, преподающего Святые Тайны: через такое недостойное Причастие он делает согрешившего по ошибке или недоразумению (*ἐκ παρατροπῆς*) христианина совершенным врагом Богу.

Подводя итог, автор выделяет пять разрядов людей, которые не могут быть допущены к Причастию:

- оглашенные, поскольку они не крещены;
- те, кто был крещен, но возлюбил нечистые и неправедные дела; таковые называются отступниками от священной жизни;
- страдающие от враждебных и нечистых духов;
- оставившие греховный образ жизни, но еще находящиеся в покаянии;
- те, кто еще не предал Богу всю свою жизнь и не живет во Христе совершенно непорочно.

В этом списке можно увидеть точную параллель с пятью разрядами недостойных присутствия в церковном собрании, перечисляемых в третьей главе трактата «О церковной иерархии» корпуса Ареопагитик⁴ (курсивом выделены буквальные совпадения):

³ «После принятия предложенного в Иуду вошел дьявол, презрев не тело Господне, но презрев Иуду за его бесстыдство, дабы ты знал, что на тех, которые недостойно причащаются Божественных Таин, особенно нападает и постоянно входит дьявол, как и тогда в Иуду» (*Ioannes Chrysostomus. De proditiōne Judae 1 // PG 49, 380:49–55. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1896. С. 417*).

⁴ *Ps.-Dionysios Areopagita. De ecclesiastica hierarchia 3, 7 (Heil, Ritter 1991. S. 87)*.

ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

Слово 5	О Церковной иерархии
Оглашенные (<i>οἱ κατηγόμενοι</i>)	Непосвященные в таинства и непричастные таинств (<i>τῶν τελετῶν ἀμήτοι καὶ ἀτέλεστοι</i>)
Отступники от священной жизни (<i>τῆς ἱερᾶς ζωῆς ἀποστάται</i>)	Отступники от священной жизни (<i>τῆς ἱερᾶς ζωῆς ἀποστάται</i>)
Страдающие от враждебных и нечистых духов (<i>οἱ πάσχοντες ὑπὸ τῶν ἐναντίων πονηρῶν πνευμάτων</i>)	Те, которые подвержены по причине слабости духа вражеским страхованиям и мечтаниям (<i>οἱ πρὸς τὰ τῶν ἐναντίων δειμᾶτά τε καὶ φάσματα δι' ἀνανδρίαν εὐπαθεῖς</i>)
Оставившие противный [благочестию] образ жизни, но еще находящиеся в покаянии (<i>οἱ ἀποστάντες μὲν τῆς ἐναντίας ζωῆς καὶ ἔτι ἐν μετανοίᾳ ὄντες</i>)	Те, которые хотя отступили от жизни противной, но еще не очистились от призраков ее силой, навывком и божественной и чистой любовью (<i>οἱ τῆς ἐναντίας μὲν ἀποστάντες ζωῆς, οὐπω δὲ καὶ τῶν φαντασιῶν αὐτῆς ἔξει καὶ ἔρωτι θείῳ καὶ ἀμιγεῖ καθαρθέντες</i>)
Те, кто еще не предал Богу всю свою жизнь и не живет во Христе совершенно непорочно (<i>οἱ μὴ ὄλην τὴν ἑαυτῶν ζωὴν τῷ Θεῷ ἀναθέμενοι καὶ ἐν Χριστῷ ζῶντες ἄμωμοι παντελῶς</i>)	Не вполне сделавшиеся единовидными и, сказать словами закона, не вполне безукоризненные и непорочные (<i>οἱ μὴ καθάπαξ ἐνοειδεῖς καὶ νομικῶς εἰπεῖν ἄμωμοι καὶ ἀλώβητοι παντελῶς</i>)

Из этого совпадения, а также из ссылки на святых отцов можно заключить, что автор Слов был знаком с этим трактатом и следовал ему иногда буквально, иногда упрощая и толкуя не вполне ясные выражения.

Шестое Слово посвящено греховным страстям, описанию их действия на человека и способам освобождения от них. Упомянутая в предыдущем Слове последовательность порабощения человека трем главным греховным пожеланиям: стремлению к приобретению денег, к удовольствиям и пустой славе — получает более развернутое тол-

кование. Сначала человек желает безбедной и беспечальной жизни, для чего ему необходимы деньги, затем — человеческой славы, а приходя в зрелость — плотских наслаждений. Человек не может устоять против страстей, если не облечется прежде во *всеоружие Божие*⁵, то есть в разумное приобщение (*νοερὰν μετουσίαν*) Христу и силу «от Его полноты» (*δύναμιν ἐκ πληρώματος αὐτοῦ*), которая есть жизненная сила (*ζωτικὴν δύναμιν*) всякой души. В подтверждение этой мысли автор дословно цитирует 111 (122) канон Карфагенского Собора 419 г. Эта сила или благодать Христова обнаруживает для человека уловки диавола и корни страстей. Можно видеть некоторое противоречие в указании средств стяжания благодати: с одной стороны, автор указывает на необходимость молитвы ко Христу об избавлении от порабощения страстям; с другой стороны, единственным способом получения благодати называются внешние средства или «приготовительные блага» (*ἐπισκευαστὰ ἀγαθὰ*): питье святой воды (*πόσις τῶν ἁγιασμάτων*), помазание освященным миром и елеем, через которые Христос посылает освящение, изгоняющее производящих страсти духов злобы. Выражение *ἐπισκευαστὰ ἀγαθὰ*, по всей видимости, было заимствовано автором из той же главы трактата «О Церковной иерархии» Ареопagitик⁶, параллели с которой найдены в Слове 5. Там это выражение относится к церковным Таинствам, особенно к Таинству Причастия, тогда как автор Слов использует его для обозначения употребления освященных веществ — святой воды⁷, елея и мира⁸. Интересно, что

⁵ Еф. 6, 11.

⁶ *Ps.-Dionysios Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 3, 7 (Heil, Ritter 1991. S. 88).

⁷ Слово *ἁγίασμα* имело много значений, в том числе оно обозначало и Св. Тайны Тела и Крови Христовых (См.: Lampe 1961. P. 17). Однако в данном контексте автор употребляет это слово, говоря только о питье (*πόσεως τῶν ἁγιασμάτων*) и, скорее всего, имеет в виду именно святую воду.

⁸ Вряд ли миро упоминается здесь в контексте Таинства Миропомазания, так как перечисленные средства предназначены для человека, который побежден страстями уже после Крещения.

автор вообще не упоминает об аскетических подвигах как о средстве борьбы со страстями. Наоборот, по мнению автора Слов, тому, кто не знает и не хочет узнать, что только Христос может даровать свободу от страстей, подвиги поста и молитвы приносят только больший вред: такой человек становится еще большим грешником и напрасно носит имя христианина.

В упоминавшейся в предыдущих выпусках статье Ж. Гуйяра⁹ рассматриваются текстовые параллели между оригинальными Словами корпуса и тезисами постановления Константинопольского Собора 1140 г., осудившего Константина Хрисомалла в ересь богомилства, мессалианства и энтузиазма. Среди прочих совпадений упоминается также идея освобождения от страстей исключительно при помощи внешних средств¹⁰. В отличие от других фрагментов, совпадающих с тезисами Слов почти буквально, данный пункт, выражая схожую с содержащейся в шестом Слове мысль, сформулирован несколько иначе: «[Хрисомалл утверждает, что] души, страдающие после Крещения от порочных [помыслов], не могут освободиться от них иначе, кроме как через то, что неразумно называется уготованными [средствами]»¹¹. Ж. Гуйяр предлагает свою конъектуру текста постановления, которая добавляет слово ἀγαθῶν и делает совпадение более точным.

Интересно заметить, что в новогреческом переводе Дионисия Загорейского и в сделанном с него русском переводе свт. Феофана Затворника мысль об освобождении от страстей при помощи внешних средств подверглась коррекции: вместо святой воды, освященного елея и мира предписываются истинное покаяние, чистосердечная исповедь, многие слезы и воздыхания из глубины души¹². Этот пример является

⁹ Guillard 1973.

¹⁰ Ibid. P. 319 (Пункт 7).

¹¹ Τὰς μετὰ τὸ ἅγιον βάπτισμα τοῖς τῆς κακίας ἐπηρεαζομένας ψυχὰς μὴ δύνασθαι τοῦτων ἐλευθερωθῆναι, εἰ μὴ διὰ τῶν ἐπισκευαστῶν ἀνακαλουμένων ἀνοήτως (Ibid).

¹² Феофан Затворник, свт. 1892. С. 212; Ζαγοραῖος 1790. Σ. 127.

характерным для упомянутых переводов и ярко иллюстрирует подход к исходному тексту переводчиков, не сомневавшихся в принадлежности Слов прп. Симеону, но вынужденных исправлять сомнительные тезисы в ущерб точности перевода.

За основу при подготовке греческого текста Слов была взята рукопись *Coislinianus 291*, по ней же указываются номера страниц. Более подробная информация о принципах подготовки критического текста была приведена в первой публикации Слов¹³.

Используемые рукописи и их обозначения (Sigla):

- | | |
|---|---|
| А | Paris, Bibliothèque nationale de France, <i>Coislinianus 291</i> , XIV в. ¹⁴ (ff. 21–27); |
| В | Paris, Bibliothèque nationale de France, <i>Coislinianus 292</i> , XI–XII в. ¹⁵ (ff. 14 ^v –17); |
| С | Athous, <i>Vatopedi 667</i> , XIV в. ¹⁶ (ff. 104–107 ^v); |
| D | Milano, Bibliotheca Ambrosiana, <i>Amb. graecus Q 50 sup.</i> , XIV в. ¹⁷ (ff. 18–24 ^v); |
| G | Genève, Bibliothèque de la Ville 4, <i>Gen. graecus 46</i> , XVI в. ¹⁸ (ff. 86 ^v –91); |
| M | München, Bayerische Staatsbibliothek, <i>Mon. graecus 177</i> , XVI в. ¹⁹ (ff. 21 ^v –29). |

¹³ Творогов 2016.

¹⁴ См.: Devreesse 1945. P. 273; Krivochéine 1963. P. 101.

¹⁵ См.: Devreesse 1945. P. 274; Krivochéine 1963. P. 78.

¹⁶ См.: Eustratiades 1924. P. 133; Krivochéine 1963. P. 82.

¹⁷ См.: Martini, Bassi 1906. P. 761–765; Krivochéine 1963. P. 107.

¹⁸ См.: Omont 1891. S. 24; Krivochéine 1963. P. 108.

¹⁹ См.: Hardt 1812. P. 210–211; Hajdú 2003. P. 310–316; Krivochéine 1963. P. 105.

Условные обозначения, используемые в критическом аппарате:

]	отделяет вариант чтения, присутствующий в основном тексте, от комментариев и альтернативных вариантов;
:	разделяет различные альтернативные основному тексту варианты чтений;
> или om.	omissit, пропущено;
+ или add.	addidit, добавлено;
~	transposuit, изменен порядок слов;
[ante, перед (используется совместно с +);
gl.	gloss, глосса;
mg, in marg.	in marginem, на полях;
ac, ante corr.	ante correctionem, до исправления;
pc, post corr.	post correctionem, после исправления;
sl, supra lin.	supra lineam, над строкой;
sr, supra ras.	supra rasuram, поверх стертого;
cancel.	cancellavit, зачеркнуто;
ins.	inseruit, вставлено;
codd.	codices, (все) рукописи;
cet.	ceteri, прочие (рукописи);
lin.	linea, строка.

Примеры обозначений:

ἔστι] ἔστιν ὁ D в основном тексте стоит слово ἔστι, в рукописи D вместо него — ἔστιν ὁ;

ὁς + ἄν C M в рукописях C, M после слова ὁς добавлено ἄν;

μὴ [μᾶλλον + G в рукописи G перед словом μᾶλλον добавлено μὴ;

ἄλλου ἐφαπτομένης ~ M^{ac} в рукописи M изначальный порядок слов был «ἄλλου ἐφαπτομένης». После коррекции порядок слов совпадает с основным текстом;

τέταρτοι] C M: τετάρτη cet. чтение из основного текста τέταρτοι встречается только в рукописях C, M. В остальных рукописях вместо него стоит τετάρτη;

εὐγενής] ...εἰς D : εὐμενής G в основном тексте используется чтение εὐγενής, тогда как в рукописи D стоит εὐγενεῖς, а в рукописи G — εὐμενής;

αἰτήσει B : ἐτήση A в рукописях A и B встречаются чтения, отличные от основного текста: в B стоит αἰτήσει, в A — ἐτήση (чтение, используемое в основном тексте, в данном случае — αἰτήση, в аппарате опущено для краткости).

Λόγος ε΄.

Περὶ τῶν ὀφειλόντων μεταλαμβάνειν τῶν θεῶν μυστηρίων· καὶ τίς ἐστὶν ὁ ἀναξίως ἐσθίειν καὶ πίνων τοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα καὶ αἷμα, καθὼς λέγει ὁ ἀπόστολος¹. f.21

Λέγουσιν οἱ πατέρες, ὅτι ὡσπερ ἄνθρωπος εὐγενής καὶ πλούσιος, ἀφείς τὴν τετριμμένην ὁδὸν καὶ εὐθεῖαν καὶ πορευθεὶς δύσβατον καὶ ἐρημικὴν, εἰς χεῖρας ληστῶν ἐμπεσών, ἐκδύεται μὲν τὰ καλὰ ἱμάτια· τοῦτον δὲ αὐτοὶ ῥάκια ἐνδύσαντες δυσώδη καὶ κρεῶν ἀπόζοντα καὶ αἱμάτων, ἔχουσι μεθ' ἑαυτῶν λαίμαργοῦντα ὡς αὐτοί, μεθύοντα, αἰσχροῦργοῦντα, ληστεύοντα· ὁ δὲ τῇ ἀδηφαγίᾳ καὶ πολυποσίᾳ καὶ ἀκαθαρσίᾳ ἐνηδόμενος καὶ γενόμενος διὰ χρόνου τῆς ῥυπαρᾶς καὶ ληστρικῆς ἐν συνηθείᾳ διαγωγῆς, μένει ὡσπερ ἐπιλαθόμενος καὶ τῆς συγγενείας πάσης, καὶ τῆς προτέρας αὐτοῦ διαγωγῆς τῆς εὐγενοῦς ἐκεῖνης καὶ εὐτάκτου καὶ τιμίας, ψυγείσης αὐτῷ τῆς πρὸς τὰ σεμνὰ παντελῶς ἀγάπης². οὕτως καὶ ἄνθρωπος χριστιανὸς καταλιπὼν τὴν πρέπουσαν χριστιανοῖς ὁδὸν καὶ τὴν τοῦ διαβόλου πορευόμενος· οἷον καταλιπὼν μὲν τὸ σωφρονεῖν, τὸ ζῆν ἐν αὐταρκείᾳ, τὸ βιοῦν ἐν σεμνότητι, τὰ μάταια δὲ ἀγαπήσας· τὴν ἀδικίαν καὶ πλεονεξίαν καὶ ἀρπαγῆν· καὶ ἐκ τούτων εἰς ἀκαθαρσίαν καὶ πορνείαν καὶ ἀσελγίαν ἐρχόμενος καὶ τὴν παρὰ ἀνθρώπων δόξαν οὕτως ἔχων μεταδιώκων, ἐμπεσών διὰ τῆς ὁδοῦ ταύτης εἰς τὰς χεῖρας τῶν δαιμόνων, ἔστιν ὅτε καὶ αὐτὸ τὸ ἅγιον ἐκδύεται βάπτισμα. Καὶ τούτου γνῶρισμα, ὅταν λέγῃ μὴ δύνασθαι ὅλως δοῦναι διακοπὴν τῇ ἀσελγείᾳ, εἰ μὴ μόνον ἐν καιρῷ τοῦ κόρου τῶν αἰσχίστων· καὶ μάλιστα ἐὰν κατατολμᾷ μεταλαμβάνειν τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Χριστοῦ. Οὐαὶ γὰρ καὶ τῷ μεταδιδόντι καὶ τῷ f.21^v

¹ Cf.: 1 Cor. 11, 27; 29. ² Cf. Mat. 24, 12.

1—3 *Tutulus secundum B, C quia non legitur in A.* | Τοῦ αὐτοῦ [Περὶ + C | μεταλαμβάνειν B || 2 ἀναξίως B | τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ~ M || 4 + Λόγος λγ'λς' in marg. C | ὅτι > D | εὐγενής] ...εἰς D : εὐμενής G || 5 εὐθεῖαν] *scripsi* : ...εἰαν *codd.* || 7 δυσώδη > M | καὶ¹ > C || 8 λαίμαργοῦντα B : λαίμαργοῦν D || 9 ἀδηφαγία B : ἀδδηφαγία M || 10 γεύόμενος M || 16 τὸ²] τὸν B | αὐταρκεία G^{ac} || 17 ἀδικείαν M^{ac} || 18 πορνείαν C || 21 λέγει B D || 23 μάλιστα D | μεταλαμβάνειν B || 24 τῷ¹] τὸ D

Слово 5.

О тех, кому следует причащаться божественных Тайн. И кто недостойно ест и пьет Тело и Кровь Христовы, как говорит апостол¹.

Говорят отцы, что подобно тому, как некий знатный и богатый человек, если оставит протоптанную и прямую дорогу, пойдя непроходимой и пустынной, и впадет в руки разбойников, снимает с себя красивую одежду, а они одевают его в зловонные лохмотья, пахнущие мясом и кровью, и оставляют вместе с собой объедаться как и они, пьянствовать, предаваться разврату и разбойничать; а он, находя удовольствие в обжорстве, пьянстве и нечистых делах и привыкая со временем к нечистой и разбойнической жизни, как будто забывает и о всех родственниках, и о прежнем своем благородном, размеренном и почтенном образе жизни, поскольку совершенно охладела в нем любовь к благочестию²; так же и человек-христианин, если оставит путь, приличный христианам и пойдет [путем] диавольским, то есть, оставит целомудрие, умеренную жизнь, пребывание в благочестии, и возлюбит суету: неправду, любостяжание и хищение, а от них перейдет к нечистоте, блуду и распутству и, [несмотря на то, что] он таков, станет гоняться за человеческой славой и, идя таким путем, впадет в руки демонов, то бывает с ним, что лишается он даже и [одеяния] Святого Крещения. И признак этого — если он скажет, что совершенно не может сопротивляться распутству, кроме того времени, когда он пресыщен постыднейшими [страстями]; а особенно — если он дерзнет

¹ Ср.: 1 Кор. 11, 27; 29. ² Ср. Мф. 24, 12.

25 μεταλαμβάνοντι· ἐκεῖνω μὲν, ὅτι καθ' ὅσον ὁ αἰσχροουργῶν μεταλαμβάνει, κατὰ τοσοῦτον μᾶλλον ὑπὸ τοῦ διαβόλου κατεξουσιάζεται διὰ τὴν ἀναισχυντίαν αὐτοῦ καὶ τόλμαν, ἐγκαταλιμπανόμενος ὑπὸ Θεοῦ, καθάπερ γράφει καὶ τὸ εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Ἰούδα, ὅτι βάψαντος τοῦ Κυρίου τὸ ψωμίον ἐν τῷ θείῳ ἐκεῖνω δεῖπνῳ καὶ δεδωκότος τῷ Ἰούδα, μετὰ
30 τὸ λαβεῖν ἐκεῖνον τὸ ψωμίον, τότε εἰσηλθεν εἰς αὐτόν, φησὶν, ὁ σατανᾶς¹· τῷ μεταδιδόντι δέ, διότι τὸν μηδὲ εἰς ναὸν Κυρίου πατῆσαι ἄξιον, αὐτὸς καὶ τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ αἵματος ἄξιοι, ᾧ καὶ συνεσθίειν καὶ πᾶς χριστιανὸς κεκώλυται· «Εἴ τις γάρ, — φησὶν ὁ ἀπόστολος, — ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ λοιδόρος ἢ μέθυσος ἢ ἄρπαξ, τῷ τοιοῦτῳ μηδὲ συνεσθίειν»². Καὶ βλέπεις, ὅτι οὐδὲ ἀδελφὸς ἐστίν, ἀλλ' ὀνομάζεται καὶ ὡς μεταδοὺς κατακέκριται, ὅτι ποιεῖ τὸν ἐκ
35 παρατροπῆς ἀμαρτάνοντα ἄνθρωπον τέλειον ἐχθρὸν τοῦ Θεοῦ.

Ἄλλὰ χρὴ παρακαλεῖν τὸν τοιοῦτον ῥήμασι πραότητος καὶ ἀναμνήσεων τῶν μενουσῶν τοῖς ἀμαρτωλοῖς φοβερῶν κολάσεων καὶ νουθετεῖν,
40 ἢ ὡς τυφλὸν χειραγωγούμενον, ἐπεὶ καὶ τυφλοὺς οὐ κολάζομεν, ἀλλὰ χειραγωγούμεν, ἢ καὶ παράφρονα ἐλεούμενον ὡς ὑπὸ τῆς ἐπηρείας πάσχοντα τοῦ διαβόλου, ὅπως ἀνοιξῆ Κύριος ὁ Θεὸς τὰ ὄτα αὐτοῦ καὶ μικρὸν τι δυνηθῆ τὴν ἑαυτοῦ ἐπιγινῶναι ἀσεβείαν καὶ πάλιν διὰ μετανοίας εἰς τὸν τῶν πιστῶν ἀνακληθῆ τὸπον. Ἀσεβῆς γὰρ γέγονεν ὁ τοιοῦτος· εἰ γὰρ εἶχε σέβας εἰς τὸν Χριστὸν καὶ ἐγίνωσκεν, ὅτι Θεὸς ἐστίν
45 ὁ μὴ θέλων ἀνομίαν· «Οὐ παροικήσει σοι γάρ, — φησί, — πονηρενόμενος, οὐδὲ διαμενοῦσι παράνομοι κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν σου»· καὶ ὅτι μισεῖ τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀνομίαν³, ἐσυστέλλετο ἂν ἄφασθαι

f.22

¹ Cf. Joan. 13, 26–27. ² Cf. 1 Cor. 5, 11. ³ Cf. Ps. 5, 4–6.

25–26 μεταλαμβάνει B || **28** γράφη B | ἱερὸν [εὐαγγέλιον + M | τοῦ [βάψαντος + M^{ac} (cancel. M) || **29** δεδοκόςτος M | τῷ²] τοῦ G M | μετὰ τὸ λαβεῖν] μεταλαβεῖν D || **30** ἐκεῖνο D M || **31** τὸν] τοῦ M^{ac} || **32** καί²] *supra lin.* M | ᾧ] ὦ B C || **33** καικώλυται B || **35** οὐδὲ] οὔτε δὲ M (δὲ *supra lin.* M) || **36** ὁ [μεταδοὺς + G | κατακρίνεται D || **37** τῆς [παρατροπῆς + M || **38** ῥήμασιν D | ἀναμνησκειν M || **39** μελλουσῶν M || **40** χειραγωγούμενον] χειραγωγεῖν M^{ac} (γούμενον *supra lin.* M) || **41** ἐπηρείας G^{pc} | πάσχοντος M || **43** ἀσεβείαν B || **44** ἀνακληθῆναι D | ἀσευῆς B || **45** σεβᾶς B || **47** κατέναντι] B M: κατ' ἔναντι *et.* || **48** μισεῖ + Κύριος πάντας M | ἂν ἄφασθαι] ἀνάφασθαι D

причащаться пречистого Тела и честной Крови Христовых. В этом случае горе и преподающему, и причащающемуся! Второму — потому что сколько причащается совершающий постыдные дела, настолько более поработается диаволом по причине его бесстыдства и дерзости, ибо [в этом случае] оставляет его Бог, как пишет и Евангелие об Иуде, что, когда Господь на божественной Вечери обмакнул кусок и подал Иуде, после того, как он принял его, *вошел в него сатана*¹; преподающему же [горе] потому, что того, кто недостоин и ступить в храм Божий, он удостаивает пречистых Тела и Крови, [тогда как] всякому христианину возбраняется даже есть вместе с ним. Ведь апостол говорит: *«Если кто, называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником; с таким даже и не есть вместе»*². Видишь, что он уже даже и не брат, а только лишь называется им, и [ясно,] почему осужден преподающий: потому что человека, согрешающего по недоразумению, делает совершенным врагом Богу.

Но такого надо убеждать краткими словами, напоминать ему об ожидающих грешников страшных наказаниях и увещевать, — или как ведомого за руку слепого, потому что и слепых мы не наказываем, а ведем, или как безумного, который достоин жалости, поскольку страдает от диавольского насилия, — чтобы отверз Господь его уши, и смог он хотя бы немного познать свое нечестие и через покаяние вновь был призван в страну верных. Ведь таковой стал нечестивым: если бы он имел благоговение ко Христу и знал, что *Бог не любит беззакония*, так как сказано: *«У Тебя не водворится злой; нечестивые не пребудут пред очами Твоими»*; и что *Он ненавидит всех, делающих беззаконие*³, постеснялся бы при-

¹ Ин. 13, 26–27. ² 1 Кор. 5, 11. ³ Ср. Пс. 5, 4–6.

50 τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἵνα μὴ δι' ἀγγελικῆς ῥομφαίας ἀποθάνῃ. Ἐπεὶ δὲ
 τοιοῦτοι πολλοὶ κατὰ κόσμον ὄντες διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων αἰσχύνῃν,
 ὅπως μὴ φανῶσιν ἀνάξιοι, κατατολμῶσι τῆς θείας μεταλήψεως, καὶ εἴ
 τις αὐτοὺς κωλύει τῆς τόλμης, οὐ συνιοῦσιν, ὅτι ὁ αἰσχύνονται τοῦτο
 55 πρᾶττουσιν, ἀλλὰ διίσχυρίζονται, ἐὰν κωλυθῶσι τῆς ἀχράντου κοινω-
 νίας, μᾶλλον ἑαυτοὺς εἰς ἀπόνοιαν ἐκδοῦναι καὶ παντελεῖ καταφρόνησιν
 καὶ ἀπόγνωσιν καὶ ἀπώλειαν καὶ οὐκ εὐχαριστοῦσι τῷ κωλύοντι ἐκ τοῦ
 μεγάλου κινδύνου, οὗ μείζων κίνδυνος οὔτε ἔστιν οὔτε ἐγένετο· ἔνοχοι
 γὰρ διὰ τῆς ἀναξίως μεταλήψεως τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ
 60 Χριστοῦ γίνονται¹ (τί δὲ βαρύτερον τοῦ ὑποπεσόντος τοιαύτη τιμωρία,
 οἷαν μέλλουσιν ὑποστῆναι οἱ τὸν Χριστὸν σταυρώσαντες); τοῦτο χρεῶν
 ἐπὶ τῶν τοιούτων γίνεσθαι· συνάγεσθαι τὴν ἀδελφότητα ἐν ταῦτῳ καὶ
 τὸν Θεὸν ὑπὲρ τοῦ τοιούτου μετὰ δακρῶν ἐπικαλεῖσθαι, ὅπως παραδῶ
 τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ
 ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου².

