ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

Выпуск 4

Екатеринбург
2007

Федеральное агентство по образованию
ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет»
Уральское отделение Российской академии образования
Социальный институт
Кафедра теологии

ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

Выпуск 4

Материалы Четвертой международной богословской научно-практической конференции 16 февраля 2007 г.

Екатеринбург
2007

Проблемы теологии: Вып. 4: Материалы Четвертой международной богословской научно-практической конференции (16 февраля 2007 г.) // ГОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т». Екатеринбург, 2007. 192 с.

В сборнике представлены материалы Международной богословской научно-практической конференции философов, историков, археологов, филологов, богословов, патрологов, культурологов по актуальным проблемам церковной истории и вероучения, археологии, книжности, книжной и музыкальной культуры. Рассмотрены проблемы исторического развития и литургической организации Византийской и Русской Православной Церкви (в том числе в новейшее время), особенностей богословской мысли Великих Каппадокийцев, представителей Каролингского возрождения, эпохи иконоборчества и Исихастских споров, православно-иудейских взаимоотношений в средневизантийский период, развития русской книжной культуры и эпиграфики XVII века, деятельность Союза безбожников в 1920-е гг. и некоторые другие. Для ряда работ характерен междисциплинарный подход к предмету исследования и – при исторической, филологической, богословской точности – стремление к взвешенному историко-культурологическому синтезу.

Для широкого круга специалистов – историков, филологов, философов, богословов, религиоведов, а также для студентов и всех, кто интересуется проблемами теологии, вероучения и истории Церкви.

Редакционная коллегия: д-р филос. наук В. М. Князев; д-р филос. наук, доцент кафедры теологии Д. И. Макаров (отв. ред.)

© ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет, 2007

Предисловие

Настоящий сборник представляет собой четвертый выпуск периодического издания екатеринбургских теологов и их коллег из разных городов и весей России, дальнего и ближнего Зарубежья «Проблемы теологии». Авторы сборника вновь охватили в своих статьях достаточно широкий круг тем философии, богословия, патрологии, педагогики, религиоведения и т. д., стремясь к целостному и интегративному подходу к жизни Духа и ее манифестации в истории Православной Церкви и культуры. Ряд работ отмечен тяготением к богословско-культурологическому синтезу. И в этом также следует видеть знамение времени.

Сборник не имеет жесткой классификации рубрик; рубрикация на сей раз не совпадает с принятой в предыдущих выпусках, что связано не с какими-то идеологическими причинами, но с состоянием редакционного портфеля. Труднодоступность и малотиражность нашего издания делают его менее привлекательным для потенциальных авторов. И окружающая действительность все отчетливее напоминает нам об этом. Возможно, уже в ближайшие годы появится полнотекстовая электронная (в сети Интернет) версия «Проблем теологии».

Данный, четвертый выпуск не имеет какого-либо однозначного посвящения. Однако это не означает, что авторы (и редактор) сборника были лишены приятной возможности всматриваться в мозаику дат и календарей – и потому в глубине души приятно отметить, что выход в свет данного тома совпадает, положим, с 1600-летием со дня кончины Вселенского учителя Церкви – Св. Иоанна Златоуста… Или, если говорить о временах не столь отдаленных, со 110-летием со дня рождения монс. Витальена Лорана (1896–1973), а также 100-летием Д. С. Лихачева (1906–1999)… Или, что уж совсем близко к современности, с «общим» 70-летием таких корифеев гуманитарного знания второй половины XX – начала XXI вв., как М. Л. Гаспаров (1936–2005), А. М. Панченко (1937–2002), С. С. Аверинцев (1937–2004), Б. А. Успенский (род. 1937), Х.-Ф. Байер (род. 1937), иером. Герхард Подскальски, О. И. (род. 1937)… Как и во всяком «респектабельном» (или, по крайней мере, стремящемся быть таковым) научном издании наших дней, ссылки на работы большинства из них имеются в предлагаемом вниманию читателей томе. А это, надеемся, означает, что – коль скоро «…иных Бог поставил… учителями…» (1 Кор. 12,28) – труды благодарных учеников, в чьих сердцах горит огонь зажженной некогда свечи, сослужат свою службу научной, богословской, студенческой публике, которая всегда приглашается к сотрудничеству в нашем общем издании – «Проблемы теологии».

Д. И. Макаров
д-р филос. наук, доц.,
зам. зав. кафедрой теологии РГППУ по науке

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИЯ

В. М. Князев
Екатеринбург

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ МИФОЛОГЕМЫ «ДУШЕВНЫЙ ДУХ»

Теоретическое представление о душевном духе, по мнению Д. И. Макарова – автора основательного труда «Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)» – введено в философское сознание Клавдием Галеном (ок. 139 – ок. 200)[1]. В трудах самого известного исихаста св. Григория Паламы душевный дух понимается как питательное, энергетическое начало души. У Григория Паламы в семизвенной классификации целостного, динамически развивающегося существа человека душевный дух занимает шестое место – выше рассудочного мышления о мире и ниже Ума, созерцающего Бога.

Чтобы человеку не упасть в бездну бесчеловечного, а устремить свой путь в Царство Божье, дано ему через душевный дух много сил чисто человеческих и дана ему причастность к благодатным силам Божьего бытия. Поэтому, работая на уровне душевного духа, мы избегаем посредством причастности к Божественному переоценить значение человеческого, и тем самым верно его оценить и реалистично строить путь своей жизни, опираясь на существо человеческого в человеке. Мы избегаем крайности в духовном делании и приближаемся к мудрости срединного пути, к благодатной силе обожения узкого пути христианина. В душевном духе есть практичность реализма и вдохновляющая смелость мудрости. Поэтому актуализация метафизических смыслов мифологемы «душевный дух» представляется нам весьма актуальной.

Словосочетание «душевный дух» несет в форме своего проявления поэтическую вдохновенность задушевного мифологического сказания. И вместе с тем в простоте мифологического «сказа» есть тот существенный «намек», который недвусмысленно говорит о жизненно важном содержании для чело-

[1] Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 214–217.

века. Говоря словами А. С. Пушкина: «сказка ложь, да в ней намек. Добрым молодцам урок». В словосочетании «душевный дух» чувствуется серьезность понятия и легкомысленная вдохновенность мифа. Из-за вольности мифологической формы «душевный дух» человека нельзя назвать понятием. А из-за серьезности и основательности «намека», который в нем присутствует, его нельзя отнести к лирической сентенции. Поэтому словосочетание «душевный дух» будет верно назвать «мифологемой». Это логос в форме мифа.

Человек создал язык мифологем в «осевое время истории», 6–5 в. до н. э., в то время, когда человечество поднялось в своем нравственном и умственном развитии до уровня самосознания – до способности отнестись к себе сознательно. В то переломное время всемирной истории в среде человечества появились мудрые люди. В разных странах света этих людей звали по-разному: в Древней Индии – Буддой; в Древнем Китае – Конфуцием, Лао-цзы; в Древней Греции – Сократом, Платоном, Аристотелем; в ветхозаветном Израиле – пророками.

Итак, в акте самосознания, в свете умозрения мудрецам открылась реальность духа. То, что открылось, было в своих свойствах необычно, сверхъестественно, говорило о присутствии магической силы. Естественно, что явление этого сверхъестественного магического «Икс» вообразить, представить, назвать именем привычных вещей было очень затруднительно человеку. Но и не выразить к этой неизвестной реальности своего понимающего, почтительно-восторженного отношения, своего активного с позиции способности суждения действия человек не мог. И он в привычных образах своего повседневного мира вообразил, отобразил картинами представления образ этой реальности, а силой своего суждения оценил и назвал существо этой реальности.

На каком языке, по мнению древних, говорит с нами духовная воля сущего человека? По мнению Платона, на языке «эйдосов», идей.

Древнегреческий философ – божественный Платон во времена оные открыл людям глаза на особый уровень реальности – на идеальное бытие «эйдосов». Эйдос – сущностный образ вещи. Это «чтойность», «таковость», идеальное, безусловное, простое, неподвижно покоящееся бытие родовой сущности. Очевидно, что наряду с индивидуальным бытием чувственно-конкретной особи существует умозрительное, спекулятивно-конкретное бытие рода. Есть, к примеру, бытие отдельной птички: воробья, синицы, вороны,.. и есть родовое понятие птицы – ее «птичность». Есть чувственно конкретное, психологически и биологически неповторимое в своей случайности бытие Ивана, Марфы, Дениса и есть их закономерный, неслучайный генетический исток и закономерное завершение их жизни в биологическом

бессмертии их потомков. Словом, есть «человечность» человека, то атрибутивное, субстанциональное свойство жизни человека, которое определяет силой смыслового долженствования ход жизни человека со дня его рождения до самой смерти. Существо, рожденное в символическом свете разума культуры, должно глазами разума видеть и различать должное от недолжного и жить этически правильно по закону должного. В естественной природе нет должного. Должное существует в пространстве социальных отношений, определяя их характер и закон развития. Благодаря просветительной силе разума, ум человека видит закон должного. Поэтому то, что умно, разумно, то и естественно для человека, живущего социальным образом. А разум науки познает необходимое в природе.

В этом диктате разума «должного», говорящего императивным языком мифологем, с их метафизическим, претендующим на безусловное значение слова, находится исток тоталитаризма. То метафизическое начало тоталитаризма, за который так сильно ругают Платона все либералы, начиная с К. Поппера и кончая Дж. Соросом и его многочисленными последователями. Безусловно, императивность метафизической духовности Платона тоталитарна. Естественно, что любая сильная в своих духовных смыслах, устремлениях, волениях культура тоталитарна, бескомпромиссна, ибо она призвана упорядочить хаос зоологического индивидуализма, возделать витальность человека для социально-культурного роста. Бездушный механизм культуры всегда был таким, пока в душу культуры, в ее философское мировоззрение не вошел милосердный, человеколюбивый дух Христа – Бога Спасителя. С приходом в мир Христа бесчеловечный, жесткий тоталитаризм разума культуры сменился «сладким игом Христа», формально-отчужденное действие Закона – индивидуально-личностной жизнью человека в свободе и радости благодати. Одушевление духа культуры любовью Христа к человеку меняет радикальным образом и природу человека. Человек становится в духе своем душевным человеком.

Современные «архитекторы» глобального мира понимают, что грубая форма правления народом не эффективна и затратна. К каждому человеку не подставишь полицейского, а вот если каждый из людей добровольно примет в качестве истины своего разума трактовку толерантности в духе и букве управителей мира, то каждый сам собой будет управлять по закону князя мира сего. Если изменить уклон души каждого на принятие как истины ценностей потребительского общества, то каждый станет потребителем и будет добиваться всеми средствами своего духа благополучия хозяев потребительского общества. Поэтому цивилизация постхристианства, отрицая ценности христианской культуры, ортодоксию Правосла-

вия, возводит в ранг духовного закона общества эзотерику рыночного фундаментализма, утверждая методами суггестии в сознании каждого ментальность псевдохристианства – толерантность.

Однако, вернемся к мифологеме – «душевный дух» человека. Словосочетание «душевный дух» состоит из двух мифологем: из мифологемы «душа» и «дух».

За мифологическим логосом «душа» стоит реальность витальности – жизненности человеческой жизни. Сущая энергийная способность человеческой жизни жить в образе бессмертия, жить в любых условиях вопреки всему и есть душа человека. Умом человек умозрит образ бессмертия в душе, а мифологически тонким чувством чувствует, что душа есть бытие любви.

За мифологическим логосом «дух» стоит реальность свободной воли человека к трансцендентному бытию. Дух – это жизненная воля человека, устремленная к обретению блага подлинного бытия через истину в красоте. В существе духа сокрыта огромная сила свободы, проявившей себя в бесстрашии ума, в бесстрастии сердца (эмоционального разума человека), в бескорыстии культурной воли (социального разума) человека. При совершенной личностной актуализации этого потенциала свободы человек обретает способность суждения. Человек – единственное известное нам существо, которое способно судить себя и других. Дух есть искусство бытия свободы. Практика этого искусства обретается в памяти чувств, в опыте переживаний души. А теория этого искусства уясняется только в свете умозрения, возникающего на дольных переходах человеческого существа с мира дольнего в мир горний.

Органический синтез двух реальностей – души и духа – рождает бытие душевного духа человека, призванного жить не в воображении и в фантазии человеческого ума, а в реальной телесно-природной, социально-исторической жизни действительного человека. В душевном духе огненный логос человеческой воли входит в подвижные, все обтекающие воды чувствования, переживания, любовного томления тела человека и образует жизненный порыв любящей себя и всякое совершенство жизни – образует целостное и активное бытие человека.

В результате этого синтеза образуется дух, атрибутивным свойством которого является душевность. Известно, что атрибутивное свойство некоего субъекта определяет сущностный способ жизнедеятельности его. Так основной функционал некоего работника определяет его профессиональный статус, превращает его в профессионала. Иными словами, функция создает орган. Но верно и другое утверждение: реальное, практическое действие какого-либо субъекта без его способности функционировать не

существует практически. Поэтому все разговоры о возрождении духовности человека, о воспитании этой духовности без душевного здоровья утопичны и представляют собой род социального прожектерства бездельников от культуры. Понятно, отчего духовность человека, о которой так много говорят, всего лишь мираж, который видится сердечно мертвому человеку в проекции его умственных представлений.

Мы знаем из Евангелия, что Божий Логос – Сын предвечный, Огонь небес, придя на Землю, был омыт Иоанном Крестителем в акте крещения Господнего водами земными. Омыт, чтобы дух Господа стал живою водою душевной жизни человечества. Даже для Бога, Который может быть в единосущии Своем и Духом Святым и непроявленным в мире бытием Бога Отца, желательно воплотиться в подвижную душевную стихию человеческого естества. Евангелие говорит об этом недвусмысленно: «Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь; ибо так надлежит нам исполнять всякую правду. Тогда Иоанн допускает Его. И крестившись Иисус тотчас вышел из воды, – и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил как голубь и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголящий: Сей есть Сын мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 2,14–17.) Мы видим из этого евангельского повествования, что крещение Господне являет людям полноту Божьего бытия в единосущии Пресвятой Троицы. Через воды душевной жизни свершается всякая правда на земле, ибо Бог сотворил душу человека для Своего соизволения на Земле. Всякое царство, построенное на отрицании души с ее сущей силой любви есть царство, построенное над бездной – над тем небытием смерти, у которого нет дна, нет точки опоры, нет надежды. Почему же человек чурается естества жизни, что бытийствует в силе душевной любви и предпочитает красивый мираж с броским именем «духовность»?

Ответ известен из дальнейшего повествования Евангелия. Жизнь человеческая в крестных водах души не есть игра, праздное, безответное времяпрепровождение духовно зрелого человека, а есть крестный путь, на котором распинают Бога-Спасителя, пришедшего в мир спасти через Свою смерть душу человека от увечий первородного греха и показать в чуде воскресения, что реально возможно каждому человеку духовно преобразить воды человеческой души в чистом свете небесного огня. Свет преображения Господнего дает нам свет надежды, что Бог победит, и воскресение будет днем нашей жизни, погибающей в ночи смерти.

Люди, подгоняемые вожделением страсти, желанием с ходу приватизировать силу этого знания очень суетливо мыслят, не уточняя для себя

различительный смысл слова евангельского откровения. Сказано Господом, что Его сила в слабости. Сказано тем самым о высшей силе – силе Господа и о средстве достижения этой силы человеком. Средство не есть цель, а есть способ, путь достижения цели. Чем надежней средство, тем больше вероятность, что любовь обретет силу результативности веры. Поэтому, говоря о цели – достижении человеком могущества духа, следует подумать и о средстве – о смирении, бесстрастии и безмолвии души.

Но, утвердившись в знании надежного средства, нельзя забывать, что это только средство, искомая сила духа не в нем, а в силе Божьего духа. Поэтому не верно, когда, войдя во вкус смирения, покаяния, начинают заниматься самобичеванием, изничтожением себя, превращаясь на глазах в «святых рабов». Человек не раб, а самое любимое творение Бога, и Бог ради человека умирает и воскресает, чтобы человек преодолел в себе самый глубинный страх смерти, который ничтожит его, и чтобы человек обрел силу радости воскресения, силу веры в любящего и безмерно доверяющего человеку Бога. Сам Бог – Христос шел путем смирения и жертвенности, но Он, идя по этому пути, не уронил Свой ранг Бога, Он не имитировал страдания человеческой плоти, существом и существованием которой жил, не разыгрывал комедию смерти, воскресения, а реально умер и реально после третьего дня погребения воскрес. Бог до конца прочувствовал трудный удел человека, указав людям реальный путь к свободе. Бог оставался Богом во плоти и слабости человека и тогда, когда сам дьявол приступил к нему и искушал Его. Бог, пребывая в слабости человеческой, ни разу не уклонился от Божьего закона «исполнения всякой правды» на земле. Следовательно, мы можем умозаключить, что в смирении души надо придерживаться твердо заповеди Господней: «Будьте совершены, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5,48). Душевный дух Христа творчески сочетает смирение души с непреклонной волей духа.

Обретение умения сочетать смирение души с непреклонной волей духа, как это искусно осуществлял в Своей земной жизни Христос, – вот истинный путь обретения человеком состояния душевного духа, а вместе с ним и возможности сотворчества с Богом на ниве богочеловеческой истории. Искусство проявлять энтелехию целостного бытия душевного духа, силу способности суждения, с которой нельзя не считаться никому из смертных людей – вот духовное начало, из которого должна проистекать и социальность, и историчность человека.

Мы отмечали тоталитаризм как черту духовности в понимании Платона. Сейчас мы скажем о деспотизме и агрессивной воинственности духовности, в понимании не философа, а мага, не философа-государя, а мага-

государя. Скажем для того, чтобы оттенить гуманистический смысл христианской цивилизации, и сказать, что уничтожение христианской цивилизации ведет к варварству и дикости цивилизации магов.

В культуре цивилизации христианства тоже существует тоталитаризм и деспотизм, но только в форме «сладкого ига Христа». Действует закон «должного», но не в форме «неудобоносимой нощи закона», а в форме добровольно принятой и свободно носимой благодати Духа Святого. В ней также существует покрывало дисциплины и контроля над силами жизни, но в христианской цивилизации это покров Богоматери – заступницы людей перед Господом, а не безжалостное антисоциальное государство цивилизации торгашей, воров и преступников. Цивилизация магического эзотеризма только с виду гуманна. Поэтому к ней должно с точки зрения духовной безопасности внимательно присмотреться.

Согласно магическим воззрениям на духовную природу мира, Мир синергийного взаимодействия человеческого духа и воли Божьего воления в пространстве богочеловеческой истории есть мир всеединства, духовной проницаемости. Этот мир устроен по закону голографического принципа, суть которого в словах: «Все в одном, одно во всем, одно в одном и все во всем». Мировоззренческая теория, в которой адекватно отображается такое устройство мира, основана на методологическом принципе «тождества бытия и мышления». Опираясь на утверждение этого принципа, философия создает теоретическое представление о мире, где констатируется духовно-пространственная симметрия человеческого и божественного («То, что внизу, то вверху и то, что внутри, то снаружи»). Данная теория констатирует единое духовное поле жизни для Бога и человека. Душевно-духовная жизнь человека в форме душевного духа производна от динамической, синергийной жизни этого единого поля духовной жизни человека и Бога. Душевный дух человека есть функция этого духовного поля, объединяющего переживания человеческой души с молчаливым действием Божьего духа. Духовное поведение человека в этом поле Божьего духа отражает драматизм, антиномичность душевной мольбы, просьбы человеческой души к Богу и не человеческий, а Божий ответ Бога в форме не разгаданного человеком молчания Его. Душевный дух человека есть нескончаемый опыт перехода от вдохновения веры к разочарованию разума души человека при постоянной молчаливой поддержке духовных устремлений человека Богом.

Теория единого духовного поля связывает представление о человеке в форме душевной жизни с представлением о нем как существе духовном. Человек в его богоисторической данности есть одновременно: душа живая, которая очень человечна в своих человеческих слабостях. И он же есть мо-

гучая воля духовной свободы, которая ничем и никем не ограничена, ибо в бытии своего совершенства слишком божественна. Словом, человек в этом измерении есть не что иное, как душевный дух. Он есть микрокосм, тождественный в своей духовной сути Вселенной Бога, следовательно, он обладает в потенции и силой Бога. Он может быть магом, с его способностью духовно и практически властвовать над миром. Ибо дух мага, сравнявшись в потенции с силой Божьего духа, находится *во всем и может воздействовать на все*.