65 Τί δὲ ἐστὶ τὸ παραδοθῆναι αὐτὸν τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρ-
 κός; Ἴνα νόσοις καὶ πάθεσι καὶ ὀδύναις καὶ πληγαῖς καὶ τραύμασι κατα-
 στιχθῆ τὸ σῶμα δυσιάτοις καὶ ποικίλαις καὶ παντοδαπαῖς ἀρρώστίαις,
 καθὼς ἔπαισεν ὁ διάβολος τὸν Ἰωβ ἔλκει πονήρῳ ἀπὸ ποδῶν ἕως κε-
 70 φραλῆς³, ὅπως καὶ ἄκων σωφρονήσῃ διὰ τὴν τοῦ σώματος συντριβὴν καὶ
 ὅπερ οὐκ ἠθέλησε ποιεῖν ὑγιαίνων ποιήσῃ μετὰ στεναγμῶν καὶ ὀδύνης·
 ὁ γὰρ Θεός, ὅταν ἀμάρτη ἡ ψυχὴ, τὸ σῶμα κολάζει. Ἡ γὰρ ἀγιότης
 τῆς θείας κοινωνίας δύναμις ἔχει κραταιὰν καὶ ἐξουσίαν καταλύειν τὴν
 ἀμαρτίαν καὶ καθαρῖζειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς πρὸς αὐτὴν σχέσεως καὶ
 κινήσεως· καὶ ὡσπερ οὐ χωρεῖ πῦρ εἶναι καὶ ὕδωρ εἰς ἓν ἀγγεῖον, οὕτως

f.22^v

¹ Cf. 1 Cor. 11, 27. ² Cf. 1 Cor. 5, 5. ³ Cf. Job 2, 7.

49 δι'] διὰ C | Ἐπεὶ δὲ] ἐπειδὴ G || **52** τόλμης + καλίζεται παρ' αὐτῶν καὶ βαρὺς φαίνεται C^{pc} (in marg. C) M | καὶ [οὐ συνιοῦσιν + C M || **54** δοῦναι M || **56** gl. ὅρα A^{mg} B^{mg} || **57** ἀναξίως C | τοῦ² > M || **58** τοιαύτη τιμωρία] M : ...η...α cet. || **59** οἷαν] C M : οἷαν cet. || **62** τὸ σατανᾶ B | ἵνα τὸ πνεῦμα — εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός] in marg. B || **64** ἐστὶν G || **65** νόσοις M || **66** ποικίλαις] λαις supra lin. C || **67** ἔπαισεν] C G^{pc} M : ἔπεσεν cet. | τὸν] τῷ C | πονηρῷ M || **68** συντριβεῖν B || **69** ὑγιαίνων D | ποιήσῃ D G M | στεναγμῶν B || **70** κολάζει] M : κολάζη cet. || **72** τῆς] τὴν B

касаться к Его Телу, чтобы не погибнуть от ангельского меча. Но поскольку многие из таковых, живущих в мире, из-за стыда перед людьми, чтобы не показаться недостойными, отваживаются на божественное Причащение и, если кто-то препятствует их дерзости, не понимают, что делают то, что их бесчестит, но если встретится препятствие к непорочному Причастию, они с настойчивостью предаются безрассудству, совершенному пренебрежению, отчаянию и гибели и не благодарят того, кто препятствует великой опасности, большей которой нет и не было: ведь из-за недостойного Причащения они оказываются виновными *против Тела и Крови Христовых*¹ (а есть ли что тяжелее, чем подвергнуться такому наказанию, которое должны будут принять распявшие Христа?); с таковыми следует поступить так: собрать вместе все братство и ради него призывать со слезами Бога, да *предаст* его [Бог] *сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа*².

Что же значит для него быть преданным сатане во измождение плоти? Чтобы тело было отмечено различными неисцелимыми болезнями, страданиями, мучениями, ударами и ранами, а также всевозможными недугами, как *поразил* диавол Иова *проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его*³, чтобы хоть и невольно, но пришел бы он в себя из-за сокрушения тела, и [тогда] то, чего не хотел исполнять, будучи здоровым, станет исполнять со стенанием и скорбью: ведь когда согрешит душа, Бог наказывает тело. А святость божественного Причащения имеет крепкую силу и власть отпускать грех и очищать душу от привязанности и

¹ Ср. 1 Кор. 11, 27. ² Ср. 1 Кор. 5, 5. ³ Ср. Иов 2, 7.

οὐδὲ τὸ ἄχραντον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν μυσαρὰν ἀμαρτίαν εἰς ἓνα
 75 καὶ τὸν αὐτὸν χριστιανὸν ἄνθρωπον. Εἰ δ' ὅτι ὁ τὴν ἀμαρτίαν ἀγαπῶν
 καὶ μεταλαμβάνων τῆς ἀγίας σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἀχράντου αἵ-
 ματος οὐκ ἀποθνήσκει παραυτίκα, ὁ τοιοῦτος ἐκεῖ ταμιεύεται, ὅπου ὁ
 σκώληξ οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται¹. Εἰ δύναιται οὖν ὁ τοι-
 οῦτος κατακαίεσθαι καὶ ὑπομένειν εἰς αἰῶνα αἰῶνος σὺν τῷ διαβόλῳ,
 80 μεταλαμβανέτω ἀδεῶς· εἰ δὲ μὴ, ἀλλὰ καλὸν αὐτῷ μᾶλλον τῆς ἀγίας
 κωλυθῆναι πρὸς καιρὸν μεταλήψεως καὶ μετανοῆσαι καὶ δακρῦσαι πρὸς
 Θεὸν καὶ τό γε εἰς αὐτὸν ἦχον ὀλίγον κοπιᾶσαι καὶ μικρὸν ἀνακόψαι τὴν
 αἰσχροurgerίαν, καὶ τότε μεταλαβεῖν ἀκινδύνως εἰς ἀναίρεσιν τοῦ εἰσελ-
 85 θόντος εἰς αὐτὸν σατανᾶ καὶ τυραννικῶς κινουόντος εἰς τὴν ἀσέλγειαν
 καὶ τὴν ἄλλην ἀκαθαρσίαν. Οὐ γὰρ ὁ τὰ αἰσχρὰ λίαν ἀγαπῶν οἴκοθεν
 αὐτὰ ἀγαπᾷ, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἐνεργούμενος, ᾧ κατ' ἀρχὰς δελε-
 ασθεὶς ἤνοιξε τὴν θύραν τῆς ἑαυτοῦ ἐνηδόου ὀρέξεως προβαλεῖν τὴν
 ἑαυτοῦ κεφαλὴν· καὶ νῦν κατὰ μικρὸν εἰσελθὼν ὅλως ἀνακέκλιται ὡς
 ἐπὶ κλίνης τῆς καρδίας ὃν τρόπον οἱ δαιμονιζόμενοι πολλάκις ἐσθίουσι
 90 καὶ κόπρον ἐνηδόου· ὅπερ χρή ἐνοῆσαι τῷ μικρὰν γοῦν τινα σύνεσιν
 ἔχειν ὑπὸ τοῦ ὄφους παραχωρουμένῳ διὰ τὴν πολλὴν φιλανθρωπίαν
 τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ Θεοῦ καὶ καταφυγεῖν εἰς τὸν Χριστόν, τὸν μόνον δυ-
 νάμενον καὶ δαίμονας διώκειν, καὶ νόσους θεραπεύειν καὶ τὰς τῆς ψυχῆς
 καὶ τοῦ σώματος.
 95 Εἰδέναι δὲ χρή, ὅτι τῆς θείας μεταλήψεως κωλύονται παρὰ τῶν
 ἀγίων πατέρων τάγματα πέντε· πρῶτοι, οἱ κατηγόμενοι ὡς ἀβάπτισ-
 τοι· δεῦτεροι, οἱ βεβαπτισμένοι μὲν, ἀγαπήσαντες δὲ τὰ ῥυπαρὰ καὶ
 ἄδικα· οὗτοι γὰρ ὀνομάζονται τῆς ἱερᾶς ζωῆς ἀποστάται². τρίτοι, οἱ πά-
 σχοντες ὑπὸ τῶν ἐναντίων πονηρῶν πνευμάτων· τέταρτοι, οἱ ἀποστάν-

f.23

¹ Marc 9, 44; 46; 48. ² Cf. *Pseudo-Dionysius Arcopagita. De Ecclesiastica Hierarchia* 3, 7 (Heil, Ritter 1991. S. 87, 13–14).

75 ὅτι + ὅτι D || 76 μεταλαμβάνων B || 77 παραυτίκα A B^{ac} C || 80 μετα-
 λαμβανέτω B^{ac} || 81 *gl.* ἀνάγνωθι καὶ εἰς τὸν ζ' (στ' B) λόγον καὶ εὐρήσης (εὐρήσης
 B) περὶ τοῦτο A^{mg} B^{mg} | δακρῦσαι] M : δακρύσαι *cel.* || 82 Θεὸν] καιρὸν M |
 κοπιᾶσαι] D : κοπιᾶσαι *cel.* || 86 καταρχὰς G || 87 θύρα C || 88 κεφαλὴν C
 | καταμικρὸν M | ἀνακέκλιται B^{ac} || 89 ἐσθίουσιν B || 93 νόσους M || 97
 βεουαπτισμένοι B

стремления к нему. И как невозможно в одном сосуде находиться огню и воде, так [не могут пребывать вместе] Тело Христово и гнусный грех в одном человеке-христианине. Но если даже тот, кто любит грех и [при этом] причащается святого Тела Христова и Его пречистой Крови, не умирает тотчас, ему назначается место там, где *червь не умирает и огонь не угасает*¹. Итак, если может он гореть и терпеть во веки веков вместе с дьяволом, то пусть причастится без страха. Если же нет, то лучше для него на время быть отстраненным от святого Причастия, покаяться, поплакать перед Богом, немного потрудиться, в чем ему следует, несколько удержаться от постыдных дел и тогда без опасений причаститься, чтобы был умерщвлен вошедший в него сатана, властно влекущий его к распутству и прочей нечистоте. Ведь тот, кто чрезмерно любит постыдные дела, любит их не сам по себе, но находится под воздействием дьявола, которым он сначала был уловлен и через стремление к наслаждениям открыл ему дверь, в которую тот просунул свою главу, а теперь, войдя мало-помалу, полностью возлегает как бы на ложе сердца, так что бесноватые часто едят с удовольствием даже навоз, что следует иметь в виду тому, кому этот змей оставил хоть немного разума по великому милосердию божественного промысла; и [необходимо ему] устремиться ко Христу, Единому имеющему силу прогонять демонов и исцелять болезни, как душевные, так и телесные.

Следует, однако, знать, что святыми отцами отстраняются от божественного Причащения пять разрядов [людей]: первые — оглашенные, как еще некрещенные; вторые — крещенные, но возлюбившие нечистоту и неправду, и таковые называются отступниками от священной жизни; третьи — страдающие от

¹ Мк. 9, 44; 46; 48.

100 τες μὲν τῆς ἐναντίας ζωῆς¹ καὶ ἔτι ἐν μετανοίᾳ ὄντες· καὶ πέμπτοι, οἱ
μὴ ὄλην τὴν ἑαυτῶν ζωὴν τῷ Θεῷ ἀναθέμενοι καὶ ἐν Χριστῷ ζῶντες
ἄμωμοι παντελῶς. Τέσσαρα γάρ ἐστιν· ἄξιος, ἀνάξιος, ἀξίως, ἀναξίως·
ἀλλ' ὁ μὲν ἀνάξιος πάντη τῆς τροφῆς ταύτης καὶ πόσεως ἐκβέβληται·
105 ὁ δὲ ἄξιος εἰ μὲν ἀξίως προσέλθοι, ἄξιος· εἰ δὲ ἀναξίως, κρίμα ἑαυτῷ
ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ θεῖον σῶμα². Πέντε μὲν γάρ εἰσι τά-
ξεις τῶν ἐκβαλλομένων ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας· οἱ κατηγούμενοι, ὡς οὐπω
βαπτισθέντες· οἱ πόρνοι καὶ μοιχοὶ καὶ ἀλληλομανεῖς καὶ φθόροι καὶ
φονεῖς καὶ πλεονέκται καὶ ἄρπαγες καὶ ἄδικοι καὶ ὑπερήφανοι καὶ πα-
ράνομοι καὶ ἀναληγῆτως διακείμενοι, τοιοῦτοι ὄντες· τρίτοι, οἱ δαίμοσι
110 κατεχόμενοι· τέταρτοι, οἱ τῇ μετανοίᾳ προσελθόντες καὶ ἐξομολογήσει
καὶ χρόνον ὀρισμένον ἐπιτιμηθέντες ἕξω μένειν· πέμπτοι, οἱ τὸν τῆς
μετανοίας ὀρισθέντα τούτοις οὐπω πληρώσαντες χρόνον· οὗτοι μὲν δὴ
τὰ πέντε δηλαδὴ ταῦτα ἀτάγματα, ἀνάξιμοι προδήλως. Ὁ δὲ ἄξιος τοῦ σώ-
ματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ὁ καθαρὸς καὶ ἄμωμος· ὁπηγίκα
115 δέ τις ἄξιος μωμηθεῖ τινὶ σπύλῳ οἷα δὴ ἄνθρωπος, τότε δὴ ὁ τοιοῦτος
ἄξιος ὢν ἀναξίως ἂν μεταλάβοι, μὴ τὸ μωμῆσαν αὐτὸν ἀποτιναξάμενος.
Καὶ τοῖνον ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως· ὅστις ἄξιος ὢν οὐ
προσῆλθεν ἀξίως.

f.23^v

¹ Ibid. S. 87, 17–18. ² Cf. 1 Cor. 11, 29.

100 ἔτι + δὲ M || **105** μὲν > G | τάξις C || **106** *gl.* α' A^{mg} M^{mg} || **107** *gl.*
β' A^{mg} M^{mg} | φθόροι] ζωφθόροι G || **108** ὑπερήφανοι + καὶ κατάλλοι D ||
109 τρίτοι] C M : τρίτη *cet.* | *gl.* γ' A^{mg} M^{mg} || **110** τέταρτοι] C M : τετάρτη *cet.*
| *gl.* δ' A^{mg} M^{mg} || **111** ὀρισμένον M | πέμπτοι] C M : πέμπτη *cet.* | *gl.* ε' A^{mg}
M^{mg} || **112** ὀρισθέντα] B^{pc} G : ὡ... A C D : ὀρισθέντες M || **115** τότε δὴ > M
|| **116** ἀποτιναξάμενος M || **117** αἰσθίων M

враждебных и нечистых духов; четвертые — оставившие противный [благочестию] образ жизни, но еще находящиеся в покаянии; пятые — те, кто еще не предал Богу всю свою жизнь и не живет во Христе совершенно непорочно. Ибо есть четыре [состояния]: достойный, недостойный, достойно, недостойно. Недостойный совершенно лишается этой Пищи и Пития, а достойный — если приступит достойно, то достоин, если же недостойно — *ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем*¹. В самом деле, ведь есть пять разрядов отлученных от церкви: оглашенные, как еще некрещенные; блудники и прелюбодеи, мужеложники² и развращенные³, убийцы, любостыжатели, грабители, неправедные, гордецы и беззаконники, которые, будучи таковыми, не чувствуют [этого]; третьи — одержимые демонами; четвертые — прибегшие к покаянию и исповеди, кому назначено определенное время пребывать вне [церкви]; пятые — не исполнившие еще назначенное им время покаяния. И эти пять [разрядов], очевидно, относятся к недостойным. А достоин Тела и Крови Христовых тот, кто чист и непорочен; тем не менее, когда вдруг случится, что кто-то достойный запятнает себя чем-либо, поскольку он все-таки человек, тогда таковой, хоть и достоин, причастился бы недостойно, поскольку не отбросил то, чем опорочил себя. Следовательно, тот ест и пьет недостойно, кто, будучи достойным, не приступил достойно.

¹ Ср. 1 Кор. 11, 29. ² Лат. перевод: *in masculos insanientes*. См. PG 120, 345A.

³ Лат. перевод: *conrupti*. *Ibid.*

Λόγος ς΄.

Ἵτι χρήμασιν, ἡδονῇ καὶ δόξῃ κενῇ θηρεύονται ἄνθρωποι.

f.23^v

Τρία εἰσὶν οἷς ἀλλίσκεται πᾶσα ψυχὴ εἰς τὸν βίον ἐρχομένη· χρήματα, δόξα καὶ ἡδονή. Πᾶς γὰρ ἄνθρωπος ἀγνοῶν ὅτι ὁ κόσμος οὗτος τόπος ἐστὶ κακώσεως καὶ τιμωρίας μετρίας, διὰ τὴν πρώτην τοῦ πρώτου ἀνθρώπου καὶ πάντων πατρὸς ἀνθρώπων παράβασιν, καὶ μόνος ὁ θάνατός ἐστὶν ἀνάπαυσις, ἀρχόμενος βιοτεύειν θέλει χρήματα πρὸς τὸ ζῆν ἀνευθεῶς καὶ ἀλύπως· καὶ προβαίνων θέλει τιμᾶσθαι καὶ δοξάζεσθαι· καὶ καθιστάμενος εἰς ἡλικίαν θέλει τῶν ἡδέων ἀπολαύσει· ὡς αἰσθητός, αἰσθητῶν, ὡς ὁρατός, ὁρατῶν, ὁ πρόσκαιρος, τῶν προσκαιρῶν· ὁ γὰρ βλέπων τὰ ὁρατὰ τὰ ἀόρατα βλέπειν οὐ δύναται, ὡς οὐδὲ ὁ βλέπων τὰ ἀόρατα βλέπειν τὰ ὁρατά. Πᾶς δὲ ὁ ἄρτι εἰσερχόμενος εἰς τὸν παρόντα βίον τὸν ὀρώμενον, οὐδὲ ἐὰν ὧσιν ἀόρατα οἶδε μὴ διδαχθεὶς, οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο τὸ φανερόν, ὅτι θνητός ἐστι καὶ παρερχόμενος καὶ ὅτι οὐ διὰ τὸν παρόντα βίον, ἀλλὰ δι' ἕτερον καὶ μέλλοντα κόσμον παρηγήθη, ὅπως παιδευθῆ καὶ κατασκευασθῆ καὶ ἀποτελεσθῆ ἄξιος ἐκείνου.

Χρῆ οὖν εἰδέναι, ὅτι ἐὰν μὲν φθάσῃ κρατηθῆναι ὑπὸ τούτων τῶν τριῶν, ἑαυτὸν ἐλευθερώσαι ἀπ' αὐτῶν καὶ θέλων οὐ δύναται, ὥσπερ οὐδ' ὁ στρουθὸς φυγεῖν εἰς παγίδα ἐμπεσῶν κἂν πολλὰ πτερόσσηται. Δεῖται δὲ βοηθείας καὶ δυνάμεως ὑψηλοτέρας· δίκτυα γάρ εἰσι ταῦτα τοῦ διαβόλου ἰσχυρά, δι' ὧν ἄνθρωπος ὑπὸ τὴν αὐτοῦ ἐξουσίαν ἐμπίπτει· καὶ μετὰ θάνατον εἰ τύχοι κατεχόμενος ὑπὸ τούτων, τελευτήσας ἐκεῖ γίνεται, ὅπου καὶ ὁ τοῦτον καταδουλωσάμενος· ᾧ γὰρ τις ἠττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται¹. Κραταιὰν γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὰ τρία τὴν ἰσχύν·

f.24

¹ 2 Pet. 2, 19.

1 *Titulus secundum B, C, non legitur in A.* | Τοῦ αὐτοῦ [Ἵτι + C | θηρέβονται B || **2** + Λόγος λβ΄: λδ΄ *in marg.* C | ἐρχομένη] *post corr.* C || **5** ἀνθρώπων > M | καὶ μόνος — ἀνάπαυσις > D | μόνον C | ὁ θάνατός] ἀθάνατός B || **6—8** θέλει] θέλη B || **9** ὁ] ὡς M (+ πρόσκαιρος *ins.* M) || **10** καὶ [τὰ ἀόρατα + M | οὐδ' M || **11** δὲ] γὰρ C^{pc} M || **13** ὅτι] ὡς M || **14** δι'] διὰ τὸν C | μένοντα M || **16** ἐὰν] ἂν M || **21—22** ὑπὸ τούτων — καταδουλωσάμενος > M

Слово 6.

О том, что люди уловляются деньгами, удовольствиями и пустой славой.

Есть три вещи, которыми пленяется всякая душа, которая приходит в эту жизнь: деньги, слава и удовольствие. И каждый человек, из-за того, что не знает, что этот мир — место страданий и умеренного наказания по причине первого преступления первого человека и отца всех людей, и только смерть является упокоением, когда начинает свою жизнь, желает денег, чтобы жить без нужды и печали, а некоторое время спустя хочет, чтобы его почитали и прославляли; когда же достигнет зрелости, желает наслаждения удовольствиями: как чувственный — чувственными, как видимый — видимыми, как временный — временными. Ведь смотрящий на видимое, не может видеть невидимого, так же как смотрящий на невидимое — видеть видимого. Но всякий, кто недавно пришел в эту нынешнюю видимую жизнь, если не будет научен, то даже и не знает, есть ли что-то невидимое, не знает и того очевидного [факта], что он — смертный и преходящий, что создан он не для нынешней жизни, а для другого, будущего мира, чтобы [сейчас] ему обучиться, подготовиться и наконец стать достойным его.

Итак, следует [человеку] знать, что если уже возобладали над ним эти три [страсти], то сам себя освободить от них он не может, даже если и хочет, как попавшийся в ловушку воробей [не может из нее] вырваться, хотя бы он и сильно хлопал крыльями. И нужна ему помощь и высшая сила, ведь крепки эти сети дьявола, из-за которых человек попадает под его власть. И если окажется, что после смерти он удерживается ими, то, скончавшись, он окажется там, где находится и взявший его в рабство, *ибо кто кем побежден,*

25 ὡς ὀρώμενα, ὡς χρειώδη καὶ τὴν ἔφεσιν τῆ ἑαυτῶν γλυκύτητι προσαι-
 νοντα καὶ προκατέχοντα, εἶτα δὲ καὶ πείθοντα τὸν προκατασχεθέντα,
 ὅτι δι' αὐτὰ μόνα παρήχθη. Ἐὰν δὲ μὴ φθάσῃ κρατηθῆναι ὑπὸ τού-
 των τῶν τριῶν, διατηρῆσαι ἑαυτὸν ἀκράτητον οὐ δύναται· κατὰ μικρὸν
 δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου, ζωγρεῖται ἐν αὐτοῖς· τὰ γὰρ καθ' ἡμῶν παρ'
 30 ἡμῶν λαμβάνων ὁ διάβολος, οὕτω λεληθότως ὑποστάττει.
 Διὰ τοῦτο πᾶς ὀφείλει σπουδάσαι, ἵνα προλαβὼν ἐνδύσῃται τὴν παν-
 οπλίαν τοῦ Θεοῦ¹, ἣτις ἐστὶ πολλὴ καὶ ποικίλη καὶ διάφορος καὶ πᾶσα
 Χριστὸς μόνος, τουτέστι τὴν νοερὰν μετουσίαν τούτου καὶ δύναμιν ἐκ
 τοῦ πληρώματος αὐτοῦ², τὴν ζωτικὴν δύναμιν πάσης ψυχῆς, ἣς δίχα
 ψυχὴν ζῆν καὶ ὄραν καὶ ἀμύχανον καὶ ἀδύνατον· ὅτι καὶ ὅσοι εἰς Χρι-
 35 στὸν ἐβαπτίσθησαν Χριστὸν ἐνεδύσαντο³, ὅπως ἐν αὐτῇ ζῆσῃ, καὶ ζῶν
 ὄρα, καὶ δύνῃται ἀθήρατος διαμένειν ἀπὸ τούτων τῶν τριῶν· ἀποκαλύ-
 πτονται γὰρ αὐτῷ τὰ κυρίως ἀγαθὰ, δι' ἃ παρήχθη εἰς τὸν παρόντα
 βίον. Εἰ δὲ φθάσει κρατηθεὶς, ὀφείλει πολλὰ παρακαλέσαι καὶ δυσω-
 πῆσαι τὸν Χριστὸν καὶ κρατῆσαι καὶ μεσίτας οὐχ' ἵνα ἀφεθῶσιν αὐτῷ
 40 αἱ ἁμαρτίαι αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα ἐλευθερώσῃ καὶ ἀπολύσῃ τοῦτον ὁ Χριστὸς
 ἀπὸ τῆς κατασχέσεως τῶν τριῶν τούτων· ὡς ἑαυτὸν καὶ θέλων ῥύσα-
 σθαι μὴ δυνάμενος· ὅπως ἂν ῥυσθεῖς τὴν τε ἄφεσιν τῶν ἤδη πεπλημ-
 μελημένων αἰτήσῃ καὶ λήψεται, καὶ θειοτέρας ἰσχύος μετουσίᾳ μηκέτι
 45 τὰ αὐτὰ πλημμελῶν ὑπάρξῃ. Κανὼν γὰρ ἐστὶν ὁ λέγων οὕτως· «Ὅστις
 δήποτε εἶπη τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ, ἧτινι δικαιούται διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ
 τοῦ Κυρίου ἡμῶν, πρὸς μόνην ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἰσχύειν τῶν ἤδη πε-

f.24^v

¹ Cf. Eph. 6, 11. ² Cf. Joan. 1, 16. ³ Cf. Gal. 3, 27.

24 γλυκῆτητι B D | προσέοντα B || **25** τὸν] τῶν B || **27** αὐτὸν C || **29**
 λαμβάνων B | λεληθότως A C G || **30** πᾶς > M | προκαταλαβὼν M || **32** τοῦτ'
 ἐστὶ D || **34** εἰς] καὶ D || **35** ἐβαπτίσθησαν B || **36** ἀθήρευτος C^{pc} | ἀπὸ]
 ὑπὸ C || **38** φθάσῃ M || **40** τοῦτον] C^{pc} M : τούτω A C^{ac} G : τούτω BD || **41**
 τριῶν > M | τούτων] τοιούτων M || **42** ῥυσθεῖς] C^{pc} G M : ...ῆς B : ...ῆς A D |
 ἤδη > M | πεπλημμεμένων B^{ac} (μελη *in marg.* B) || **43** αἰτήσει B | μετουσίᾳ]
seripsi : ...σία *codd.* || **44** *gl.* Τῆς ἐν Καρθαγένῃ (Καθαργένῃ B) συνόδου. A^{mg} B^{mg}
 C^{mg} M^{mg} || **45** δήποτε > M | εἶποι M | ἧτινι] M : ἧτινι B : ἧτινι *cel.* || **46**
 ἴδη D

*тот тому и раб*¹. Ведь крепка сила трех этих вещей, поскольку они видимы, нужны для жизни и своей приятностью привлекают и приковывают к себе пожелание; а затем они убеждают пойманного ими, что только ради них он и создан. Но если он еще не уловлен ими, все равно не может он сохранить себя непойманым, но после небольшого времени попадает к ним в плен, ведь диавол незаметно подчиняет нас себе, поскольку употребляет против нас взятое у нас же.

Поэтому каждый должен стараться успеть *облечься во всеоружие Божие*², которое многочисленно, разнообразно и различно, и всё — один Христос, то есть в разумное приобщение Ему и силу от Его полноты³, которая есть жизненная сила для всякой души, без которой душе неудобно и невозможно жить и видеть, потому что *во Христа крестившиеся, во Христа облелись*⁴, чтобы этой [силой] [христианин] жил и, будучи живым, видел и мог остаться неуловленным тремя этими вещами, поскольку тогда открываются ему настоящие блага, ради которых он был приведен в эту жизнь. Но если он уже подпал под их власть, следует ему много просить и молить Христа, а также взять и посредников, но не для того, чтобы были отпущены ему его грехи, а чтобы Христос освободил и избавил его от порабощения этим трем [страстям], потому что сам себя он освободить не может, даже если и хочет. Чтобы, когда он освободится, он просил и получил отпущение того, в чем ранее согрешил, и, благодаря приобщению божественной силы, более этим не согрешал. Ведь есть канон, который говорит: «*Если кто-то*

¹ 2 Пет. 2, 19. ² Ср. Еф. 6, 11. ³ Ср. Ин. 1, 16. ⁴ Ср. Гал. 3, 27.

πλημμελημένων και μὴ παρέχειν ἔτι μὴν βοήθειαν πρὸς τὸ μὴ ἕτερα πλημμελεῖσθαι, ἀνάθεμα εἶη»¹.

Τίς δέ ἐστιν ἡ τῶν τριῶν τούτων κατοχή; Κεκρυμμένη τις ἰσχὺς
 50 καὶ λανθάνουσα τοῦ σατανᾶ διατιθεῖσα τὴν ψυχὴν ὡς καλὰ ταῦτα πο-
 θεῖν καὶ ἀναπαύοντα αὐτὴν καὶ εὐφραίνοντα καὶ ἄλυπον τηροῦντα καὶ
 ἄθλιπτον. Εὐκόλως δὲ νοῆσαι τὴν ἐπήρειαν τοῦ πολεμήτορος οὐκ ἔστιν
 ἱκανὴ μὴ θεόθεν πρότερον φωτιζομένη· καθάπερ ὁρῶμεν ἐγκυμονοῦ-
 55 σαν γυναῖκα ῥυπαρῶν ὀρεγομένην καὶ μόνην αὐτὴν ὁρῶσαν ὡς ἡδέα
 ταῦτα καὶ ἐσθίουσαν. Τὸ γὰρ σπουδαζόμενον αἰεὶ τῷ διαβόλῳ τοῦτό
 ἐστὶ· τὸ μὴ γνωσθῆναι ὅτι αὐτὸς ἐκεῖνος ἐνεργεῖ τὰ τοιαῦτα λεληθό-
 τως, δι' αὐτῶν δελεάζων καὶ κλέπτων τὸν πάσχοντα καὶ ἐν ἀγνοίᾳ ὄντα
 τοῦ χριστιανικοῦ μυστηρίου. Ἔστι γὰρ τὸ μυστήριον τοῦτο· ὅτι διὰ πί-
 60 στεως καὶ οὐκ ἐξ ἔργων εἰς τὰς βεβαπτισμένας ψυχὰς εἴσεισιν ἡ νοερὰ
 δύναμις τῆς θεότητος τοῦ Ἰησοῦ καὶ δείκνυσιν αὐταῖς ὡς οὐκ οἴκοθεν
 φιλοχρηματοῦσι καὶ φιλοδοξοῦσι καὶ φιληδονοῦσιν.

Εἰς δὲ τὰς μετὰ τὸ ἅγιον βάπτισμα κατακρατηθείσας ὑπὸ τούτων
 τῶν τριῶν ψυχὰς ἀδύνατον ἄλλως τὴν τοιαύτην εἰσιεῖναι χάριν, εἰ μὴ διὰ
 τῶν ἐπισκευαστῶν ἀγαθῶν δι' ὧν μόνον ἡ σωτηρία· ἤγουν, διὰ πόσεως
 65 τῶν ἀγιασμάτων, διὰ χρίσεως τῶν ἡγιασμένων ἐλαίων καὶ μύρων τῶν
 ἀγίων καὶ ἀντιλήψεως τῆς αὐτῶν εὐωδίας· διότι τὸν ἀγιασμὸν τούτοις
 ἐνήησι Χριστὸς, καὶ ψυχῶν ταῦτα καθάρσια γίνεται· μὴ φέροντα γὰρ τὴν
 διὰ τῶν αἰσθητῶν καὶ φαινομένων τούτων νοητὴν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος
 70 ἐπιδημίαν τὰ ἐνεργοῦντα τὴν μωρὰν καὶ ἄλογον ἀνάγκην ταύτην καὶ
 φιλίαν ἐν ἀνθρώπῳ πνεύματα τῆς πονηρίας φεύγουσι. Καὶ τηνικαῦτα

f.25

¹ Canon 111 (122) Concilii Carthaginensis, A. D. 419. Cf. Σύνταγμα 1853. Σ. 563.

47 ἕτερα] C^{pc} M: ἑτέρα *cel.* || 50 τὴν ψυχὴν > M | καλλὰ D || 51 ἀναπάβοντα
 B D | τυροῦντα B || 53 φωτιζομένη B | καθάπερ] καθ' ὥσπερ G | καθάπερ + οὖν
 M (*subnotat.* M) || 56 ἐκεῖνος] ἐκεῖ B | λεληθό- M || 57 κλέπτων] κλίτων M
 || 59 βευαπτισμένας B | ἡ νοερά — δείκνυσιν] *in marg.* C || 61 φιλοχρηματοῦσιν
 B | *gl.* Πῶς ὁ τὴν τοῦ ἀγίου βαπτίσματος χάριν ἀπολοικῶς (ἀπολοικῶς χάριν ~ M)
 πάλιν εὐρήσει. A^{mss} B^{mss} D^{mss} M^{mss} || 63 τηαῦτην B || 64 μόνων D G | ἤγουν]
 οἴως M || 65 χρήσεως B | ἀγιασμένων M^{ac} (ἡ *supra lin.* M) || 67 καθάρσια
 γίνεται] γίνεται καθαρτήρια M | καὶ [μὴ + M | γὰρ > M | τὴν > C || 68
 τούτων καὶ φαινομένων ~ M | τὴν] νοητὴν + C || 70 πνεύματα τῆς] *post corr.* C
 | τινικαῦτα D

скажет, что благодать Божия, которой он оправдывается во Христе Иисусе Господе нашем, имеет силу только для отпущения уже соделанных прегрешений и не подаст помощи, чтобы не совершать других грехов, анафема да будет».

Но чем же удерживают три эти вещи? Некой сокровенной и незаметной сатанинской силой, которая располагает душу желать их, как будто они хороши, как будто они доставляют ей покой и радость и сохраняют ее от печалей и скорбей. И не может она спокойно заметить происходящий от противника вред, если не была прежде просвещена Богом, как можем мы видеть, что беременная женщина желает скверной [пищи], которую только она одна считает вкусной, и ест ее. Ведь только об этом всегда старается дьявол: чтобы не узнали, что это делает незаметно сам он, при помощи [страстей] улавливая и похищая того, кто испытывает [страсть] и не знает таинства христианства. А таинство состоит в том, что ради веры (а не ради дел) в крещенные души входит разумная сила Божества Иисуса и показывает им, что не сами по себе предаются они любостыжанию, славолению и сластолюбию.

Но в те души, которые после святого Крещения были побеждены тремя этими вещами, не может иначе войти такая благодать, кроме как через приготовительные средства, в которых только и есть спасение, то есть через питье святой [воды], помазание освященным елеем и святым миром и восприятие их благоухания, вследствие чего Христос посылает этим [людям] освящение, и [эти средства] становятся очистительными для душ, потому что лукавые духи, производящие эту безумную и бессмысленную потребность, не переносят умного вселения Святого Духа, кото-

75 χριστιανὸς ἐπιγινώσκει τὴν ἐλευθερίαν τοῦ Χριστοῦ, ἣν χαρίζεται τοῖς καταφεύγουσιν εἰς αὐτόν καὶ εὐχαριστεῖ καὶ εὐχαριστῶν οὐ παύεται τῷ λέγοντι· «Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλος ἐστὶ τῆς ἁμαρτίας· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ υἱὸς μένει. Ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε»¹.

Εἶτα τί; Μεταλαμβάνων ἐν τῇ ἐπιγνώσει ταύτη τοῦ θείου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ γίνεται μετ' αὐτοῦ ἕν, ὅσοτον ἐκ τῶν ὁστέων αὐτοῦ καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ². Καὶ ἀφ' οὗ ἁγιασθῆ ἂν ἔχη χρήματα, ἔχει ταῦτα ὡς μὴ ἔχων· ὁρᾷ γὰρ αὐτὰ καθῶς ἔχουσι φύσεως· 80 ἂν ἔχη δόξαν, ἔχει ταύτην ὡς μὴ ἔχων· καὶ οἱ ἔχοντες γυναικας ὡς μὴ ἔχοντες³, λέγει ὁ ἀπόστολος· καὶ οἱ χρώμενοι τῷ κόσμῳ ὡς μὴ καταχρώμενοι⁴. Λέγει καὶ τοῦτο ὁ αὐτός· «Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Κυρίου μου δι' οὗ ἔμοι κόσμος ἐσταύρωται 85 καὶ ἐν τῷ κόσμῳ»⁵. Τὸ δὲ «δι' οὗ» τοῦτο δηλοῖ· ὅτι ἂν μὴ ἦλθεν ὁ Χριστός καὶ ἑαυτὸν ἔδωκε θυσίαν ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἁγιασμοῦ αὐτοῦ ἐνεπλήσθη, ἀπωλόμην ἂν· διότι οὐκ ἔστιν ἄλλη τις σωτηρία.

Ὅστις οὖν ταῦτα μὴ μαθὼν ἀγνοεῖ καὶ ὅστις αὐτὰ μαθεῖν οὐ βούλεται, εἰκῆ εἰς Χριστὸν ἐπίστευσε καὶ εἰς κενὸν ὀνομάζεται χριστιανός, καὶ Χριστὸς αὐτὸν οὐδὲν ὠφελήσει, δίδωσι γὰρ καθ' ἑαυτοῦ τὴν 90 ἰσχὺν τοῦ διαβόλου περισσοτέραν, χείρων γὰρ ἁμαρτωλὸς γινόμενος. Νηστεία τούτου μάταιος· ἐπανάστανται γὰρ αὐτῷ τὰ τῆς ἁμαρτίας ἐπι

f.25v

¹ Joan. 8, 34–36. ² Cf. Gen. 2, 23. ³ 1 Cor. 7, 29. ⁴ 1 Cor. 7, 31. ⁵ Gal. 6, 14.

71 ὁ [χριστιανὸς + C M || **72** πάβεται B || **74** ὁ¹ > D | ὁ² υἱὸς²] *in marg.* B || **75** ἡμᾶς M^{ac} | ἐλευθερώσῃ] D^{pc}: ...σει B | ἔσεσθα D G^{ac} || **76** Μεταλαβάνων B^{ac} || **77** *gl.* Ἀνάγνωθι καὶ εἰς τὸν ἡ' λόγον. A^{mg} B^{mg} D^{mg} | ὅσοτον — τῆς σαρκὸς αὐτοῦ] *in marg.* C | ὁστών M || **78** ἁγιασθεῖ A B C | ἔχει D || **79** ὁρᾷ B: ὁρᾷ D | *gl.* (Λέγει· + M) Φθορᾶς πάσης ἁμαρτίας ἀπεχόμεθα (...ώμεθα M) καὶ τοῦ (τοῦ > M) μυστικοῦ δειπνοῦ πάσαν ἡμέραν μετέχομεν (...όμεν M)· οὕτω γὰρ Χριστοῦ σῶμα τὸ ἡμέτερον γίνεται. A^{mg} B^{mg} D^{mg} M^{mg} (*lin.* 93) || **80** ἔχει M^{ac} (*η supra lin.* M) || **81** χρώμενοι] C^{pr} M: καταχρώμενοι *cel.* || **82** Λέγει + δὲ G | Λέγει D || **83** Κυρίου μου] K. ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ B || **85** ἐμοῦ] ἡμῶν B || **86** ἀπωλόμην] C: ἀπολοίμην M: ἀπολόμην *cel.* | οὐκαίστιν B || **87** μαθὼν] C^{pc} M: μαθὼν *cel.* | μὴ [μαθεῖν + D || **88** εἰκέ] A B | ἐπίστευσεν B | καινὸν B G | χριστιανὸς ὀνομάζεται ~ M || **90** περισσοτέραν M | γὰρ > G | γενόμενος B M || **91** μάταιον G | ἐπανάστανται] D^{pc} (*ται supra lin.* D)

рое совершается через эти чувственные и видимые [средства], и бегут. И когда христианин узнает, что такое свобода Христова, которую Он дарует ищущим в Нем убежища, то благодарит и не перестает благодарить Сказавшего: «*Всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете*»¹.

А что потом? Когда он с таким знанием причащается божественных Тела и Крови Христовых, то становится с Ним единым, *костью от костей Его и плотью от плоти Его*². И после того, как будет освящен, если и есть у него деньги, то он имеет их как будто не имеющий, потому что видит их, каковы они по сути; если есть у него слава, то и ее он имеет как будто не имеющий, и *имеющие жен как не имеющие*³, как говорит апостол, и *пользующиеся миром сим, как не пользующиеся*⁴. Тот же [апостол] говорит и так: «*А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира*»⁵. «Которым» означает вот что: если бы не пришел Христос и не принес бы Себя в жертву за меня, и если бы я не исполнился подаваемой Им святостью, то погиб бы, потому что нет другого спасения.

Итак, кто не узнал этого, потому что не научился, и кто не хочет этому научиться, тот безрассудно уверовал во Христа, напрасно называется христианином, и Христос ничем ему не поможет, потому что он дает диаволу бóльшую власть над собой, так как стал еще худшим грешником. Бесполезен такому пост, потому что еще

¹ Ин. 8, 34–36. ² Ср. Быт. 2, 23. ³ 1 Кор. 7, 29. ⁴ 1 Кор. 7, 31. ⁵ Гал. 6, 14.

πλέον πάθη. Ἐὰν φάλλη ἢ προσεύχεται, παραλαμβάνη τοῦτον ἐξου-
 95 σιαστικώτερον ὁ διάβολος ἀπέμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καταφρονητικῶς οἷα
 παριστάμενον· οὐδὲ γὰρ δύναται μετὰ φόβου καὶ εὐλαβείας καὶ συνέ-
 σεως παριστάναι καὶ ποιεῖ τὴν διάνοιαν αὐτοῦ φαντάζεσθαι τινα ἄτοπα
 καὶ ῥυπώδη καὶ τούτοις μᾶλλον προσέχειν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἢ τοῖς διὰ
 στόματος αὐτοῦ λεγομένοις. Ἐὰν ποιῇ ἐλεημοσύνας, ἀπόλλυσι αὐτάς·
 100 ὁ γὰρ ποιῶν ἐλεημοσύνας ἐὰν μὴ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ γνοίῃ διαλυομένην
 καὶ ἄνεσιν λαμβάνουσαν τῶν δεσμῶν τούτων· τῆς φιλοχρηματίας καὶ
 φιλοδοξίας καὶ φιληδονίας, ἀπόλεσεν ὅσα ἔδωκεν· ὁ γὰρ διδοὺς ἐλε-
 ημοσύνας ἀντιλαμβάνει τὸ μέγα ἔλεος τοῦ Θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὑγεία
 τῆς ψυχῆς, ἣτις ἐστὶν ἡ ἐλευθερία καὶ ἄνεσις τῶν τριῶν τούτων κακῶν,
 105 ἐπειδὴ μεδισταμένης ψυχᾶς ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ὑγίει παραλαμ-
 βάνει μόνας. *Λεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ*
*τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν*¹. ὧδε γὰρ ἐστὶν ἐπὶ γῆς τὸ
 ἰατρεῖον τῆς νοσερᾶς καὶ παθητῆς φύσεως· καὶ τῆς βασιλείας τῶν οὐ-
 ρανῶν αἱ ρίζαι κάτω εἰσὶν ὧδε. Εἰ μὴ γὰρ βασιλευθῆ ψυχὴ ἐνταῦθα
 παρὰ τοῦ βασιλέως Χριστοῦ, σωτηρίαν ἄλλην οὐχ εὕρισκε· ὧδε γεν-
 νᾶται πρότερον ἄνθρωπος ἄνωθεν καὶ τότε δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν
 110 τοῦ Θεοῦ· ὁ γὰρ μὴ βλέπων τὴν βασιλείαν ἐφ' ἑαυτὸν τοῦ Χριστοῦ οὐπω
 γεγέννηται ἄνωθεν, καὶ δεῖ πάντως γεννηθῆναι ὥστε ἰδεῖν ἐνταῦθα τὴν
 βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

f.26

Ἄλλ' ὅρα καὶ τὴν διάκρισιν τῶν τυραννικῶν τούτων τριῶν παθῶν·
 115 χρήματα, δόξα καὶ ἡδονή. Ἔστι μὲν γὰρ ἀνθρωπὸν τινα εἶναι· τὸν μὲν
 φιλοχρήματον, τὸν δὲ φιλόδοξον, τὸν δὲ φιλήδονον· ἀδύνατον δὲ εὐρε-
 θῆναι ἄνθρωπον τὸν αὐτὸν καὶ φιλοχρήματον ἄγαν, καὶ φιλόδοξον λίαν,

¹ 1 Cor. 15, 53.

92 φάλλει D | παραλαμβάνη B : ...ει C D M || 93 ἀπ' ἔμπροσθεν M | *gl. cf. lin.*
 79 M^{mg} || 94 τὸν [μετὰ + M^{ac} (cancel. M) | καὶ] τὸν M || 95 παριστάναι]
 D : ...εστάναι G^{pc} M : ...ιστάναι *et.* || 97 τοῦ [στόματος + B | ποιεῖ D M^{ac} ||
 99 λαμβάνουσαν B || 101 ἀντιλαμβάνει B | *gl.* Τί τὸ μέγα ἔλεος τοῦ Θεοῦ. A^{mg}
 B^{mg} D^{mg} G^{mg} (Τί τὸ μέγα ἔλε[...] M^{mg}) | ὑγεία A C : ὑγία M || 102 ἡ > A B ||
 103 μεδυσταμένης D || 105 ἐπὶ γῆς > M || 106 νοσερᾶς M || 107 αἱ ρίζαι]
 αἰρίζεται B | *gl.* Τίς (Τί M) ὁ γεννηθεὶς ἄνωθεν. A^{mg} B^{mg} D^{mg} G^{mg} M^{mg} || 109
 ἄνωθεν ὁ ἄνθρωπος ~ M^{ac} | ὁ [ἄνθρωπος + M | τὴν > G || 110 ἐφ' ἑαυτῶν D
 || 114 τὸν] τὸ D

больше восстают на него греховные страсти. Когда будет он петь псалмы или молиться, властно похищает его от Бога диавол, потому что предстоит он с небрежением, ведь не может он даже предстать Ему со страхом, благоговением и разумением, но позволяет своему уму воображать нелепое и скверное и внимает этому перед Богом более, чем тому, что произносит устами. Когда творит он милостыню, губит ее, ведь если творящий милостыню не увидит, что душа его освобождается, и получает он разрешение от этих уз, то есть любостыжания, славолубия и сластолюбия, то он потерял поданное; потому что подающий милостыню получает взамен великую милость Божию, то есть здоровье души, которое есть свобода и избавление от трех этих зол, поскольку Царство Небесное принимает отходящие в иной мир души только если они здоровы. *Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие*¹. И здесь, на земле, — лечебница для болезненной и страстной природы, и корни Царства Небесного тоже здесь, внизу. Ведь если не воцарится здесь над душой Царь Христос, то не найдет она другого спасения. Сначала здесь рождается человек свыше, и тогда может он видеть Царство Божие, а тот, кто не видит над собой Царство Христово, еще не родился свыше, и непременно нужно ему родиться так, чтобы здесь увидеть Царство Божие.

Но посмотри и на различие этих трех тиранических страстей: деньги, слава и власть. Бывает, что есть один человек — любостыжатель, другой — славолубец, третий — сластолюбец, но невозможно найти одного и того же человека, который был

¹ 1 Кор. 15, 53.

καὶ φιλήδονον πάντη, ἀλλ' ἐπικρατεῖται μὲν ὑπὸ τοῦ ἐνός, μετέχει δὲ
καὶ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ μετρίως. Ἄνθρωπος δὲ κατακυριευθεὶς ὑπὸ ἐνός
τῶν τριῶν τούτων, τῶν ἄλλων δύο καταφρονεῖ· ὁ φιλοχρήματος κατα-
φρονεῖ διὰ τὰ χρήματα καὶ δόξης καὶ ἡδονῆς· τῆς μὲν δόξης καταφρονεῖ
120 ὅτι πρὸς τὸ κερδῆσαι ὀβολὸν οὐ φείδεται αἰσχύνης καὶ ἐντροπῆς, ἀλλ'
εἰσοδιάζειν ἀγαπᾷ καὶ ἀπὸ ἀτίμων, καὶ αἰσχυρῶν, καὶ ἀδίκων, καὶ παρα-
λόγων, πρὸς γὰρ μόνον βλέπει τὸ κερδῆσαι· τῆς δὲ ἡδονῆς καταφρονεῖ,
ὅπως μὴ κενοτομηθῆ καὶ ἐξοδιάσῃ χρήματα ἃ φιλεῖ. Ὁ φιλόδοξος κα-
125 ταφρονεῖ διὰ δόξαν καὶ χρημάτων καὶ ἡδονῆς· τὰ μὲν χρήματα κενῶν
ἀλόγως ἵνα δοξάζηται καὶ ἐπαινῆται, τὴν δὲ ἡδονὴν ἀποσειόμενος ἵνα
μὴ αἰσχύνηται καὶ καταμέμφηται. Ὁ φιλήδονος καταφρονεῖ καὶ χρη-
μάτων καὶ δόξης· τὰ μὲν χρήματα δαπανῶν ἀσώτως εἰς ἀκολασίας καὶ
ἡδονάς, πᾶσαν δὲ δόξαν περιφρονῶν καὶ εἰς παντοίας καταγόμενος ἀτι-
130 μίας διὰ τὰς ἡδυπαθείας καὶ αἰσχρότητας. Καὶ τούτων ἕκαστος οὔτε
διὰ φόβον κολάσεως, οὔτε διὰ βασιλείαν οὐρανῶν ἐπιστρέφει βούλεται,
ἀλλὰ τῆς μὲν κολάσεως καταγελαῖ, τῆς δὲ βασιλείας τῶν οὐρανῶν κα-
ταφρονεῖ.