В принципе, каждый человек в апогее его духовного совершенства обладает полнотой духовного всеединства и может, опираясь на силу всеединого духа, все изменять в свою пользу. Но почему человек не делает этого? Из-за страха Божьего, из-за комплекса неполноценности, оттого, что не знает, что он в духе своем есть всесильное существо. Видимо, все это имеет место быть в самооценке обычного человека. Когда человек боится Бога, он приходит к осознанию своего истинного ранга – и это хорошо. Когда человек пребывает в переживании своей неполноценности – это плохо для самоактуализации его воли и хорошо для мага, который живет как энергетический вампир, силой бессилия других. Тайна магической силы не в том, что маг стал сильным, как Бог, а в том, что толпа оглашенных магической проповедью превратилась в безвольную массу людей, в социальное ничто. Сила мага – от бессилия его окружения. Когда человек не знает своего духовного ранга, то он не может с конкретной практичностью действовать и достигать результата и победы в этой жизни. Духовная сила человека измеряется мерой его причастия благодати Духа Святого. Обожение достигается умным деланием, аскезой, подвигом покаяния, трудом синергийного сотворчества с Богом на путях богочеловеческой истории. Чтобы беспрепятственно, в полную силу свершать святое дело обожения, человеку необходимо изжить из себя раба, с его комплексом неполноценности, и соблюдать технику духовной безопасности по отношению к темным и злым силам вампирического, паразитического мира.

Но известно, что лучшая защита от мира зла – это своевременное, сильное и умелое нападение на зло с целью его уничтожения. Мы знаем, что духовное зло коренится не где-то в космосе, не в конкретной квартире, а в сосредоточии нашего существа – в уклоне нашей души к ценностям магического образа жизни или в уклоне души к ценностям Христова пути жизни. Сила человеческого духа – в способности суждения, в силе мысли, которая верно оценивает, дает имя и определяет способ действия для поименованного. Раз причина бед – в самом человеке, в беспризорности его собственной души, брошенной в мире вампиров на произвол и на закаба-

ление властью магов, то надо внимательно посмотреть на то, что происходит вокруг нашей души. Из духовного дома нашей субъективности надо выгнать чуждые силы влияния, в доме души должен быть ее родной дух, дух ее родной культуры, звучать голос ее родного, понятного ей языка. Необходимо каждому решительно вести духовную брань за душу человеческую. Душа – это земля и небо Божьего духа в нас, и потому эту святыню надо беречь как самое ценное в жизни человека. Закончим статью словами И. А. Ильина. В духовной жизни человека, писал И. А. Ильин: «есть закон, в силу которого грядущая даль открывается только тому, кто смотрит из глубины. Потому нам необходимо подлинное углубление духа; мы должны, прежде всего, сосредоточиться и уйти в живую глубину нашего собственного существа, в «субстанцию» нашей человечности или, сказал бы Аристотель, в «энтелехию» нашего духа, в ту священную сферу, благодатность и божественность которой возвестил нам Сын Божий, Иисус Христос. Повсюду, во всем мире должен начаться постепенно духовный пересмотр наших душевных актов и наших предметных содержаний… Люди будут сосредотачиваться на последних, священных истоках своей жизни, они будут созерцать жизнь своего сердца и судить о нем, – каковым оно должно быть, и каким оно оказалось в действительности, и чего ему недостает… Чем серьезнее, чем ответственней, чем глубже, чем искреннее будет этот пересмотр, тем лучше. Ибо бедствия нашего времени велики, и опасность можно будет преодолеть только тогда, если будет захвачена последняя глубина человеческой души, если человечество опять продолжит в себе путь к Богу. Здесь дело совсем не только в «моральном перевооружении», в этих скудных и вымученных словах, обозначающих новую и дешевую моду и обеспечивающих в лучшем случае укрепленную закулисную дисциплину. Человечество нуждается в обновлении духа и облагораживании инстинкта, в возвращении к евангельской вере, а не в «чистых перчатках», обещаемых антихристом»[1].

А. Н. Марусан
с. Эликмонар, Республика Алтай

ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ ПРОШЕДШИХ ВРЕМЕН

Теология несет в себе сложные теоретические и практические вопросы, на которые человек пытается найти ответ и решение, но пока получается только задавать себе и всем вопросы и догадываться об ответе. Этот по-

[1] Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 402.

иск ведется многие тысячелетия. Именно на то, что поиск ведется тысячелетия, и хочется обратить внимание.

Силой обстоятельств, я переехал на постоянное место жительства на Алтай. И меня пригласили посетить одно интересное место в Чемальском районе Республики Алтай. Недалеко от поселка Куюс, на берегу реки Катунь, естественным образом образовалось небольшое урочище Кызык-Телань. Это довольно ровная площадка-поле, окруженная горной грядой, которая своими скалами, упираясь в Катунь, отрезает от свободного входа на нее. Напротив центра площадки есть столообразное возвышенное место, в виде большой ниши в окружающей горной гряде. Вполне оправданным было бы сравнение такого места с естественным алтарем, освящающим урочище. В этом урочище захоронены древние люди – гунны, скифы, тюрки. Насчитывают более ста пятидесяти захоронений. На скалах есть рисунки раннескифского стиля (6000 лет до н. э), каракольского стиля (2000 лет до н. э.), древнетюркского (звериного) стиля (500 лет до н. э.).

Некоторые имеют неоднозначное значение. Так, на одной из скал есть изображение оленя или марала с рогами в виде лестницы; человеческая фигура, одетая в «лучистую» шапку.

То, что человек в эпоху натурального хозяйства, когда собирательство, охота, рыбалка максимально занимают день, занимался тем, что стучал день за днем каменными орудиями в труднодоступном месте по скале из гранита, в месте, удаленном от воды, топлива, питания, вызывает недоумение и вопрос – для чего, с какой целью? Если рисунок глиной на камне в Африке еще можно как-то объяснить наличием свободного времени после удачной охоты, то трудоемкая работа по щерблению скалы, в то время как твои соплеменники бегают по горам за дичью в условиях довольно прохладного климата, большой удаленности от древесины на топливо, питьевой воды и многого другого как-то не вяжется с праздными забавами.

В этих рисунках, как мне представляется, уже тогда совершались попытки (а возможно, и не попытки, но реальное общение) выйти на разговор с Богом, и эти попытки были обоснованы уверенностью в совершаемых действиях. Любой наскальный рисунок является попыткой выйти на разговор с «другим», с кем-то неизвестным, но живым, сильным и реальным, в том числе и языком изображения. Тем более показателен рисунок животного с рогами-лестницами. Как отмечает Мирча Элиаде в «Шаманизме», животное и лестница, в формах древних верований, участвуют в сакральных действиях между человеком и Богом. Некоторые рисунки, изображающие человека, имеют грибовидную шапку с исходящими от нее лучами, что тоже имеет нетривиальное значение.

Биологи утверждают, что у некоторых животных есть язык, на котором они передают информацию, понятную сородичам. Но она носит чисто практический характер. Пчелы, муравьи, волки и многие другие живые существа «сговариваются», путем общего языка, выполнить задачу, но только носящую утилитарную цель. Абстрактное разрисовывание места своего пребывания, которое добавляет еще трудности быту и экономике целого племени, когда каждая «лапка» на счету – невообразимое расточительство. Только одна цивилизация в животном мире страдает этой болезнью – человечество.

Я отметил, что сам по себе рисунок на камне – это уже попытка разговора с Богом.

Далее, нужно обратить внимание на место, где изображен рисунок.

Как выше было отмечено, это ровное поле – дол, огражденное горной грядой, стоящее полукругом, которое своими краями спадает в быструю реку Катунь. Вплавь ее переплыть – гиблое дело: вода холодная, течение быстрое, скальное дно. Не встать, не зацепиться. Скорость воды 30 и более км в час. В центре урочища, на возвышении, имеется плоская, столообразная ниша. Скальные хребты, окружающие дол со всех сторон (за рекой тоже хребет), имеют по краям возвышения, пики. Само название Кызык-Телань переводится как «узкое место, где проползет только змея». Вопрос о включении прошлым человеком в обозначение места захоронений символа «змея» довольно неоднозначен.

В горах световой день короток. Солнце зашло за горку, и сразу становится сумеречно и прохладно. Перепады температур в 10–15 градусов, в течение часа, – довольно привычная картина для этих мест. В летнее время утренние сумерки до 10 часов дня и закат в 15 часов – обычное явление. И за этим сразу происходит резкое изменение температуры.

Поле, а тем более возвышенная ниша, довольно длительно и хорошо освещены для этих мест. Но поселения здесь нет, люди здесь не живут, хотя в районе существует проблема с землей. Я слышал разные отзывы об этом месте, но все высказывающиеся уверено говорили об одном – здесь жить нельзя. В советское время здесь была ферма, но по каким-то причинам она захирела и в настоящий момент от нее остался лишь фундамент.

Я отметил, что это хорошее, естественно защищенное место (можно было бы отметить, что оно хорошо для хозяйственной деятельности человека) почему-то не заселяется и практически не используется. Местность имеет хорошо освещенную плоскую территорию с естественным ограждением, на котором большое количество древних захоронений и наскальных рисунков разных эпох. При входе в дол, с северной стороны, исследовате-

ли отметили отдельно стоящую скалу, с большим количеством наскальной живописи разного временного стиля, у подножия которой приносилась жертва. Ее определяют как жертвенный камень.

Можно сделать промежуточный вывод, что место для захоронений прошлым человеком выбиралось не случайно. На содержание этого места тратились (по тем временам) большие материальные средства. Как-то – содержание культовых служителей-камнерубов, жертвенные приношения, воздвижение больших сооружений для захоронения одного человека (большая насыпь из галечника, устройство поверх насыпи могилы из цельных каменных плит больших размеров), неиспользование в активной хозяйственной деятельности крупного земельного участка при явном дефиците оных.

И самое интересное – то, что первоначальные, т. е. более ранние рисунки имели более сложный сакральный смысл (лучистые шапки, животные с рогами-лестницами), в отличие от позднего тюркского (звериного), в котором подчеркивается практический момент взаимодействия человека и животного.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что подобные места выбирались не случайно, а исходя из явного сакрального знания, которое со временем утрачивалось по причине «не всем дано» и/или «не всем давали». Сакральное знание ставило перед учителем проблему по передаче этих знаний. Решая такие сакральные = интеллектуальные, а с ними и материально-затратные задачи, прошлый человек решал, как сказал бы настоящий человек, теологические проблемы.

Это место мало изучено, несмотря на то, что на нем работали экспедиции. Экспедиции занимались изыманием из могил останков древних людей, поисками ценностей. Но с позиции теологии такие места не изучены. Взаимодействие знания археологического, культурологического и теологического – более чем актуальная задача.

ПЕДАГОГИКА

Иеромонах Иероним (Миронов)
Екатеринбург

РЕАЛИЗАЦИЯ ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ПОТЕНЦИАЛА ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ

I. Современная социокультура и образование

Общественное сознание в нашем отечестве переживает в настоящее время один из тягчайших и глубочайших идейных кризисов, когда-либо им испытанных. Старые верования пришли в упадок, и не имеют власти над сердцами; новой веры не видно – общество не знает больше, к чему оно должно стремиться, для чего жить, какие начала оно должно воплощать в жизни. Последняя проверка мировоззрения есть его приложение к общественной жизни, поэтому указанный идейный кризис отчетливей всего обнаруживается в факте общественной безыдейности и общественного неверия. Действительно, мало у кого осталась та цельная, подлинная вера, которая узнается по ее плодам: вера, определяющая все поведение человека, выражающаяся в ясном и непосредственном понимании добра и зла, должного и недопустимого в личной и общественной человеческой жизни.

Сегодня, с одной стороны, появились широкие возможности для расширения своего кругозора и обогащения знаниями, с другой, в условиях ложно понятой свободы на детские души обрушиваются разнородные информационные потоки, которые своими порочными и безнравственными примерами способствуют растлению и разрушению молодого поколения. В этой ситуации все чаще звучит мысль о том, что без изменения самого человека, его сознания и отношения к миру нельзя решить ни одной глобальной проблемы. Поэтому такое заметное внимание уделяется сейчас вопросам образования.

В последние годы образование стало предметом широкого философского анализа, что свидетельствует о глубоком кризисе этого общественного института и поиске кардинальных путей его преодоления. Кризис этот проявляется, прежде всего, в том, что отсутствует единая непротиворечивая парадигма национального образования. Это обусловлено неукорененностью человека в социуме, отрывом от национальных основ, потерей,

прежде всего, национальных скреп, удерживающих человека в сфере традиционной морали. Поэтому оптимальной линией в развитии образования, видимо, должна быть линия сохранения и обогащения национальной культуры. А наша российская культура – это православная культура. Религия, как социальный феномен, является важнейшей формой общественного сознания, заложенной в его самых глубоких архетипических основах. Тотальность воздействия религии на человека выражается в том, что нет такой деятельности, такого поведения, такой сферы бытия, которые были бы чужды религиозному влиянию, не имели бы с религией никакого соприкосновения, не подвергались бы оценке с религиозных позиций. Поэтому вакуум здесь невозможен, он рано или поздно заполнится неоязыческой, какой угодно другой псевдорелигиозной культурой, что, в свою очередь, приведет к потере национальной идентичности, деградации и распаду уникальной цивилизации, созданной нашими предками на протяжении нескольких веков.

Таким образом, в настоящее время сформировался социальный заказ на формирование национальной школы нового типа, включающий в себя следующие основные аспекты:

Требования к содержанию воспитания и образования

Образование и воспитание в Православной Школе призвано отвечать православным педагогическим традициям и одновременно – требованиям, предъявляемым к школе нашим обществом:

- образование и воспитание предусматривает усвоение детьми и молодежью заповедей о почитании родителей, о милосердном отношении к ближнему, о мирном жительстве с окружающими людьми различных национальностей и вероисповеданий и о правильном отношении ко всякому творению Божию;
- образование должно быть широким, универсальным, системным, комплексным, мировоззренческим;
- у воспитанников Школы необходимо сформировать мотив к образованию, самообразованию, получению высшего образования.

Требования к выпускникам

- Православная Школа призвана способствовать сохранению и возрождению интеллектуального потенциала страны;
- Православная Школа призвана привить молодому поколению основные формы нравственности;
- Православная Школа призвана способствовать воспитанию в детях подлинного патриотизма и осознанной гражданственности;

• Православная Школа призвана готовить учащихся к творческому труду в различных сферах научной и практической деятельности;

• Выпускника характеризуют теоретическое сознание, интеллектуальная зрелость, самостоятельность в решении и выборе образа действий, овладение своими познавательными процессами, аргументация и доказательство истинности суждений, критичность мышления, способность к познанию общих законов природы и общению, православное мировоззрение, творческая активность, чувство собственного достоинства;

• Выпускнику Школы свойственны социальная зрелость, осознание себя членом общества, осознание и критическое отношение к себе, профессиональные интересы, профессиональное ориентирование, профессиональные самоопределения, осознание своей индивидуальной целостности, социальные и нравственные православные убеждения, гражданское мировоззрение, моральное самоопределение, моральная зрелость.

Требования к педагогам

• В Православной Школе призваны работать интеллигентные педагоги и воспитатели, уважающие личность ребенка.

• Воспитатели и педагоги Православной Школы призваны руководствоваться гуманистической позицией, должны быть достаточно компетентны, профессионально владеть навыками практической, прикладной психологии, проявлять интерес к научным исследованиям, использовать их результаты в работе с детьми.

• В Православной Школе должен быть достигнут необходимый и достаточный уровень качества преподавания и воспитания.

• Уровень педагогического мастерства должен быть достаточным для возможности ведения экспериментальной работы.

II. Образование как воспитание и обучение

По традиции внутри образования выделяют *обучение* и *воспитание*. Однако при современном понимании образования как процессов, направленных, прежде всего на личностное, в том числе социальное, развитие учащихся, лишь опосредованное усвоением ими значимых для общества и необходимых для жизни и деятельности в нем знаний, умений, навыков и т. д., провести между ними четкую грань затруднительно.

Поэтому в последние годы вновь приходит осознание того, что образование – это не только обучение, но и воспитание.

Главным вектором воспитания как социокультурного процесса, который уходит питающими его корнями в социокультурный опыт народа, является становление Личности, способной к свободному духовному твор-

честву и восприятию достижений мировой и национальной культуры. Иными словами, воспитание предполагает превращение «*природного*» человека в человека *культурного*, главными «составляющими» которого являются, как считал С. И. Гессен, *образованность*, *гражданственность*, *цивилизованность*. В известном смысле именно с формированием этих качеств связаны задачи воспитания-образования, ибо без этих качеств нет личности, нет человека как представителя человечества, социума, нации. Формирование их составляет внутренний стержень процесса воспитания, если общество озабочено, чтобы накопленный предшествующими поколениями социокультурный опыт был усвоен и продолжен новым поколением. Только при этом условии данное общество сохранит себя в качестве исторически сложившегося социума, со свойственными ему национальными традициями, системой культурных ценностей, ментальностью.

Личность нельзя сформировать вне общества, вне социальной среды, в которой она живет, вне культуры, в которую она погружена обстоятельствами жизни, самим фактом своего физического рождения. Названные качества и есть главные векторы формирования ее как человека своего времени. Чтобы войти в это время, сделать его своим, человек должен созреть не только физически, но и духовно, развить в себе способности к восприятию накопленных предшествующими поколениями культурных традиций и социокультурного опыта. Это достигается воспитанием, целью которого является приобщение молодого поколения к этим традициям.

Воспитание, в какой бы форме оно ни осуществлялось, должно включать национальную составляющую, ориентацию на усвоение и сохранение национальных традиций, достижений национальной культуры, т. е. должно быть национальным воспитанием. Последнее есть не особый его вид, а то, что лежит в основании, определяя его общую «заданность». С одной стороны, национальное воспитание позволяет уберечься от опасностей узкого национализма, с другой стороны, оно приобщает молодого человека к историческому опыту его страны, развивает здоровое чувство национальной гордости, патриотизма, долга перед Родиной. Хорошо поставленное, правильное образование, как отмечал С. И. Гессен, есть всегда и национальное воспитание.

Фундаментом Российского национального жизненного уклада и традиций, в т. ч. и в сфере педагогической, является православное мировоззрение, исповедуемое многими поколениями устроителей и делателей русской культуры, науки и истории. Поэтому представляется целесообразным обеспечить более глубокое знакомство учащихся с традиционным для России православным миросозерцанием, его богатейшим духовным опытом, а также с основами других религий. Сегодня необходимо активное творче-

ское освоение этих религиозно-культурных ценностей, накопленных Православием в своем прошлом, в том числе нашего Отечества, и рассмотренных в живой взаимосвязи с духовно-религиозным опытом, приобретенным Церковью уже в наше время. Все это поможет молодому человеку найти точку опоры (веру) и отсчета (православное мировоззрение), что позволит решить многие личные, семейные и профессиональные проблемы и найти верный духовный путь.

III. Актуальные аспекты воспитания

По мнению замечательного русского философа XX в. И. А. Ильина, главное в воспитании – будить духовное начало в детском инстинкте, приучать его к чувству ответственности, укреплять в людях предметную силу суждения и волю к духовной цельности в жизни.

И. А. Ильин посвятил вопросам воспитания и образования отдельную статью под названием «О воспитании в грядущей России». Новой России требуется новая национальная система воспитания, новое «предметное питание русского характера». И. А. Ильин считает, что возрождение России произойдет через сочетание и примирение трех основ, «трех законов духа»: свободы, любви и предметности. Свобода без сердца превращается в эгоистическую и своекорыстную «бессердечную свободу». Свобода сама по себе не определяет ни содержания жизни, ни ее направленности, ни ее уровня. Ильин вводит новое понятие – «Предмет» – и объясняет, что «свобода дается человеку для предметного наполнения ее, для предметной жизни, т. е. для свободной жизни в Предмете»[1]. Остается выяснить, что есть «Предмет»?

Каждый человек имеет жизненные цели. Если цели ведут к удовлетворению его личных потребностей и к достижению личного успеха, то они являются субъективными. Но есть цель – последняя и главная в жизни. По отношению к ней все субъективные цели являются подчиненными средствами. Ради этой цели действительно стоит жить на свете, за нее стоит бороться и умереть. «Жить предметно, – писал И. А. Ильин, – значит, связать себя (свое сердце, свою волю, свое воображение, свое творчество, свою борьбу) с той ценностью, которая придает моей жизни высший, последний смысл… Ибо в действительности мы все служим некоему высшему Делу на земле – Божьему Делу – «прекрасной жизни» по словам Аристотеля, «Царству Божьему» по откровению Евангелия. Это есть единая и великая цель нашей жизни, единый и великий Предмет истории. И вот, в его живую предметную ткань мы и должны включить нашу личную жизнь»[2].

---

[1] Ильин И. А. О грядущей России. Казань: «Лиана», 1993. С. 221.