Εἶτα τί; Ὁ μὲν φιλοχρήματος καταγελαῖ τοῦ φιληδόνου καὶ φιλοδό-
135 ξου· τοῦ μὲν φιλοδόξου ὅτι μὴ διὰ δόξαν καταδέχεται κερδαίνειν ἀπὸ
εὐτελῶν καὶ ἀτίμων, τοῦ δὲ φιληδόνου ὅτι δι' αἰσχρότητα ἀφανίζει τὴν
οἰκείαν περιουσίαν καὶ τὸν πλοῦτον αὐτοῦ. Ὁ δὲ φιλόδοξος καταγελαῖ
τοῦ φιλοχρημάτου καὶ φιληδόνου· τοῦ μὲν φιλοχρημάτου ὅτι διὰ χρή-
ματα κερδαίνει ἀπὸ ῥυπαρῶν καὶ ἀτίμων πραγμάτων, τοῦ δὲ φιληδόνου
140 ὅτι καταισχύνηται καὶ ἀτιμάζεται. Ὁ δὲ φιλήδονος καταγελαῖ τοῦ φιλο-
δόξου καὶ φιλοχρημάτου· τοῦ μὲν φιλοδόξου ὅτι διὰ δόξαν, ἵνα μὴ τις
γένηται μέμφις αὐτῷ, ἄγχει ἑαυτὸν εἰς σωφροσύνην, τοῦ δὲ φιλοχρη-
μάτου ὅτι διὰ τὸ μὴ κενοτομηῆσαι τὰ χρήματα ἔστιν ἐγκρατῆς καὶ ὀλι-

f.26^v

119 *gl.* Ὁ φιλοχρήματος: G || 121 φείδεται + δὲ D || 122—123 καὶ ἀπὸ ἀδίκων, καὶ ἀτίμων, καὶ αἰσχυρῶν, καὶ παραλόγων ~ M || 124 κενοτομηθῆ] C M: καινο... *cet.* | ἐξοδιάσει B | *gl.* Ὁ φιλόδοξος: G || 125 καινῶν B || 126 ἐπαινῆται] M^{pc} (ἢ *supra lin.* M): ...εἶται M^{ac} *cet.* || 127 *gl.* Ὁ φιλήδονος: G || 131 τὴν [βασιλείαν + M^{ac} (*cancel.* M) || 132 τῶν > M || 134—135 τοῦ [φιλοδόξου + G || 138 φιλοχρημάτου + ὅτι διὰ τὰ κέρδη M (*subnotat.* M) | τὰ [χρήματα + M^{ac} (*cancel.* M) || 142 μέμφης B | αὐτὸν C | σωφροσύνην D || 143 κενοτομηῆσαι] M: καινο... *cet.*

бы и очень любостязательным, и чрезвычайно славолюбивым, и всецело сластолюбивым, но [каждый] побеждается какой-то одной [страстью], а другим, хоть и тоже причастен, но в мере. И человек, побежденный одной из этих трех [страстей], пренебрегает двумя другими: любостязатель ради денег пренебрегает славой и удовольствиями; славой пренебрегает потому что ради приобретения и мелкой монеты не избегает стыда и позора, но любит приобретать деньги бесчестными, постыдными, несправедливыми и странными [способами], потому что смотрит только на приобретение выгоды; а удовольствиями пренебрегает, чтобы не заниматься пустыми делами и не расточать деньги, которые любит. Славолюбивый презирает ради славы и деньги, и удовольствия: деньги он безрассудно растрачивает, чтобы его прославляли и хвалили, а удовольствия отвергает, чтобы не стыдиться и не подвергаться поношениям. Сластолюбивый пренебрегает и деньгами, и славой: деньги он расточает беспутно на бесчинства и удовольствия, а всякую славу презирает и подвергается всевозможным бесчестиям ради наслаждений и постыдных дел. И ни один из перечисленных не желает измениться ни по причине страха перед наказанием, ни ради Царства Небесного, но наказание он осмеивает, а Царством Небесным пренебрегает.

А что потом? Любостязатель осмеивает сластолюбивого и славолюбивого: славолюбивого — потому что тот ради славы не соглашается получать доход негодными и бесчестными [способами], а сластолюбивого — потому что ради постыдных дел расточает собственное имущество и свое богатство. Славолюбивый осмеивает любостязателя и сластолюбца: любостязателя — потому что тот ради приобретения денег получает доход от скверных и бесчестных дел, сластолюбца — потому что подвергает себя позору и бесчестию. Сластолюбец осмеивает славолюбивого и любостязательного: славолюбивого — так как он ради славы, чтобы не было

145 γαρκής. Καί τούτων ἐκάτερος ὑπὸ ἰδίου δαίμονος ἀγόμενος κατακρίνει τὸν ἕτερον ἀνοήτως, τὸ ἑαυτοῦ πάθος οὐχ ὀρών· ὡς ἂν ἀμφοτέρωθεν ἕκ τε τοῦ πάθους, ἕκ τε τῆς κατακρίσεως ὑπεύθυνοι ὧσι τῆς αἰωνίου κατακρίσεως.

150 Παρακαλέσωμεν τοίνυν τὴν μόνην ἐλπίδα ἡμῶν τὸν Χριστόν, ἵνα λύσῃ ἡμᾶς ἀπὸ τῶν τριῶν δεσμῶν τούτων καὶ ἀγίασῃ τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν, ὅπως δυνώμεθα ἀκούειν τῶν θείων λογίων, ὅπως δυνώμεθα ὄραῖν ἀπαθῶς, ὅπως λαλῶμεν μετανοίας ῥήματα καὶ εὐλογίας ἀντὶ λοιδορίας καὶ κατακρίσεως, ὅπως ἀπτώμεθα καὶ ἐπαφώμεθα ὑγιῶς· ὅτι ἐὰν μὴ ὑγιάνωμεν τὰς ψυχικὰς ἡμῶν νόσους ταύτας, μάτην ἢ πίστις, μάτην ἢ εὐσέβεια, μάτην ἢ θεοσέβεια, μάτην νηστεία, μάτην προσευχή, μάτην
155 ἐλεημοσύνη· ταῦτα γὰρ πάντα διὰ τὴν ἀνάκλησιν ἡμῶν εἰσι καὶ ὑγείαν. Καὶ ἐὰν μὴ ὑγιάνωμεν, εἰκῆ εἰς Χριστόν ἐπιστεῦσαμεν· ὁ γὰρ πιστεύων εἰς Χριστόν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ἥτις ἐστὶν ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὁ δὲ πιστεύων εἰς Χριστόν καὶ ζωὴν οὐκ ἔχων αἰώνιον, μάτην εἰς Χριστόν ἐπίστευσε. Αἰτησάτω δὴ καὶ λαβέτω ζωὴν αἰώνιον,
160 ἵνα γνωσθῆ ὅτι εἰς Χριστόν πιστεύει. Ὅτι ὁς οὐκ ἔχει πνεῦμα Χριστοῦ, ἔστιν ἄρα τοῦ διαβόλου ὡς ἄπιστος· οὐ γὰρ ὑπάρχει τι μέσον· ὥσπερ γὰρ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος ἐκ πίστεως, οὕτως ἡ πίστις γινώσκεται ἀπὸ τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἧς τύχοιμεν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ ἔλεος τοῦ εἰς ὃν ἡ πίστις Χριστοῦ.

f.27

144 ἐκάτερος] ἕκαστος C M || 145 ἀμφοτέρωθεν M || 146–147 ὑπεύθυνοι — κατακρίσεως > G || 148 Παρακαλέσωμεν B | Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν [Χριστόν + B || 149 λύσει B | ἀπὸ > M | ἀγιάσει B || 152 ὑγιῶς D || 153 ἀγιάνωμεν A C : ὑγιάνωμεν G | νόσους M || 154 εὐσέβεια B | θεοσεβεία B | ἢ [νηστεία + M | νηστείαν B | ἢ [προσευχή + M || 155 ἢ [ἐλεημοσύνη + M | ὑγίαν D || 156 ἐπιστεῦσωμεν A B || 160 γνωρισθῆ G | πιστεύει] G M : πιστεύη cel. | οὐκαίχει B || 161 ἄρα D | μέσον] μέσων D > C^{pp} M || 162 γὰρ > M || 163 τοίχοιμεν G

повода его упрекнуть, утесняет себя целомудрием, а любостяжательного — потому что ради того, чтобы не потратить деньги на пустяки, он воздержан и довольствуется малым. И каждый из них следует своему демону и безрассудно осуждает другого, не видя своей страсти, чтобы по обеим причинам, и из-за страсти, и из-за осуждения стать повинным вечному осуждению.

Поэтому умолим единственную нашу надежду, Христа, чтобы Он избавил нас от трех этих оков и освятил наш чувства, чтобы могли мы слышать божественные слова, чтобы могли мы видеть бесстрастно, чтобы произносили мы слова покаяния и благословения вместо поношения и осуждения, чтобы мы здраво прикасались и осязали, потому что если не выздоровеем мы от этих наших душевных болезней, тщетна вера, тщетно благочестие, тщетно богопочитание, тщетен пост, тщетна молитва, тщетна милостыня, поскольку все это — ради нашего восстановления и здравия. И если мы не выздоровеем, то безрассудно мы уверовали во Христа, ведь верующий во Христа имеет жизнь вечную, которая есть благодать Господа нашего Иисуса Христа. А верующий во Христа и не имеющий жизни вечной напрасно уверовал во Христа. Так пусть он просит и получит вечную жизнь, чтобы стало понятно, что он верует во Христа, потому что кто не имеет духа Христова, тот принадлежит диаволу как неверный, ведь нет никакого среднего [состояния]. Как жизнь вечная — от веры, так и вера познается по вечной жизни, которую да получим мы отныне и вовеки по милости Того, в кого эта вера, Христа.

ΙΣΤΟΧΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΕΡΕΒΟΔΗ

- Ιοανν Ζλατοуст, свт. 1896 — *Ιοανн Ζλατοуст, свт.* Творения. СПб., 1896. Т. 2.
[*Ioann Zlatoust, sviatitel'.* Tvoreniia (Works). Saint Petersburg, 1896. Tom 2.]
- Творогов 2016 — *Симеон Новѳй Богослов, прп.* Слова 1, 2 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) / Крит. текст, пер. с греч., предисловие А. С. Творогова // БВ. 2016. № 22–23. Вып. 3–4. С. 380–407. [*Simeon Novyi Bogoslov, prepodobnyi.* Slova 1, 2 iz korpusa «33 Slov» (Orationes [Dub.]) (Sermons 1, 2 from the corpus of “33 sermons” (Orationes [Dub.])) / Kriticheskiĭ tekst, perevod s grecheskogo, predislovie A. S. Tvorogova // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2016. № 22–23. Vypusk 3–4. P. 380–407.]
- Творогов 2017 — *Симеон Новѳй Богослов, прп.* Слова 3, 4 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) / Крит. текст, пер. с греч., предисловие А. С. Творогова // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 528–572. [*Simeon Novyi Bogoslov, prepodobnyi.* Slova 3, 4 iz korpusa «33 Slov» (Orationes [Dub.]) (Sermons 3, 4 from the corpus of “33 sermons” (Orationes [Dub.])) / Kriticheskiĭ tekst, perevod s grecheskogo, predislovie A. S. Tvorogova // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2017. № 24–25. Vypusk 1–2. P. 528–572.]
- Феофан Затворник, свт. 1892 — Слова прп. Симеона Новаго Богослова / Пер. с новогреч. свт. Феофана Затворника. М., 1892. Вып. 1. [*Slova prepodobnogo Simeona Novago Bogoslova* (Sermons of st. Symeon the New Theologian) / Peregovod s novogrecheskogo sviatitelia Feofana Zatvornika. Moscow, 1892. Vypusk 1.]
- Ζαγοραῖος 1790 — Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου τὰ εὐρισκόμενα / Ἐκδ. Δ. Ζαγοραῖου. Βενετία, 1790.
- Heil, Ritter 1991 — Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. В., 1991 (PTS 36).
- Кривошеина 1963, 1964, 1965 — *Symeon le Nouveau Théologien.* Catéchèses / Introd., texte critique et notes par В. Krivochéine. Trad. par J. Paramelle. Р., 1963, 1964, 1965 (SC 96 [Cat. 1–5], 104 [Cat. 6–22], 113 [Cat. 23–34]).
- Σύνταγμα 1853 — Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων / Ἐκδ. ὑπὸ Γ. Α. Ῥάλλη, Μ. Ποτλή. Ἀθ., 1853. Т. 3.

ΛΙΤΕΡΑΤУΡΑ

- Devreesse 1945 — *Devreesse R.* Le fonds Coislin: Catalogue des manuscrits grecs. Р., 1945. Vol. 2.

- Eustratiades 1924 — *Eustratiades A.* Catalogue of the Greek manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi. Cambridge — P., 1924.
- Gouillard 1973 — *Gouillard J.* Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // TM. 1973. Vol. 5. P. 313–327.
- Hajdú 2003 — *Hajdú K.* Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Bd. 3. Codices graeci Monacenses 110–180. Wiesbaden, 2003 (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis 2.3).
- Hardt 1812 — *Hardt I.* Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae regiae Bavaricae. München, 1812. Vol. 2.
- Martini, Bassi 1906 — *Martini E., Bassi D.* Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae. Milano, 1906. Vol. 1.
- Omont 1891 — *Omont H.* Supplément au Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse // Zentralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig, 1891. Bd. 8. S. 22–26.

Abstract

St. Simeon the New Theologian. Sermons 5, 6 from the corpus “33 sermons” (Orationes [Dub.]) / Critical text, translation from Ancient Greek, foreword by A. S. Tvorogov

This publication continues the editio princeps of the Greek text and the Russian translation of the original Sermons of the Corpus of 33 Sermons (Orationes or Or.), attributed in the manuscript tradition of Simeon the New Theologian. The Sermons 5 and 6 are offered to the attention of the reader. The main theme of the Sermons is the Sacrament of Communion and the necessary conditions for a worthy Communion, as well as the basic sinful passions and Divine Grace as the only means of overcoming them. The Greek text of Sermons has not been published before, the Latin translation of the whole corpus was made, based on the late (XVI century) manuscript, and a Modern Greek translation of individual Words, including the fifth and sixth. The introductory article shows the dependence of some ideas and terminology on the treatise “On the Church Hierarchy” from the Areopagitic corpus. The attribution of the Sermons to St. Simeon the New Theologian is now being questioned. The Greek text and discrepancies are given on the basis of the six most important manuscripts, the earliest of which dates back to the late XI — early XII century.

Keywords: st. Simeon the New Theologian, Constantine Chrysomallus, critical text, asceticism, messalians, Bogomils, Baptism, grace, Orations, Areopagitics.

ПРЕПОДОБНЫЙ НИКИТА СТИФАТ

СЛОВО ПРОТИВ ИУДЕЕВ

Вступление, перевод с древнегреческого
и примечания *игумена Дионисия (Шленова)*

УДК 232 (239)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-268-286

Аннотация

Вниманию читателя предлагается трактат монаха Студийского монастыря прп. Никиты Стифата (XI в.) «Против иудеев», впервые переведенный на русский язык. В ряду аскетических, богословских и полемических сочинений автора этот трактат является характерным памятником антииудейской полемики. Произведение отражает как богословские, так и аскетические мысли автора, который полемизировал, опираясь на установки аскетической школы Студийского монастыря и своего духовного отца и учителя прп. Симеона Нового Богослова. Одна из мыслей трактата — о познании Троичного Бога через познание трехчастности внутреннего мира человека — отражает общую установку византийцев: для доказательства богословских истин обращаться к внутреннему устройству человеческой души.

Ключевые слова: полемика, иудей, Студийский монастырь, исповедание веры, триадология, христология, иконопочитание, ветхозаветные пророки, душа, разум, богопознание, Дева Мария, первый и второй Адам, Ева.

Известный аскетический писатель и полемист середины XI в. прп. Никита Стифат явился достаточно компилятивным автором в трактатах так называемой «Трилогии», в которой было раскрыто учение о душе, рае и иерархии церковной и небесной. Слово «Против иудеев» тематически более всего пересекается с первым трактатом «О душе», посвященным христианской антропологии и христологии. Методологически Стифат

пишет по образцу своих антилатинских и антиармянских трактатов, созданных им в ответ на большие проблемы во взаимоотношениях Церквей Востока и Запада в середине XI в. Он обращается к иудеям¹ так же, как к армянам и латинянам, во втором лице и призывает их принять христианскую веру на основании ветхозаветных пророчеств в соединении с теми взглядами на устройство человека в его отношении к Богу, каковые сложились в Византии того времени².

Слово состоит из нескольких частей. В начале прп. Никита говорит о творении видимого мира и значимости малого мира в великом, то есть человека, который носит в себе образ Святой Троицы. Затем он доказывает значимость таинства Боговоплощения и рождения Мессии от Девы Марии, Второй Евы. В конце отдельно говорится об иконопочитании, которое никоим образом не тождественно идолослужению. Иудеи призываются стать одним народом с христианами, то есть исповедать православную веру. Парадоксально, но среди всех полемических трудов Стифата трактат «Против иудеев» по плану более всего повторяет «Исповедание веры», составленное автором позднее — уже в роли игумена Студийского монастыря в самом конце жизни³. Не исключено, что адресат трактата не такой реальный, как в случае с объектом антилатинской или антиармянской полемики. Здесь мы имеем дело с полемическим по форме трактатом, который, по сути, более обращен к внутренней христианской аудитории и имеет основной задачей укрепление в незыблемых основах веры.

¹ См. пример более ранней антииудейской полемики: Deroche 1991 (греческий текст); Horst 2006b. P. 216—221 (английский перевод). О традициях раннего иудаизма, его собственной полемике с христианством и ответной со стороны христиан см. сборник статей: Horst 2006a.

² Подробнее об антииудейской полемике со стороны христиан см.: Horst 2006b. P. 221—226, а также: Думби Г., свящ. 2016, где упоминается и трактат прп. Никиты Стифата в общем контексте антииудейской полемики (С. 53). Издание полемических текстов с I по XI в.: Schreckenberg 1990.

³ См.: Дионисий (Шленов), иером. 2004.

Особенность трактата в том, что автор проводит точнейшие параллели между человеческой душой и Богом так же, как и между Девой Марией и Евой. Такой несколько искусственный и школьный метод позволяет лучше запомнить и усвоить материал и, возможно, используется специально. В других трактатах автор тоже берет его на вооружение, но не в такой степени.

Перевод выполнен по современному критическому изданию Ж. Даррузеса⁴.

⁴ Darrouzès 1961. P. 412–443.

СЛОВО ПРОТИВ ИУДЕЕВ И ОБЛИЧЕНИЕ
С НАЧАЛА ИХ НЕПОКОРНОСТИ И НЕВЕРИЯ

1. *«Возвестите, — говорит Бог через Иеремию пророка, — в Иуде и пусть слышно будет в Иерусалиме, говорите, возвещайте трубою на земле и воззовите сильно <...> Возвестите глаголы Мои дому Иакова и да будет слышано в Иуде»*⁵. Получив об этом увещание Духа свыше, будучи последними⁶ в последние времена, мы подумали, что необходимо кратко и сжато объяснить нечто вам, иудеям.

2. Мы начнем слово, обращенное к вам, как и подобает, с пророчества Давида: *«Сынове еврейские, доколе тяжкосердии? Вскую любите суету и ищете лжи?»*⁷ Зачем было к вам слово Господне в поношение и не хотите услышать его?⁸ *Уведите, яко удиви Господь преподобного»*⁹ едиnorodного отрока Своего. Послушайте о Его неизреченном рождении глаголы вечной жизни, *«народ глупый и бессердечный, у кого есть глаза, и не видите, уши и не слышите»*¹⁰ <...> ибо они необрезаны и слушать не можете»¹¹. Поистине, вы — те, кому сказал Бог через пророка [Иеремию]: *«Остановитесь на путях, и посмотрите, и спросите о вечных путях Господа и увидите, какой путь есть благ, и пойдите по нему и найдете очищение душам вашим. И вы сказали: “не пойдём”»*¹². Вы — те, кому Он сказал: *«Поставил я над вами наблюдателей, услышите голос трубы. И вы сказали: “не слушаем”. Поэтому услышали, — говорит, — народы и пасущие стада в нас»*¹³. И, услышав слово Господне, мы уверовали в Его Сына.

⁵ Иер. 4, 5; 5, 20.

⁶ Ср.: 1 Кор. 15, 8; 1 Пет. 1, 15.

⁷ Пс. 4, 3.

⁸ Ср.: Иер. 6, 10.

⁹ Пс. 4, 4.

¹⁰ Иер. 5, 21.

¹¹ Иер. 6, 10.

¹² Ср. Иер. 6, 16. В оригинальном тексте: *И они сказали: не пойдём.*

¹³ Иер. 6, 17.18.

3. «Так вот как скажете, — опять через него говорит, — что мы мудры есмь и закон Господень с нами есть. Истинно напрасна оказалась лживая трость вам, книжникам. Ведь вы Слово Господне отвергли, поэтому устыдились, оставшись в одиночестве, и устрашились, и оказались пойманными в вечный плен»¹⁴, из которого вы никогда не будете освобождены. Поэтому Он оставил вас, сказав через того же пророка: «Оставил дом Мой и наследие Мое¹⁵ <...> И оставлю виноградник Мой, и не будут его ни обрезать, ни вскапывать, и вырастут на нем, как на бесплодной земле, терны и повелю облакам не проливать на него дождя»¹⁶.

4. Поэтому Он сказал вам: «Что Мне, говорит [Господь], множество жертв ваших? Я наполнен есмь всесожжениями овнов и тука агнцев и крови волов и козлов не хочу. И не приходите являться ко Мне. Ведь кто потребовал этого от рук ваших? Более не ходите по двору Моему. Если принесете Мне самую лучшую муку, то напрасно: каждое — мерзость для Меня. Новомесячий ваших, и суббот, и дня великого не могу терпеть; пост, и праздность, и праздники ваши ненавидит душа Моя. Вы стали Мне в пресыщение»¹⁷. И снова: «Зачем Мне ладан приносишь из Савы и благовоние от земли дальней? Всесожжения ваша неприятны, и жертвы ваши не услаждают Меня¹⁸ <...> Соберите с жертвами вашими всесожжения ваши и ешьте мяса, потому что Я не заповедал вам в день, [в который] вывел вас из Египта о всесожжениях и жертвах»¹⁹. И снова: «Удали от Меня глас песнопений твоих, и песней органов

¹⁴ Ср.: Иер. 8, 8.9.

¹⁵ Иер. 12, 7.

¹⁶ Ис. 5, 6.7.

¹⁷ Ис. 1, 11–14.

¹⁸ Иер. 6, 20.

¹⁹ Иер. 7, 21.22.

*твоих Я не послушаю*²⁰ <...> *Так как ты отверг Мое знание, отвергну и Я тебя от священнослужения Мне*»²¹.

5. Так почему же [Бог] возненавидел и отверг ваше служение, субботы, жертвы, новомесячия и праздники, как было сказано? Не по причине ли вашей непокорности, жестокосердия и неверия в Его едиnorodного Сына? Каким образом проявляется ваша вражда на Бога Отца и на Его совечного Сына и Бога? Не в том ли, что не было у Него власти делать в своих [творениях] то, что хотел прежде веков: как и из не-сущих Он все сотворил, так и послал едиnorodного Своего Сына в последние времена, чтобы воссоздать нас, смертных? [Не в том ли,] что недопустимо, дабы Бог рождал, или [недопустимо] слышать о Сыне Божиим? Что неисполнимо, чтобы Бог сошел на землю и уподобился людям, совершил и претерпел на земле все, что было о Нем написано и сказано? Что невозможно, дабы невместимый во всех стал вместимым во утробе жены, и неведущественный и бестелесный воплотился, и безмужно от Нее родился, и провозгласил Себя, неопишемого, неосязаемого и невидимого, истинным Богом [и] человеком?

6. В этом, о дети иудеев, вы нас обвиняете и считаете, что ваши речи законны, излагая новые сомнения в защиту вашего неверия. В таком случае, ответьте нам на наши вопросы, если в вас есть *слово разума*²². Бог — больший всего или меньший? Конечно, больший. Следовательно, Он находится внутри всего или вне? И внутри и вне и выше всего, по написанному: «*Небо престол, а земля — подножие ног Его*»²³, и: «*...на крилу ветреню ходити*»²⁴, и: «*...в море пути Его*²⁵, а льет дождь на праведных и неправедных и солнце Свое сияет на злых и благих»²⁶.

²⁰ Ам. 5, 23.

²¹ Ос. 4, 6.

²² Ср.: Сир. 5, 12.

²³ Ис. 66, 1.

²⁴ Пс. 103, 3.

²⁵ Пс. 103, 3.

²⁶ Мф. 5, 45.

В самом деле, если Он внутри всего, будучи больше всего, а среди всех творений особое место занимает человек, почему ты, иудей, считаешь невероятным, если в человеческую природу, лучшую других творений, Бог нисходит, вселяется и пребывает в ней и от всесвятых кровей Всесвятой Девы воплощается, чтобы Адама, разрушенного преступлением и обещавшего грехами, воссоздав в Себе, сделать новым? Ведь если во всей остальной твари, состоящей из видимых предметов, в этой рабыне человека, в которой нет ничего, что было бы близко Богу по подобию, Бог находится внутри силою жизни, как ты сказал, *престолом делая небо, а землю подножием*²⁷, [то почему] тебе кажется небывальым, что Сын и Слово Божие снизошел на землю и соединился с человеческой природой, которую сотворил *по Своему образу и подобию*?²⁸

7. Отвлеки свое помышление от грубости видимых предметов, не думая ни о чем телесном, и я, изложив тебе невыразимое и неизреченное рождение Сына и Бога путем раскрытия дарованных Им тебе, как Своему образу, свойств, которые по природе принадлежат и Ему и тебе, покажу и посвящу тебя в тайну Его человеколюбивого Домостроительства и благодати по отношению к нам. Потому что не как ты рождаешь, так и Бог, но одно рождение от плоти и крови и другое от Бога, невидимого, бестелесного и превосходящего ум, слово и мысль. И как, внимательно слушай.

8. Бог, будучи первым разумом, Творцом вселенной, невидимым, бестелесным, неосязаемым, неопикуемым, соединяется с нашим разумом, невидимым, бестелесным, неосязаемым и неопикуемым, Своим совечным Словом очищая слово, совечное нам, и Духом уст Своих озаряя и освящая дух наш, а именно саму душу, неизреченно соединяясь с нами весь со всем образом. Потому тебе надлежит исходя из самого образа Божия, который ты носишь, познать Самого Сотворившего тебя²⁹. И гляди, я предложу

²⁷ Ср.: Ис. 66, 1.

²⁸ Быт. 1, 26.27.

²⁹ Автор развивает мысль о познании Бога через познание себя, сформулированную еще в античности и развитую в христианстве. Подробнее см. в статье: Дионисий (Шленов), игум. 2018.

тебе наикратчайший пример неизреченного Домостроительства Божия: как и каким образом рождает Бог Своего совечного и единосущного Сына.

9. Бог, будучи первым разумом, согласно сказанному, даровал тебе, как Своему образу, разум: будучи невидимым — невидимый, бестелесным — бестелесный, неопикуемым — неопикуемый, будучи Отцом Слова — отца слова, будучи подателем Духа Святого — дух, который, мы знаем, есть душа разумная и бессмертная. И так, как Бог, будучи трипостасным, имеет нераздельную и неслитную Божественную природу и, будучи единым, зрится Отцом Слова живого и подателем Духа Святого, через Которые Он *утвердил* из не-сущих небеса³⁰ и дал им силу существовать, так и тебя, Его образ относительно невидимой части, Он удивительно сотворил созерцаемым из трех частей, как можно увидеть, с принадлежащей разумной и божественной душе природой неслитной, очевидно, и нераздельной от разума и слова, ибо трое являются одним — душа, разум и слово, через которые тело ясным образом сохраняет свое бытие и живет и движется.