[2] Там же. С. 222.

Именно через воспитание христианской предметности происходит ориентация личности на высшие духовные ценности, формируется духовно здоровый член общества. А когда сообщество, семья объединяет людей духовно здоровых, то там практически не возникает серьезных социальных и семейных проблем. Такой человек становится в большей степени общественно полезным. Богатством и опорой является наш ум. Когда ум утвержден в высших ценностях, мы пребываем в хорошем состоянии. Когда же мы открываем двери страстям, тогда ум рассеивается и постоянно блуждает по земным и плотским предметам в многообразных наслаждениях и страстных помыслах. Попутно он отвращает нас от истинной любви, от любви к Богу и к ближнему, внушая пристрастие к бесполезным вещам и жажду пустой славы. Так развиваются сластолюбие, сребролюбие и тщеславие. А они, в свою очередь, порождают социальные пороки, конфликты, взаимную ненависть.

Таким образом, духовно-нравственное воспитание нацелено на то, чтобы прививаемые детям нравственные ценности и определенный тип нравственного поведения сознательно и свободно реализовывались ими впоследствии во всех сферах жизни (семье, обществе, государстве и т. д.).

Воспитательные возможности предметного образования состоят в том, что ими поддерживаются определенные аспекты общезначимого воспитания и развития личности детей и молодежи, в частности:

- Воспитание гражданственности, сознания себя гражданами единого общества, от местных общин до общенационального уровня.
- Воспитание патриотического сознания детей и молодежи, любви к нашей Родине – России, любви к своей «малой родине» – деревня, поселок, город, область, край, республика.
- Воспитание веротерпимости, уважения прав и свобод сограждан в области отношения к религии, уважение прав личности в духовной сфере в целом.
- Развитие национального самосознания детей и молодежи, приобщение к ценностям национальной культуры в обучении и воспитании.
- Развитие нравственных начал личности, этической культуры, воспитание уважения к традиционным нравственным нормам народов России.
- Семейное и половое воспитание, воспитание уважения к семье, к старшим по возрасту, выработка самостоятельности и ответственности в семейной жизни, выработка целомудренного и ответственного поведения в области отношений с противоположным полом с учетом нравственных норм, принятых в традиционной культуре народов России. **Семье**, являющейся корнями общества, в христианстве придается важнейшее значение.

Особой заслугой христианства следует считать утверждение моногамной семьи. Христос осуждал всякое нарушение незыблемости брака, осуждал его расторжение даже на «законных», казалось бы, основаниях. Христианская Церковь устанавливает взгляд на брак как на Таинство.

• Трудовое воспитание. Роль **труда** в жизни человека освещена с первых глав Библии. С самого начала там присутствует и понятие о труде как, с одной стороны, о естественном способе владения природой, так и, с другой стороны, как о средстве наказания, средстве воспитания. Прослеживается и разделение труда, и справедливое вознаграждение за труд. Труд, совершаемый для других, для их пользы, физической или духовной, расценивается как добродетель, как исполнение новозаветной заповеди о любви к ближнему.

• Актуализация мировоззренческих позиций у школьников, направленность личностного развития на высокие духовные образцы в противовес усилившейся пропаганде безнравственности, цинизма, асоциальности и приспособленчества.

Таким образом, духовно-нравственное воспитание должно быть нацелено на то, чтобы прививаемые детям нравственные ценности и определенный тип нравственного поведения сознательно и свободно реализовывались ими впоследствии во всех сферах жизни (семье, обществе, государстве и т. д.).

Это может быть достигнуто лишь тогда, когда весь образовательный процесс будет построен в рамках единой, непротиворечивой мировоззренческой парадигмы. В нашем отечестве она должна быть основана на традиционных христианских ценностях, составляющих стержень национальной культуры государствообразующего этноса.

Поставленная цель может быть реализована через преподавание общеобразовательных дисциплин с позиций христианского мировоззрения. Для этого необходимо согласование научного и религиозного методов интерпретации человеческого опыта.

IV. Роль науки и религии в образовательном процессе

Необходимость взаимодействия религии и науки в деле образования – одна из краеугольных идей таких авторитетных русских педагогов, как Ушинский и Пирогов.

Совмещение науки и религиозной мировоззренческой позиции не только возможно, но и необходимо для развития познавательных способностей личности. Во-первых, оно раскрывает перед учеником очень разные, но одинаково необходимые области познания и научает его видеть

многообразие как самой реальности, так и подходов к ней. Поскольку религия, подобно истории, искусству, математике или естественной науке, есть определенный путь интерпретации опыта, модус понимания, постольку любой, кто возрастает, не видя и не чувствуя того, что существует такая вещь, как искренняя религиозная вера, остается в меру этого недоразвитой и ущемленной личностью. Вместе с сужением кругозора учащихся отсутствие религиозной составляющей в школьной программе ставит под вопрос такое качество образования, как реализм. Принижение роли веры приводит к искаженному представлению о том, как мы достигаем знания о себе и окружающем мире.

По мысли Пирогова, реализм, сводимый к изучению *мира внешнего*, «никогда еще один, сам по себе, не мог вполне развить все высшие способности духа». Он должен быть дополнен изучением *мира внутреннего*, «открываемого религией, словом и историей». Ушинский, приводя и развивая это положение Пирогова, говорил о необходимости сочетания *гуманизма* и *реализма* в образовании, тщательно различая функциональное значение первого и второго, наподобие того, как различалась формальная и материальная цель образования в новой европейской педагогике, начиная с Песталоцци: «Нам кажется, что под именем гуманного образования надо разуметь вообще развитие духа человеческого и не одно формальное развитие; человека же можно развить гуманно не только изучением классических языков, но еще гораздо более и прямее религией, языком народным, географией, историей, изучением природы и новыми литературами. Реализм начинается тогда, когда мы ищем в науке не мысли, не пищи духу,.. а именно только тех знаний, которые необходимы для той или другой отрасли практической жизни»[1]. Основное значение религии в деле образования связано, по Ушинскому, не с передачей знаний, а с задачей развития когнитивной способности человека, с задачей гуманизма: «Если мы не ставим религию средоточием гуманного образования, то только потому, что она должна стоять во главе его… Наука изучает только постижимое, религия устремляет дух человека к вечному и вечно непостижимому»[2].

В настоящее время религиоведческое содержание в общеобразовательных учебных стандартах по циклу гуманитарных дисциплин присутствует, хотя и в явно ограниченном, суженном виде. Что касается учебных стандартов предметов естественнонаучного цикла, то здесь, за исключением учебного курса социальной географии, знания о религии отсутствуют вообще.

---

[1] Ушинский К. Д. Педагогические сочинения: В 6 т. М.: Педагогика, 1989. Т. 2. С. 428.

[2] Там же. С. 432.

Анализ представленных в современных учебных стандартах знаний о религии ставит нас перед необходимостью активных творческих усилий в развитии религиоведческого содержания общего образования.

Гуманитарное образование

В учебных стандартах явно недостаточно обозначена связь между Православием и русской национальной культурой. Православный христианский тип духовности выведен за скобки рассмотрения многих разделов по отечественной истории, обществознанию, русской литературе.

В данной области решение поставленной проблемы видится в возрастании абсолютного числа элементов православного религиоведческого и духовно-нравственного содержания в основных учебных курсах литературы, истории, обществознания и других гуманитарных дисциплин.

А) Филология. По общему признанию, неоценимое культурное сокровище – русский язык – уже десятилетиями подвергается сильнейшей деформации. Происходит его крайнее оскудение и засорение нелитературными словами и жаргонами. Все это должно побуждать тех, кому дорог великий язык, делать все возможное, чтобы сохранить его чистоту и приумножить его выразительное богатство. Решая задачу, как вернуть языку его искомое русское слово, мы пришли к выводу, что особое внимание в курсе русского языка следует уделять значению христианской традиции в формировании современного русского языка. Использование текстов религиозного и духовно-нравственного содержания является эффективным средством в воспитании христианских качеств личности.

Российская система литературного образования в настоящее время решает задачу: возвращение в содержание литературного образования православной словесности. Русская классическая литература и литература современная содержит в себе многочисленные образы, иносказания, сюжеты из православной словесности. Невозможно понимать и изучать русскую литературу в отрыве от ее глубинных духовных оснований, которые связаны с Православием. Изучая произведения русской литературы, учащиеся, так или иначе, приобретают знания из области традиционной русской духовной культуры – о жизни и смерти, о Боге, о смысле жизни…

Планируя курс литературы, необходимо учитывать воспитательную задачу курса – формирование духовно-нравственной личности.

Раскрывая связь литературных произведений изучаемых писателей и поэтов с опытом их жизни, внимание учащихся следует обратить на духовный портрет автора произведения, его религиозное мировоззрение, связь с христианской традицией.

Обращение к православной словесности не только значительно углубит понимание русской литературы, но и раздвинет нравственные горизонты учащихся. Возвращение православной словесности в систему литературного образования упрочит фундамент историко-филологических знаний, без чего невозможен выход к чистым родникам русского языка, литературы, культуры, а, следовательно, невозможно и духовное возрождение нации.

Существуют возможности работы по духовно-нравственному воспитанию и через уроки иностранного языка. Непременным доказательством тому служат социокультурные аспекты изучения иностранных языков в темах: Традиции; Праздники; Путешествие; Достопримечательности; Взгляд на историю (богатства прошлого и настоящего); Роль христианства в формировании национальной культуры; Святые неразделенной Церкви.

Б) Обществознание. Все теории и понятия, включенные в обязательный минимум обществоведческого образования, сформировались в результате длительного и сложного духовного процесса, берущего свое начало с незапамятных времен.

Относительно совсем недавно обществознание стало самостоятельной светской дисциплиной. Первоначальная разработка проблем человека и общества в европейском сознании происходила в рамках богословия. Методологически ущербным будет выглядеть всякий учебный предмет, при преподавании которого выносится за скобки его историческая и проблемная составляющие. Поэтому крайне важной представляется интеграция знания о религии в те темы и вопросы обществоведческого образования, полноценное раскрытие которых невозможно без такого дополнения.

В курсах истории, обществознания, МХК, других дисциплин представляется интересным культурологический подход к отбору религиоведческого материала, который, как известно, ориентирует на рассмотрение религиозных феноменов в контексте их бытия в культуре в целом и в ее различных сферах. На его основе устанавливается корреляция религиозных традиций и производных феноменов религиозной культуры, выявляются способы влияния христианского вероучения, морали и религиозной практики на социальную, политическую, духовную и иные сферы жизни общества.

Важную роль в процессе воспитания и формирования социально-зрелой личности играет изучение такого сложного и интересного предмета, как Обществознание. Этот предмет значительно отличается от других дисциплин школьного цикла по своей структуре. Обществознание – дисциплина комплексная, она состоит из подразделов, посвященных изложению основ главных наук об обществе – социологии, культурологии, экономики,

политологии, правоведения. Помимо учебных задач, данный предмет весьма важен для решения проблемы воспитания личности ученика.

Мы хотим видеть в подрастающем поколении свободных, достойных, социально ответственных граждан своего Отечества, продолжателей культурных традиций и национального духовного опыта своих отцов и дедов, будущих творцов истории Великой России. Решение этих задач возможно осуществить через новое, христиански-социальное, волевое, творческое воспитание. В отечественной русской школе этот процесс мыслится нами в контексте православной культуры, при этом понятие «культура» трактуется нами предельно широко – как все, что является плодом творческой активности человека, в отличие от антикультуры, которая является результатом процессов паразитирования и распада. При этом религия присутствует в культуре как душа в теле, пронизывает человеческую деятельность, как Божественная благодать пронизывает весь материальный мир, удерживая его от разрушения.

В существующих учебных стандартах сформулированы требования формировать представления у школьников о роли религии в истории людей, о ее влиянии на культуру; учащиеся должны иметь представления о христианстве как основе культурной и духовной жизни средневековой Европы и т. п.

Понимание смысла истории зависит не только от знаний или научно-теоретических представлений самого ученого или любого человека, стремящегося к познанию истории, сколько от его религиозно-философского мировоззрения, а еще точнее – от его веры. Поэтому наука история теснейшим образом связана с религией.

Действия наших предков для современного школьника во многом будут восприниматься набором бессмысленных поступков, если не будут правильно поняты мотивы, которыми они руководствовались. Другими словами, если школьникам не будет известно мировоззрение, религия, которая, в конечном итоге, определяла ценностные ориентации и действия исторических деятелей, простых людей.

Вся наша история жизнеутверждающая. Несмотря на кажущееся порой поражение, наше Отечество на переломных путях развития каждый раз находит силы для преодоления внутреннего нестроения и внешней угрозы. Важно донести до учащихся религиозный смысл нашей истории, руководствуясь рядом основных принципов православного понимания истории.

Первый принцип: история есть воплощение Божественного Промысла. Следовательно, история имеет смысл и цель своего развития, а также законы развития, определяемые Божественным Промыслом.

Второй принцип: закономерности исторического развития проявляются в ходе исторической деятельности людей. Историческая деятельность людей зависит от их сознания и воли. Но всякое сознание, основанное на вере, есть религиозное сознание, имеющее разные формы выражения. Следовательно, религиозное сознание является действенным катализатором исторического развития, оказывает реальное и непосредственное влияние на развитие конкретных исторических событий.

Третий принцип: историю необходимо понимать как реализацию в действительности Божественного Промысла, в виде сложного, диалектического процесса взаимодействия сознания и бытия, а также общественного сознания и общественного бытия. При этом необходимо видеть ведущую роль именно сознания и, прежде всего, религиозного сознания в истории. Иначе говоря, деятельность человека определяется его сознанием. Поэтому необходимо осуществлять поиск смыслового содержания исторической деятельности людей, т. е. отвечать не только на вопросы «как?» и «почему?», но и на главный вопрос – «зачем?». Исходя из ответов на этот вопрос – «зачем?» – мы и можем осмысливать закономерности развития, как частные, так и общие.

Главнейшие предметы осмысления на уроках искусства и МХК:

а) основные (методологического уровня) понятия истории (ее смысл, направленность, фундаментальная двойственность, архитектоника в целом); понятия традиции, культуры, представление о единстве культуры и ее двух сторонах);

б) важнейшие для понимания искусства ключевые вехи истории: рождение христианской культуры, гуманистическое Новое время с его двумя солнцами – церковным и светским, Новейшее время с выделением в рамках светской культуры новой двойственности – традиционной культуры и оккультной антикультуры; особое место в истории России, определяющееся ее призванием, которое ясно чувствовали и о котором говорили все русские художники;

в) видение сущностных и исторических связей церковного и светского искусства в Новое и Новейшее время.

Большой интерес представляет использование православного религиоведческого компонента в изучении географии христианских святынь. Говоря о «религиях мира», можно использовать сведения об основании православных монастырей, о тех людях, которые являлись их основателями; их удивительных судьбах. История монастырей – благодатный материал для разговора об истоках православия; высокой духовности, нравственной чистоте православных людей.

Естественнонаучное образование

Ни для кого не секрет, что у нынешнего естественнонаучного образования главной целью является воспитание участника научно-технического прогресса. Знания, которые, как известно, сила, адаптируют человека к миру, дают возможность удовлетворить некие материальные и душевные потребности. Есть еще одна цель, которая больше не афишируется, но фактически продолжает иметь место – формирование материалистического, то есть атеистического мировоззрения. Можно ли обладать христианским мировоззрением и не отказываться от научных знаний, можно ли, обучая детей естественным наукам, формировать православный взгляд на мир? Можно, если при этом придерживаться определенных принципов.

Для православного образования не нужно особое содержание урока, особые учебники, программы и стандарты. В обычные программы необходимо привнести дух Православия, особый взгляд на вещи, особое ощущение мира, взгляд через призму, преломляющую изображение, когда мир освещается светом Божественной истины, когда открывается вся глубина, красота, целесообразность, сложность и заданность мира.

Когда открывается промысел Творца о мире, Его попечение о нас и ежесекундное присутствие, приобретаемые знания становятся необходимы не ради знаний, а ради укрепления в вере, для спасения, т. е. движения к Богу.

В системе естественнонаучного знания можно выделить три части, различные по типу и по уровню достоверности. Это, во-первых, результаты наблюдений и экспериментов. Экспериментаторы всегда стремились к большей достоверности, точности, повторяемости и проверяемости своих результатов (в физике нормой является три серии опытов). Такие же критерии могут применяться и к исследованию чудесных объектов и явлений, таких как Туринская Плащаница, ежегодное Схождение Благодатного Огня на Гроб Господень в Храме Воскресения Христова в Великую Субботу по неизменно действующему в Православии Юлианскому календарю, мироточение икон и многих других. К сожалению, научное исследование христианских чудес сейчас хотя и проводится, но явно недостаточно.

Вторая часть – это построение моделей, гипотез и теорий, дающих систематизированное, и обычно в той или иной степени математизированное, объяснение большому числу наблюдательных данных, и именно степень соответствия эксперименту является критерием принятия той или иной теории. По мере появления и накопления новых фактов старые теории перестают их объяснять, и возникает потребность в новых теориях. Из истории известно множество «революций» в физике (в XVII–XVIII и в начале XX в.), когда полностью менялась вся объяснительная система (парадигма).

Этот момент следует подчеркивать, так как отсюда приходит осознание того, что и современные теории будут вскоре заменены следующими. Признаки назревающего научного кризиса уже просматриваются.

Наконец, третью часть «здания науки» составляет так называемое «философское осмысление» ее итогов, которое именуется «научным мировоззрением». Именно тут разрабатываются наукообразные сценарии возможных цепочек событий с целью более или менее правдоподобного объяснения прошлого (например, «теория эволюции», «большой взрыв») и выработки прогнозов будущего.

Философы (некоторые из них являются или когда-то были учеными) препарируют науку в целях ее широкого распространения и формирования в «общественном мнении» так называемой «научной картины мира», а также выработки правительственных решений по поддержке тех или иных научных проектов. Многие исследования не получают поддержки, поскольку их результаты могли бы разрушить сложившуюся систему взглядов. Именно поэтому большое число настоящих ученых с неприязнью относятся к «идеологам науки».

Итак, следует разъяснять учащимся, что и эксперименты и теории сами по себе являются религиозно нейтральными, а противопоставление науки и религии – результат злонамеренной деятельности мощных и влиятельных группировок философствующих идеологов, присвоивших себе полномочия говорить от лица всего научного сообщества.

Роль педагога, таким образом, заключается не в особом отборе изучаемого, хотя и это необходимо в ряде случаев, а в расставлении особых акцентов в преподаваемом материале. Для формирования православного мировоззрения в курсах естественных наук важны общие содержательные линии.

Большие возможности заключаются в *биографическом подходе* в преподавании. Религиозные представления выдающихся людей (Фарадей, Пастер, Пирогов, Павлов, Королев, Вавиловы, Ньютон, Эйнштейн, Паскаль, Кеплер, Коши, Гаусс и пр.) замалчивались или искажались. А ведь многие из них были не только глубоко религиозными людьми – некоторые из них занимались богословием или иной религиозной деятельностью, считая ее не менее важной, чем занятия наукой. Сейчас об этом можно и нужно говорить. Кроме того, пример подвижнической жизни ради людей, самоотвержение и самопожертвование могут служить вдохновляющей и воспитывающей силой. Отрицательные примеры тоже могут стать воспитывающими. «Смерть грешника люта» (Пс. 33:22). Мирабо перед смертью умолял: «дайте мне опиума, чтобы я не думал о вечности». Вечность – такое содержание ума, которое человек не может изъять из него, ибо это его основание! Мате-

риализм революционера оказался слишком слабым наркотиком, не способным заглушить в сознании умирающего вечную идею, вложенную в человека Его создателем. Душа, предчувствуя, в какие страшные места направляется, приходит в состояние неописуемого ужаса. Оттого визжал перед расстрелом Берия, Ленин в безумии просил прощения у стульев, и Вольтер метался на смертном одре. Как и в случае Толстого, вольнодумные друзья не допустили священника к умиравшему в душевных муках. И мятущаяся, и радостная смерть – печать прожитой жизни.