Поэтому как ты собственное слово из твоего ума рождаешь бесстрастно и неизменно и оно неотделимо от тебя, если и направляется к тому, с кем ты беседуешь, будучи единосущным и совечным твоему разуму, так, я мыслю, и Бог рождает совечного и единосущного Своего Логоса и Сына бесстрастно и неизменно, через Которого небеса утвердились, Который, не отсекаясь от Него, и к нам нисходит и пребывает с нами.

10. И снова, подобно тому, как ты свое слово, невидимое, неосязаемое и бестелесное, делаешь телесным и видимым в письменах и для тех, кому его посылаешь, так и Бог, в последние эти дни захотев воссоздать Свой образ, уничтоженный преступлением, послал нам единосущного Своего Сына и Слово, бестелесного, невидимого, неосязаемого и неопикуемого, чему послужил ангел Гавриил, сказав Деве: «*Радуйся, благодатная, Господь с тобою*»³¹. И Бог Слово Сам вселился в Нее, написанный,

³⁰ Пс. 32, 6.

³¹ Лк. 1, 28.

словно перстом Божиим, в ее всечистой плоти, и стал плотью³². Затем, неизреченно родившись от Нее, Он не открыл врата ее девства, но как несказанно вошел, так и вышел, родившись неописуемым образом, Бог и человек, воссоздав в Себе Адама, став вторым Адамом не как тот [первый Адам] от земли перстен, но небесный³³, как Господь всего.

11. Но если я поверг тебя в недоумение и ты говоришь, как Логос Божий написался в плоти Девы и как написанный воплотился, ведь дело это странное и новое, [то] я могу недоумением разрешить твое недоумение и, спрашивая тебя, хочу и я узнать от тебя, как закон Божий был написан на данных Моисею каменных скрижалях. Так вот, если скажешь: перстом Божиим, по Писанию³⁴, то скажу тебе и я: Духом Святым Божиим, ибо перст Божий это есть Его Святой Дух. Конечно, слыша и о руках Божиих, ушах и глазах, персте и мышце и о чем-либо другом, не мысли это телесно, ибо Божественное бестелесно и совершенно непричастно плотнейшему веществу, но боголепно считай, что это есть Его Слово и Дух, Его совечные и единосущные Ипостаси, через Которые из не-сущих Он все сотворил и Которыми Он содержит все нерасторжимо и соблюдает это в века веков во славу Своего величия.

12. А также я хочу узнать у тебя и другие из удивительных в древности чудесных дел Божиих, которые ради этого нового и странного таинства прообразовывали Его. Как, скажи, руно Гедеона одно лишь наполнилось небесной росой, а вся та земля осталась сухой, не увлажняемая этой росой? И как опять вся та земля приняла в свои недра дождь, а одно лишь руно нет?³⁵ Но и куст, который увидел Моисей, скажи мне, как, палимый огнем, не сгорел, будучи легко воспламеняем по природе?³⁶ А жезл Аарона, сухой и лишенный влаги, скажи, как процвел и видели, что он

³² Ин. 1, 14.

³³ 1 Кор. 15, 47.48.

³⁴ Исх. 32, 16.

³⁵ Суд. 6, 37–40.

³⁶ Исх. 3, 2–4.

красовался листьями и плодами?³⁷ Но я хочу, чтобы ты истолковал чудное деяние Божие, бывшее прежде всего этого. Как Бог отделил ребро Адама и вместо него поместил плоть? И как сотворил из самой маленькой той кости живую жену? Почему же, если и она является человеком, Он не сотворил ее из земли подобно тому, как был сотворен Адам, и не вдохнул в нее дух в душу живую, но сотворил ее из самого ее мужа?³⁸

13. Скажи и ответь мне, если у тебя есть ум и *слово разума*³⁹. Но если ты затрудняешься вести об этом речь и никогда не сможешь дать ответ, то как ты хочешь выведать у меня таинство, от века сокрытое для всех людей и ангелов? И так, как их всех ведет только вера, делающая и показывающая нам, людям, что это верно, а не исследование, так и в удивительном этом таинстве Божиим и деле не доказательство, но вера должна приводить к полной уверенности в нем. Ведь ради того, чтобы мы не считали недопустимым это великое Таинство Домостроительства, Бог заранее устроил, дабы вышеуказанные таинства трех отроков⁴⁰, руна, куста, жезла Аарона и прежде них сотворение Евы из ребра Адама совершились так, чтобы и роды Девы, и неизреченное Рождение и Воплощение Самого Слова и Сына Божия стали прекрасно приемлемы для всех, взирающих на образы и примеры, и не представлялись людям невероятными. Стало быть, то, что произошло в прообраз этого таинства, было принято тогдашними людьми с удивлением и восхищением, а роды Девы и Воплощение и Рождение Слова и Сына Божия стали не только чудом, как те таинства, но великим событием на общую и всемирную пользу, как и было предопределено свыше прежде веков и до родов.

14. Каково же намерение Бога и каким образом Он послал Своего Сына родиться от жены и провозгласить Себя совершенным человеком? [Намерение Его в том,] чтобы Он освободил от рабства людей, и два

³⁷ Чис. 17, 8.

³⁸ Быт. 2, 21–24.

³⁹ Ср.: Сир. 5, 12.

⁴⁰ Дан. 3, 13.

народа, я говорю, конечно, о роде нашем и о роде вашем иудейском, собрал⁴¹ через веру, и обоих сделал в Себе одним народом, и, взяв его от земли, взошел на небеса, и, соединив с высшими силами, сделал один хоровод из людей и ангелов⁴². Таково завершение нового таинства, такова являющаяся общим благом для мира, предопределенная польза, ради которой Один от Троицы, воплотившись от Девы, *на земли явися* и с нами *людьми пожил* по пророческому речению⁴³, ради которой *отрок*, Сам Сын Божий, *родился и дан нам*, Которого имя *нарицается великого совета ангел, Бог крепок, Властитель, Отец будущего века*, по Исае⁴⁴, раною смерти Которого, по Иеремии⁴⁵, мы исцелились и удостоились жизни, ибо Он посчитал достойным стать общником нашей слабости⁴⁶.

15. И, с другой стороны, намерение Бога [в том], чтобы нанести диаволу, некогда обманувшему Адама в раю, смертельную рану. Ибо тот, будучи денницей и первым среди высших сил, из-за своего высокомерия отпал от одного достоинства, и был низвергнут с небес, и стал вместо ангела света демоном темным и мрачным, и был осужден на обитание во аде.

⁴¹ Ин. 11, 52.

⁴² Единый хор людей и ангелов, занимающийся общим славословием Бога в Царствии Небесном, является для преп. Никиты Стифата предельным исполнением посмертного блаженства. «Единица (или девятица) вышних сил, как певец гимнов и зачинающая песни, образует, водя хоровод, тройческое устройство и тройчески предстоя Троице, в страхе служа возносит песнь», — так начинается «Сотница» 3, 99 (*Nicetas Stethatus. Centuria 3, 99 // PG 120, 1008:17–21*), где далее приводится текст трех песнопений — отдельного для каждого из трех троичных порядков, составляющих девятичинную небесную иерархию.

⁴³ Вар. 3, 38.

⁴⁴ Ис. 9, 6.

⁴⁵ См. Ис. (не Иер.) 53, 5.

⁴⁶ Ср. с теопасхитской формулой «единый от Троицы пострадал плотью», введенной св. императором Юстинианом указами 15 и 26 марта 533 г. Более пространный текст согласно первому указу таков: «...Иисус Христос, Сын Божий и наш Бог, Кто воплотился и вочеловечился и был распят, был единым святой и единосущной Троицы» (*Justinianus Imperator. Codex Justinianus 1, 1, 6:46–49* (B. W. Frier. Cambridge, 2016. P. 20)).

Он же позавидовал той блаженной и беспечальной жизни Адама в раю и, обманув его через Еву, сделал его изгнанником из рая, поэтому Бог соблаговолил послать на землю Сына Своего и Слово, дабы Он воплотился и родился от жены, через которую был обманут Адам и, вкусив от насаждения, удался из рая. В результате вместо проклятия Евы род жен удостоился благословения через Деву Марию, а Дева предоставила Слову Божию из своей всесвятой плоти ради воссоздания нашего рода плоть, которую Ева позаимствовала у Адама посредством ребра, дабы плоть, которая ввела в заблуждение первого Адама, стала нашим начатком, вторым Адамом — Иисусом Христом, Сыном Божиим.

16. Но и таинство Девы не должно быть совершенно неведомо вам, иудеям. Ведь у вас есть, если пожелаете, предызображение и пример этого знамения. Поскольку надлежало снова восстановить образ Божий, упраздненный через грехопадение, и было нужно, чтобы воссоздание стало по всему подобно первому сотворению Адама, ибо оно произошло из девственной земли, еще не претерпевшей крайнее для него тление по приговору Божию, который гласит: «...проклята земля в делех твоих»⁴⁷, постольку от Девы, жены чистой и всесвятой, благоволил воплотиться и родиться бессеменно, без хотения мужа⁴⁸, подобно первому Адаму, и второй Адам — Иисус Христос.

17. И посмотри, я прошу, как удивительно разворачиваются события. Тогда Бог, взяв прах от земли и дунув, сделал Адама первым человеком — здесь Бог Слово Сам, опять взяв от ребра Адама, состоявшего из земли и праха, девственную плоть и восприняв в ней Дух Святой, восстановил в Себе нашу человеческую природу, дабы она стала Вторым Адамом; и рожденный от Девы стал, как сказано, начатком нашего рода. Увидел ли ты, как прежние события стали изображением настоящих: то творение — этого воссоздания и первый Адам — второго Адама, Иисуса Христа?

18. Посмотри, я прошу, и на другое раскрытие нового таинства Всечистой Девы. Ева там прежде грехопадения была девой в раю — ведь

⁴⁷ Быт. 3, 17.

⁴⁸ Ин. 1, 13.

после изгнания из рая Адам познал свою жену⁴⁹, — и с ней, дево́й, беседовал коварный демон через змея, использовав змея, ясно, как вестника лукавства и печали. И здесь Мария, будучи дево́й и обитая во святая святых, удостоилась созерцания вестника, и с ней, дево́й, говорил Бог через архангела Гавриила, использовав его, ясно, как служителя радости этого таинства: «*Раду́йся, благодатная, Госпо́дь с тобою*». Там рай — здесь святая святых; там дева — и здесь дева. Но та стала для человеческого рода, через преступление Адама, источником смерти, и греха, и осуждения во аде, а эта для всех людей, через Сына своего Иисуса Христа и Бога, стала источником жизни вечной и восхождения на небеса. Та, будучи дево́й, болтая со змеем, зачала слово диавола и родила на земле смерть через грех, а эта, будучи дево́й, беседуя с ангелом, зачала Слово и Сына Божия и родила на земле жизнь через правду. Та род наш из рая вывела вслед за собой — эта привела нас вслед за собой на небеса.

19. Таково дело Божьего снисхождения к нам. Для этого воплотившись, Он родился и принял часть в худшем, чтобы передать нам лучшее. Стал человеком, чтобы сделать нас богами. Ибо поскольку диавол извел наш род из рая, в котором поместил нас Бог⁵⁰, сошел Сын и Слово Божие на землю и, облекшись в нашу природу, возвел ее на небеса, откуда тот ниспал. Такова цель Воплощения Господа. Таково этого нового таинства завершение, скрытое для нас испокон веков.

20. Узнав об этом, *приидите* с нами, *поклонитесь* Христу, царю и Богу нашему⁵¹, облобызав на иконе Его святое изображение. Ведь не идолам, как вы говорите, мы поклоняемся, а Христу, точнее, веруя во Христа. Ибо одним является идол, другим — икона. Идол есть то, что не имеет первообраза, например, человека, который жил в земной жизни и явился среди людей праведным делами своей правды; то, что изготовлено из материала, возможно камня или меди, и всецело изваяно по образу человека с грудью

⁴⁹ Быт. 4, 1.

⁵⁰ Быт. 2, 21.

⁵¹ Пс. 94, 6.

и коленями и со всеми членами и частями тела, занимающими подобающее место, называется истуканом, а тот, кто поклоняется ему и почитает его, — идолопоклонник и поклоняется истукану. А икона изображает на доске и на стене цветами, очевидно, некоего святого человека, жившего в этой жизни праведно и добродетельно и просиявшего среди людей деланием заповедей Божиих, или чудесами и знаменами, или мудростью и учением Божиим, или исповеданием и смертью за любовь Христову. И тот, кто поклоняется ей и чтит ее, поклоняется не цветам и известке, как вам представляется, но изображению того, чья жизнь и слово просияли в настоящей жизни ярче солнца, кому и честь, как восходящая к первообразу, воздается.

21. Ибо, подобно тому, как ваши отцы в древности, лобызая херувимов ручной работы, которых по указанию Божию изготовил Моисей, чтобы осенять *очистилице*⁵², не лобызали то чеканное золото и не поклонялись идолам, но [лобызали] образ и изображения, сделанные как указание на высшие силы, и мы, делая то же самое, не согрешаем и не поклоняемся идолам.

22. Поэтому, отложив всякое возражение, всякое неподчинение, соединитесь с нами — с Церковью Божией из язычников, именовавшиеся народом избранным Божиим; и ешьте не манну или перепелов, как ваши отцы, не то, что извергается вон⁵³ и гниет, и не пейте воду из обрывистой скалы, текущую в землю и исчезающую, но ешьте хлеб — Тело Христа Бога, спешшего с небес, и пейте Пречистую Его Кровь, истекшую из прободенного Его ребра, соединяющиеся и смешивающиеся с нашей душой и телом: с душой по Божеству, с телом по плоти, которая была принесена в жертву и жертвуется за нас ради жизни вечной, во оставление грехов и для приобщения Святому Духу. И та манна, которую ели отцы ваши, была указанием на Тело Христово, а вода, источавшаяся для них из скалы, — на Его Пречистую Кровь.

23. Так вот, *услышьте в тот день, глухие книжники, слова книги* — Исаия призывает вас в свидетели; *и во тьме и во мраке, глаза слепых*⁵⁴

⁵² Исх. 25, 18–20.

⁵³ Мф. 15, 17.

⁵⁴ Ис. 29, 18.

иудеев, увидите великий свет познания. Уразумейте, блуждающие духом, смысл; и, ропщущие, научитесь повиновению, чтобы языки ваши, немые о благочестии, научились говорить: «мир»⁵⁵, которым является Христос и Спаситель. Обратитесь ко Господу через веру — и будете оправданы, ибо праведник от веры жив будет⁵⁶. Если вы обратитесь к Его Сыну и Слову, то Он восстановит вас как корень богопочтения в большой кедр, по слову Иезекииля и Иеремии⁵⁷, и ветви ваших сыновей разрастутся⁵⁸ в Церкви Христа Бога, и пред лицом Своим поставит вас как царское священство⁵⁹, и вы уже не будете считаться домом ропщущим, и жестокосердными, и непокорными, как через Иезекииля возглашает Господь так говоря: «Сын человеческий, дом Израилев не захочет слушать тебя, ведь они не хотят слушать Меня, так как весь дом Израилев ропщущий есть, непокорные и жестокосердные <...> но возрастет в те дни рог всему дому Израилеву»⁶⁰, «и боящимся имене Его воссияет вам солнце правды, — по слову Малахии, — и выйдете из тени закона, и, как тельцы, освободившиеся от привязи Ветхого Завета, взыграете»⁶¹. И, обратив свой взор на Сына Божия, и вы вместе с Исаией провозгласите следующее: «Вот Бог мой Спаситель мой Господь, и буду уповать на Него, и спасусь Им, и не убоюсь, ведь слава моя и похвала моя — Господь и Он был мне Спаситель»⁶².

24. И таким образом почерпните воду Божественного учения из спасительных источников и слов Евангелия Христова, и с великим благодарением вы также воспойте Господа, и Его имя будет у вас на устах, и

⁵⁵ Ср.: Ис. 29, 24.

⁵⁶ Авв. 2, 4.

⁵⁷ Иер. 15, 19.

⁵⁸ Иез. 17, 23.

⁵⁹ Исх. 19, 6; 1 Пет. 2, 9.

⁶⁰ Иез. 3, 4.7; 29, 21.

⁶¹ Ср.: Мал. 4, 2.

⁶² Ис. 12, 2.

возвестите сыновьям вашим и всей земле о Его славных делах и знамениях и чудесах. И тогда-то, когда вы соединитесь с единой Церковью Христовой, и мы будем одним народом Божиим, и остаток *спасется* Израиля, по гласу Павла⁶³, вашего единоплеменника и раба Христа Бога. Итак, если мы убеждаем вас этими словами, о иудеи и книжники, *источник премудрости*, который вы *оставили*⁶⁴, откроется вам; и вы, утоляя жажду его струями, будете жить и пойдете *путем* заповедей Божиих, согласно изречению пророка, и *поживете в мире во время вечное*, и, пожив, узнаете, где есть *разум*, где есть *крепость*, где есть *мудрость*, где есть *долголетие и жизнь*, где есть *свет глазам и мир*⁶⁵ — всем этим является Христос и это есть и находится в Нем, Которому подобает всякая слава, честь и поклонение ныне и присно и во веки веков. Аминь.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Дионисий (Шленов), нером. 2004 — *Никита Стифат*. Исповедание веры / Пер. с греч. и прим. нером. Дионисия (Шленова) // БВ. 2004. № 4. С. 91–105. [*Nikita Stifat. Ispovedanie very (Confession of faith) / Perevod s grecheskogo i primechaniia ieromonakha Dionisija (Shlenova) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2004. № 4. P. 91–105.*]
- Дионисий (Шленов), игум. 2018 — *Дионисий (Шленов), игумен*. Принцип «Познай себя» у прп. Никиты Стифата в контексте византийской традиции // БВ. 2018. № 28. Вып. 1. С. 96–126. [*Dionysius (Shlenov), hegumen. Printsip «Poznai sebja» u prepodobnogo Nikity Stifata v kontekste vizantiiskoi traditsii (Nicetas Stathatus' priciple of "Know thyself" in the context of Byzantine tradition) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald) 2018. № 28. Vypusk 1. P. 96–126.*]
- Darrouzès 1961 — *Nicétas Stéthatos*. Opuscules et Lettres / Ed. J. Darrouzès. P., 1961 (SC 81).
- Déroche 1991 — *Déroche V*. La polémique anti-judaïque au VI et au VII siècle: Un memento inédit. Les Képhalaia // ТМ. 1991. Vol. 11. P. 275–311.

⁶³ Рим. 11, 26.

⁶⁴ Вар. 3, 12.

⁶⁵ Вар. 3, 13.14.

ПРЕПОДОБНЫЙ НИКИТА СТИФАТ

Schreckenberg 1990 — *Schreckenberg H.* Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). Frankfurt am Main. — В. — Вн. — New York — Р. — W., 1990.

ЛИТЕРАТУРА

Думби Г., свящ. 2016 — *Думби Г., свящ.* Место церковного предания в христианско-иудейском диалоге // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. № 4. С. 48–57. [*Dumbi G., priest.* Mesto tserkovnogo predaniiia v khristiansko-iudeiskom dialoge (The place of ecclesiastical tradition in the Christian-Jewish dialogue) // Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii (Herald of the Russian Christian humanities academy). 2016. Tom 17. № 4. P. 48–57.]

Horst 2006a — *Horst P. W. van der.* Jews and Christians in their Graeco-Roman context. Selected essays on early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity. Tübingen, 2006.

Horst 2006b — *Horst P. W. van der.* Twenty-five questions to corner the Jews. A byzantine anti-Jewish document from the seventh century // Horst 2006a. P. 216–226.

Abstract

St. Nicetas Stethatus. Treatise against the Jews / Introduction, translation from Ancient Greek and notes by hegumen Dionysius (Shlenov)

The reader is offered a treatise of a monk of the Studite Monastery St. Nicetas Stethatus (XI century) “Against the Jews”, for the first time translated into Russian. Among the various ascetic, theological and polemic works of the author, this treatise is a characteristic monument of anti-Judean polemics. The work reflects both the theological and ascetic thoughts of the author, who polemised on the side of the prevalent attitudes of the Studite monastery ascetic school and his spiritual father and teacher st. Simeon the New Theologian. One of the thoughts of the treatise is that knowledge of the Trinitarian God may be attained through the knowledge of the three-part nature of the inner world of man — reflects the general attitude of the Byzantines: in order to prove theological truths, turn to the inner structure of the human soul.

Keywords: polemics, Jews, Studite monastery, confession of faith, triadology, christology, icon-worshiping, Old Testament prophets, soul, mind, God-knowledge, Virgin Mary, first and second Adam, Eve.

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ВОСПОМИНАНИЯ И ДНЕВНИКИ

А. Д. БЕЛЯЕВ

ЛАВРА И АКАДЕМИЯ В ПАСХАЛЬНЫЕ ДНИ 1918 ГОДА (ДНЕВНИКИ 15.04.1918—28.04.1918)

Публикация игумена Дионисия (Шленова),
В. Л. Шленова

УДК 82-941

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-287-306

Аннотация

Мы продолжаем публиковать выдержки из «Дневников»¹ профессора МДА А. Д. Беляева. В данной публикации представлены дневниковые записи, сделанные на Страстной и Светлой седмицах 1918 г. На основании воспоминаний А. Д. Беляева можно реконструировать неповторимый колорит предпасхальных и пасхальных дней, первых в послереволюционный период — один из самых непростых в истории Сергиева Посада, Троице-Сергиевой лавры, Московских духовных школ, многочисленных храмов города и других его священных мест. Центральным событием данного фрагмента оказывается

¹ Личный фонд А. Д. Беляева: ОР РГБ. Ф. 26. Первые публикации: Шленов, Туркин 2017; Дионисий (Шленов), игум., Шленов 2017.

Другие публикации: Кривошеева 2000; Одинцов 2017.

описание прибытия в Троице-Сергиеву лавру Святейшего патриарха Тихона. Именно святитель Тихон указал пастве на провиденциально-воспитательный характер революционных событий, данных народу для исправления. Автор оставил ряд ценных замечаний о жизни Троице-Сергиевой лавры и Московской духовной академии в те дни. Его наблюдения значимы, в том числе, и с точки зрения краеведения. Профессор, делая записи не для публикации, излагал материал без внутренней цензуры. Выход в свет данного фрагмента дневников важен для изучения как истории нашего Отечества в целом, так и истории Русской Церкви и Московской духовной академии в частности.

Ключевые слова: Пасха, революция 1917 г., Троице-Сергиева лавра, Московская духовная академия, духовное образование, патриаршество, патриарх Тихон, Покров Божией Матери, голод, большевики, измена, Сергиев Посад.

Дневниковые записи² Александра Дмитриевича Беляева³ охватывают период с 15 по 28 апреля 1918 г. по старому стилю. Центральный день церковного года — Пасха, которая праздновалась в тот год 22 апреля — оказывается и центром данного фрагментарного повествования. В другие периоды смутного революционного времени профессор А. Д. Беляев неоднократно бывал в Москве на заседаниях Поместного Собора и на других мероприятиях. Предпасхальные и пасхальные дни он провел в Сергиевом Посаде, бывал в Троице-Сергиевой лавре и Московской духовной академии на богослужениях и по другим случаям. Таким образом, этот отрывок из дневников предлагает читателю целостное видение духовной атмосферы, сложившейся в Лавре, Академии и во всем Сергиевом Посаде на драматическом изломе между новой революционной реальностью и старым уходящим, но еще очень крепким строем жизни. Автор дает нелицеприятные оценки мероприятиям новой власти, показывает ее слабость, в результате которых она оказалась лишенной поддержки со стороны народа. И наоборот, многотысячный крестный ход на Светлой седмице подчеркивает духовное единство русского народа, еще более

² ОР РГБ. Ф. 26. Картон. 4. Ед. хр. 6. Л. 51 об. — 57 об.

³ Род. 23 июля 1849 г. — ум. 29 ноября 1919 г.

сплотившегося вокруг Христа, Церкви и ее истинных пастырей в дни революционной смуты. Особо интересен образ патриарха Тихона, раскрытый в виде небольшого наброска, но при этом очень точно и вдохновенно. Для автора, достаточно критичного и к лицам высшего церковного сана, патриарх — настоящий духовный руководитель русского народа, а его слово беспристрастно, авторитетно и духовно-назидательно. Упоминает профессор Беляев и другого известного архипастыря — архиепископа Никона (Рождественского), продолжавшего служение в Лавре вплоть до своей мученической и исповеднической смерти в конце 1918 г. Автору более близки и привычны службы в храмах Троице-Сергиевой лавры, нежели в Академии. С тем большим теплом и душевным проникновением рассказывает он о пасхальной службе в академическом Покровском храме. Описания лаврских и академических будней и праздничных служб, с одной стороны, и мероприятий большевиков, с другой, в будущем станут важным материалом для написания детальной истории Лавры и Академии в революционные годы.

Для цельности картины мы начинаем публикацию с записи на Вербное воскресенье (15 апреля 1918 г.) и заканчиваем Светлой субботой (28 апреля 1918 г.). В 2018 г., по истечении столетия, сердце особо чутко отзывается на эти хронологически далекие, но не забытые, актуальные и назидательные для современности события, наполненные и духовной радостью Воскресения Спасителя, и земными тяготами, во сто крат усугубленными революционным хаосом и скорбью при виде разрушения вековых устоев и тревогой перед неведомым и заведомо несчастливым будущим.

15. ВЕРБНОЕ [ВОСКРЕСЕНЬЕ].

5, 15, 9 Л. 51 об.

Ночь ясн[ая], мороз, тих[ий] SE; день полуясн[ый], кратк[ий] дождь, слаб[ый] SE/SW.

Обедню в соборе служил Никон⁴. Пели превосходно.

⁴ Никон (Рождественский) (4.04.1851—12.01.1919) — архиепископ Вологодский и Тотемский, с 1916 г. на покое, проживал в Троице-Сергиевой лавре.

При солнечной, яркой погоде после обедни пошел крестный ход по ограде⁵. Иеромонахи были в красивых зеленых ризах.

Вчера было жарко идти в осеннем пальто в полдень. Погода вполне весенняя, майская, а всего только середина апреля. Какова будет вторая половина и май...

Ныне вечером в собачьем клубе⁶ с 8 до 11 веч[ера] концерт: водевиль, ничтожный, куплетист и еще что[-то]. Каков концерт! А с 11 до 3 ч[асов] бал-монстр⁷. На него цена особ[ая] и низшая для тех, кто не захотел б[ыть] и на концерте, и на бале. Всегда прежде танцы до 2 ч[асов], теперь до 3-х [часов]. Очевидно, демонстрация против Страстной недели. Безбожные хамы! По улице хихиканье девчонок. Мерзость! Хлеба и зрелищ!

16. ВЕЛИКИЙ ПОНЕДЕЛЬНИК.

7, 14, 6

Ночь ясн[ая], тих[ий] SW; утро ясн[ое]; день полюбл[ачный]/облачн[ый], дождь сильн[ый], двукратно, сильн[ый] SW; ночь облачн[ая]/ясн[ая], тих[ий] W.

С 1 ч[аса] до 4 ч[асов] заседание приходских советов в школе Рождественской церкви⁸. Было всего 20 челов[ек]. Большевики согласились

⁵ Имеется в виду крестный ход вдоль стен Троице-Сергиевой лавры.

⁶ Автор имеет в виду клуб при Совете рабочих, солдатских и крестьянских депутатов.

⁷ Монстр — дословно «чудовище», от *лат.* monstrum. Бал-монстр — очевидно, бал на тему монстров, чудовищ, демонических персонажей с соответствующими костюмами, в духе революционной «свободы».

⁸ Рождественская, или Христорождественская, церковь (современный адрес: Сергиев Посад, ул. Карла Маркса, 6/2). Располагалась к востоку от Троице-Сергиевой лавры, в бывшей Верхней Служней слободе. При ней было учреждено духовное правление (протопопия) всеми приходскими церквями города и 34 окрестными церквями. В 1920-е гг. храм оставался главным для старой части Сергиева Посада и приходским для жителей Александровской улицы (ныне ул. Карла Маркса). В 1931 г. храм был закрыт и переоборудован под клуб и столовую, а вскоре перестроен под жилье. В настоящее время недалеко от бывшей Христорождественской церкви поставлен Памятный знак и Крест в память пострадавших за веру во Христа в годы гонений и репрессий в XX в.

не отбирать у Лавры огороды в Крючкове и в Посаде, но Лавра не д[олжна] уменьшать запашку их. А между тем большевики же потребовали, чтобы Лавра уплатила рабочим своим за [19]16 и [19]17 гг. дополнение платы по ценам 1918 г[ода]. Ведь это несправедливейшая подачка хамам, и рабочие волнуются, требуют. Хотели было набрать монахов / для пахоты, но пища скудна, не набралось. Два дома лаврских готовы взять в распоряжение домовые комитеты, заведенные в Посаде большевиками же. Монахи заявили, что это Лавре не беда, т. к. эти дома будто бы были ей в убыток по незначительности квартирной платы. Домовые комитеты увеличат плату. Рассуждали о встрече Патриарха, о крестном ходе при нем к Черниговской⁹ на Светлой неделе. Подачу заявления о неприкоснов[енности] достояния Лавры в собачий комитет¹⁰ отложили до врем[ени].

Л. 52.

17.

-2 1/2, 10, 5

Ночь ясн[ая], тих[ий] W, морозец мал[ый]; день ясн[ый], тих[ий] W; ночь[ю] дождь кратк[ий], но сильн[ый].

Утром хлеба на 2 дня недостало, и пришлось стоять в очереди после обеда, чтобы получить хлеб из второй выпечки. Получил, пришедши за час до отверзия¹¹ магазина Телицыной¹², на один день. Выставил раму в гостиной, а другие в гостиной распаковал.

18.

0, 3, 2

Ночь облачн[ая], морозец в 1/2°, умер[енный] N; день облачн[ый], умер[енный] N; ночь облачн[ая].

⁹ В Гефсиманский Черниговский скит Троице-Сергиевой лавры.

¹⁰ Так автор с иронией называет Совет рабочих, солдатских и крестьянских депутатов.

¹¹ Открытия.

¹² Телицыны — многочисленные купцы и мещане, жители Сергиева Посада. Известно, что Телицына Мария Семеновна (1850—1923) похоронена в Хотьково (URL: <http://forum.vgd.ru/post/13/47331/p1936865.htm> (дата обращения 30.04.2018)).

Большевики вывесили объявление, чтобы домовладельцы украсили свои дома красными флагами, чтобы все лавки были закрыты и другие трудовые учреждения, кроме железной дороги, электрички и водокачки, ресторан и чайные и трактиры д[олжны] б[ыть] открыты с 1 до 6 ч[асов]. За нарушение — привлечение к суду народа. Но слово «революция» не упомянуто. В рабочем клубе (в новой Лавр[ской] гостинице) в 6 ½ ч[асов] две лекции: о празднов[ании] 1-го мая¹³ и о Толстом как социалисте¹⁴.

Стоял в очереди у Телицыной час; хлеб получил на нынешний день. Только хлеб и продается. Эти хвосты¹⁵ из-за гнусного распор[яжения] большев[иков], чтобы хлеб <нрзб.>.

Л. 52 об.

Но на два дня хлеба в пекарнях не могли выпечь, ныне не получили, простоявши в очередях, и на 17-е, а иные получили на 2 дня. Мерзавцы! Следовало не запрещать выпечки и продажи хлеба 18, и не было бы хвостов. Гнусные и богопротивные. Веселятся, музыку заводят, невзирая на Страстную неделю.

Обширное воззвание их на столбах начинается: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»¹⁶ Кончается: «Да здравств[уют] пролетарии! Да здравствует Праздник 1-го мая! Да исчезнут угнетатели!»

А содержание, конечно, против царей, богачей, буржуазии, войны и т. п. — давно известное.

¹³ В 1917 г. в России революционный праздник 1 мая впервые отмечался открыто, а в 1918 г. стал официальным праздником, день был нерабочим.

¹⁴ Популярная тема в революционные годы. См. одну из последних статей Л. Н. Толстого «О социализме»: Толстой 1936 (написана в 1910 г., впервые напечатана в 1936 г. в Полном (юбилейном) собрании сочинений).

¹⁵ Хвост — вереница людей, ставших в очередь (разг.) (Ушаков 1940. С. 1141а). В таком смысле слово стало особо часто использоваться в революционную эпоху, для которой такие «хвосты» стали характерны.

¹⁶ Дословный перевод с немецкого “Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!” — один из самых известных интернационалистических коммунистических лозунгов, впервые высказанный в «Манифесте коммунистической партии» Карла Маркса и Фридриха Энгельса.

В 12 ч[асов] я пошел к обеду в Лавру. На площади Красногорской, в середине, высокий, аршина в 3, кровавого цвета помост, обтянутый вокруг двумя красными лентами, с решеткой по краям. На нем ораторы и 4—5 красных с белыми надписями знамен¹⁷. Толпа не малая, но и не большая, особенно если принять в расчет, что все лавки заперты, базара совсем не было, хотя и среда, ведь трудовые учреждения закрыты, казенные и общественные тоже, кроме электрички, водокачки и железной дороги. В каком часу начался митинг, не знаю. Из собора я вышел без четверти в 2 ч[аса]. Толпа стала даже меньше. На слова оратора раздалась рукоплескания двукратно, жидкие и краткие, сопровождаемые свистом, резким. Затем стали расходиться. Я смотрел на толпу издали, а теперь, при расхождении ее, я увидел состав ее. Одни мужчины, по-видимому только рабочие и ремесленники, женщин не больше полдюжины, одетых просто, да с полдюжины девочек, мальчишек даже почти не было. Гимназистов и студентов не было.

Музыка из дюжины музыкантов проиграла «Марсельезу», но не всю, а 2—3 аккорда, и пошли музыканты по улицам, не играя. Л. 53.

Одним словом, все население Посада, кроме самих большевиков, демонстративно не пошло на празднование. Затем я слышал, что в рабочем клубе в Новой гостинице Лавры¹⁸ у большевиков б[ыл] обед на 400 человек. Вечером в клубе около меня было освещение — кортеж, вероятно (взяли ломберные столы из Лавры насильнически, кроме тех, которые и без того были в обеих гостиницах). Но спектакля или концерта не было никакого. По крайней [мере], афиш об этом не было. Да и музыка в клубе вечером, кажется, не играла, а играла ли она вечером в рабочем клубе в Новой гостинице, не знаю. Флаги красные были вы-

¹⁷ Большевики праздновали в этот день, 1 мая по новому стилю, свой праздник.

¹⁸ Новая монастырская гостиница была построена в 1861—1864 гг. по проекту архитектора И. А. Малышева, располагалась на Сергиевской (Вокзальной) улице. Трехэтажное здание было рассчитано на 82 гостиничных номера; в первом этаже располагались трактир, кабак, винный погреб, лавки, содержавшиеся арендаторами из местных купцов и мещан.

вешены в немногих домах, и, по-видимому, больше из страха иудейска. Одним словом, большевики потешили только себя самих. Все население единодушно, по молчаливому согласию (уговора противодействовать празднику никакого не было) не приняло ни малейшего участия в праздновании. Народа в соборе у обедни было довольно много. «Предали Христа и магарычи роспили, перепились», — сказал о большевиках старик, академический служащий.

Вечером у всенощной в академии народа было довольно число. На всенощной во всех церквах благовест воскресный. Впрочем, так бывало и прежде.

19. ВЕЛИКИЙ ЧЕТВЕРГ.

1, 8, 6

Ночь полуясн[ая], тих[ий] NW; мороз 1°; день полуясн[ый], умер[енный] NW и N; ночь облачн[ая], слаб[ый] N.

Вчера, идя в баню, я зашел в алтарь переговорить с ректором о выдаче пособия 10 студентам. В алтаре я не был со времени освящ[ения] его в 1892 г[оду]¹⁹. Поют с студентами и мальчики. «Егда славнии ученицы»²⁰ пропели довольно хорошо, хотя и с вибрацией, <нрзб.>

Л. 53 об.

Ныне в Трапезной²¹ елеосвящение (а не в соборе²²), потом общая исповедь, затем обедня в соборе и в Трапезной и причащение там и здесь для желающих. В академии тоже будет елеосвящение, завтра после Часов, кажется²³.

¹⁹ Покровский академический храм был заново освящен 20 сентября 1892 г. митрополитом Леонтием (Лебединским) после полного переустройства, которое было инициировано ректором Академии архимандритом Антонием (Храповицким).

²⁰ Песнопение из службы Великого Четверга, тропарь Троицы, глас 8.

²¹ Трапезный храм Троице-Сергиевой лавры, главный престол — в честь прп. Сергия Радонежского.

²² Успенский собор Лавры.

²³ Согласно данному свидетельству, елеосвящение совершалось в Великую Пятницу после царских часов. В настоящее время в Московской духовной академии это Таинство совершается после вечернего богослужения в Великую Среду.

Ныне главная служба: елеосвящение, общая исповедь и литургия (наместник и хор певчих) в Трапезной. Я пришел в начале первого в Трапезную к «Достоиню», а в соборе уже кончилась служба. В Трапезной в церкви [народу] полно, а в столовой пусто.

Большевики дошли до такого безумия, что свергли статую Скобелева²⁴ и все памятники, кроме основания, оставленного для митинговой трибуны. Этим они ясно показывают, что настоящая Россия, настоящий русский народ им чужд[ы] и они ему и его прошлому славному бытию — враги, мерзкие предатели его, не понимающие, что они творят. Может быть, народ сам сечет себя или позволяет негодяям и врагам своим сечь себя.

Будто бы Япония и Китай заключили договор — занять своими отрядами Сибирь, чтобы не заняли ее германцы. Что за это они возьмут, неизвестно. Турки заняли Карс²⁵, Свеаборг — крепость²⁶ — окончательно занят германо-финскими войсками.

Правители дали амнистию первом[айскую] уголовным тюремным, если не больше полгода, и подсудимым, которым кара не свыше года, министрам правител[ьства] Керенского, но не министрам Царя. Безусловно не будет дано амнистии спекулянтам, саботажникам, шпионам. Слова: «комиссары», «саботаж», «контрреволюция», «комитеты», «социализм», излюбленные у владык сих, — все не русские; имен Бога и Христа нет у них вовсе. Не упоминают они о евреях почему-то. У кого же капитал, / как не в жидовских крепких лапах, а дальше они захватят [его]²⁷ еще

Л. 54

²⁴ Конный памятник герою Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. генералу от инфантерии М. Д. Скобелеву в Москве, открытый 24 июня 1912 г., был снесен 1 мая 1918 г. Располагался он на месте нынешнего памятника Юрию Долгорукому на Тверской площади, которая до 1918 г. имела название «Скобелевская».

²⁵ Карс — в настоящее время город в Турции, близ границы с Арменией; в 1878–1917 гг. входил в состав Российской Империи, в 1918 г. по Брестскому договору отошел к Турции.

²⁶ Свеаборг (*швед.* Sveaborg — «Шведская крепость») — система оборонительных укреплений на островах близ столицы Финляндии Хельсинки.

²⁷ В тексте — «их».

больше и больше. К тому идет было²⁸. У стояния²⁹ наместник³⁰ сказал одушевленно поучение. Народ идет слушать.

20. ВЕЛИКИЙ ПЯТОК.

3, 3, 4

Ночь облачн[ая], слаб[ый] NW; день полуясн[ый], бурн[ый] NW; пушинки снега из набегавших с бурн[ыми] порыв[ами] ветра жидких облаков; ночь ясн[ая], сильно пор[ывистый] N.

Выстоял утром в двух очередях за хлебом и не получил, [ведь] хвосты велики. В послеполуденной очереди тоже недостало хлеба. Тогда я пошел в четвертую и последнюю очередь за полтора часа до начала раздачи и получил <нрзб.>. Но всего простоял утром часа полтора, а после полудня, считая и проход³¹ с 1 ч[аса] до 5 ч[асов] с походцем³², всего чуть не 7 часов. Не мог быть и у вечерни, что очень жаль. А всего оттого, что в утреннюю продажу пошел поздненько, да и в полуденную следовало бы пойти получасом раньше. В последнюю стоянку я озяб, несмотря на шубу: бурный и холодный ветер и солнце, изредка сиявшее, мало грело, а больше закрывалось за облаками. Так из-за хлеба и запоздания утром я потерял много часов времени, иззяб и не слушал прекрасной вечерни Великого Пятка. Что делать... Зато хорошо, что долго был на чистом воздухе.

У всенощной я был в академии. Стихи 118 пс[алма] читали, а, соответственно, стихи Страстям и Погребения пели. Это пение, довольно вульгарное по напеву, плохое по отсутствию хороших и многих голосов, неразборчивое, хуже чтения, да и службу удлинило без пользы, только

²⁸ Правильнее «быстро». Возможно, описка автора или незавершенный оборот.

²⁹ Имеется в виду вечерняя служба в Великий Четверг — утренняя Великой Пятницы с чтением двенадцати Евангелий.

³⁰ Архимандрит Кронид (Любимов) (1859—10.12.1937), священномученик.

³¹ Время, потраченное на хождения.

³² То есть с излишком, лишним временем. Походец — *уменьш.* к «поход» в значении «небольшой излишек» (см.: Ушаков 1939. С. 669а).

утомляло. Пели хорошо «Господи помилуй» и «Поддай, Господи» при ектениях. Порядочно напели / «Ангельский собор удивися», громкое, и ирмосы. Но пение великолепной композиции, зато трудной для исполнителей, требующей сильных голосов и большого искусства, стихов из псалма 118-го и соответствующих им припевов в начале чтения, конечно, было неудачно; вышло «вымученное» пение и безгласное. Кто-то паремию читал своеобразно: слова Бога высоким тоном и будто бы слышным издали, а слова Иезекииля низким. Вышел разговор двух лиц. Получилось впечатление отчетливости, возбуждало внимание и придало силу мыслей.

Л. 54 об.

Служил Филипп³³, викарий Американский, епископ, пребывающий в Москве и служивший в академии в Рождество.

21. [ВЕЛИКАЯ СУББОТА]

-4, -2, -4

Ночь[ю] мороз 5°, снег покрыл землю очень тонким слоем, в лист бу-
мажный; день облач[ный], снежило, умер[енный] N, снег растаял, на
солнышке; ночь облач[ный], слаб[ый] N, снежило мало.

Авд[отья] Андр[еевна]³⁴ недовольна, что я не купил яиц для окраски. Хотя бы 5 шт[ук], а я не купил по принципу, боясь спекулянтской цены. Вчера, правда, была цена 6, а не 7 р[ублей], как раньше была; но и эту цену я признаю спекулятивной, хотя, правда, теперь и на все продукты цены вздуты чрезвычайно. Даже преувеличенно сказала: «Ничего у нас нет». Я, однако, отчитал ей, что в богатейш[ей] Лавре нет артоса, что, кроме яиц, которые не хочу покупать, чтобы не поддерживать спекуляции, у нас все есть для еды, хотя и не [в] довольстве. Мяса свежего

³³ Филипп (Ставицкий) (14.04.1884—12.12.1952), в 1916—1920 гг. — епископ Аляскинский, викарий Алеутской епархии. В 1917 г. вернулся в Москву, был членом Всероссийского Поместного Собора 1917 г., участвовал в избрании святителя Тихона патриархом. В 1920—1930-е гг. подвергался многим арестам, ссылкам. С 1949 г. до кончины — архиепископ Астраханский и Саратовский.

³⁴ Личность не установлена. Вероятно, кто-то из домочадцев А. Д. Беляева.

нет, но его нет и в продаже. Нет кулича, но нигде нет крупчатки. Даже и черного, с <нрзб.> хлеба дается $\frac{1}{4}$ ф[унта] на порцию; да и то хвост огромный при покупке его. Запоздал — и ничего не получишь.

- Л. 55 У обедни я был в соборе. Превосходно пели: «Воскресни Боже», «Да молчит вся[кая] плоть» (тихое, благоговейное), «Милость мира», «Нерыдай мене, Мати», а во время причас[тия] — «Те[бе] оденющагося». Вообще пели настроено религиозно, изящно и отчетливо хорошо.

22. СВЕТЛОЕ ХРИСТОВО ВОСКРЕСЕНЬЕ. $-4\frac{1}{2}$, 2, $-2\frac{1}{4}$ $-6\frac{1}{2}$ (пред восх[одом] сол[нца;] ночь ясн[ая], тих[ий] N; день ясн[ый], умер[енный] N; ночь ясн[ая], тих[ий] N).

У обедни с утреней я был в академической церкви. Окна выставлены, ночь морозная, поэтому не было жары, как в прежние времена. Да и свод теперь много выше прежнего. Я утреню стоял около правого клироса, опершись спиной на оградку, в уголке оградки, вместе с приютскими детьми, очень покойно. Здесь не было жарко и от близости пустой солен, и не наполненного толпой алтаря. Обедню я стоял, опершись о стену, около западной двери. Тоже не было ни жарко, ни толкотни. Во все две службы зевнул только раз-два. Не очень устал или утомился. Служили Филипп Аляскинский с академич[еским] духовенством. Пели очень порядочно. «Верую» и «Отче наш» — народ, часть народа. Хор только на правом клиросе. Поют не мальчики, а девицы, все в белых платьях, человек 13—15. Инспектор Иларион³⁵ в алтаре сильнее всех голосил, но в его голосе, особенно в верхах, слышалось что-то сельско-мужицкое, разухабистая песня мужицкого малого. Какая-то распахнутость светской, несколько бесшабашной песни, если только не разудалой. Обедня кончилась в $3\frac{1}{4}$ ч[аса] у[тра]. Площадь и улицы были пусты.

³⁵ Иларион (Троицкий) (13.09.1886—28.12.1929) — архиепископ, священномученик; в 1913—1918 гг. архимандрит, инспектор Академии, затем и.о. ректора, помощник ректора, участник Священного Собора Российской Православной Церкви, с 20.05.1920 епископ Верейский, викарий Московской епархии, с 1923 г. архиепископ.

Серж³⁶ ныне подошел ко мне и несколько застенчиво похристосовался, а забыл, что несколько лет тому назад он демонстративно прошел мимо меня в притворе в пасхальную утреню, не христосуясь, а чрез несколько времени, обернувшись в мою сторону, стал вызывающе смотреть на меня. Что, дескать, съел! Вот так человек. Но Бог с ним и с его эгоизмом и недостатком совести.

Л. 55 об.

Церковь была весело освещена. Освещение люстрами и разноцветными лампочками по бордюру стен вливало радость в душу. Но в саду никаких фонариков не было. Да и в Лавре колокольня почти не была освещена, не то, что в прошлом году. Вообще же я службой был очень доволен и рад, что пошел в Академию, а не в Лавру.

День был ясный, сухо совершенно, но холодно. Я ходил к церк[овной] службе в шубе, даже и к всенощной под понедельник, и это было только так, и на крылечке <нрзб.> на солнышке в шубе и в валенках.

23.

-1/4, 5, -1/2

Ночь ясн[ая], тих[ая]; мороз при восходе солнца 4 1/2-5; утро ясн[ое]; день облачн[ый], слаб[ый] NW и W; ночь облачн[ая], слаб[ый] NW.

Был с визитом у Никона³⁷ после обедни. Вчера он смог служить всенощную только до величания. (Я говорю, что от присоединения к пасхал[ьной] всенощной службы Георгию Победоносцу³⁸ всенощная вместо 2 1/4 ч[асов] растянулась на 3 часа.) Две мушки³⁹, одна ниже, другая выше сердца. Расширение сердца, склероз аорты, признаки грудной жабы, а еще невралгия седалищных нервов одной половины. Вчера он служил утреню и обедню / позднюю благополучно. Но глаза живые, с блеском, точно у молодого: ни стекловидности, ни даже тусклости. Вот

Л. 56

³⁶ Личность не установлена.

³⁷ Архиепископ Никон (Рождественский). См. о нем: Примеч. 4 на с. 285.

³⁸ 23 апреля ст. ст. (6 мая нов. ст.) — память вмч. Георгия Победоносца.

³⁹ Мушка, от фр. *Mouche*, — в данном случае аналог пластыря, использовавшегося во врачебных целях.

чем может быть это блеск: лихорадочный или нервозный. Долго едва ли он проживет. Без мушек боли немогогу, но и мушки перестали помогать. Очевидно, это паллиатив, ослабляющий только один из симптомов болезни, а не саму болезнь.

24.

1, 8, -4

Ночь облачн[ая], мороз градуса 2—3; день облачн[ый], дождь/снег, умер[енный]/силы[ый]/бурн[ый] W/NW/W; ночь ясн[ая], сильн[ый] NW.

Ныне в полдень в професс[орской] комнате совещание преподавателей от академии и от приходских советов о встрече Патриарха. Обсудили все вопросы в течение 1 1/2 час[ов], потому что Ив[ан] Александр[ович] Голубцов⁴⁰ обсуждал вопросы мертвенно, вяло, как сваренный, а можно бы обсуждать меньше чем в час. Скучно сидеть и ждать, когда кончится медленная канитель.

25.

-4, 1, 3

Ночь ясн[ая], мороз -8°; день ясн[ый]/полуобл[ачный], слаб[ый] N; ночь ясн[ая], тих[ий] N.

В 9 ч[асов] прибыл Патриарх. На вокзале его встретили ректор академии⁴¹, от Лавры архим[андрит] Нил⁴², от почты почтмейстер, представитель от союза городов. От вокзала он приехал в коляске. У Святых ворот, куда вышел крестный ход с певчими, и лавр[ским] духовенством,

⁴⁰ Голубцов Иван Александрович (8.09.1887—4.11.1966), старший сын профессора МДА Александра Петровича Голубцова (1860—1911); после октябрьского переворота 1917 г. был избран секретарем, а затем председателем Совета приходских советов, созданного для организации охраны имущества Лавры и храмов от возможных грабежей. Впоследствии — советский историк, доктор исторических наук.

⁴¹ Орлов Анатолий Петрович — протоиерей, профессор, первый выборный ректор МДА (10 сентября 1917 — 1922).

⁴² Нил (Фурсов) — архимандрит, член Духовного Собора Лавры, до 1914 г. эконом.

и несколько приходских священников, сказали ему приветствия наместник, ректор, благоч[инный] Констант[иновский]⁴³ и Голубцов.

Голубцов от приход[ских] советов с поднесением хлеба-сол[и], поднес изготовл[енный] им хлеб казначей Серг[ей] Мих[айлович] Шишкин.

Патриарх ответил после 4-х речей одною речью. Затем служил обедню в Троицк[ом] соборе с двумя приехавшими с ним архиереями. После обедни он же служил молебен Сергию преподобному у колодца⁴⁴, причем Иларион⁴⁵ сказал поучение о вере православной как надежной защите от теперешней разрухи. Молебен служили сокращенно и окончили в 12¼ ч[асов]. Протодиакон Розов⁴⁶ голосил отлично, но он как бы рубит слова, [со] срывом говорит. Не музыкально выходит. Всенощную Патриарх служил в Трапезной. Народа было очень много.

Л. 56 об.

26.

-3, 1½, -1¾

Ночь ясн[ая], тих[ий] N, мороз 6°; день ясн[ый], умер[енный] N; ночь ясн[ая], слаб[ый] N.

Ныне крестный ход к Черниговской из Лавры и всех церквей Посада. Я шел впереди на несколько десятков саженей, в шапке (холодный ветерок). С своими мозолями в самом ходу я отстал бы. Пришедши и сокративши путь, идя чрез Гефсиманию, я в Черниговской⁴⁷ занял отличное место в проходе между левым приделом и левым хором главного алтаря. Занял место на скамье до прихода крестного хода

⁴³ Константиновский Александр Петрович — протонерей, настоятель Христорождественской церкви, находившейся недалеко от Лавры, благочинный Сергиева Посада.

⁴⁴ Здесь колодцем именуется святой источник в центре Лавры, где и в настоящее время Святейший Патриарх совершает торжественный молебен.