Следующая обязательная линия – телеологичность мироздания. Красной линией через все естественные курсы может проходить заданность свойств и признаков, законов и правил живой и неживой природы. Антропный принцип устроения Вселенной указывает на удивительно точную «подогнанность» всех законов природы друг к другу. Можно сказать, что эти законы имеют единственно возможную форму, так как значения констант взаимодействий, входящих в них, принимают совершенно определенные числовые значения с такой фантастичной точностью, что уместнее употребить термин **точности абсолютной**. Будь эти законы чуть иными, весь мир не смог бы удержаться в своем точном порядке, но тотчас бы развалился, превратившись в хаос. Примеров телеологичности мира предостаточно и в курсах химии (Периодический закон), и в биологии (биохимия клетки и целесообразность организма и т. д.). Для формирования целостностной картины мира традиционно в преподавании не хватает интеграции наук, и хотя такие попытки предпринимаются, к примеру, в создании курса естествознания, эти попытки, по большому счету, искусственны, кроме того, приводят к утрате фундаментальности и глубины познаний. Православный взгляд на природу мог бы сыграть такую интегрирующую роль в целом, а в некоторых темах можно осуществить прямую интеграцию знаний. Таким примером может служить изучение воды. Вода – это настоящее чудо, часто неосознаваемое людьми. Вода – химический растворитель многих веществ, она же – химический реагент, без нее немыслима биохимия клетки, она же и транспортное средство в микромире и в макромире, глобальных круговоротах в биосфере и частных процессах корневого питания, транспирации и т. д. Вода создает среду для обитания миллиардов существ, по ней могут передвигаться насекомые. Совсем не случайно вода на земле встречается в трех агрегатных состояниях, каждое из них необходимо для определенной цели: снег, лед, оказавшийся легче жидкой воды и потому плавающий на поверхности, защищающий водоемы от полного промерзания и уничтожения. Случайно ли вода обладает большой теплоемкостью и теплопроводностью, хорошей теплоотдачей и теку-

честью? И без парообразной воды не решить наши земные проблемы. Случайное ли вещество – вода? Или Творец его создал специально для нас всех, задав молекуле определенные свойства и структуру диполя? Нельзя обойти на таком уроке и богословский аспект: Святая вода – источник Божественных энергий и информации.

В биологическом образовании есть свой камень преткновения – эволюционная теория, которая пронизывает собой всю биологию, стала ее методологическим базисом. Наука идет вперед, разоблачает одну за другой подделки наших предков: подделку рисунков зародышей, бредовые идеи самозарождения жизни в аммиачно-водородной атмосфере под воздействием молний и всякие прочие сказки про эволюцию, но огромное большинство наших современников воспринимают эту заплесневелую теорию про миллионы лет развития примерно так же, как вращение Земли вокруг Солнца. Нет сомнения, что мы имеем дело с религиозной верою в эволюцию, поэтому разговор о происхождении мира и жизни не может вестись только как научный диспут. Картина будет неполной, если не затронуть религиозно-философскую сторону проблемы. Ведь здесь в спор вступают не разные точки зрения, а разные мировоззрения, которые формируются не сразу, а уж меняются гораздо труднее, чем любые научные взгляды и установки. Под эволюционизмом лежит вера в прогресс, вера в то, что и природа, и общество сами собою, бессознательно и объективно развиваются от низших форм к высшим, от простых к сложным, что исключает Бога как Промыслителя и Вседержителя мира. В эволюционизме мы имеем дело с формой мифологии, восходящей своими корнями к язычеству. Без включения в преподаваемый курс философских понятий не обойтись. Необходимо знакомить учеников с понятиями «развитие», «идеализм», «материализм», «религия», «мировоззрение» и пр. При таком подходе христианская научная позиция становится очень сильной, материал последних научных открытий сам с огромной силой ведет учеников к выводу об истинности христианского мировоззрения, важно только честно пользоваться научными данными, не искажая и не умалчивая ничего.

Еще одна содержательная линия в преподавании естественных наук связана с эстетикой живой природы. Природа доставляет нам ни с чем не сравнимое наслаждение, ибо она – дело рук Великого Художника, где в самом малом организме запечатлены черты божественной мудрости. Вспомним слова: «Посмотрите на полевые лилии, как они растут? Не трудятся, ни прядут. Но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них» (Мф. 6:28–29). А по словам Иоанна Кронштадского, «цветы – это остатки рая на земле» Видеть самому эту красоту и учить

этому видению учеников – важная задача биолога. Любящий природу будет любить и людей, и Бога.

Экологическое обучение и воспитание также можно наполнить православным содержанием. Оно ни в коей мере не должно стать очередной страшилкой для детей о скором разрушении, полном крахе среды нашего обитания. Не скрывая истинного положения дел, акцент надо ставить на четком осознании своей личной ответственности за все происходящее в мире, в природе. Разрушение природы начинается с разрушения души каждого отдельно взятого человека. Решать и решить экологические проблемы можно, лишь начиная с очищения собственной души.

Морально-нравственное воспитание человека в естественнонаучном образовании должно строиться на правильном отношении к собственному телу. Наше тело – не наша собственность, но дар Божий, средство для спасения души, и отношение к нему должно быть соответственным: заботливым, ответственным, целомудренным, бережным, как к жилищу Духа Святаго. Гармония тела и его красота – проявление благочестия, а болезни и уродства – следствие растления, распущенности, греха, так как дух творит себе форму.

В курсе биологии необходимо рассматривать с христианской точки зрения нравственные аспекты экологических проблем, половых отношений человека и наследственности, генной инженерии; отношение к проблеме абсолютной ценности человеческой жизни и недопустимости подхода к человеку как к биологическому материалу.

Основные принципы педагогики в свете христианского мировоззрения

Святитель Феофан Затворник писал: «Должно быть поставлено непреложным законом, чтобы всякая преподаваемая христианину наука была пропитана началами христианскими, и притом православными. Всякая наука способна к тому, и даже только и будет истинною наукою в своем роде, когда исполнит это условие. Христианские начала несомненно истинны. Потому, не сомневаясь, поставляй их общею меркою истины»[1].

Поэтому в целях создания непротиворечивой модели православного образования с позиций христианского мировоззрения должны быть переосмыслены достижения всех наук, и прежде всего науки педагогической, составляющей базис всего процесса воспитания личности.

Принцип **природосообразности** должен учитывать не только физическое и психическое здоровье учащихся, но и их духовное состояние, а также иметь в виду общую для всех людей греховную порчу, которую

[1]Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 1899. С. 45. Репринт.

невозможно исцелить только лишь естественным путем, здесь требуется сверхестественное вмешательство.

Принцип **гуманизации** должен быть рассмотрен в свете христианской антропологии. Уважение к человеку, к его достоинству является основополагающим в христианстве. Это изучение человека во всей его полноте, чтобы интуитивное чувствование было подкреплено церковным, святоотеческим и научным знанием человека. Необходимо видеть человека и понимать, что происходит в нем. Человек – это не только данность, но и заданность, и потому личность ценна не сама по себе, а в той мере, в какой эта заданность в ней осуществляется. Таким заданием для личности является достижение состояния богочеловечности. В центре христианской истории и модели мира стоит не только человек, но прежде всего Богочеловек – Христос, и именно Он является тем идеалом, к которому нужно стремиться, чтобы возродить истинную человечность в людях.

Придерживаясь принципа **целостности**, мы должны строить весь образовательный процесс в единой мировоззренческой парадигме, опирающейся на христианские ценности. Опыт дореволюционной школы говорит нам о том, что целостное православное образование и воспитание не может быть обеспечено лишь преподаванием предметов религиозного цикла. Говоря о глубочайшем и педагогически весьма опасном дуализме дореволюционной школы, классик отечественной педагогики протоиерей Василий Зеньковский справедливо указывал на ненормальность религиозного воспитания, когда оно соединяется в школе с тем внерелигиозным, а зачастую и откровенно антирелигиозным жизнепониманием, которым проникнута новейшая культура.

Принцип **культуросообразности** предполагает максимальное использование в воспитании и образовании культуры той среды, в которой находится учебное заведение. Фундаментом Российской культуры, ее жизненного уклада и традиций, в т. ч. и в сфере педагогической, является православное мировоззрение, исповедуемое многими поколениями устроителей и делателей русской культуры, науки и истории. Поэтому представляется целесообразным обеспечить более глубокое знакомство учащихся с традиционным для России православным миросозерцанием, его богатейшим духовным опытом, а также с основами других религий. Сегодня необходимо активное творческое освоение этих религиозно-культурных ценностей, накопленных Православием в своем прошлом, в том числе нашего Отечества, и рассмотренных в живой взаимосвязи с духовно-религиозным опытом, приобретенным Церковью уже в наше время. Все это поможет молодому человеку найти точку опоры (веру) и отсчета (православ-

ное мировоззрение), что позволит решить многие личные, семейные и профессиональные проблемы и найти верный духовный путь.

Принцип **единства и непротиворечивости действий учебного заведения и образа жизни учащегося** ставит нас перед насущной необходимостью сотрудничества всех институтов гражданского общества, для того, чтобы создать максимально благоприятную среду для взращивания Человека и гражданина, во всей своей деятельности руководствующегося христианскими принципами жизни. В этом процессе должны быть задействованы и Церковь, и государство, и школа, и СМИ, и общественные организации.

Принцип ненасилия. Бог создал нас свободными. Первой заповедью христианской педагогики является заповедь «Не убий», т. е. не совершай насилия над душой, не угашай духа! Принцип ненасилия не есть вседозволенность для ребенка.

Своевременность. Педагогическое воздействие, которое питается Евангельским духом, тяготеет не к заданной априори системе, а к системе реактивной, реагирующей на духовное состояние и уровень детей.

Принцип неустанного внимания. Его можно выразить следующим образом: «Если мы прекратим воспитывать, то ребенок не прекратит воспитываться, он просто найдет себе другого воспитателя».

Ответственность. Педагог должен всегда сознавать, что делает, не навязывать ученикам своих идеалов, образов и желаний. Православию чужд романтизм во всех его проявлениях. Иллюзии часто рождают агрессию. Ведь реальная жизнь обычно вступает в противоречие с романтическими представлениями и неминуемо начинает раздражать. Отсюда может возниктуть желание подавить, переделать, подогнать жизнь под представление о ней. Педагог не должен этого делать – человек свободен и имеет право на собственный путь к Богу.

Принцип любви. Это значит – видеть ребенка в Божественном замысле, таким, каким его создал Бог. Поступки и желания затемняют образ Божий в человеке, и педагогу необходима сила, вера и энергия, чтобы поддерживать способность к состраданию, милосердию и любви.

Принцип смирения. По мнению многих святых отцов Церкви, смирение – главная христианская добродетель. Смирение педагога заключается в понимании того, что истинным детоводителем является Господь. Человек никогда не может быть до конца открыт и понятен, и потому педагог – соработник Богу, по словам апостола Павла, и должен дать Ему возможность действовать.

Предложенный в данной работе подход дает возможность осуществить холистический принцип христианского образования как перманентного процесса глубокого и всестороннего изменения человеческой приро-

ды и человеческой личности. Религия соприсутствует в образовании, как душа в теле. Она задает образованию его конечную (сотериологическую) цель и начальные (метафизические) посылки, пронизывает все стороны образовательного процесса, как Божественная благодать пронизывает материальный мир. Для последовательного христианина образование и религия – не как человек и его шляпа. Они – как человек и его душа. Уберите шляпу, и человек все равно останется. Уберите душу, и вы получите труп. А обращение к традиционным для нашего народа православным ценностным ориентациям будет способствовать обретению подлинной духовности молодым поколением и создаст твердые основания для созидания здорового гражданского общества в современной России.

Литература

1. Богатова Н. Н. Введение элементов православной культуры в курс английского языка// http://www.portal-slovo.ru/
2. Зеньковский В. В., прот. Педагогика. Клин, 2004.
3. Зеньковский В. В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993.
4. Ильин И. А. О грядущей России. Казань: «Лиана», 1993.
5. Калябин Г. А. Преподавание естественных наук и христианская апологетика // http://www.portal-slovo.ru/
6. Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе. СПб., 2005.
7. Ландышева И. В. Мир русских монастырей// http://www.portal-slovo.ru/
8. Медушевский В. В. Концепция духовно-нравственного воспитания средствами искусства // http://www.portal-slovo.ru/
9. Метлик И. В. Религия и образование в светской школе. М., 2004.
10. Основы христианской культуры: Сборник учебных программ для общеобразовательных учреждений и средних специальных учебных заведений. Екатеринбург, 2005.
11. Перевезенцев С. В. О православном понимании истории // http://www.portal-slovo.ru/
12. Православная культура в школе: Учебные программы. М., 2003.
13. Православная культура: Концепции, учебные программы, библиография. М., 2003.
14. Православная культура: Концепция, примерное содержание, типовые учебные программы, библиография, конкурс. М., 2005.
15. Приложение к письму Министерства образования Российской Федерации органам управления образованием субъектов Российской Федерации от 22.10.2002 № 14–52–876 ин / 16.

16. Сиземская И. Н., Новикова Л. И. Идеи воспитания в русской философии XIX – начала XX века. М., 2004.

17. Сурова Л. В. Методика православной педагогики. Клин, 2002.

18. Ушинский К. Д. Педагогические сочинения: В 6 т. М.: Педагогика, 1989. Т. 2.

19. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 1899. Репринт.

20. Хунджуа А. Г., Волчкова В. Б. Значение физики для формирования мировоззрения учащихся // http://www.portal-slovo.ru/

21. Шестун Е., прот. Православная педагогика. М., 2002.

О. В. Пешкова

Екатеринбург

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ ДЕТЕЙ НА ОСНОВЕ СВЯТООТЕЧЕСКОГО ОПЫТА

Мало прийти в Церковь. Нужно уметь жить в ней. Нужно пройти свой путь, вернее, просить помощи и руководства Самого Господа, Пресвятой Богородицы. И еще поможет нам в этом опыт и пример жизни Святых Отцов Церкви и угодников Божиих. Известно, что разные святые в разных ситуациях поступали по – разному в зависимости от внешних и внутренних условий жизни. Когда нужно было встать на защиту истины, они твердо стояли до конца, вплоть до пожертвования своей жизнью. Нам известны святые – искусные политики и дипломаты, защищавшие страну и православие от порабощения и унижения, ересей и расколов. В своей земной жизни они максимально исполнили Евангельские заповеди Спасителя о любви к Богу и ближнему. Их прославление имеет для нас педагогическое значение. Во всей полноте труды и подвиги Святых нам во многом недоступны, однако пример их жизни и деятельности может вдохновлять и наставлять современных христиан в их служении во славу Божию и на благо Церкви и государства. Любая деятельность должна быть служением, а не самоцелью. Труд – соработничество Господу, и как таковой должен быть направлен на благо людей. На примере жизни святых, отталкиваясь от их советов, нужно воспитывать подрастающее поколение, особенно детей подготовленных, учащихся воскресных школ.

Св. Отцы были самыми лучшими педагогами и воспитателями. Путь святых угодников Божиих указывает направление для более глубокой и плодотворной работы педагогов, чья основная задача – показать детям опыт внутренней жизни со Христом и во Христе, с Божией помощью по-

пытаться преодолеть немощи, слабости и недостатки, помочь им найти свое истинное место в Церкви и жизни.

Задачей и целью духовно-нравственного воспитания и образования является наставление воспитанника на путь спасения, воспитание человека как личности, развитие лучших черт его характера, привитие духовной системы ценностей, формирование религиозного сознания и мировоззрения.

Среди проблем воспитания и образования необходимо выделить следующие: соотношение наказания и поощрения, свободы и послушания, строгой дисциплины и свободы личности; проблемы субъекта и целей воспитания (из кого воспитывать? как воспитывать? кого воспитывать?); проблема обмирщения и подвижничества; проблема выбора пути в Церкви; молитвенного предстояния и необходимости заниматься мирскими делами; смирения и дерзания; проблема воспитания самих православных педагогов, преодоление несовершенства педагогов, познания педагогами себя и границ собственной компетенции и т. д.

Современное священноначалие и богословы часто рекомендуют обращаться к трудам Свт. Игнатия (Брянчанинова). Один из подвижников благочестия, игумен Никон (Воробьев), считал его творения «лучшим руководством для нашего времени, более необходимым, чем Святые Отцы. Ибо Святые Отцы нам во многом недоступны, мы их не можем правильно понять, не изучив предварительно творения Святителя Игнатия, который фактически переложил Отцов на современный язык с учетом наступившего времени, с учетом новой психологии людей» [1, 40].

Конечно, о буквальном исполнении советов и наставлений св. Отцов в современное время говорить не приходится. Нужно учитывать изменившуюся обстановку в мире и социуме, негативное влияние на ребенка окружающей среды, СМИ – факторы, приводящие к деформированию и травмированию личности ребенка, потере нравственных ориентиров в обществе. Педагогам, работающим с детьми, приходится принимать во внимание духовную и физическую слабость здоровья детей, вследствие чего пост и другие телесные подвиги сделались для нас невозможными в той форме, в какой они проходились христианами первых веков; зачастую – отсутствие поддержки невоцерковленных родителей; внутреннюю неустойчивость в добре и благочестии самих воспитанников. Однако нужно помнить слова апостола Павла: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12,21).

Человеческая природа в ее нынешнем состоянии склонна ко греху, что проявляется уже в раннем детстве. Хотя младенцы до 7 лет причащаются Св. Христовых Тайн без исповеди, считаются безгрешными, однако про-

являют уже во младенчестве склонность к капризам, своеволию и т. д. Те из детей, кто часто причащается и вырастает в Церкви (например, ученики воскресных школ), лишены многих отрицательных проявлений и имеют более твердый нравственный фундамент для жизни. Но и они еще только учатся жить в Церкви. Поэтому ошибки и промахи в их жизни будут, от этого никуда не уйти, и нельзя детей за это осуждать, а нужно им помогать.

Проблемы духовно-нравственного воспитания и образования детей неразрывно связаны с проблемами родителей, взрослых, их опекающих и ведущих. Св. Отцы относились очень требовательно и строго к личности людей, ответственных за воспитание, свою надежду возлагая на Бога и Его помощь. «Верую, что никто не может постоять, если Ты не благоволишь поддержать его» (Преп. Пахомий Великий). «Не может человек на себя ничего принимать, если не будет дано ему свыше» (Ин. 3, 27). Святитель Игнатий (Брянчанинов) писал: «Всякий духовный наставник должен быть только слугою Жениха небесного, должен приводить души к Нему, а не к себе, должен возвещать им о бесконечной, неизреченной красоте Христа, о безмерной благости Его и силе: пусть они полюбят Христа, точно достойного любви. А наставник пусть, подобно великому и смиренному Крестителю, стоит в стороне, признает себя за ни что, радуется своему умалению пред учениками, умалению, которое служит признаком их духовного преуспеяния. Всякая претензия на власть (духовную, а не только дисциплинарную) является, таким образом, показателями или духовной незрелости или ложного прелестного направления руководителя… В духовнике, по мнению моему, великое достоинство – простота, неуклонное проследование учению Церкви, чуждое всяких своих умствований… И ты, наставник, охранись от начинания греховного! Не замени для души, к тебе прибегшей, собою Бога. Последуй примеру святого Предтечи: единственно ищи того, чтоб возвеличился Христос в учениках твоих. Когда Он возвеличится, – ты умалишься: увидев себя умалившимся по причине возраставшего Христа, исполнись радости. От такого поведения чудный мир будет навеваться на сердце твое: в себе увидишь исполнение слов Христовых – смиряяй себе, вознесется» [2,1–3].

Воспитывая детей, педагог или родитель должен помнить, что он сам не совершенен и должен совершенствоваться как личность. По слову преп. Серафима Саровского: «Спасайся сам, и вокруг тебя спасутся тысячи». *Личный пример педагога действует подчас лучше всяких нравоучений и уроков*. Педагогу нужно самому жить литургической жизнью Церкви, молиться (особенно важна молитвенная поддержка священника). От него требуется творчество: «Вера без дел мертва» (Иак. 2,26); свобода: «Гос-

подь есть Дух. Где Дух Господень – там свобода» (2 Кор. 3,17); мужество, терпение, смирение, стояние в Истине, несение духовной радости детям – тогда Господь обязательно поможет и подскажет новые формы работы и методы работы с детьми.

Необходимо помнить, что любого человека Господь Сам ведет и иногда вмешательство приводит к непоправимым последствиям. Принцип «не навреди» должен быть основополагающим в деле воспитания и образования детей.

Святейший Патриарх Алексий II писал: «И священник, и педагог, который изнутри не соприкоснулся с тайной Церкви, несостоятелен. Главная же составляющая духовного образования есть сама духовность, то есть умение не говорить о Христе, о Церкви, а жить во Христе и в Церкви… Хотелось бы напомнить о двух законах в области духовного обучения: *Никто не может обучить ребенка тому, чего не исполняет сам*. И второй: ученик не может понять нового, пока не исполнит в своей жизни то, что он уже знает. Мы благовествуем Царствие Божие, пришедшее в силе и вошедшее внутрь наших душ и нашей жизни… (курсив наш. – *О. П.*)» [3,8].