⁴⁵ Архимандрит Иларион (Троицкий).

⁴⁶ Розов Константин Васильевич (10.02.1874—30.05.1923) — великий архидиакон Успенского собора Московского Кремля. В 1920-е гг., не оставляя церковного служения, стал солистом Московской академической капеллы.

⁴⁷ В храме в честь чудотворной Черниговской иконы Божией Матери, воздвигнутом над пещерами (собор был освящен в 1893 г.).

и отлично отдохнул, да и всю службу стоять было покойно. Молебен Божией Матери служили сокращенно, с многолетиями. Обедня кончилась в 11 ч[асов] 25 мин[ут] (при приходе крестного хода прямо началась обедня; часы пропели раньше), да молебен шел минут 15. Затем крестный ход обошел кругом собора и двинулся обратно. Я опять

Л. 57

шел впереди, а около рельсов / пропустил мимо себя. Шли с монаст[ырскими] хоругвями огромной массой народа, затем на расстояниях друг от друга шли приходы с иконами, священниками и пением. Одни пели «Воскресение Христово», другие «Христос воскресе», третьи «Да воскреснет Бог». В одном приходе пели исключительно женские голоса, в другом — смешанные или мужские. Утомились, и пение не очень громогласное, но все-таки стройное. Позади на большую длину огромная толпа. Всего в ходу было несколько тысяч. Пыли и сырости никакой; яркое солнце; ветер был значителен только на мосту чрез пруды и в перелеске. В лесу и в городе тихо. Туда было свежее, оттуда тепло. В церкви и во все время шествия порядок был полный. Крестный ход приходил даже из Хотькова. Из Посада он возвращался домой в четвертом часу.

В 5-м часу Патриарх принял приходские советы в своих покоях. Туницкий⁴⁸ сказал ему речь благодарности. Он ответил речью, по-видимому заранее обдуманную, сказанную спокойно, гладко. Злосчастье не без Промысла: за грехи и для исправления; оно объединяет людей, и объединение дает силу большую, между тем как в отдельности люди слабы. Объединение внушает и врагам боязнь. Благодарили.

Л. 57 об.

Уехал Патриарх в 6 ч[асов] вечера в Москву.

27.

-2 1/2, 3, -1/2

Ночь ясн[ая], тих[ий] N; день облачн[ый], тих[ий] N; ночь облачн[ая], тих[ий] N.

⁴⁸ Туницкий Николай Леонидович (16.09.1876—30.03.1930) — экстраординарный профессор по кафедре Русской литературы МДА (1913—1919).

Немцы-германцы⁴⁹ в Киеве арестовали членов Рады с главою его проф[ессором] Грушевским⁵⁰, собственно разогнали ее. Теперь там выбрано Министерство интеллигентско-буржуазное с гетманом генералом Скоропадским⁵¹. Отлично то, что в новом правительстве нет хамов — социалистов-большевиков. Совершился переворот в сознании тамошнего народа, он не желает дать власть невежественным социалистическим хамам: рабочим и солдатским или крестьянским депутатам и большевикам, грабителям, врагам собственности, обирателям капитала, а отдает ее людям имущим в деле нравственности и достатка. Слава Богу! Дай Бог этой власти укрепиться, а объединение с Великороссией не уйдет.

28.

-1/4, 5, -1

Новолуние. Ночь ясн[ая], тих[ий] N, мороз 6°; день ясн[ый], слаб[ый] N; ночь ясн[ая].

⁴⁹ В результате Брест-Литовского сепаратного мирного договора между Украинской народной республикой, с одной стороны, и Германией и Австро-Венгрией, с другой, подписанного 27 января (9 февраля) 1918 г., территория Украины была оккупирована немецкими войсками.

⁵⁰ Грушевский Михаил Сергеевич (29.09.1866—24.11.1934) — украинский историк, профессор Львовского университета; с марта 1917 по 29 апреля 1918 гг. возглавлял Центральную Раду (Совет) Украинской народной республики, а фактически, как видим и из дневника, до 27 апреля.

⁵¹ Скоропадский Павел Петрович (3.05.1873—26.04.1945) — генерал-лейтенант Русской императорской армии, после 1917 г. — украинский политический деятель, с 29 апреля по 14 декабря 1918 г. — гетман (правитель) Украинской державы, установленной после роспуска Центральной Рады и упразднения Украинской народной республики. Режим гетмана Скоропадского просуществовал до ноября 1918 г., после чего пал в результате как внутренних противоречий, так и лишения поддержки немецких войск, покинувших оккупированные территории Украины после поражения Германии в Первой мировой войне. В середине декабря 1918 г. Киев был взят войсками атамана С. В. Петлюры, и была восстановлена Украинская народная республика во главе с высшим органом власти — Директорией. В декабре Гетман Скоропадский отрекся от власти и тайно уехал в Берлин.

Румыния будто бы заключила мир с Герм[анией] и Австр[ией]⁵². Больше ей и делать нечего при разгроме России⁵³.

Ныне конец Пасхальной недели. Не по времени она была холодна; но зато, кроме вечера вторника (снега и мокреди), была вся суха и солнечна. Мокрости ни сверху, ни под ногами никакой.

БИБЛИОГРАФИЯ

Дионисий (Шленов), игум. 2010а — *Дионисий (Шленов), игум.* Издательская деятельность МДА // Московской Духовной Академии 325 лет: Юбилейный сб. ст.: в 2 т. Т. 1: История Московской Духовной Академии, 1685—1995. Кн. 2. Сергиев Посад — М., 2010. С. 201—216. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Izdatel'skaia deiatel'nost' Moskovskoi dukhovnoi Akademii (Publishing in the Moscow Theological Academy) // Moskovskoi Dukhovnoi Akademii 325 let: Iubileinyi sbornik statei: v 2 tomakh. Tom 1: Istoriia Moskovskoi Dukhovnoi Akademii, 1685—1995 (Moscow Theological Academy 325 years: Anniversary collection of articles in 2 volumes. Vol. 1: The history of the Moscow Theological Academy, 1685—1995). Kniga 2. Sergiev Posad — Moscow, 2010. P. 201—216.]

Дионисий (Шленов), игум. 2010б — *Яков Бойков, сщмч.* Страницы из «Академического дневника» за 1919 год / Публ. игум. Дионисия (Шленова) // БВ. 2010. № 11—12. С. 819—857. [*Iakov Boikov, hiermartyr.* Stranitsy iz «Akademicheskogo dnevnika» za 1919 god (Pages from the “Academic Diary” for 1919) / Publikatsiia igumena Dionisiia (Shlenova) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2010. № 11—12. P. 819—857.]

Дионисий (Шленов), игум., Шленов 2017 — *Беляев А. Д.* Дневники за октябрь–ноябрь 1917 г. / Публ. игум. Дионисия (Шленова), В. Л. Шленова // БВ. 2017. № 26—27. Вып. 3—4. С. 559—618. [*Beliaev A. D.* Dnevniky za oktiabr'—noiabr' 1917 god (Diaries for Octorber-November 1917) / Publikatsiia igumena Dionisiia (Shlenova), V. L. Shlenova // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2017. № 26—27. Vypusk 3—4. P. 559—618.]

⁵² Сепаратный мирный договор, подписанный в Бухаресте 24 апреля (7 мая) между Румынией и Центральными державами, не ратифицированный румынским королем Фердинандом.

⁵³ Автор имеет в виду поражение и выход Советской России из Первой мировой войны, ознаменованные Брестским сепаратным мирным договором 3 марта 1918 г.

- Кривошеева 2000 — Из «Дневника» профессора А. Д. Беляева / Публ. Н. Кривошеевой // Богословский сборник. К 75-летию со дня кончины святого патриарха Тихона. 2000. № 6. С. 95—153. [Из «Dnevnik» professora A. D. Beliaeva (The “Diary” of professor A. D. Beliaev) / Publikatsiia N. Krivoshevoi // Bogoslovskii sbornik. K 75-letiiu so dnia konchiny sviatogo patriarkha Tikhona (Theological collection. In commemoration of the 75th anniversary of the death of st. patriarch Tikhon). 2000. № 6. P. 95—153.]
- Одинцов 2017 — Дневник профессора Московской духовной академии А. Д. Беляева за апрель 1917 г., выявленный в НИОР РГБ / Публ. М. И. Одинцова // Исторический архив. 2017. № 2. С. 30—41. [Dnevnik professora Moskovskoi dukhovnoi akademii A. D. Beliaeva za aprel’ 1917 god, vyivlennnyi v Nauchno-issledovatel’skom otdele rukopisei Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki (Diary of the professor of the Moscow Theological Academy A. D. Belyaev for April 1917, discovered in the Research of manuscripts department of the Russian State Library) / Publikatsiia M. I. Odintsova // Istoricheskii arkhiv (Historical archive). 2017. № 2. P. 30—41.]
- Отчет 1917—1918 — Отчет о состоянии Московской духовной академии в 1917—1918 учебном году // БВ. 1918. Т. 2. № 6—9. С. 1—19. [Otchet o sostoianii Moskovskoi dukhovnoi akademii v 1917—1918 uchebnom godu (Report on the state of the Moscow Theological Academy in the 1917—1918 academic year) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 1918. Tom 2. № 6—9. P. 1—19.]
- Толстой 1936 — Толстой Л. Н. О социализме // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 т. М., 1936. Т. 38. С. 426—432. [Tolstoi L. N. O sotsializme (On socialism) // Tolstoi L. N. Polnoe sobranie sochinenii v 90 tomakh (Complete works in 90 vol.). Moscow, 1936. Tom 38. P. 426—432.]
- Ушаков 1939; 1940 — Толковый словарь русского языка: в 4 т. / Гл. ред. Б. М. Волин, Д. Н. Ушаков; сост. Г. О. Винокур, Б. А. Ларин, С. И. Ожегов, Б. В. Томашевский, Д. Н. Ушаков; под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 3; 4. М., 1939; 1940. [Tolkovyi slovar’ russkogo iazyka: v 4 tomakh (Dictionary of the Russian language: in 4 vol.) / Glavnaia redaktsiia B. M. Volin, D. N. Ushakov; sostavitel’ G. O. Vinokur, B. A. Larin, S. I. Ozhegov, B. V. Tomashevskii, D. N. Ushakov; pod redaktsiei D. N. Ushakova. Tom 3; 4. Moscow, 1939; 1940.]
- Шленов, Туркин 2017 — 31 мая 1917 г. в «Дневниках» профессора догматики МДА А. Д. Беляева / Публ. В. Л. Шленова, П. А. Туркина // БВ. 2017. № 24—25.

Вып. 1—2. С. 617—628. [31 maia 1917 god v «Dnevnikakh» professora dogmatiki Moscovskoi Dukhovnoi Akademii A. D. Beliaeva (May 31, 1917 in the “Diaries” of the professor of dogmatic theology Moscow Theological Academy A. D. Belyaev) / Publikatsiia V. L. Shlenova, P. A. Turkina // Bogoslovskii vestnik (Theological herald). 2017. № 24—25. Vypusk 1—2. P. 617—628.]

Abstract

Belyaev A. D. Lavra and the Academy in the paschal days of 1918 (diary entries of 15.04.1918—28.04.1918) / Published by hegumen Dionysius (Shlenov), V. L. Shlenov

We are continuing our publication of excerpts from the "Diaries" of MThA Professor A. D. Belyaev. This publication presents diary entries made during the Passion and Bright Week of 1918. Based on the memoirs of A. D. Belyaev, it is possible to reconstruct the unique flavour of the pre-Easter and Easter days of the first year in the post-revolutionary period - one of the most difficult in the history of Sergiev Posad, the Trinity-Sergius Lavra, the Moscow Theological Schools and the numerous churches of the city and its other sacred sites. The central event of this fragment is the description of the arrival of the Most Holy Patriarch Tikhon in the Trinity-Sergius Lavra.

It was St. Tikhon who pointed out to his flock the providential and educational character of the revolutionary events that were given to the people for correction. The A. left a number of valuable comments on the life of the Trinity-Sergius Lavra and the Moscow Theological Academy in those days. His observations are also significant in terms of local history. Since the professor made his diary entries for private use and not for publication he expounded the material without internal censorship. The publication of this fragment of diaries is important for studying both the history of our Fatherland as a whole, and the history of the Russian Church and the Moscow Theological Academy in particular.

Keywords: Easter, Revolution of 1917, Trinity-Sergius Lavra, Moscow Theological Academy, Theological Education, Patriarchate, Patriarch Tikhon, Protection of the Mother of God, Hunger, Bolsheviks, Treason, Sergiev Posad.

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

РЕЦЕНЗИИ

УДК 801.731 (241.4)

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-307-314

Редин Н. А. Рец. на: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Отв. ред. игум. Дионисий (Шленов); пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2018. 763 [5] с. ISBN 978-5-87245-233-9.

В этом году в стенах Московской духовной академии переведена и издана главная работа французского автора Жан-Клода Ларше «Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви»¹.

Жан-Клод Ларше (род. 1949) — французский философ, патролог, теолог и писатель. Он имеет научные степени доктора философских наук, доктора теологии, является автором более двух десятков книг, более сотни статей и рецензий, его работы переведены на пятнадцать языков мира.

Профессор Ж.-К. Ларше занимается темой духовных болезней уже более сорока лет. В 1971 г., после окончания философского факультета университета Нанси по специальности этика, он решает посвятить себя исследованию творчества Ф. М. Достоевского². Но уже в 1972 г. переклюкает внимание на вопросы, связанные с духовными болезнями, и с этого времени занимается преимущественно ими. Интерес к данной

¹ Ларше 2018.

² Работа под названием «Духовная типология персонажей романов Ф. М. Достоевского и их соотношение с понятием человечности» (“La typologie spirituelle des personnages des romans de Dostoievsky et leur application à l’humanité en général”) так и не была опубликована.

области объясняется, во-первых, увлечением Ж.-К. Ларше греческой святоотеческой традицией³, знакомство с которой повлияло на принятие им православия, а во-вторых, изучением клинической психологии (теоретического курса психопатологии), заниматься которой ему довелось после окончания университета: во время службы в армии Ж.-К. Ларше был психологом в психиатрическом военном госпитале Нанси-Лаксу.

В 1975 г. Ж.-К. Ларше защищает диссертацию по духовным болезням, а в 1987 г. в рамках специальности «сравнительная философия» представляет работу «Этиология, семиология и терапия духовных болезней. Введение в аскетическую традицию православного христианства», за которую ему была присвоена государственная степень доктора философии (что в соответствии с университетской системой того времени являлось высшей ступенью академической квалификации, дающей право на должность профессора). Именно эта докторская диссертация по философии, доработанная и измененная (на что у автора ушло восемь лет), и предлагается читателю как книга «Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви»⁴.

Первая из шести частей рецензируемого труда озаглавлена «Антропологические предпосылки. Первоначальное здоровье и происхождение болезней». Согласно автору, «само понятие абсолютного здоровья

³ В 1972 г. на кафедре сравнительной философии Ж.-К. Ларше защитил магистерскую диссертацию «Апофатическое богословие Дионисия Ареопагита».

⁴ Данная книга стала третьей по счету работой Ларше, посвященной духовным болезням, переведенной на русский язык. До этого были изданы труды «Исцеление психических болезней» (Савва (Тутунов), иером., Пильщикова 2011. Франц. оригинал: Larchet 1992) и «Болезнь в свете православного вероучения» (Кузнецова 2016. Франц. оригинал: Larchet 2001), посвященные телесным и психическим недугам, соответственно. Однако, настоящая работа является первой и основополагающей книгой этой «серии». Кроме того, отметим, что три автономных исследования на тему болезней предполагали работу, проливающую свет на их взаимосвязь. Ею стала книга «Духовное бессознательное» (см.: Larchet 2011), посвященная взаимосвязи между болезнями, в первую очередь, между духовными и психическими.

недоступно человеческому пониманию, так как оно не соотносится с каким-либо реальным, возможным для нас сегодня опытом»⁵, поэтому Ларше начинает с того, что предлагает обратиться к православной концепции здоровья человека, являющейся, в его глазах единственно верной в силу своего богооткровенного характера. Ларше предпринимает попытку сформулировать основные положения православной антропологии, ее главный принцип, которым он и будет руководствоваться на протяжении всего исследования. Для этого он рассматривает библейское и святоотеческое представление об изначальном здоровье, грехопадении и его последствиях в отношении человеческой природы. Развернутая автором картина свидетельствует о том, что способности человека в его исконном состоянии имеют направленность к Богу: разум — к Его познанию, страсть — к желанию и любви к Нему, воля — к подчиненности воле Божественной и т. д. Ложная ориентированность искаженных способностей павшего человека отдаляет человеческую природу от нормального (здорового) состояния, что приводит к целому ряду патологий, которые и рассматриваются Ларше в первой части: патология познания, патология желания и наслаждения, агрессивности, свободы, памяти, воображения и патология органов чувств и функций тела.

Во второй части — «Описание, симптомы и развитие духовных болезней. Страсти» — Ларше показывает, как человек, отвращая от Бога различные способности своей души и тела, направляя их к чувственной реальности для обретения в ней удовольствия, порождает в себе страсти, или пороки. Автор предлагает отождествить понятия «страсть» и «духовная болезнь», а после переходит к «духовной нозографии», или медицинской семиологии, как сам ее называет. Важность нозологии, по мнению Ларше, заключается в том, что она является отправной точкой в деле эффективной разработки лечения духовных болезней, поскольку началом любой терапии является описание. Ларше предлагает ставший классическим для христианства перечень основных страстей, из которых

⁵ Ларше 2016. С. 59.

проистекают все остальные: себялюбие, чревоугодие, блуд, сребролюбие и любостяжание, печаль, уныние, гнев, страх, тщеславие и гордость, — и подробно останавливается на каждой из них⁶.

Третья часть называется «Основные условия исцеления». В ней Ларше переходит к представлению о Христе как Врачевателе. Этот образ в творчестве Ларше, как отмечал М. Мецгер, сопоставим с образом Христа-Педагога у св. Климента Александрийского и проходит красной нитью через большинство произведений французского теолога⁷. Еврейский глагол *יָשַׁע* со значением «спасать» соответствует греческому глаголу *σώζειν*, часто употребляемому в Новом Завете и имеющему значение не только «освобождать» или «избавлять от опасности», но и «исцелять». Также и *σωτηρία* (спасение) обозначает не только освобождение, но и исцеление⁸. Это, вкупе с обилием медицинской терминологии в святоотеческих текстах, привело Ларше к мысли о возможности синтеза ряда положений патрологии и медицины и представлению тайны человеческого спасения в образе исцеления⁹. Кроме того, в данной части Ларше показывает возможность усвоения человеком плодов искупления, благодаря

⁶ Справедливости ради отметим, что сам автор приводит в пример и другие классификации страстей, а также соглашается с тем, что предложенная схема не обладает абсолютной истинностью. Вместе с тем для ее использования Ларше достаточно того факта, что Предание сохранило ее как особенно удобную для духовного делания.

⁷ См.: Metzger 1994.

⁸ Ларше предлагает адаптацию медицинских понятий болезни и исцеления в деле описания тайны человеческого спасения, призванных прийти на смену средневековой концепции спасения в юридических терминах искупления.

⁹ Объяснение самого спасения с помощью медицинской терминологии может, как и всякое образное выражение, казаться равно имеющим некоторые недостатки, полагает наш автор, поскольку подразумевает лишь частичное соответствие своему объекту. Тем не менее, несмотря на то, что христианская реальность выходит далеко за пределы способа ее выражения, каким бы подходящим он ни был, Ларше уверен, что терапевтический подход лучше, чем другие, передает тайну человеческого спасения, однако он абсолютно не годится, когда речь идет об обожении.

участию в Таинствах Церкви, а также субъективные условия исцеления и здоровья во Христе, предполагающие синергию Божественной благодати и человеческой воли.

В четвертой части «Осуществление лечения» Ларше рассматривает возможность обращения сил, способностей, энергий и влечений человека, с помощью которых осуществляется переход от болезни страстей к здоровью добродетелей. Ларше показывает стяжание добродетелей как главное лекарство, или противоядие, от страстей, поскольку каждой страсти соответствует противоположная ей добродетель. Из них Ларше выделяет три основных, или родовых: воздержание, мужество, благоразумие¹⁰. Исцеление вожделеющей части души (ἐπιθυμητικόν) начинается через добродетель воздержания (ἐγκράτεια), раздражительной части (θυμικόν) — через добродетель мужества (ἀνδρεία), разумной части (λογιστικόν) — добродетель благоразумия (φρόνησις). В завершении данной части Ларше показывает роль духовного отца в деле исцеления, практику откровения помыслов, говорит о происхождении помыслов и борьбе с ними, раскрывает механизм искушения, а также духовную стратегию противоборства¹¹, основываясь на учении святых отцов.

Пятую часть «Лечение страстей и приобретение добродетелей», являющуюся логическим продолжением предыдущей, Ларше составил из восьми глав, равных числу страстей, предложенных им ранее. Каждой из них французский теолог противопоставляет определенную добродетель: чревоугодию — воздержание, блудной страсти — целомудрие, сребролюбию — нестяжание, печали — радость, гневу — кротость, страху — страх Божий, гордости — смирение, и лишь в случае с унынием Ларше отказывается от выбора конкретной добродетели, ибо уныние способно

¹⁰ Ларше упоминает и четвертую добродетель — справедливость (δικαιοσύνη), роль которой заключается в осуществлении гармонии между частями души.

¹¹ Данную тему, уже в связи с исследованием в области психологии и психоанализа, Ларше продолжит в работе «Духовное бессознательное». См.: Larchet 2011.

завладеть всеми способностями души, являя собой плодотворную почву для развития любой страсти.

Заключительную часть «Восстановленное здоровье» Ларше разделяет на три равных блока, посвященных бесстрастию, любви и познанию Бога. Бесстрастие — это духовное состояние, при котором человек может считаться полностью исцеленным по благодати Божией от духовных болезней¹². Его достигают немногие, но к нему призваны все. Ларше рассматривает его как: а) состояние души чуждое страстям (состояние подавления всякого греха); б) состояние, проистекающее из обладания полнотой добродетели. Далее Ларше обращается к итогу делания — к любви которая, как и бесстрастие, предполагает обладание всеми добродетелями и искоренение страстей. Ларше останавливается на трех ее формах: духовной любви к себе, любви к ближнему и любви к Богу. В заключение автор рассматривает познание (видение) Бога, что, по его мнению, во-первых, является самым полным осуществлением духовной жизни в этом мире, а во-вторых, превосходит само понятие здоровья.

Таким образом, мы можем назвать Ларше первым богословом, систематически разработавшим и интерпретировавшим христианскую аскезу с помощью медицинской терминологии, поместившим болезнь и сопутствующие ей вопросы в центр теологических интересов. Книга будет полезна не только богословам, но и всем читателям, интересующимся аскетической традицией Православной Церкви, ибо несмотря на то, что данный труд является докторской диссертацией, его предмет — это философия, какой ее видели святые отцы, именовавшие аскетическую жизнь «практической философией» (*πρακτικὴ φιλοσοφία*) и рассматривавшие ее не как абстрактную спекуляцию, но как образ жизни, при этом книга написана простым языком, доступным каждому.

Данное исследование, внеся вклад в академическую науку, способствовало росту внимания на Западе к проблемам духовного здоровья.

¹² Синонимом бесстрастия у Ларше является святость.

Опубликованная на восьми языках, она имеет большой успех во Франции, в настоящее время насчитывая уже шесть изданий тиражом около десяти тысяч экземпляров, что очень нетипично для православной книги, являющейся одновременно и академической работой.

Мы надеемся, что остальные книги этой серии также будут переведены на русский язык и российский читатель сможет познакомиться не только с Ларше-патрологом, с признанным знатоком наследия св. Максима Исповедника, но и с Ларше-философом¹³.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ларше 2016 — Ларше Ж.-К. Болезнь в свете православного вероучения / Пер. с фр. Кузнецовой. М., 2016. [*Larchet J.-C. Bolezni' v svete pravoslavnogo veroucheniia (The infirmity in light of the Orthodox teaching) / Perevod s frantsuzskogo Kuznetsovoi. Moscow, 2016.*]
- Ларше 2018 — Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Отв. ред. игум. Дионисий (Шленов); пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад, 2018. [*Larchet J.-C. Istselenie dukhovnykh boleznei. Vvedenie v asketicheskuiu traditsiiu Pravoslavnoi Tserkvi (The healing of infirmities. An introduction to the ascetic tradition of the Orthodox Church) / Otvetstvennyi redaktor igumen Dionisii (Shlenov); perevod s frantsuzskogo pod redaktsiei A. O. Soldatkinoi. Sergiev Posad, 2018.*]
- Савва (Тутунов), иером., Пильщикова 2011 — Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Пер. с фр. иер. Саввы (Тутунова), Ольги Пильщиковой. М., 2011. [*Larchet J.-C. Istselenie psikhicheskikh boleznei: Opyt khristianskogo Vostoka pervykh vekov (Healing mental illnesses: The experience of the Christian East of the first centuries) / Perevod s frantsuzskogo iereia Savvy (Tutunova), Ol'gi Pil'shchikovoi. Moscow, 2011.*]
- Larchet 1992 — Larchet J.-C. Thérapie des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles. P., 1992
- Larchet 2001 — Larchet J.-C. Théologie de la maladie. P., 2001.

¹³ См.: Larchet 2011; Larchet 2016.

РЕЦЕНЗИЯ Н. А. РЕДИНА

Larchet 2011 — *Larchet J.-C. L'inconscient spirituel.* P., 2011.

Larchet 2016 — *Larchet J.-C. Malades des nouveaux médias.* P., 2016.

Metzger 1994 — *Metzger M. Review: Larchet J.-C. Thérapeutique des maladies spirituelles.*

Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe. P., 1991; *Larchet J.-C.*

Théologie de la maladie. P., 1991 // *Revue des sciences religieuses.* 1994. Vol. 68.