Педагог должен лишь *создать условия для духовного роста личности детей*, а не ставить своей целью их спасение, иначе он обречен на неудачу. (Даже Христос не спас весь израильский народ). Педагогам необходимо учитывать разные способности и возможности детей к чувствованию духовного мира, тут нужен индивидуальный подход. Как говорил преп. Серафим Саровский: «Сей, отче Тимоне, сей! Сей доброе семя и при дороге, сей на камне, сей и в терние, сей и на хорошую почву… Где-нибудь да прозябнет зернышко» [4,83]. Господь дал разное количество талантов и ведет каждого человека сообразно ниспосланным ему дарам, в том числе и в перспективе: «Ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор. 4,18).

Святые Отцы особо выделяли такое качество, как трезвение, ведь, по библейскому глаголу: «Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих» (Иак. 1,8). Святые предлагали поступать не по букве, а по духу. Апостол говорит: «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа; Потому что буква убивает, а дух животворит. Если же служение смертоносным буквам, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причине славы лица его преходящей, – То не гораздо ли более должно славно быть служение духа? Ибо если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания» (2 Кор. 3, 6–9).

Сходные мысли можно найти и в наши дни – у митрополита Антония (Сурожского): «Мы воспитываем ребенка путем послушания, но послуша-

ние можно понимать двояко. Можно его понимать как дрессировку, но истинное послушание в том, чтобы научиться всем существом своим вслушиваться в то, что говорит другой. Его цель – перерасти себя, вслушиваясь в мудрость и опыт другого человека. Тогда вырастают не порабощенные чужой волей недоросли, а зрелые, владеющие собой люди, способные отрешиться от себя ради другого. Ломать человека для того, чтобы сделать его подобным себе – нельзя» [5,5].

И конечно, самое главное – это любовь к воспитанникам и молитва за них. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4,8). Свт. Игнатий писал: «Не ищите и не ожидайте любви от людей; всеми силами ищите и требуйте от себя любви и сострадания к людям» [6,6]. Молитва помогает избежать многих крайностей и сложностей в работе с детьми: «ведь замечательно устроено в жизни то, что все сложное ненужно и все нужное несложно. В этом тоже правда есть, потому что цель или даже форма христианской жизни не в том, чтобы жить так или эдак, а в том, чтобы жить одной самозабвенной, пламенеющей, причем не своей, а Божией любовью» [7,10–11].

И вот в этом смысле предстоит еще обдумать очень многое на предмет того, как решать проблемы духовно-нравственного воспитания и образования детей; какие методы и средства можно применить формально, а какие – только по духу, подыскивая для них более или менее адекватную форму. Как проникновенно пишет об этом митрополит Антоний (Сурожский): «Евангелие осуществимо в жизни, в обыкновенной мирской жизни. Поэтому жизнь, когда она есть, может выработать свои формы. Об этом можно было бы еще многое сказать, но по существу это – сердцевина Евангелия, наше уподобление Богу, путь, которым мы приобщаемся Ему, путь, который нам открыт Богом к брату, к ближнему, к добрым и злым, к своим и чужим, и т. д. И это возможно в любых условиях, причем радикальность может быть одинаковая у монаха в общине, у пустынника или просто у человека, живущего в миру» [8,10–11]!

«Все беды в Церкви связаны, в конце концов, с тем, что какие-то тайны веры становятся отвлеченными, переставая быть живыми насущными вопросами, решающими нашу судьбу, и мы теряем глубину веры, полноту христианского призвания, которое должны осуществить в Церкви» [9].

Литература

1. Воробьев Н., игумен. Нам оставлено покаяние. Письма. М., 2000.
2. Что такое послушание?// Голос православия. 2002, октябрь. № 40.
3. Православное воспитание// Там же. 2002, октябрь. № 37(294).

4. Поляков П., свящ. К Отечеству небесному. М., 2000.

5. Православное воспитание// Голос православия. 2002, октябрь. № 37(294).

6. Любовь к ближнему// Там же. 2002. № 21.

7. Митрополит Антоний Сурожский. Спасение в миру// Покров. 2003. № 15/74.

8. Там же.

9. Житие Святителя Григория Паламы// http://www.pravoslavie.ru/kalend1/post/vs2.ht.

БИБЛЕИСТИКА. АПОЛОГЕТИКА

С. В. Квасников
Екатеринбург

«В НАЧАЛЕ БЫЛ МЕМРА» (ИН. 1:1)

Вероучение Православной Церкви выражается в Символе веры, в котором утверждается существование Бога-Троицы: Отца, Сына и Святого Духа. Тринитарная тема в богословии неизменно связана с христологическим догматом о том, что Иисус Христос есть вочеловечившаяся ипостась Бога-Сына. Многие люди отвергают божественность Иисуса Христа и тем самым возрождают одну из форм ереси арианства. Первым доводом, который служит ответом на учение Ария, является стих Иоанна 1:1:

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог (Ин. 1:1).

В оригинале (здесь и далее греческий текст транслитерируется латиницей):

en (в) arche (начале) en (было) o (артикль) logos (слово) kai (и) o (артикль) logos (слово) en (было) pros (у, при, к) ton (артикль) theon (Бога) kai (и) theos (Бог) en (было) o (артикль) logos (слово).

Где *logos* подразумевает под собою Иисуса Христа:

И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца (Ин. 1:14).

Однако часто приходится сталкиваться с мнением, что автор Евангелия от Иоанна опирался на иудейское учение о Слове – высшем творении Бога, а не о Самом Боге. Эта позиция подтверждается отсутствием артикля у слова «Бог», что указывает всего лишь на некую связь Слова с Богом (Оно было *божественным*, т. е., видимо, сотворено Богом) и использование предлога «у», который разделяет Бога и Слово и тем самым демонстрирует, что они существуют отдельно друг от друга.

Таким образом, против православного понимания стиха Ин. 1:1 существует три возражения:

– в стихе Ин. 1:1 у слова *theos* (Бог) отсутствует артикль,

– евангелист опирался на иудейское учение о Мемра – Слове, которое есть высшее существо, сотворенное Богом,

– в стихе Ин. 1:1 используется предлог *pros* (у, при, к).

ВОЗРАЖЕНИЕ 1

Слово *theos* (и Слово было *Бог*) используется без артикля, более точный перевод – «божественный» (и Слово было *божественным*, т. е., видимо, сотворено Богом).

ОТВЕТ 1

Слово *theos* недопустимо переводить словом *божественный*, так как:

– *божественный* по-гречески будет *theios*. Это слово встречается в следующих стихах:

Итак, мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество (*theion*) *подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого* (Деян. 17:29).

Как от Божественной (*theias*) *силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благостию, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского* (*theias*) *естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью* (2 Пет. 1:3–4).

– Отсутствие артикля перед словом *theos* не является показателем того, что речь идет не о Боге. Так, перед словом *theos* артикль отсутствует в стихах о Боге Отце:

___ *Бог же не есть [Бог] мертвых, но живых, ибо у Него все живы* (Лк. 20:38).

В оригинале: ___ theos de ouk estin nekron alla zonton pantes gar auto zosin.

Всем находящимся в Риме возлюбленным Божиим, призванным святым: благодать вам и мир от ___ Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христ. (Рим. 1:7).

В оригинале: pasin tois ousin en Rome agapetois theou kletois agiois charis umin kai eirene apo ___ theou patros emon kai kuriou Iesou Christou.

Потому что ___ Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя [людям] преступлений их, и дал нам слово примирения (2 Кор. 5:19).

В оригинале: os oti ___ theos en Christo kosmon katallasson eauto ou logizomenos autois ta paraptomata auton kai themenos en emin ton logon tes katallages.

И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного: ___ Бог не взирает на лице человека. И знаменитые не возложили на меня ничего более (Гал. 2:6).

В оригинале: apo de ton dokounton einai ti opoioi pote esan ouden moi diapherei prosopon ___ theos anthropou ou lambanei emoi gar oi dokountes ouden prosanethento.

Отсутствие артикля объясняется тем, что определяющие существительные, стоящие перед глаголом, как в случае с Ин. 1:1, употребляются, как правило, без определенного артикля. Отсутствие артикля перед существительным-предикатом глагола «быть» и некоторых других глаголов состояния является общей характеристикой грамматики индоевропейских языков, принадлежащих греко-итало-кельтской группе. В современных языках данная черта сохраняется (например, в предложении «я [есть] студент» в современном греческом, итальянском и гаэльском языках артикль перед словом *студент* будет отсутствовать).

Некоторые полагают, что существительное в греческом языке, стоящее после глаголов состояния и используемое без артикля, выполняет функцию прилагательного (адъективную функцию), а не существительного. Такая точка зрения позволяет вести речь о неадекватности Синодального перевода стиха Ин. 1:1. Однако данное утверждение справедливо для классического греческого языка, а не для койне, на котором был написан Новый Завет.

Сравним функции конструкции «быть + существительное с артиклем» и конструкции «быть + существительное без артикля».

1. Сын

– быть + o uios (сын):

Мф. 3:17: outos estin o uios mou o agapetos (Этот есть Сын мой возлюбленный);

Мк. 3:11: su ei *o* uios tou theou (Ты есть Сын Бога);

Лк. 4:9: ei *o* uios ei tou theou (если Сын есть [Ты] Бога);

Множественное число:

Мф. 13:38: outoi eisin *oi* uioi tes basileias (это есть сыновья Царства);

– быть + ___ uios (сын):

Мф. 4:3, Мф. 4:6, Мф. 27:40, Лк. 4:3: ___ uios ei tou theou (Сын [Ты] есть Бога);

Ин. 10:36: ___ uios tou theou eimi (Сын Бога [я] есть);

Мф. 14:33: theou ___ uios ei (Бога Сын [Ты] есть);

Мф. 27:43: theou eimi ___ uios (Бога [я] есть Сын);

Деян. 13:33, Евр. 1:5, Евр. 5:5: ___ uios mou ei su (Сын Мой есть Ты);

Множественное число:

Мф. 23:31: ___ uioi este (сыновья [вы] есть);

Лк. 20:36: ___ uioi eisin theou (сыновья [они] есть Бога);

Рим. 8:14: ___ uioi theou eisin (сыновья Бога [они] есть);

Гал. 4:6: este ___ uioi ([вы] есть сыновья);

1 Фес. 5:5: umeis ___ uioi photos este (вы сыновья света есть).

Примеры указывают на то, что употребление артикля не влияет на функцию существительного «сын, сыновья».

2. Царь

– быть + o basileus

Мф. 27:11, Мк. 15:2, Лк. 23:3: su ei *o* basileus ton ioudaion (Ты есть Царь Иудеев);

Ин. 1:49: su ei *o* basileus tou Israel (Ты есть Царь Израиля);

– быть + ___ basileus:

Мф. 27:42: ___ basileus Israel estin (Царь Израиля [Он] есть);

Ин. 18:37, Ин. 19:21: ___ basileus eimi (Царь [я] есть).

Примеры указывают на то, что употребление артикля не влияет на функцию существительного «царь».

3. Пророк

– быть + o prophetes:

Ин. 1:21: *o* prophetes ei su (пророк есть Ты);

Ин. 7:40: outos estin alethos *o* prophetes (Этот есть истинно пророк);

– быть + ___ prophetes:

Лк. 7:39: ei en ___ prophetes (если был бы пророк);

Ин. 4:19: ___ prophetes ei su (пророк есть Ты).

Примеры указывают на то, что употребление артикля не влияет на функцию существительного «пророк».

4. Отдельные слова

Мф. 16:16: su ei *o* Christos (Ты есть Христос);

Лк. 2:11: os estin ___ Christos kurios (Который есть Христос Господь);

Мф. 26:26: touto estin *to* soma mou (это есть тело Мое);

1 Кор. 12:27: umeis de este ___ soma Christou (вы же есть тело Христа);

Ин. 21:7: *o* kurios estin (Господь есть [это]);

Мф. 12:8: ___ kurios gar estin kai tou sabbatou o uios tou anthropou (господин же есть и субботы Сын человека);

1 Ин. 2:22 : tis estin *o* pseustes (кто есть лжец);

Ин. 8:44: ___ pseustes estin (лжец [он] есть);

2 Кор. 3:2: *e* epistole emon umeis este (послание наше вы есть);

2 Кор. 3:3: este ___ epistole christou ([вы] есть послание Христа).

Таким образом, сравнительный грамматический анализ демонстрирует, что отсутствие артикля не влечет за собой изменение функции существительного.

Артикли перед существительным, употребляемым после глагола «быть», отсутствуют в значительном количестве стихов (рассматриваются только утвердительные предложения без имен и слов, типа самарянин,

римлянин и т. д. и с некоторыми личными формами глагола «быть» только в настоящем времени): Мф. 4:3, Мф. 4:6, Мф. 8:9, Мф. 12:8, Мф. 14:33, Мф. 23:8, Мф. 23:31, Мф. 27:40, Мф. 27:42, Мф. 27:43, Лк. 2:11, Лк. 4:3, Лк. 5:8, Лк. 7:8, Лк. 7:39, Лк. 17:10, Лк. 20:36, Лк. 24:48, Ин. 1:1, Ин. 4:19, Ин. 8:31, Ин. 8:33, Ин. 8:44, Ин. 9:28, Ин. 10:8, Ин. 10:34, Ин. 10:36, Ин. 18:37, Ин. 19:21, Деян. 2:32, Деян. 3:15, Деян. 5:32, Деян. 7:26, Деян. 10:26, Деян. 10:39, Деян. 13:33, Деян. 16:17, Деян. 21:39, Деян. 22:3, Деян. 23:6, Рим. 8:14, Рим. 8:16, Рим. 13:6, 1 Кор. 3:16, 1 Кор. 12:27, 2 Кор. 3:3, 2 Кор. 6:16, 2 Кор. 11:22, 2 Кор. 11:23, Гал. 4:6, 1 Фес. 5:5, Евр. 1:5, Евр. 5:5, Откр. 16:14, Откр. 17:15. Отсутствие артикля в подобных конструкциях является, скорее, правилом, нежели исключением.

ВОЗРАЖЕНИЕ 2

В иудаизме присутствует учение о Мемра (Слове), высшем существе, Ангеле Иеговы (Ангеле Господнем – Метатроне) – слове, в котором открывается Бог и через которое Он входит в общение с народом иудейским и с другими людьми, через которое Господь не только сотворил мир, но и поддерживает с ним постоянные сношения. Это существо создано Богом, и оно не является ни Самим Богом, ни Мессией (Машиахом).

ОТВЕТ 2

В современном иудаизме, возможно, и существует данное различие, однако в раннем иудаизме Мемра (Слово) и Бог понимались как одно и то же.

Сравним Танах (Ветхий Завет) и его переводы на арамейский язык (Таргумы):

Ветхий Завет (Танах)	Таргумы
И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1:27)	И Мемра Господа создал человека…
Аврам поверил Господу (YHWH), и Он вменил ему это в праведность (Быт. 15:6)	Авраам поверил Мемра Господа, и это вменилось ему в праведность.
Авраам сказал: Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой. И шли [далее] оба вместе (Быт. 22:8)	*...Мемра Господа Сам усмотрит… агнца для всесожжения…*
И положил Иаков обет, сказав: если Бог будет со мною и сохранит меня в пути сем, в который я иду, и даст мне хлеб есть и одежду одеться, и я в мире возвращусь в дом отца моего, и будет Господь (YHWH) моим Богом (Быт. 28:20–21)	Если Мемра Господа будет со мной… тогда будет Мемра Господа моим Богом.
И увидели Израильтяне руку великую, которую явил Господь над Египтянами, и убоялся народ Господа и поверил Господу (YHWH) и Моисею, рабу Его. Тогда Моисей и сыны Израилевы воспели Господу песнь сию и говорили… (Исх. 14:31)	…они поверили Мемра Господа и пророчествам Его слуги Моисея…

Ветхий Завет (Танах)	Таргумы
И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы (Исх. 19:17)	… навстречу Мемра Господа…
И изрек Бог все слова сии, говоря: Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства (Исх. 20:1–2)	Изрек Мемра Господа все слова сии…
Когда поднимался ковчег в путь, Моисей говорил: восстань, Господи (YHWH), и рассыплются враги Твои, и побегут от лица Твоего ненавидящие Тебя! (Чис. 10:35)	…Восстань, Мемра Господень!…
И пошли Елифаз Феманитянин и Вилдад Савхеянин и Софар Наамитянин, и сделали так, как Господь повелел им, – и Господь (YHWH) принял лице Иова. (Иов. 42:9)	…и принял Мемра Господа…
Живущий на небесах посмеется, Господь (Adonai) поругается им (Пс. 2:4)	Сидящий на небесах посмеется; Мемра Господа будет насмехаться над ними.
Почтите Сына, чтобы Он не прогневался, и чтобы вам не погибнуть в пути [вашем], ибо гнев Его возгорится вскоре. Блаженны все, уповающие на Него (Пс. 2:12)	…Блаженны все, уповающие на Его Мемра
Господь (YHWH) за меня – не устрашусь: что сделает мне человек? Господь (YHWH) мне помощник: буду смотреть на врагов моих. Лучше уповать на Господа (YHWH), нежели надеяться на человека. Лучше уповать на Господа (YHWH), нежели надеяться на князей (Пс. 117:6–9)	Мемра Господа – помощь моя, поэтому я не буду бояться. Что сделает мне человек? Мемра Господа помогает мне, и я воздам врагам моим. Лучше доверять Мемра Господа, чем полагаться на сына человеческого. Лучше полагаться на Мемра Господа, чем надеяться на князей

Интересен комментарий рабби Ионатана бен Узиэля (Таргум Иерушалаим) на встречу Авраамом трех ангелов словами: «Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (Быт. 18:3): «Господь, упомянутый в этом месте, – это *Слово* Господа, и это был Тот, Который излил огонь и раскаленные камни дождем на Содом и Гоморру».

Проф. Ристо Сантала (известный гебраист и исследователь Танаха и Нового Завета) указывает: «Понятие «Мемра» ассоциировалось с Богом и Его проявлениями, которые 596 раз встречаются в Таргумах – но ни разу в Талмуде». Как известно, Талмуд был оформлен в письменном виде во II–V вв. н. э., то есть в эпоху, когда христианство уже существовало как отдельная религия. И как реакция на притязания христианства занять место иудаизма, талмудисты стали избегать всего, что хоть каким-то образом роднило их с новой верой: поэтому термина «Мемра» стали избегать, хотя из Таргумов он не был изъят. Вместо «Мемра» в Талмуде используется «Метатрон» – Ангел Господень.

Логично предположить, что конструкция «Ангел Господень» (Ангел Иеговы или Метатрон) указывает на личность, которая принадлежит Богу и поэтому не может являться Богом. Однако тексты Танаха (Ветхого Завета) свидетельствуют о том, что Ангел Господень – есть Сам Бог.

И *сказал ей Ангел Господень*: умножая умножу потомство твое, так что нельзя будет и счесть его от множества… И *нарекла [Агарь] Господа* (*YHWH*), *Который говорил к ней*, [сим] именем: Ты *Бог видящий меня*… (Быт. 16:10–13);

…Бог искушал Авраама… и [Бог] сказал: возьми сына твоего… принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе. (Быт. 22:1,2);

Параллель:

Но *Ангел Господень воззвал к нему* с неба и сказал: Авраам! Авраам! Он сказал: вот я. *[Ангел] сказал*: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и *не пожалел сына твоего*, единственного твоего, *для Меня*… И нарек Авраам имя месту тому: *Иегова-ире*. Посему [и] ныне говорится: на горе Иеговы усмотрится. (Быт. 22:11–14);

Ангел Божий сказал мне во сне:… *Я Бог [явившийся тебе] в Вефиле*, где ты возлил елей на памятник и где ты дал Мне обет… (Быт. 31:11–13);

И благословил Иосифа и сказал: *Бог*, *пред Которым ходили отцы мои* Авраам и Исаак, *Бог*, *пасущий меня* с тех пор, как я существую, до сего дня, *Ангел*, *избавляющий меня от всякого зла*, да *благословит* отроков сих… (Быт. 48:15–16);

И явился ему *Ангел Господень* в пламени огня *из среды тернового куста*… Моисей сказал: пойду и посмотрю на сие великое явление… Господь (YHWH) увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему *Бог из среды куста*, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я!… И сказал: *Я Бог отца твоего*, *Бог Авраама*, *Бог Исаака и Бог Иакова*. Моисей закрыл лице свое, потому что боялся *воззреть на Бога*. (Исх. 3:2–6);

Господь (*YHWH*) *же шел пред ними* днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днем и ночью. (Исх. 13:21);

Параллель:

И двинулся Ангел Божий, *шедший пред станом Израилевым*, и пошел позади их; двинулся и столп облачный от лица их и стал позади их. (Исх. 14:19);

Вот, *Я посылаю пред тобою Ангела* хранить тебя на пути… слушай гласа Его; не упорствуй против Него, потому что Он не простит греха вашего, ибо *имя Мое в Нем*. (Исх. 23:20–21);

И сказал *Ангел Господень* Валааму: пойди с людьми сими, только *говори то*, *что Я буду говорить тебе*… (Чис. 22:35).

Параллель:

И сказал Валаам Валаку:… могу ли я что [от себя] сказать? *что вложит Бог в уста мои*, *то и буду говорить*. (Чис. 22:38);

И *говорил Бог* Моисею и сказал ему: *Я Господь* (*YHWH*). Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с [именем] «Бог Всемогущий», а с именем [Моим] «Господь (YHWH)» не открылся им; и *Я поставил завет Мой с ними*, *чтобы дать им землю Ханаанскую*, землю странствования их, в которой они странствовали. (Исх. 6:2–4);

+

И да будет тебе это знаком на руке твоей… ибо рукою крепкою *вывел тебя Господь из Египта*. (Исх. 13:9)

=

И пришел *Ангел Господень* из Галгала в Бохим и *сказал*: *Я вывел вас из Египта и ввел вас в землю*, *о которой клялся отцам вашим* – [дать вам], и сказал Я: «не нарушу завета Моего с вами вовек…» (Суд. 2:1);

Гора же Синай вся дымилась от того, что *Господь* (*YHWH*) *сошел на нее в огне*… *Моисей говорил*, *и Бог отвечал ему голосом*. (Исх. 19:18–19);

+

И стоял народ вдали, а *Моисей вступил во мрак*, *где Бог*. *И сказал Господь* (*YHWH*) *Моисею*: так скажи сынам Израилевым: вы видели, как *Я с неба говорил вам*… на всяком месте, где *Я положу память имени Моего*, Я приду к тебе и благословлю тебя. (Исх. 20:21–24);

+

ЛИЦЕМ К ЛИЦУ говорил Господь (*YHWH*) *с вами на горе из среды огня*… *Он [тогда] сказал*: *Я Господь* (*YHWH*), *Бог твой*, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; *да не будет у тебя других богов перед лицем Моим*. (Втор. 5:4–7);

=

Это тот Моисей, который… был в собрании в пустыне *с Ангелом*, *говорившим ему на горе Синае*, и с отцами нашими, и который принял живые слова, чтобы передать нам. (Деян. 7:37–38);

И *явился ему Ангел Господень* и сказал ему: Господь с тобою, муж сильный! Гедеон сказал ему: господин мой! если Господь с нами, то отчего постигло нас все это?… *Господь* (*YHWH*), *воззрев на него*, *сказал*: иди с этою силою твоею и спаси Израиля от руки Мадианитян; Я посылаю тебя… И *сказал ему Господь* (*YHWH*): *Я буду с тобою*, и ты поразишь Мадианитян… [Гедеон] сказал Ему:… *сделай мне знамение*, *что Ты говоришь*

со мною: *не уходи отсюда*, доколе я… не принесу дара моего и не предложу Тебе… И сказал ему Ангел Божий: возьми мясо и опресноки, и положи на сей камень, и вылей похлебку… Ангел Господень простер конец жезла, который был в руке его, прикоснулся к мясу и опреснокам; и вышел огонь из камня и поел мясо и опресноки; и Ангел Господень скрылся от глаз его. И увидел Гедеон, что это Ангел Господень, и сказал Гедеон: [увы] [мне], Владыка Господи! потому что *я видел Ангела Господня лицем к лицу*. *Господь* (*YHWH*) *сказал ему*: мир тебе, *не бойся*, *не умрешь*. И устроил там Гедеон жертвенник Господу и назвал его: *Иегова Шалом*… (Суд. 6:12–24);

И *явился Ангел Господень* жене и сказал ей:… зачнешь, и родишь сына… И услышал Бог голос Маноя, и *Ангел Божий опять пришел* к жене… Маной… пришел к тому человеку и сказал ему: ты ли тот человек, который говорил с сею женщиною? [Ангел] сказал: я… И сказал Маной Ангелу Господню: позволь удержать тебя, пока мы изготовим для тебя козленка. Ангел Господень сказал Маною: хотя бы ты и удержал меня, но я не буду есть хлеба твоего; если же хочешь совершить всесожжение Господу, то вознеси его. Маной же не знал, что это Ангел Господень. И сказал Маной Ангелу Господню: как тебе имя? чтобы нам прославить тебя, когда исполнится слово твое. *Ангел Господень сказал ему*: *что ты спрашиваешь об имени моем*? *оно чудно*. И взял Маной козленка и хлебное приношение и вознес Господу на камне. И сделал Он чудо, которое видели Маной и жена его. Когда пламень стал подниматься от жертвенника к небу, Ангел Господень поднялся в пламени жертвенника. Видя это, Маной и жена его пали лицем на землю. И невидим стал Ангел Господень Маною и жене его. *Тогда Маной узнал*, *что это Ангел Господень*. *И сказал Маной жене своей*: *верно мы умрем*, *ибо видели мы Бога* (Суд. 13:3–22).

Так кто же такой Метатрон (Ангел Господень)?

Об Ангеле Господнем (Метатроне)	О Боге
Ангел Господень… сказал ей.	*Господь, Который говорил к ней.*
Бог искушал Авраама.	*Ангел сказал:… Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего для Меня.*
Ангел Божий сказал мне во сне:… Я Бог [явившийся тебе] в Вефиле.	
Бог, пред Которым ходили отцы мои… Бог, пасущий меня… Ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих…	
Явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды… куста.	Воззвал к нему Бог из среды куста.
Господь шел пред ними.	Ангел Божий, шедший пред станом Израилевым.

Об Ангеле Господнем (Метатроне)	О Боге
Сказал Ангел Господень Валааму: только говори то, что Я буду говорить тебе.	И сказал Валаам:… что вложит Бог в уста мои, то и буду говорить.
Ангел Господень… сказал: Я вывел вас из Египта и ввел вас в землю, о которой клялся отцам вашим.	
Господь сошел на гору Синай в огне… Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом… Я Господь, Бог твой… да не будет у тебя других богов перед лицем Моим.	*Ангел, говоривший ему на горе Синае.*
И невидим стал Ангел Господень Маною и жене его… и сказал Маной жене своей: верно мы умрем, ибо видели мы Бога.	

Также Ос. 12:4 и Таргум Онкелос утверждают, что Иаков в 32 главе Бытия боролся именно с Ангелом Господним:

И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари… И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом… Спросил и Иаков, говоря: скажи имя Твое. И Он сказал: *на что ты спрашиваешь о имени Моем*? И благословил его там. И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл; ибо, [говорил он], *я видел Бога ЛИЦЕМ К ЛИЦУ*, *и сохранилась душа моя* (Быт. 32:24–30).

Пнуэль – слово, образованное от *паним* – обозначает лицо (или дословно *лики*), а *Эль* – *ангел* или *Бог* (дословно *лицо Бога*). В Ис. 63:9 также упоминается некий *Ангел лица*:

Во всякой скорби их Он не оставлял их, и *Ангел лица Его* спасал их; по любви Своей и благосердию Своему Он искупил их, взял и носил их во все дни древние (Ис. 63:9).

По мнению раввинов, *Ангел присутствия* означает *Ангел Завета* и *Князь лика*. На иврите эта фраза – *сар га-паним* – буквально означает *Князь ликов* или *Князь видимого образа*. Рабби Давид Кимхи, комментируя Мал. 3:1: «*Вот*, *Я посылаю Ангела Моего*, *и он приготовит путь предо Мною*, *и внезапно придет в храм Свой Господь*, *Которого вы ищете*, *и Ангел завета*, *Которого вы желаете*; *вот*, *Он идет*, *говорит Господь Саваоф*», говорит, что Господь, Который «внезапно придет в Храм Свой», будет «Мессией-Царем, Который является Господом Завета» (Микраот Гедолот). Из этого можно сделать вывод, что Иаков видел лицо Самого Мессии и, таким образом, Мемра и Ангел Господень (Метатрон) – есть Мессия, Машиах или Христос.

По поводу же текста Исх. 23:21, где используются слова «имя Мое в Нем», Мидраши содержат много различных толкований. РаШИ (Рабби Шломо бен Ицхак, еврейский учитель, крупнейший средневековый комментатор Талмуда и один из видных комментаторов Библии) предполагает, что слова «имя Мое в Нем» означают: «Мы с Ним имеем одинаковое

имя (YHWH)», т. е. Ангел Господень – есть Ягве (Иегова) и, следовательно, Бог.

Таким образом, Логос/Мемра и Метатрон указывают на одно лицо, и это лицо является Богом (YHWH), поэтому в предложении «и Слово было Бог» нет противоречия.

ПРИМЕЧАНИЕ

Несмотря на все приведенные цитаты и рассуждения, существует возражение против утверждения о том, что Ангел Господень – есть Бог. Оно состоит в том, что Метатрон говорил от лица Бога и поэтому называл себя Богом. Данный аргумент является несостоятельным, так как Моисей, разговаривая с Ангелом на горе Синай (Деян. 7:37–38), говорил с Ягве «лицем к лицу» (Втор. 5:4–7). Также и Иаков, борясь с Ангелом Господним (Ос. 12:4 и Таргум Онкелос), увидел Бога «лицем к лицу» и, тем не менее, остался жив (Быт. 32:24–30).

ВОЗРАЖЕНИЕ 3

В оригинале написано «kai (и) o (артикль) logos (слово) en (было) pros (у, при, к) ton (артикль) theon (Бога)» (Слово было у Бога). Как Бог может быть у Самого Себя или при Самом Себе?

ОТВЕТ 3

Неужели нельзя сказать, что у нас или при нас есть нечто, равноценное нам самим? Можно сказать: «моя душа при мне» или «моя душа у меня» (например, «и более не стало души при нем» в значении «он умер»), или же – про дух. Разве душа или дух не есть человек и они не находятся при нем?

ВЫВОД

1. С лексической и грамматической точки зрения, верный перевод стиха Ин. 1:1 совпадает с Синодальным переводом: *Слово было Бог*.

2. Согласно раннему иудаизму, Логос (Слово) есть Мемра и Метатрон и вместе с тем Бог, хотя позднее, в противовес христианству, в иудаизме разрабатывается идея «самостоятельного» Мемра, который является не Богом, а Его творением.

3. Использование предлога *pros* не противоречит утверждению, что Слово есть Бог.

Представленный анализ дает вполне обоснованные ответы на основные возражения против православного понимания первого стиха первой главы Евангелия от Иоанна и позволяет вести речь о том, что именно тринитарная интерпретация представленного стиха является более адекватной.

Д. Микрюков
Екатеринбург

ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ: АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ И ЗАПАДНАЯ ТЕКСТОВЫЕ ТРАДИЦИИ

Текст книги Деяний Апостолов циркулировал в ранней Церкви в двух достаточно различных формах, обычно называемых Александрийской и Западной. К первой, которая традиционно считалась более достоверным текстом, относятся такие известные кодексы, как Ватиканский и Синайский, а также многие папирусы. Другая форма представлена в основном кодексом Безы, некоторыми папирусами, африканскими старолатинскими манускриптами, а также библейскими цитатами Киприана Карфагенского и Августина. Они, будучи основными источниками для изучения Западного текста Деяний, иногда объединяются с другими источниками, которые представляют собой смешанные тексты с относительно высокой долей элементов Западной традиции. К таковым относятся армянская версия толкований на Деяния Ефремом Сириным, старогрузинская версия Деяний, несколько манускриптов, представляющих собой смесь Вульгаты и старолатинского текста, а также несколько греческих манускриптов.

Два вида текста отличаются характером и длиной. Западный текст почти на одну десятую длиннее Александрийского текста, и обычно более яркий и подробный, тогда как короткий текст менее красочен и местами более неясный.

Соотношение между двумя изводами Деяний было предметом многих обсуждений. Предлагались следующие теории:

1. Оба извода текста происходят от автора, которые произвел две редакции своей работы. Первым выдвинул эту теорию Жан Леклерк, который, однако, отверг свою собственную гипотезу. Позднее она была воспринята и развита с большим мастерством немецким профессором классики, Фридрихом Блассом. Согласно Блассу, Лука, составив грубый черновик своей истории первохристианской Церкви, может быть, на обратной стороне какого-нибудь ранее приобретенного манускрипта, захотел предоставить более красивую копию своего труда своему достопочтенному другу Феофилу. Будучи не достаточно богатым, чтобы нанять профессионального писца для создания копии, Лука должен был сделать ее сам; естественно, вместо того, чтобы рабски следовать за текстом черновика, он воспользовался свободой, которой автор вправе пользоваться при создании своего собственного труда, изменяя фразеологию и подчищая нелаконичности. Согласно Блассу, копии были сделаны с обоих изводов Деяний;

текст, присутствующий в большинстве рукописей, представляет собой отшлифованное второе издание, приготовленное для Феофила, тогда как копии также были сделаны и с оригинального (более длинного) черновика, о которых Бласс предполагал, что они ценились и сохранялись в Римской Церкви.

Ничего явно несостоятельного в этой теории нет, и она привлекла поддержку ряда других ученых, включая Теодора Зана, Эберхарда Нестле, Дж. М. Вильсона и М. Э. Буасмарда. Другие ученые, тем не менее, не могли понять мотивы автора Деяний в пропуске некоторых деталей из предполагаемой более ранней версии; выигрыш в пространстве мал, а потеря информации и изобразительности иногда велика. Разве правдоподобно, что автор намеренно пропустил фразу из постановлений Иерусалимского Собора (15: 20, 29), или изменил язык письма Клавдия Лисия (23: 26–30) или речь Феста к Агриппе относительно виновности Павла (25: 24–25)? Далее, иногда более краткая форма противоречит более длинной. Например, описав (в первом лице множественного числа) перерыв в путешествии из Кесарии в Иерусалим в доме Мнасона (согласно Западной версии – 21: 16), автор, скорее всего, не стал бы изменять текст так, чтобы он намекал на то, что Мнасон жил в Иерусалиме (как это подразумевается в более кратком тексте).

Также отмечалось, что во многих случаях текст, который Бласс считал более ранним, непересмотренным изводом Деяний, обладает явными следами позднейших вставок. Так, например, в своем разрушительном обзоре идей Бласса другой ученый в области классических языков, Т. Э. Пейдж, собрал многие примеры, в которых Западный текст преувеличивает акценты в отрывке, вводит религиозные формулы и заменяет более простые и обыкновенные имена Иисуса Христа более полными и искусными теологическими титулами, а также подчеркивает слова и действия как богодухновенные.

В связи с этими и другими причинами многие ученые на сегодняшний день относятся к теории Бласса без энтузиазма.

2. В противовес теории Бласса, который полагал, что более короткая форма книги Деяний появилась, когда Лука упростил более ранний, длинный текст своей книги, другие ученые решили, что гораздо более вероятным является происхождение Западного текста книги Деяний в связи с расширением более ранней формы текста. Было предложено несколько теорий, по сути, приписывающих это расширение самому Луке. Одна из них была выдвинута крупным ирландским ученым Джорджем Сэмоном, который предположил, что «Лука мог продолжать жить в Риме после окончания двухлетнего заклю-

чения Павла, и мог там читать лекции по своему труду; и пояснения, которые он там высказал, были сохранены на Западе».[1] Несмотря на то, что указать на примеры из истории Античности, когда авторы устно читали лекции по своим литературным произведениям, можно, все-таки нелегко представить себе исторические обстоятельства, при которых бы в письменной форме сохранились устные комментарии, сделанные Лукой.

3. Теорию, поддерживаемую гораздо более изысканными доводами, предложил Эдуард Делебек, основываясь на глубоком анализе стилистических характеристик более длинного текста Деяний. Делебек согласен с Блассом, что эта форма текста имеет те же характеристики, что и другие неоспариваемые произведения Луки; на его взгляд, однако, более длинный текст, очевидно, является вторичным и, по сути, есть некое развитие более краткого текста. Он предложил серию гипотез, объясняющую соотношение между ними следующим образом. Более ранний, краткий текст был написан, когда Павел находился в римских узах. Впоследствии, после его освобождения из уз, апостол предпринял еще несколько путешествий в Испанию и опять обратно в район Эгейского моря, где он в конечном итоге подвергся новым узам в Эфесе. В это время Лука как раз и написал Второе послание к Тимофею под диктовку апостола Павла. После смерти Павла в Эфесе Лука пересмотрел и расширил книгу Деяний, возможно, вскоре после 67 года.

4. В своей оксфордской докторской диссертации В. А. Стрэндж развил еще одну теорию, объясняющую существование двух форм текста книги Деяний Апостольских. Эта теория начинается с предположения, что Лука оставил рукопись Деяний недописанной к моменту своей смерти. Этот грубый черновик содержал примечания в разных местах в форме заметок на полях и между строк. После середины II в. эта снабженная примечаниями рукопись автора попала в руки двух редакторов, которые, работая независимо один от другого, создали две традиции текста, которые у нас имеются на сегодняшний день. Западная полнота оборотов речи в Деяниях Апостольских является результатом желания редактора сохранить межстрочные примечания, которые обычно можно найти в черновике любого автора. С другой стороны, «Незападный» редактор не включил материал из примечаний в свою версию. Он, тем не менее, попытался подчистить некоторые места, которые были непонятными или могли дать потенциальную поддержку гностическим сектам середины II в.

5. Другие же ученые объяснили появление особой формы Западного текста использованием интерполяций. Считается, что в первые века существования Церкви текст Нового Завета не рассматривался как священный,

[1] Some Thoughts on the Textual Criticism of the New Testament. London, 1897.

и поэтому писцы могли свободно изменять форму текста и вносить в него всевозможные дополнительные детали из устного предания. Таким образом, Западный текст, согласно этому объяснению, представляет из себя результат дикого и неконтролируемого разрастания текста в I и II вв.

Этот взгляд широко отстаивался учеными из различных стран, такими как Весткотт и Хорт, В. Х. П. Хэч и Ф. Г. Кенйон.

Но многие другие отстаивали позицию, что один из этих двух текстов происходит от другого не просто как результат хаотичного накопления глосс, добавлявшихся за годы многочисленными писцами, а как результат намеренной редакции, сделанной в начале II в. кем-то, кто не был удовлетворен существовавшей на тот момент формой текста произведения. Проблема заключается в том, чтобы определить, какая форма была первичной, а какая – вторичной. Следующие две теории дают диаметрически противоположные решения этой проблемы.

6. Мнение, что в целом александрийский текст более точно соответствует первоначальному творению автора и что западный текст является результатом работы редактора, было выдвинуто на очень высоком научном уровне Джеймсом Харди Роупсом в его редакции текста Деяний Апостольских и в последнее время отстаивалось Р. П. Хансоном, который, однако, более предпочитает говорить не о западном редакторе, а о западном интерполяторе.

Роупс выдвинул интересную гипотезу, впоследствии ставшую предметом обсуждений, суть которой сводилась к тому, что «подготовка «западного» текста, которая происходила в начале II в., возможно в Антиохии, была связана с работой по формированию собрания христианских писаний для общецерковного использования, которые в конечном итоге, будучи несколько расширены, стали Новым Заветом; словом, «западный» текст был текстом примитивного «канона» (если такой термин может быть применен в связи со столь ранней датой), и был специально создан для этой цели»[1].

7. Противоположная точка зрения, а именно, что западный текст книги Деяний является первичным, а александрийский – его намеренным изменением, отстаивалась Альбертом Кларком, профессором латыни Оксфордского университета. В своих ранних публикациях Кларк объяснял происхождение укороченной версии как результат нечаянного пропускания писцом одной или нескольких строк текста в разных частях манускрипта. Но так как нечаянные пропуски не объясняют своего постоянного

[1] Ropes J. H. The Provenance of the Interpolator in the «Western» Text of Acts// New Testament Studies. XII. 1965–1966. P. IX.

соответствия с разрывами в смысле, а также поскольку эта теория не объясняет многочисленных различий в формулировке фраз там, где это никак не связано с пропусками, в последующих публикациях Кларк практически оставил теорию случайных пропусков и реанимировал теорию намеренного редакторского укорачивания западного текста. Александрийский редактор, он думал, вырезал отрывки по всей книге по различным причинам; в некоторых случаях мы можем проследить, что он убрал то, что считал бесполезным, но в других случаях с удалением, Кларк признает, можно видеть просто след особого литературно-богословского вкуса.

Еще несколько теорий лингвистического характера было выдвинуто за многие годы исследований с целью объяснить необычный феномен кодекса Безы.