P. 119–120.

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2015/2016 УЧЕБНЫЙ ГОД

УДК 378.225

DOI: 10.31802/2500-1450/2018-29-1-315-330

Очное отделение бакалавриат

*В 2015/2016 учебном году окончили полный курс
бакалавриата пятьдесят три человека:*

1. АЛЕКСИЧ Никола по кафедре Церковной истории на тему: «Русские эмигранты как преподаватели духовных учебных заведений Югославии в 1920–1940 гг.»;
2. АЛЕШИН Николай, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Влияние блаженного Августина на учение Кальвина о предопределении»;
3. АЛЫЕВ Даниил по кафедре Церковной истории на тему: «Высшая церковная иерархия в СССР в 1941–1948 гг.»;
4. БЕНДЕР Артемий по кафедре Богословия на тему: «*Solutio* Памфила Палестинского. Концепция сущности и ипостаси»;
5. БЕСТАЛАННЫЙ Иоасаф по кафедре Богословия на тему: «Учение о молитве святого праведного Иоанна Кронштадтского»;
6. БОГДАНОВ Роман по кафедре Филологии на тему: «Цикл сказаний о видениях и чудесах в литературном предании, посвященном преподобному Сергию Радонежскому»;

7. БОДЬКО Андрей по кафедре Филологии на тему: «Творения преподобного Григория Синаита “Главы о заповедях и догматах” в церковнославянских переводах XV—XIX вв.»;
8. ВЕЛЬЧЕВ Георгий по кафедре Церковной истории на тему: «Сравнительный анализ аргументации сторонников и противников восстановления патриаршества на Поместном Соборе 1917—1918 гг.»;
9. ГАРИН Лев по кафедре Церковной истории на тему: «История Смоленской епархии в 1945—1964 гг. (по материалам Смоленской епархии)»;
10. ГЕРМАНОВ Родион по кафедре Филологии на тему: «Схолии преподобного Максима Исповедника и Иоанна Скифопольского к Ареопагитскому корпусу. Филологический и богословский анализ»;
11. ГОЛУБЕВ Алексей по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод толкования преподобного Иоанна Дамаскина на Послание апостола Павла к Фессалоникийцам»;
12. ГОНЧАРЮК Виталий по кафедре Богословия на тему: «Представления о гневе в творениях Евагрия Понтийского и в современной психологии»;
13. ГОЮК Серафим, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Протопресвитеры Русской армии и флота»;
14. ГУСЕВ Олег по кафедре Церковной истории на тему: «История храма Успения в Гончарах в XVII—XXI вв.»;
15. ДЗЮБИНСКИЙ Владислав, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «История Подольской и Вольнской епархий с конца XVIII до середины XIX века»;
16. ДЫНИЧ Евгений, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Актуализация проповеди в 1970—1980 годах XX века: приемы и особенности»;
17. ЗОРИН Петр, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и труды сщмч. Онуфрия (Гагалаюка), архиепископа Курского и Обоянского»;

18. ИШКОВ Алексей, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерский поход как форма миссионерской деятельности. Исторический обзор и современная практика»;
19. КИПРИАН (Ященко), игумен, по кафедре Богословия на тему: «Воззрения преподобного Паисия Святогорца на христианские добродетели и их значение в культурно-просветительской деятельности Церкви»;
20. КАРАБАНОВ Артемий, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Учение св. апостола Павла о загробной жизни и воскресении мертвых в трудах Н. Н. Глубоковского»;
21. КОЧАНЖИ Петр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Литургико-эортологическое исследование богослужений Рождественского цикла»;
22. КРИКОТА Игорь, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Протоиерей Исидор Воробкевич как православный композитор»;
23. ЛАЕВСКИЙ Кирилл, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Идейно-тематическое содержание пастырских проповедей послевоенного времени (1945–1961 гг.)»;
24. ЛАПШЕВИЧ Евгений по кафедре Богословия на тему: «Категория добра в персоналистической философии Владимира Соловьева»;
25. ЛЕМЕШЕВ Олег по кафедре Богословия на тему: «Анализ книги Елены Уайт “Великая борьба”»;
26. ЛЕНОК Виктор, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Развитие монашеской общежительной традиции у преподобных Сергия Радонежского, Никона Радонежского, Саввы Сторожевского и Кирилла Белозерского»;
27. ЛОТЦКИЙ Матфей, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод книги “Московская духовная академия — 200 лет в Лавре у Троицы” на немецкий язык»;
28. ЛУЖИЦКИЙ Рустик по кафедре Библистики на тему: «Толкование эпизода искушения Иисуса Христа в пустыне (на материале

- Синоптических Евангелий) в святоотеческой экзегетике и русской дореволюционной библеистике»;
29. МАКСИМЕЦ Родион по кафедре Церковной истории на тему: «Просветитель Кубани протоиерей Кирилл Россинский. Его деятельность и духовное наследие»;
 30. МАТФЕЙ (Козлов), иеродиакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Церковно-государственные отношения в Византийской империи в период правления Комнинов»;
 31. МЕЛЬНИКОВ Роман по кафедре Церковной истории на тему: «Февральская революция в воспоминаниях духовенства»;
 32. МУШКЕЕВ Даниил по кафедре Богословия на тему: «Дохристианское религиозно-философское осмысление феномена страдания и явления зла»;
 33. НЕБЫКОВ Стефан, иерей, по кафедре Библеистики на тему: «Учение святого апостола Павла о поведении христиан во время Вечери Господней согласно Первому посланию к Коринфянам»;
 34. ПАВЛОВ Николай, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Еретические движения в Новгороде в конце XV — начале XVI века»;
 35. ПОВАЛЯЕВ Даниил, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Славянское неоязычество в современной России»;
 36. РИГИН Трифон по кафедре Церковной истории на тему: «Значение Русской Православной Церкви в укреплении российской государственности в период Смутного времени»;
 37. САВЕЛЬЕВ Илья по кафедре Филологии на тему: «Служба преподобному Сергию Радонежскому: текстология и образная символика»;
 38. САЛИЩЕВ Даниил по кафедре Филологии на тему: «Перевод избранных глав Комментариев блж. Феодорита Кирского на Песнь Песней»;
 39. СЕМАНИН Александр по кафедре Филологии на тему: «Перевод избранных проповедей свт. Кесария Арелатского»;
 40. СЕМЕНОВ Николай, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Анализ “Легенды о Великом Инквизиторе” Ф. М. Достоевского в русской

- религиозно-философской мысли (на примере статьи В. В. Розанова “‘Легенда о Великом Инквизиторе’ Ф. М. Достоевского”));
41. СПИЦЫН Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Освещение революционных событий октября 1917 г. в петроградских церковных газетах и журналах»;
 42. СТЕФАНОВ Дионисий по кафедре Филологии на тему: «Перевод Толкования Амвросиаста на Первое послание апостола Павла к Тимофею»;
 43. СТОГОВ Алексей по кафедре Библистики на тему: «Богословское значение пророчества Исаии об избранном Отроке в Евангелии от Матфея»;
 44. СТРОИЧ Николай по кафедре Церковной истории на тему: «Православная Церковь на Буковине в XIX веке»;
 45. СУХОВ Евгений по кафедре Богословия на тему: «Нравственный аргумент бытия Бога»;
 46. ТРУХАЧЕВ Алексей по кафедре Богословия на тему: «Эстетические понятия в трудах отцов-кападокийцев»;
 47. ФЕЛИКСОВ Сергей по кафедре Богословия на тему: «Протоиерей Петр Алексеев как богослов и религиозный просветитель XVIII века»;
 48. ЧАСИН Евгений по кафедре Библистики на тему: «Учение о Предании во Втором послании апостола Павла к Фессалоникийцам в святоотеческой экзегезе и в трудах русских библиистов»;
 49. ЧЕРКАСОВ Роман по кафедре Церковной истории на тему: «Архиереи Русской Православной Церкви в эмиграции с 1918 по 1949 год»;
 50. ШАХОВ Александр по кафедре Библистики на тему: «Толкование события Крещения Господня (на материалах Синоптических Евангелий) в русской дореволюционной библистике»;
 51. ШЕВО Неманя по кафедре Богословия на тему: «Особенности переходного возраста в творениях святого Паисия Святогорца»;
 52. ШИЛОВ Иван по кафедре Библистики на тему: «Личность и служение святого пророка Иоанна Предтечи в святоотеческой экзегезе»;

53. ЯКУБОВ Андрей, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Сравнительный анализ образа Авраама (до заключения завета с Богом) в контексте христианской и иудейской экзегезы».

В этом же учебном году выпускник бакалавриата 2011 г. БУРДИН Максим, иерей, защитил дипломную работу по кафедре Богословия на тему: «Методика изложения вероучительных истин в катехизических поучениях до Миланского эдикта».

В том же году прослушали курс бакалавриата, не защитив дипломную работу, тринадцать человек.

Сектор заочного обучения

Полностью окончили десять человек:

1. БОГАТЫРЕВ Рустик, протоиерей, по кафедре Богословия на тему: «Христианский подход к экологической проблеме с точки зрения библейского и святоотеческого учения о космосе»;
2. ГАВРИК Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Баварские святые до разделения Церкви»;
3. ДОЦЕНКО Андрей, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Правовое регулирование деятельности религиозных организаций в Российской Федерации»;
4. ДЬЯКОНЕНКО Вячеслав по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Тема церковной проповеди в деяниях Поместного Собора 1917–1918 гг.»;
5. КУПРИЯНОВ Евгений по кафедре Церковной истории на тему: «Церковный некрополь Донского монастыря. Новое Донское кладбище»;
6. НАЙМУШИН Андрей, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Повествование о патриархальной семье в книге Бытия как нравственный образец для современной христианской семьи»;

7. НЕПОМНЯЩИЙ Владимир, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Монастыри и монашество в XX веке в Астраханской епархии»;
8. НОВРУЗОВ Роман, иерей по кафедре Церковной истории на тему: «История общины Благовещенской церкви города Колы Мурманской области»;
9. СИМОРА Виталий, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Осуществление религиозного образования детей в церковно-приходских школах Тверской епархии на рубеже XIX—XX вв.»;
10. ТАРАСОВ Виталий, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «История Крестовоздвиженского монастыря города Кизляра».

*В том же учебном году защитили дипломные
работы пятнадцать выпускников
Семинарии по СЗО прошлых лет:*

1. АМФИЛОХИЙ (Пономаренко), иеромонах, выпускник 2015 г., по кафедре Богословия на тему: «Учение святителя Василия Великого о природе души»;
2. АПАРИН Сергей, выпускник 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Церковно-государственные отношения в XVI в.»;
3. ВЫСОЦКИЙ Владимир, выпускник 2014 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Иосафат Кунцевич: личность в истории унии»;
4. КЕЛЬМАНОВ Дмитрий, выпускник 2015 г., по кафедре Богословия на тему: «Учение о Церкви русских богословов середины XIX — начала XX в.»;
5. КОВАЛЬ Игорь, диакон, выпускник 2014 г., по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза святителя Феофана Затворника на примере толкования Послания апостола Павла к Ефесянам»;
6. МАКАРИЙ (Свиридов), монах, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Церковно-исторический элемент в трудах историка Дмитрия Ивановича Иловайского»;

7. МАРЯШИН Виктор, диакон, выпускник 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Политика Советского государства в отношении религии в период с 1943 по 1964 год и ее влияние на участие Русской Православной Церкви в экуменическом движении»;
8. МЕЛЬНИЧЕНКО Николай, выпускник 2014 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Воспитание христианских добродетелей на примере жития преподобного Паисия Святогорца»;
9. НАУМКИН Владислав, иерей, выпускник 2016 года, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырское руководство монашествующими митрополита Иоанна (Снычева) в период его священства по письмам к духовной дочери»;
10. САВВА (Буханцев), иеродиакон, выпускник 2014 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Проблемы возвращения церковного имущества в Российской Федерации (на примере Заиконоспасского монастыря)»;
11. СЕМКИН Даниил, диакон, выпускник 2015 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Настоятель Глинской пустыни преподобный Серафим (Амелин)»;
12. ТРИФОН (Михайловский), иеромонах, выпускник 2016 года по кафедре Богословия на тему: «История цвигун»;
13. ХМЕЛЕВ Виталий, диакон, выпускник 2015 г., по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Ансамбль Ивановского монастыря в Москве. История создания комплекса и его архитектурные особенности»;
14. ШМАНОВ Иван, выпускник 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Святогробское братство в дневниках епископа Порфирия (Успенского)»;
15. ШМОНИН Сергей, диакон, выпускник 2013 г., по кафедре Богословия на тему: «Митрополит Литовский и Виленский Иосиф (Семашко) и его этические воззрения».

Прослушали курс семинарии Сектора заочного обучения без защиты дипломных работ пятьдесят человек.

Очное отделение магистратуры

*В 2015/2016 учебном году защитили магистерские
диссертации двадцать три выпускника:*

1. АЙДИМИРОВА Василиса по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «История развития иконографии Спаса Полуночного»;
2. АНТОНОВ Антон по кафедре Богословия на тему: «Служение ближнему в деле спасения христианина на основании церковной письменности IV–V вв.»;
3. БРЕГЕДА Александр по кафедре Библистики на тему: «Изображение дня Господня в книгах малых пророков»;
4. ВАСИЛЬЕВА Анна по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Византийские иллюстрированные Четвероевангелия XI–XIII вв. в собраниях ГИМ и РГБ»;
5. ВЕЛИЧКО Владимир, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность Общества Иисуса на территории Российской империи в период официального упразднения с 1773 по 1814 год»;
6. ГУЛЯЕВ Виталий, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Служение митрополита Варфоломея (Городцова) на Новосибирской и Барнаульской кафедре с 1943 по 1956 год»;
7. ДИКАНЕВ Александр, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Движение Анастасия: история и вероучение»;
8. ДОРОФЕЕВА Татьяна по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Иконография отцов-пустынников в византийском и древнерусском искусстве»;
9. ЕРЕМИН Михаил по кафедре Библистики на тему: «Тема суда Божия в Послании святого апостола Павла к Римлянам»;

10. ЗЕЛЕНОВ Сергей, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Православие как фактор российско-грузинских отношений в XIX–XX вв.»;
11. ИСАИЯ (Лапка), монах, по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и труды профессора Московской духовной академии Сергея Ивановича Смирнова»;
12. КОВЕРДА Стефан, диакон, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Вступление в Православную Церковь по законодательству Святейшего Синода»;
13. КРЮКОВА Варвара по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «"Богоматерь Тихвинская с чудесами" из Троицкого собора Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Проблемы иконографии»;
14. КУЗЬМИН Платон по кафедре Богословия на тему: «Умберто Эко и католицизм: диалог о вере и неверии (религиозно-философские аспекты)»;
15. НИКАНДР (Пилишин), иеродиакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Коптская Церковь во второй половине XX века»;
16. ПАРПАРА Анатолий по кафедре Богословия на тему: «Психологическая проблематика в творчестве протоиерея Василия Зеньковского»;
17. РИГИН Амвросий по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Валдайско-Иверский монастырь как памятник архитектурной деятельности патриарха Никона»;
18. СКЛЯР Тимофей, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Проблема смысла жизни в трудах С. Франка и В. Франкла»;
19. СОЛОНЧЕНКО Александр по кафедре Богословия на тему: «Предпосылки зарождения и основные этапы развития тринитарного персонализма в православном богословии XX в.»;
20. ТОПАЛОВ Алексей по кафедре Богословия на тему: «Термин *αὐτεξούσιον* (самовластие) в святоотеческой традиции»;
21. ФАДДЕЙ (Голосных), иеромонах, по кафедре Богословия на тему: «Анализ ритуальной практики ислама по материалам периодических

- изданий Казанской духовной академии второй половины XIX — начала XX в. и современной исламской литературы»;
22. ФИЛОНОВ Андрей, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Церковная жизнь Москвы с 1988 по 1991 год по материалам периодических изданий»;
23. ЧЕРЕПЕНИН Николай по кафедре Церковной истории на тему: «История прихода и храма Преображения Господня села Спас-Детчина Каширского благочиния Московской епархии».

В том же учебном году защитили магистерские диссертации десять выпускников очного отделения магистратуры Академии прошлых лет:

1. АЛЕКСЕЕВ Александр, протоиерей, выпускник 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Рижская епархия в период с 1966 по 1990 год»;
2. АПОСТОЛОСКИ Антонио, выпускник 2012 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Диоцез Скупи (Скопье) в IV—VIII вв. по археологическим данным»;
3. Василисса (Певцова), инокиня, выпускница 2015 г., по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Поясные деисусные чины Византии и Древней Руси XII—XVII вв.: состав и иконография»;
4. ДАНИЛОВА Татьяна, выпускница 2015 г., по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Памятники древнерусского лицевого шитья конца XIV—XV вв. в собрании Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника»;
5. ЗУБРЕНКО Ирина, выпускница 2015 г., по кафедре Истории и теории церковного искусства на тему: «Византийская житийная икона XIII в.: взаимодействие текста и изображения (на примере икон монастыря Святой великомученицы Екатерины на Синае)»;
6. КИРСАНОВ Сергей, иерей, выпускник 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Советы Оптинских старцев монахином о духовной жизни»;

7. КЛЮЧАГИН Александр, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История прихода и храма Рождества Пресвятой Богородицы села Мещерино Ступинского района Московской области»;
8. НЕДОСЕКИН Иван, выпускник 2015 г., по кафедре Библиистики на тему: «Интерпретации библейского повествования о всемирном потопе и современные данные археологии и естественных наук»;
9. ОСНАЧ Сергей, выпускник 2013 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Украинские автокефалистские расколы в период первосвятительского служения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II: канонический анализ»;
10. СУДАКОВ Марк, выпускник 2015 г., по кафедре Филологии на тему: «Трактат Евстафия, митрополита Фессалоникийского, “Об исправлении монашеской жизни” как памятник византийской литературы XII века».

Прослушали полный курс магистратуры, не защитив магистерскую диссертацию, четыре человека.

Заочное отделение Московской духовной академии

В 2015/2016 учебном году защитили дипломные работы восемь выпускников Академии по СЗО:

1. АЛЕКСИЙ (Заночкин), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «Собор святых архипастырей земли Орловской»;
2. АРСЕНИЙ (Леонов), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «Новоторжский Борисоглебский монастырь в период правления Екатерины II»;
3. БЕККАЛИЕВ Марк, протоиерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Гонения на Церковь в Акмолинской епархии Казахской ССР с 1917 по 1945 год»;
4. ВАРФОЛОМЕЙ (Петров), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность благодетелей Николо-Угрешского монастыря при настоятельстве преподобного Пимена Угрешского»;

5. ДИК Георгий, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Церковная и общественная жизнь Таврической епархии второй половины XIX—XX вв. на страницах “Таврических епархиальных ведомостей”»;
6. МАКАРИЙ (Ненашев), иеромонах, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Молодежное служение в Русской Православной Церкви на примере деятельности отдела по делам молодежи Хабаровской епархии»;
7. СМЕРТИН Игорь, протоиерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Организация семейного православного лагеря на приходе как форма миссионерской и социально-просветительской деятельности Русской Православной Церкви»;
8. ШЕЛЕХОВ Александр, протоиерей, по кафедре Богословия на тему: «Князь С. Н. Трубецкой как исследователь древнегреческой философии».

*В том же учебном году защитили дипломные
работы тринадцать выпускников
Академии по СЗО прошлых лет:*

1. АЛЕКСАНДР (Богдан), иеромонах, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Киевская митрополия в 50-е годы XVII в.»;
2. АНДРЕЙ (Афанасьев), игумен, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Антирелигиозные периодическая печать и литература в первые годы советской власти (1917—1927 гг.)»;
3. ДАНИИЛ (Кузнецов), епископ Бишкекский и Кыргызстанский, выпускник 2013 г., по кафедре Богословия на тему: «Влияние христианской молитвы на внутренний мир современного человека по трудам митрополита Антония Сурожского»;
4. ДАХИН Алексей, диакон, выпускник 2007 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Храм Воскресения Словущего у Арбатских

ворот (св. Апостола Филиппа на Арбате): От московской приходской церкви к Патриаршему подворью Иерусалимского патриархата в XVII — конце XX вв.»;

5. ДИЕСПЕРОВ Виталий, протоиерей, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Епископ Афанасий (Сахаров) и движение “непоминающих” в 20–40-е годы XX века»;
6. ЕВГЕНИЙ (Румянцев), игумен, выпускник 1992 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Значение жизненного подвига архимандрита Тавриона (Батозского) 1898–1978 гг. (по воспоминаниям современников)»;
7. ЕЛИСЕЕВ Олег, диакон, выпускник 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Деяния коллегиальных органов церковного управления при Святейшем Патриархе Тихоне с 1918 по 1922 год»;
8. МАЛЫХ Евгений, иерей, выпускник 2015 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерское служение русской эмиграции в Великобритании в XX веке»;
9. ПЕТР (Путиёв), архимандрит, выпускник 2014 г., по кафедре Богословия на тему: «Этико-психологический анализ установки на достижение успеха в философских воззрениях Э. Фромма»;
10. САВВАТИЙ (Мызников), игумен, выпускник 2015 г., по кафедре Церковной истории на тему: «История Балаклавского Свято-Георгиевского монастыря»;
11. СУДАКОВ Сергей, протоиерей, выпускник 2013 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Святитель Феофан (Говоров) и Русская духовная миссия в Иерусалиме с 1847 по 1855 год»;
12. ТРИФОН (Плотников), архимандрит, выпускник 2014 г., по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История архитектурного ансамбля Свято-Троицкого Антониево-Сийского монастыря»;
13. ТАРАБРИН Роман, иерей, выпускник 2016 г., по кафедре Богословия на тему: «Дискуссии о времени начала человеческой жизни как один из центральных вопросов современной биоэтики».

Прослушали курс Академии Сектора заочного обучения без защиты квалификационной работы сорок шесть человек.

*Аспирантура Московской духовной академии
В 2015/2016 учебном году защитили диссертации
на соискание ученой степени кандидата богословия:*

1. АПОЛЛИНАРИЙ (Панин), иеромонах, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «Иверская часовня у Воскресенских ворот Китай-города»;
2. АФАНАСИЙ (Иванов), иеромонах, выпускник 2016 г., по кафедре Филологии на тему: «Стилистические и риторические приемы проповеди святителя Иннокентия (Борисова)»;
3. КОРНИЛИЙ (Зайцев), иеромонах, выпускник 2015 г., по кафедре Богословия на тему: «Учение святителя Феофана, Затворника Вышенского, о душе человека в контексте православной антропологии»;
4. ЛИПОВЕЦКИЙ Павел, выпускник 2016 г., по кафедре Церковной истории на тему: «События первой русской революции в церковной прессе»;
5. РАМАЗЯН Аркадий, выпускник 2016 г., по кафедре Богословия на тему: «Иконоборческие споры в Армении в конце VI — начале XIII века».

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Ванькова А. Б., кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела истории Византии и Восточной Европы (центр истории Византии и восточнохристианской культуры Института всеобщей истории РАН)

• avankova@mail.ru

Вишняк М. А., аспирант МДА • gweharall@gmail.com

Далмат (Юдин), иеромонах, кандидат богословия, насельник ТСЛ

• mon.dalmat@gmail.com

Дионисий (Шленов), игумен, кандидат богословия, профессор кафедры Филологии МДА, заведующий библиотекой МДА • vestnik@mda.ru

Кечкин И., иерей, кандидат богословия, доцент кафедры Церковно-практических дисциплин • akoluf@yandex.ru

Конь Р. М., кандидат богословия, доцент кафедры Богословия МДА

• taurusmda@gmail.com

Ломакин А., иерей, аспирант ОЦАД • teologlomakin@mail.ru

Парпара А. А., аспирант МДА • sekretar.bogoslovie.mda@gmail.com

Редин Н. А., аспирант сектора философии религии Института Философии РАН • terani@list.ru

Творогов А. С., аспирант МДА • tvorogov@gmail.com

Тимофеев Б., иерей, преподаватель МДА • bortim@mail.ru

Шаблевский Н., диакон, ассистент кафедры Библистики МДА

• nikolay.mda@yandex.ru

Шленов В. Л. • vshlenov@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Dalmatus (Yudin), hieromonk, candidate of Theology, monk of Holy Trinity Sergius Lavra • mon.dalmat@gmail.com

Dionysius (Shlenov), hegumen, candidate of Theology, professor in the department of Philology MThA, head of the MThA library • vestnik@mda.ru

Kechkin I., priest, candidate of Theology, assistant professor in the department of Applied Church Disciplines • akoluf@yandex.ru

Kon' R. M., candidate of Theology, assistant professor in the department of Theology MThA • taurusmda@gmail.com

Lomakin A., priest, doctoral student at the Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Post-graduate Studies • teologlomakin@mail.ru

Parpara A. A., doctoral student MThA • sekretar.bogoslovie.mda@gmail.com

Redin N. A., doctoral student of the sector of Religious Philosophy at the Institute of Philosophy Russian Academy of Science • terani@list.ru

Timofeev B., priest, instructor MThA • bortim@mail.ru

Tvorogov A. S., doctoral student MThA • tvorogov@gmail.com

Shablevsky N., deacon, assistant in the department of Biblical studies MThA • nikolay.mda@yandex.ru

Shlenov V. L. • vshlenov@yandex.ru

Vankova A. B., candidate of History, academic employe of the Department of Byzantine and Eastern European history and (center for Byzantine and Eastern Christian culture studies of the Institute of world history and the Russian Academy of Sciences) • avankova@mail.ru

Vishnyak M. A., doctoral student MThA • gweharall@gmail.com

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 29

2018 • Выпуск 2

Научно-богословский журнал

ISBN 978-5-6041829-1-8

Научные редакторы *Е. В. Ткачев, иерей С. Ким*
Литературный редактор *А. О. Солдаткина*
Переводчик на английский *диакон П. Лонган*
Корректоры *П. А. Туркин, Е. В. Свинцова*
Макет и верстка *Н. В. Ежихин, С. С. Болденков*

Издательство МДА
141312, Московская обл., г. Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия
Эл. почта: vestnik@mpda.ru

Формат 60×90/16. Печ. л. 21

Подписано в печать 11.05.2017

Тираж 250 экз. Заказ № 208

Отпечатано с файлов, предоставленных
заказчиком в типографии Патриаршего
издательско-полиграфического центра, г. Сергиев Посад
Тел.: +7 (495) 777-26-90; +7 (495) 721-26-45