8. Дж. Рендел Харрис реанимировал теорию Милла, Веттштайна, Миддлтона и других ученых XVIII в., заключавшуюся в том, что «весь греческий текст Кодекса Безы от начала Евангелия от Матфея до конца Деяний Апостольских является результатом приведения более раннего текста в соответствие с латинской версией»[1].

9. Мнение о том, что кодекс Безы имеет в себе ощутимое количество семитизмов, исследовалось и воспринималось в различных видах несколькими учеными. Фредрик Генри Чэйз стремился доказать, что текст Деяний в кодексе Безы является результатом уподобления греческого текста сирийскому, который предшествовал Пешитте. В случае с Четвероевангелием Юлиус Велльхаузен часто настаивал на том, что в кодексе D чтения более примитивны по своей природе. Эта точка зрения обсуждалась еще глубже А. Венсинком в труде под заглавием «Семитизмы в кодексе Безы и их отношение к незападному тексту Евангелия от святого Луки», и в особенности Мэтью Блэком в его монографии «Арамейский подход к Четвероевангелию и Деяниям», где он собирает вместе, классифицирует и осторожно оценивает большое количество соответствующих данных. Согласно Блэку, «Текст Безы во всех синоптических Евангелиях (возможно, в меньшей степени это относится к Евангелию от Марка) более часто запятнан арамейскими конструкциями и идиомами, чем текст B и א.»[2] Макс Вилкокс также пришел к несколько схожему заключению относительно западного текста Деяний в своей монографии (первоначально это была докторская диссертация, написанная под руководством Блэка), озаглавленной «Семитизмы в Деяниях».

---

[1] Codex Bezae. A Study of the So-Called Western Text of the New Testament (= Texts and Studies. Vol. II, № 1). Cambridge, 1891. P. 41.

[2] An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford, 1946 (2nd ed., 1954). P. 212; 3rd ed., 1967. P. 277.

Другая гипотеза, стремящаяся объяснить наличие семитизмов в кодексе Безы, была предложена специалистом в семитских языках Торри (C. C. Torrey). После публикации нескольких монографий о деталях арамейского колорита в Четвероевангелии и первой половине книги Деяний Торри выдвинул теорию о том, что Четвероевангелие и Деяния Апостольские были переведены с греческого на арамейский в виде своего рода «таргума» в конце I в., и что этот «таргум», который сочли за первоначальный семитский оригинал этих книг, очень скоро после этого был обратно переведен на греческий с постоянным использованием существовавшего на тот момент греческого текста в качестве образца. Этот обратный перевод, утверждал Торри, стал основой западного текста Четвероевангелия и Деяний.

Несмотря на то, что Ф. Ф. Брус отозвался о гипотезе Торри как об «очень правдоподобной … [ибо] кажется, что она объясняет многие *лингвистические* феномены лучше любой другой,»[1] большинство других ученых ее отвергли как слишком запутанную, чтобы быть возможной. Сверх того, несмотря на то, что такая гипотеза может объяснить некоторые лингвистические феномены, она не представляет из себя какой-либо ценности при объяснении того, как текст Деяний Апостольских в кодексе Безы стал почти на одну десятую длиннее александрийского текста.

Будучи неудовлетворенным методологией тех, которые приводят в качестве доказательств единичные примеры семитизмов без слежения за своими результатами с помощью изучения противоположных лингвистических феноменов, Брюс Метцгер предложил Джеймсу Д. Йоудеру, одному из своих студентов, осуществить обстоятельное изучение всех отличительных свойств древнегреческого языка в кодексе Безы. Йоудер, составив «Конкорданс к особому греческому тексту кодекса Безы», собрал и проанализировал не только примеры семитизмов в кодексе Безы, но также и примеры того, где в этом манускрипте отсутствуют те семитизмы, которые сохранились в других греческих свидетелях текста. Йоудер сделал следующие заключения: «(1) Если брать во внимание не только примеры феноменов семитизма в кодексе Безы, но также и те разночтения в этом манускрипте, в которых опускаются семитизмы, встречающиеся в других рукописях, то общее увеличение количества семитизмов [в кодексе Безы по сравнению с другими греческими свидетелями текста] иногда является несущественным, тогда как в других отношениях этот манускрипт на самом деле имеет меньше семитизмов, чем текст B и ℵ; и (2) зачастую эти

[1] The Acts of the Apostles, the Greek Text with Introduction and Commentary. London, 1951. P. 45.

данные сконцентрированы в ограниченных частях текста, таким образом умаляя предполагаемую однородность текста Безы»[1].

После рассмотрения основных теорий, которые были предложены для объяснения происхождения западного текста, можно удивиться широкому разнообразию гипотез и отсутствию какого-либо общепризнанного объяснения. Общим недостатком многих из этих теорий является попытка объяснить проблему западного текста, сосредоточиваясь только на одной стороне проблемы. Тем не менее, комплекс феноменов, которые характеризуют западный текст в отношении к александрийскому тексту, включают в себя, как это отмечает Хайнхен в своем кратком, но резком обсуждении этого вопроса[2], как минимум три вида или уровня разночтений. К ним относятся, во-первых, не только в Деяниях, но и в Четвероевангелии и также в корпусе Павловых посланий, большое число меньших разночтений, направленных на разъяснение и объяснение текста и достижение его гладкости. Иногда вводятся фразы из соображений благочестия. Этот вид текста, весьма распространенный в древней Церкви и использовавшийся Маркионом, Татианом, Иринеем и другими, не должен рассматриваться как «рецензия», ибо он не есть и никогда не был чем-либо единым.

Во-вторых, есть разночтения другого вида, свойственные только западному тексту Деяний. К ним относятся многочисленные длинные либо короткие добавления, самостоятельные по своей сущности, которые свидетельствуют о работе редактора. Работая над копией «западного» текста в первичном смысле этого слова, этот редактор, будучи, разумеется, скрупулезным и хорошо информированным ученым, убрал все «швы» и «пробелы» и добавил исторические, биографические и географические детали. Очевидно, этот редактор выполнял свою работу в весьма раннюю эпоху, до того, как текст Деяний стал всеми рассматриваться как Священное Писание, которое должно оставаться ненарушенным.

В-третьих, есть еще другие разночтения, которые не нужно ассоциировать ни с западным текстом как таковым, ни с его редактором, но которые относятся только к одному особому манускрипту, а именно, кодексу Безы. Этот свидетель текста, переписанный, согласно Хайнхену, около 500 г.,[3] имеет в себе разнообразные рукописные особенности, некоторые из которых, хотя они и напоминают арамеизмы, являются ничем иным, как

---

[1] Yoder James D. Semitisms in Codex Bezae // Journal of Biblical Literature. LXXVII. 1959. P. 317; cf. also idem. The Language of the Greek Variants of Codex Bezae // Novum Testamentum. III. 1959. P. 241–248.

[2] Haenchen Ernst. The Acts of the Apostles; A Commentary. Philadelphia, 1971. P. 50–60.

[3] Idem. P. 53.

ошибками писца или, возможно, двух последовательно работавших писцов. Таким образом, следует, выражаясь словами Хайнхена, что «ни в одном из трех случаев «западный» текст Деяний не сохраняет для нас «оригинальный» текст этой книги; это тот урок, который мы постепенно начинаем усваивать»[1].

Суммируя, по крайней мере, некоторые анализы западного текста, можно заключить, что было бы более уместным говорить о западных *текстах*, а не об *одном* западном тексте. В то же самое время можно признать существование, так сказать, западной тенденции, которой придерживаются многие такие свидетели текста. В этом смысле, как заявляет Стрэйндж, «разумно ссылаться на западный текст до тех пор, пока имеется понимание того, что речь идет о широком потоке традиции текста и о способе обращения с текстом, а не о последовательной редакции текста, созданной в определенное время»[2]. Если понимать это таким образом, то Кодекс Безы представляет для нас зачастую самую первичную форму западного текста. В то же время, конечно, D имеет свою собственную рукописную историю, не сохраняет неизменно самую раннюю форму западного текста. Для исследования западного текста на раннем этапе его развития нужно также брать во внимание свидетельство других источников, как версий самого текста, так и цитат из патристических сочинений. Для такого исследования на данный момент имеется обширное собрание текстологической информации в vol. II, *Apparat critique* из *Le Texte Occidental de Actes des Apôtres*, составленном Буамардом и Лямуилем.

Так как ни одна гипотеза из тех, что были предложены на сей день для объяснения отношения между западным и александрийским текстами книги Деяний, не приобрела всеобщего одобрения, в своей работе по редакции этой книги Комитет Объединенных библейских обществ, например, поступил эклектически, считая, что ни александрийская, ни западная группа свидетелей текста никогда не сохраняет первичный текст, но для того, чтобы приблизиться к наиболее раннему тексту, нужно сравнивать две расходящиеся традиции пункт за пунктом и в каждом случае выбирать то чтение, которое является наиболее привлекательным в свете внутренних и внешних вероятностей. Более часто в этом случае они выбирали александрийские чтения, хотя многое, содержащееся в западных текстах, признавалось вполне фактологически возможным, но не принадлежащим перу автора Деяний. Это все, что современная наука может сказать по этому поводу на данный момент.

---

[1] Idem. P. 56.
[2] Op. cit. P. 37.

ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЦЕРКВИ И КУЛЬТУРЫ

А. В. Горайко
Санкт-Петербург

ИОАНН ЗЛАТОУСТ И ИМПЕРАТОРСКИЙ ДВОР: ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Вторая половина IV столетия является периодом укрепления государственного и общественного положения Церкви в Ранневизантийской империи. В связи с этим очень важно понять, как в этот период происходил процесс взаимодействия императорской власти с новой общественной силой в лице Церкви. Деятельность архиепископа Иоанна Златоуста на Константинопольской кафедре (15 декабря 397[1]/26 февраля 398[2] – 404 гг.[3]) сообщает нам дополнительные сведения об истории утверждения и развития ранневизантийской Церкви в условиях становления Восточной части империи как отдельного государства.

О взаимоотношениях Златоуста и императрицы Евдоксии писали многие исследователи[4]. Однако нас будет интересовать несколько особый

---

[1] Балаховская А. С. Комментарии // Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста. М., 2002. С. 169.

[2] Сократ Схоластик. Церковная История. М., 1996. С. 241. VI. 2.

[3] Chrysostom, st. John // The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford, 1974. P. 286; Danielou J., Marrou H. A new history of the Catholic Church: The Christian centuries. L., 1964. Vol. 1. P. 311.

[4] Перечислим некоторые из них: Агапит, арх. Жизнь Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского. 2-е изд., испр. и доп. СПб.,1874; Барсов Н. И., проф. Иоанн Златоуст // Энциклопедический словарь / Под ред. К. К. Арсеньева и др. СПб., 1894. Т. 26. С. 668–671; Вертеловский А. Св. Иоанн Златоуст по жизни и творениям своим // Вера и разум. 1907. Кн. 2. № 22. Ноябрь. С. 430–455; Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: В 4 т. Репринт изд. 1918 г. М., 1994. Т. 4: История церкви в период Вселенских соборов. III. История богословской мысли; Сергеенко А., прот. О жизни и деятельности св. Иоанна Златоуста // Журнал Московской Патриархии. 1957. № 3. С. 60–66; Гундяев М., прот. Экклезиология св. Иоанна Златоуста. Курсовое сочинение. Л., 1971 (на правах рукописи); Баженова Т. М. Христианская церковь в политической системе Римской империи IV в. // Вопросы политической организации рабовладельческого и феодального общества: Межвуз. сб. науч. тр. Свердловск, 1984. С. 80–89; Дронов М., прот. Святитель Иоанн Златоуст,

аспект, связанный с особенностями деятельности этого выдающегося отца Церкви в общественно-политической жизни Константинополя[1].

В данной работе будет сделана попытка рассмотреть социальное значение ранневизантийской Церкви в самом конце IV в. на примере деятельности свт. Иоанна Златоуста на Константинопольской кафедре в аспекте его взаимоотношений с императором Аркадием (395–408 гг.) и его ближайшим окружением, а также как самостоятельной фигуры в общей расстановке социально-политических сил в столице Византии[2].

Со второй половины IV в. столица Византийской империи – Константинополь – переживает бурный подъем[3]. Город превращается в крупный торгово-ремесленный центр с населением в пределах от 100 до 700 тыс. человек[4]. Новая столица империи должна была стать центром государства, в котором христианству отводилась роль уже государственной религии. В царствование императора Константина Великого (306–337 гг.[5]) здесь начинается строительство первых христианских храмов[6]. К концу IV в. Константинополь уже называли «городом, охраняемым Богом», так как религиозные постройки присутствовали на всех улицах города

архиепископ Константинопольский // Альфа и Омега. 1995. № 4(7). С. 81–96; Курбатов Г. Л. Иоанн Златоуст // Ранневизантийские портреты. Л., 1991. С. 52–98; Курбатов Г. Л. Христианская церковь в Византии // Очерки истории христианской церкви в Европе (Античность, Средние века, Реформация) / Под ред. проф. Ю. Е. Ивонина. Смоленск, 1999. С. 45–67; Грыжанкова М. Ю. Иоанн Златоуст в социуме ранней Византии и России. Саранск, 2002; Казенина-Пристанскова Е. Т. Золотые уста. Жизнь и труды Иоанна Златоуста. Ровно, 2003; Breufchen E. Chrysostomus // Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig: A. Hauck. 1898. Vol. 4. P. 101–111; Vasiliev A. A. History of the Byzantine Empire 324–1453. Madison, 1961. Vol. 1–7; Ommeslaeghe F. Jean Chrysostom et le peuple de Constantinople // Analecta Bollandiana. 1979. T. 99. F. 3–4. P. 342–351; Patlagean E. Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVe - XIe siècle. London, 1981; Albert G. Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmishen Geshichte um das Jahr 400 n. Chr. Paderborn, 1984; Bowersock G. W. From emperor to bishop: The self-conscious transformation of political power in the IV century A. D. // Classical philology. 1986. Vol. 81. № 4. P. 298–307; Hartney A. John Chrysostom and the transformation of the city. L., 2004; и др.

[1] Правда, необходимо с сожалением отметить, что в силу объективных причин, часть работ иностранных исследований осталась для автора недоступной.

[2] Сюзюмов М. Я. Внутреннее и внешнее положение Византийского государства в IV в. // История Византии: В 3 т. / Под ред. С. Д. Сказкина и др. М., 1967. Т. 1. С. 181.

[3] Курбатов Г. Л. История Византии: От античности к феодализму. М., 1984. С. 34.

[4] Petit P. Libanius et la vie municipale a Antioche après IV siècle. Paris, 1955. P. 310.

[5] Constantine the Great // The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford, 1974. P. 338.

[6] Петросян Ю. А., Юсупов А. Р. Город на двух континентах: Византия, Константинополь, Стамбул. М., 1981. С. 8.

и в его окрестностях, на холмах, среди долин и на берегу моря[1]. В Константинополе на этот момент было около 500 храмов[2].

Что касается епископа Константинополя, то до 80-х гг. IV в. он обладал небольшим влиянием в городе. Его несколько возвышала лишь близость к императорской власти, а в формально-каноническом отношении он был просто одним из епископов провинции Европа, который, как и другие епископы этой митрополии, подчинялся митрополиту Гераклеи (находясь при этом под патронатом императорской власти)[3]. Не следует также недооценивать реальное значение того обстоятельства, что исторически уже все территории восточной части Римской империи в их церковно-организационной структуре были разделены между ведущими церковными кафедрами – Кесарийской (Понт), Эфесской (Азия) и Гераклейской (Фракия)[4]. Таким образом, епископ столицы являлся только епископом самого Константинополя[5]. В самом же мегаполисе к концу IV в. религиозная жизнь сводилась к ожесточенной борьбе различных группировок и партий, что делало положение епископа достаточно неустойчивым[6].

Указ 380 г. об утверждении господства ортодоксального христианства и Второй Вселенский собор 381 г. резко изменили положение дел и в столичной Церкви[7]. Епископу Константинополя было предоставлено преимущество чести после Римского епископа, но, правда, ни малейшей власти: епископ столицы по-прежнему зависел от своего митрополита – епископа Гераклейского[8]. Теперь Константинопольская кафедра стала второй по достоинству после Римской, и как Церковь столицы – также и претендентом на роль главы и арбитра во внутрицерковных делах, что усилен-

---

[1] Марен, аббат. Константинопольское монашество от основания города до кончины патр. Фотия (330–848). СПб., 1899. С. 9.

[2] Никольский С., свящ. История Церквей Антиохийской и Константинопольской за время св. Иоанна Златоуста по его творениям. Ставрополь – Кавказский, 1906. С. 8. Ср.: Михаил, иером. Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах церкви (от 313 до 565 гг.). Казань, 1901. С. 01.

[3] Курбатов Г. Л. Иоанн Златоуст… С. 22.

[4] Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1977. S. 158.

[5] Курбатов Г. Л. Иоанн Златоуст… С. 22.

[6] Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886. С. 1.

[7] Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes. 2 ed. Berlin: Weidemann, 1954. XVI. 1. 2. См. об этом: Храпов А. В. Византийская империя. Империя и Церковь // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2004. Т. . С. 66–67.

[8] См.: Собор Константинопольский Первый, Вселенский второй // Деяния Вселенских соборов. СПб., 1996. Т. . С. 17. Constantinople // The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford, 1974. P. 339.

но поддерживала и императорская власть. Уже предшественник Иоанна Хрисостома (341/7[1] – 407 гг.[2]) по кафедре – епископ Нектарий (381–397 гг.) постепенно начал закладывать основы будущего собственного церковного диоцеза Константинополя[3]. В период присутствия на кафедре самого Иоанна Златоуста права Нового Рима распространялись уже на Фракию с 6 провинциями, Азию и Понт – всего радиус влияния охватывал 28 провинций[4]. Таким образом, Константинополь перешел границы, указанные собором 381 г.[5]

В конце IV в. епископ Церкви с внешней стороны уже вырастает до значения высшего государственного сановника, сохраняя за собой все принадлежащее ему церковное значение, освященное историей. Теперь епископ является конкретным носителем тех внешних привилегий, какие усвоило ему государство. Этот внешний рост епископского сана сказывался в почтительных титулах. Теперь они развиваются в превосходные степени: «боголюбезнейший» и «святейший» – наиболее постоянный эпитет епископа[6].

В момент появления на кафедре свт. Иоанна Златоуста власть епископа Константинополя на своей канонической территории была достаточно велика, чтобы заставить склониться перед своим авторитетом даже царственные особы, как это произошло, например, с императрицей Евдоксией, которая вынуждена была нисходить до усиленных просьб к Златоусту в момент его конфликта с епископом Северианом Гавальским[7].

В связи с этим важно отметить, что в IV в. отмечается общая тенденция увеличения количества христиан среди чиновников императорской администрации. Эта социальная прослойка в наибольшей степени была зависима от самих императоров, и направленность их религиозной политики не могла не от-

---

[1] Chrysostom, st. John // The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford, 1974. P. 285. По мнению Картера (Carter), дату рождения свт. Иоанна Златоуста следует считать с 349 г.: Carter R. E., S. J. The Chronology of st. John Chrysostom'arly life // Traditio: Studies in ancient and medieval history, thought and religion / Ed. J. Quasten, S. Kuttner. N.-Y., 1962. Vol. 18. P. 364. О дате рождения см. также: Quasten J. Patrology. Utrecht, 1975. Vol. 3: The golden age of Greek patristic literature. P. 424.

[2] Bibliotheca hagiographica Graeca. 2 ed. Bruxellis, 1909. P. 122.

[3] Nectarius, St. // The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford, 1974. P. 958; Левченко М. В. Церковные имущества в Византии V-VII вв. // Византийский временник. 1949. Т. . С. 9; Болотов В. В. Собрание церковно-исторических… С. 33–234.

[4] Beck H. G. Kirche und theologische… 1977. S. 158. Феодорит Киррский, блж. Церковная история. М., 1993. С. 204. V. 28. См. об этом также: Danielou J., Marrou H. A new history… P. 311.

[5] См.: Собор Константинопольский Первый… С. 117.

[6] Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов… С. 181.

[7] Созомен Эрмий. Церковная История. СПб., 1851. С. 568. VIII. 10.

разиться на религиозном сознании или хотя бы религиозной ориентации непосредственных проводников и исполнителей этой политики в жизнь. Вместе с тем, регулярное повторение и подтверждение некоторых императорских декретов, касающихся религии, свидетельствует, что христианизация чиновничества шла не столь уж быстрыми темпами и число язычников в этой среде вплоть до конца IV в. все еще оставалось достаточно большим[1]. С полной уверенностью можно сказать, что Златоуст также был причастен к этому процессу и внес свой вклад в дело христианизации Ранневизантийской империи.

Таким образом, в конце IV в. во главе Константинопольской Церкви оказался человек с идеальным взглядом на миссию священника – автор книги «О священстве», говоривший о клире как о людях, которые как бы уже переселились на небеса и превзошли человеческую природу, освободившись от наших страстей[2]. Странно и непривычно было видеть такого епископа, который не позволял себе роскоши в одежде, довольствовался скромным столом и не присутствовал на публичных обедах[3]. Он не терпел лести и многого из того, что так было привычно видеть в жизни и деятельности недавно почившего епископа Нектария[4]. Исходя из этого, нам нетрудно себе представить, какое первое впечатление мог произвести на жителей мегаполиса и местный клир, разбалованных столичными нравами, такой строгий аскет, как Иоанн Хрисостом[5].

К моменту появления на Константинопольской кафедре Иоанна Хрисостома политические судьбы империи и направление дел в самой

---

[1] Казаков М. М. Христианизация Римской империи в IV веке. Смоленск: Универсум, 2002. С. 337.

[2] Chrysostomi Ioannis. Archiepiscopi Constantinopolitani. Opera omnia // Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Omnium Ss. Patrum. Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum. Series graeca. P., Turnholti, 1971. T. 48. Col. 642–643. (Далее: PG. T. 48. Col. 642–643); Иоанн Златоуст. О священстве, свт. Слово третье // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 1. Кн. 2. С. 425–426.

[3] PG. T. 52. Col. 431. Иоанн Златоуст, свт. Беседа перед отправлением в ссылку // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 447; Photius. Bibliotheca. Synodus (ad Quercum (11)) illegitima, contra B. Joannem Chrysostomum // Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Omnium Ss. Patrum. Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum. Series graeca. P., 1860. T. 103. Col. 105–113; Акты собора под Дубом // Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста. М., 2002. С. 246.

[4] Гундяев М., прот. Экклезиология св. Иоанна… С. 51.

[5] PG. T. 52. Col. 521. Иоанн Златоуст, свт. Слово к тем, которые соблазняются происшедшими несчастиями, а также о гонении и бедствии народа и многих священников, и о непостижимом, и против иудеев // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 542. Ср.: PG. T. 103. Col. 107–108; Акты собора под Дубом. С. 246. Пункты 5–6; Venables E. M. A. Chrysostom John // A Dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrines. London, 1877. Vol.1. P. 522.

столице зависели от трех достаточно выраженных групп в обществе, на которые делился двор, гражданские и военные чины и столичное население. Выше всех по могуществу и влиянию была германская (готская) группировка. Увеличение числа готов в Византии приходится на период 394–400 гг.[1] Часть общества, ориентированная на готов, состояла на тот момент из служилых людей по преимуществу готского происхождения и из местного германофильского населения. Во главе стоял гот Гайна, который был одним из вождей подразделений варваров, участвовавших в борьбе императора Феодосия с тираном Евгением, а теперь находился в звании главнокомандующего императорскими войсками и имел большое влияние в высших слоях общества столицы[2]. Если Гайна был официальным представителем направления, то негласной его опорой в придворных сферах была императрица Евдоксия – супруга слабовольного императора Аркадия, дочь одного из германских вождей[3].

Ко второму направлению принадлежали сенаторы и чиновники, а также большая часть духовенства[4]. Это были представители оппозиции во имя общеромейской идеи против возрастающего варварского и иностранного влияния. Самым влиятельным ее представителем может быть назван Аврелиан – префект Константинополя, а потом консул на 400 г.[5] Интересно отметить, что нам неизвестны указы правительства Аврелиана, которые могли бы угрожать репрессиями еретикам и язычникам. Возможно, ставшая у власти группировка в обстановке сильнейшего нажима военно-варварской оппозиции пыталась толерантностью своих действий приостановить рост численности в рядах своего противника и смягчить недовольство столичных жителей[6].

Среднее место занимала группа, ориентированная на евнуха Евтропия – всесильного временщика в 397 и 398 гг. Евнух-препозит был наибо-

---

[1] Глушанин Е. П. Генезис и позднеантичные особенности ранневизантийской армии IV – начала V века. Автореф. дис. … канд. ист. наук. Л., 1984 (на правах рукописи). С. 18.

[2] Созомен Эрмий. Церковная История… С. 552–553. VIII. 4. См. также: Успенский Ф. И. История Византийской империи VI–IX вв. М., 1996. С. 109. Беликов Д. Христианство у готов: Вып. 1. Казань, 1887. С. 188.

[3] Успенский Ф. И. Константинополь в последние годы IV века. По случаю 1500-летнего юбилея св. Иоанна Златоуста. София, 1899. С. 5; Сюзюмов М. Я. Внутреннее и внешнее… С. 181.

[4] Козлов А. С. Основные черты политической оппозиции правительству Византии в 399–400 гг. // Античная древность и Средние века: Социальное развитие Византии. 1979. Вып. 16. С. 26.

[5] Сократ Схоластик. Церковная История: Пер. с греч. М., 1996. С. 245. VI. 6.

[6] Козлов А. С. Основные черты политической… С. 25.

лее близким доверенным лицом императора, одним из его ближайших советников. Благодаря постоянной связи с ним он пользовался огромным влиянием при дворе[1]. К его сторонникам принадлежали разные «выходцы и честолюбцы», желающие достичь быстрого карьерного роста[2]. Евнух навлек на себя много ненависти в первый же год своего правления как консул, свергнув двух известных людей – Абунданция, покровительству которого он был обязан, и Тимасия – командующего армией Востока[3].

26 сентября 397 г. скончался архиепископ Константинопольский Нектарий[4]. Особенности сложившейся в империи внутриполитической ситуации на тот момент немедленно повлияли и на выбор нового кандидата на столичную кафедру: нужен был такой епископ, который, по возможности, мог бы ослабить влияние готов и арианства на население столицы и уменьшить со стороны последних недовольство (задача, которую так и не решил непрерывно шедший на компромиссы с арианами епископ Нектарий). Кроме того, в 395 г. фактически произошло отделение Восточной части Римской империи от Западной, и проблема главенства Константинопольской Церкви над всеми Церквами Византийской империи переходила в плоскость насущных политических проблем, в решении которой был также заинтересован и император. Таким образом, были определены две кандидатуры, а именно: Исидор – креатура Феофила Александрийского (занимал архиепископскую кафедру с 385 по 412 гг.[5]), стремившегося таким образом упрочить как свое влияние, так и влияние Александрийской Церкви в Константинополе, и свт. Иоанн Златоуст, получивший поддержку не только всесильного евнуха – препозита Евтропия, но и императорского двора[6]. Златоуст имел многолетний опыт завоевания популярности и симпатий населения, а также успешной борьбы с арианством в Антиохии[7]. Думается, что не остались незамеченными и его организаторские способности. В результате Исидора исключили из числа кандидатов, понимая, что в Константинополе будет фактически править властный и бесстрашный интриган Феофил и Константинопольская Церковь не упрочит своего самостоятельного положения, а только окажется орудием Александрий-

---

[1] Гийу А. Византийская цивилизация: Пер. с фр. Екатеринбург, 2005. С. 115.

[2] Созомен Эрмий. Церковная История… С. 561–562. VII. 7.

[3] Bury J. B. A history of the Later Roman Empire: In 2 v. L., 1889. Vol. 1. P. 73.

[4] Nectarius, St. // The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Oxford, 1974. P. 958.

[5] Theophilus // The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Oxford, 1974. P. 1364.

[6] Созомен Эрмий. Церковная История… С. 550. VIII. 2; Quasten J. Patrology… P. 100.

[7] Там же. С. 549. VIII. 2.

ской Церкви[1]. Таким образом, архиепископом Константинопольским стал свт. Иоанн Златоуст, который был рукоположен при возложении рук того же Феофила 15 декабря 397 г., согласно синаксарю Константинополя[2], или 26 февраля 398 г., согласно древнему историку Сократу Схоластику[3].

Необходимо сказать, что уже очень скоро Иоанн Хрисостом завоевал признание горожан и императорского двора благодаря своей проповеднической деятельности, активному личному участию в решении острейшего на тот момент «готского вопроса», а также организации социальной деятельности Церкви[4]. Степень влияния на жителей мегаполиса империи особенно видна в период гонений на свт. Иоанна Златоуста, когда жители столицы «тысячами» вышли на улицы, чтобы выразить свое негодование по поводу творимых беззаконий в адрес своего любимого проповедника, пастыря и отца[5]. Среди них мы видим, кроме членов клира, также и рабов, представителей среднего и высшего классов общества[6].

Новый архиепископ Константинополя неминуемо должен был оказаться причастен к событиям, связанным с вопросом о положении готов в империи. По-видимому, симпатии архиепископа были на стороне тех, кто ориентировался на Аврелиана. Этим обстоятельством отчасти объясняется и причина враждебности к свт. Иоанну императрицы Евдоксии.

В 401 г., с устранением готской угрозы, как участник политической игры епископ Иоанн был уже не нужен. Златоуст оказался единственным препятствием между Евдоксией и ее безраздельной властью над своим мужем[7]. Влияние столичного епископа в массах, его популярность среди жителей Константинополя стали вызывать все нараставшее раздражение со стороны императора и его двора[8].

---

[1] Там же. С. 548–549. VIII. 2.

[2] Балаховская А. С. Комментарии // Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста. М., 2002. С. 169.

[3] Сократ Схоластик. Церковная История… С. 241. VI. 2.

[4] Созомен Эрмий. Церковная История… С. 553–557, 565; Палладий, епископ Еленопольский. Диалог с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста. М., 2002. С. 58. V.

[5] Палладий, епископ Еленопольский. Диалог с Феодором… С. 73; Сократ Схоластик. Церковная История… С. 259. VI. 16. Ср.: PG. T. 50. Col. 517; Иоанн Златоуст, свт. Похвальная беседа о святом отце нашем Мелетие // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 2. Кн. 2. С. 560.

[6] Палладий Еленопольский, еп. Диалог с Феодором… С. 75. См. также: Timothy E. Gregory. The Episcopacy of John Chrysostom. Vox Populi: popular opinion a violence in the religions. Ohio, Columbus, 1979. Ch. III. P. 67.

[7] Wand J. W. C. A history of the Early Church to A. D. 500. Reprint. 3 ed. L., 1953. P. 213.

[8] См. об этом: Venables E. M. A. Chrysostom John… P. 524.

В тот момент, когда недовольные Златоустом из числа местного духовенства во главе с архиепископом Феофилом Александрийским попытались сместить с кафедры неугодного им епископа Церкви, эта враждебность императрицы уже была очевидной.

События 400 г., связанные с положительным разрешением «готского вопроса», превратили Златоуста в одну из наиболее влиятельных политических фигур в Константинополе, с мнением которого вынужден был серьезно считаться теперь и император, и двор. Это создавало благоприятные условия для дальнейшего укрепления авторитета и влияния Церкви в обществе. Однако притязания энергичного епископа на право критиковать нравы и порядки двора, стремление всевластно распоряжаться делами своего диоцеза привели его к столкновению с императорским двором и значительной частью клира. Он быстро утрачивает поддержку господствующей верхушки империи, все более благосклонно относившейся к проискам его врагов.

На протяжении всей своей деятельности в качестве архиепископа столицы Златоуст выступает с критикой коррупции и роскоши двора, защищает права ущемленных собственников. Он не боялся бичевать в своих проповедях даже грозного в его время евнуха-препозита Евтропия, известного по всей империи своей мстительностью и жестокостью[1]. Доля критики епископа столицы относилась и к своенравной императрице Евдоксии, а также многим представителям высшей аристократии, погрязшим в пороках[2]. При дворе появился человек, который был совершенно независим и серьезен, будучи далеким от придворных интриг, и не боявшийся собственного голоса, громыхающего среди дикости мирской суеты.

Несмотря на то, что свт. Иоанн Златоуст имел достаточный вес и влияние в высших правительственных кругах империи, он был пастырем, а не политиком[3]. Нигде в его многочисленных сочинениях нет ни тени стремления опереться на власть императора в своей пастырской деятельности[4]. Если здесь и возможно вести речь о соперничестве двух властей, то оно может касаться только плоскости разных способов влияния на души самих пасомых. Когда, к примеру, в храм приходил император, чем застав-

---

[1] Сократ Схоластик. Церковная История… С. 243–244. VI. 5.

[2] Там же. С. 244, 257. VI. 5–15

[3] Wand J. W. C. A history of the Early… P. 212.

[4] См.: PG. T. 52. Col. 426; Иоанн Златоуст, свт. Слово о принятии Севериана // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 441. См. об этом также: Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001. С. 232.

лял присутствовавших быть внимательными и собраться[1], или когда местные чиновники могли добиться того же через силу авторитета своей гражданской власти, то у Златоуста это вызывало огорчение, так как ему приходилось добиваться подобного ценой очень больших усилий[2]. Златоуст не изменял себе и всегда пытался найти в любой ситуации практический урок для исполнения главной цели его деятельности – нравственного роста своей паствы.

В конце IV в. в Константинополе сложилась необычная ситуация: с одной стороны – аскетизм Церкви в лице свт. Иоанна Златоуста, а с другой – высший свет в лице императрицы Евдоксии, сделавшей себя в то время главным примером для подражания в светской жизни, помпезности и напускной важности мирской среды[3]. Можно себе только представить, какой была бездна затруднений, возникшая перед Златоустом, когда он принимался за претворение своих идей в жизнь.

Необходимо отметить также, что при всей сложности своего характера, императрица Евдоксия была достаточно религиозным человеком. Совершенно прямо об этом говорит и сам Златоуст в похвальном слове императрице[4]. Щедрость императрицы, которую она проявляла, когда Церкви была необходима материальная помощь[5], участие Евдоксии в организации деятельности против ариан столицы[6], да и сам факт того, что у нее не пропала способность видеть в постигающих ее бедствиях «руку Божию»[7], говорит о том, что у нее было довольно чуткое сердце,

---

[1] PG. T. 63. Col. 473; Иоанн Златоуст, свт. Одиннадцать бесед. Беседа третья. В следующий день, когда был царь в мартириуме апостола и мученика Фомы, находящегося в Дрипии, и когда он удалился перед беседой; сказана была беседа по удалении его к народу // Полное собрание творений. СПб., 1906. Т. 12. Кн. 1. С. 296.

[2] PG. T. 62. Col. 484; Иоанн Златоуст, свт. Толкование на второе послание к Фессалоникийцам. Беседа третья // Полное собрание творений. СПб., 1905. Т. 11. Кн. 2. С. 595.

[3] Bury J. B. A history of the Later… P. 92.

[4] PG. T. 52. Col. 445; Иоанн Златоуст, свт. Беседа по возвращения из первой ссылки // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 459.

[5] Житие святого Порфирия, епископа Газийского // Житие святого Порфирия, епископа Газийского. Нила монашествующего повесть об убиении монахов на горе Синайской и о пленении Феодула, сына его: Пер. с гр. / Сост. Д. Е. Афиногенов. М., 2002. С. 35. § 42.

[6] Сократ Схоластик. Церковная История… С. 250. VI. 8.

[7] См.: Созомен Эрмий. Церковная История… С. 383–384. VIII. 18. Сократ Схоластик. Церковная История… С. 257–258. VI. 15. Zosimus. Historia novum // Corpus Scriptorum historiae Byzantiae. Editio emendatior et copiosior, consilio B. G. Niebuhrii C. F. instituta, auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae centinuata. Ex recognotione immanuelis Bekken: Libri 1–6. Bonnae, 1837. XL, V. 23. Феодорит еп Киррский. Церковная история… С. 207–208. V. 34.

способное отличить добро от зла[1]. К сожалению, правда, она не всегда умела сделать правильный выбор. Так, однажды, вдова некоего Феогноста пришла к архиепископу Иоанну и плакалась на свое несчастье: императрица отняла у нее виноградник. Дело в том, что императрица Евдоксия сорвала гроздь винограда, не зная, что виноградник принадлежал кому-то другому. Однако, как гласил императорский закон, земля, которой коснулась нога их величества – императора или императрицы – должна отойти в императорскую компенсацию[2]. Тогда Златоуст выступил с проповедью против поступка императрицы, назвав ее Иезавелью[3]. Принимая во внимание живой темперамент и ораторское мастерство Златоуста, можно представить, какое впечатление на слушающих произвела его речь, подкрепленная библейскими примерами, где упоминалась также и Иезавель. Как это часто происходило, Златоуста не беспокоила мысль о возможных последствиях такой пламенной речи[4]. Имел ли в виду Златоуст Евдоксию, говоря об Иезавели, утверждать с полной уверенностью невозможно, однако он не мог не ощущать потрясающего сходства ситуаций. Правда, следует оговориться, что до конца еще не ясно, был ли этот факт со вдовой Феогноста на самом деле или это всего лишь вымысел позднейших авторов[5]. В любом случае, подобные столкновения, к сожалению, имели место[6].

Иоанн Хрисостом в большей степени обладал таким знанием сердец, которое делало из него мудрого практического учителя Церкви, однако он страдал тем недостатком, что его темперамент от природы был слишком горячим. Он был честным и прямолинейным человеком[7], проводя свои идеи неуклонно, не останавливаясь ни перед чем[8]. Когда Златоуст сталкивался с противодействием собственному делу преобразований, то это вы-

---

[1] PG. T. 52. Col. 446. Ср.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа по возвращения из первой ссылки… С. 460.

[2] Казенина – Пристанскова Е. Т. Золотые уста… С. 76.

[3] Georgius Alexandrinus. Vita Sancti Ioannis Chrysostomi // Iohannes Chrysostomus. Opera omnia. Etonae, J. Norton, 1612. P. 215–217. Сказание Георгия архиепископа Александрьскаго о житии святаго Иоанна Златоуста, архиепископа Константина града // Макарий, свт. Великие Минеи – четьи. Ноябрь. Дни 13–15: Памятники славяно-русской письменности: Вып. 8. СПб.: Археографич. комиссия, 1899. Ст. 1016. См. об этом: Venables E. M. A. Chrysostom John… P. 525.

[4] Ср.: Житие святого Порфирия… С. 32. § 37.

[5] Ommeslaeghe F. Jean Chrysostom en conflit avec l'imperatrice Eudoxie // Analecta Bollandiana. 1979. T. 97. F. 1–2. P. 159.

[6] См.: Житие святого Порфирия… С. 7–70.

[7] Chrysostom, st. John… P. 286.

[8] PG. T. 52. Col. 427. См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа перед отправлением в ссылку // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 444.

зывало только выражения гнева со стороны святителя[1]. Многие из слышавших его находили, что он говорит чрезвычайно резко. В его обличениях видели намеки довольно ясные, чтобы знать, на кого они направлены[2]. Страстные обличения неправды и пороков сильных мира сего неизбежно вели святителя к конфликту. Иоанн Хрисостом знал об этом, но не боялся продолжать свои гневные обличения богатых, которые не замечали страдания нищих и больных, пребывавших в нужде[3].

Архиепископом Иоанном при дворе были недовольны[4]. Даже евнух-препозит Евтропий, призвавший в свое время Иоанна из Антиохии, был недоволен им за обличения[5]. Понятно, что борьба за христианизацию общества требовала от Константинопольского архиепископа огромного мужества и самоотвержения. К сожалению, на тот момент свт. Иоанну не хватило политической проницательности и тактического расчета, чтобы не растерять свое влияние в высших кругах общества[6].

Таким образом, Иоанн Златоуст оказался одним из многих ревностных защитников устоев империи, чья деятельность помогла предотвратить захват Константинополя готами, а господствующему классу Восточно-римской империи помогла преодолеть социально-политический кризис.

Нельзя не признать, что такая незаурядная личность, как Иоанн Хрисостом, оказывал достаточное влияние на августейших особ в лице императора Аркадия и императрицы Евдоксии и их ближайшее окружение, что заставляло измениться и тех, кто испытывал зависимость от настроений двора. Естественно, что подобная деятельность Златоуста имела следствием дальнейший рост процессов христианизации ранневизантийского общества.

На примере деятельности свт. Иоанна Хрисостома становится очевидным, что в конце IV в. критика нравов, имевшая место при императорском дворе со стороны архиепископа столицы, была положительным явлением в жизни ранневизантийского общества, а также в деле христианизации всего государственного аппарата империи, где сохранялись еще языческие традиции и пороки. Ценностная ориентация императорского двора

---

[1] PG. T. 52. Col. 437; Иоанн Златоуст, свт. Беседа, когда отправлялся в ссылку // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 453.

[2] Ibidem; Там же.

[3] PG. T. 52. Col. 399; Иоанн Златоуст, свт. Беседа, когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен, и о саде и писаниях, и на слова: *предста царица одесную тебе* (Псал. XLIV, 10) // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 412.

[4] Житие святого Порфирия… С. 32. § 37.

[5] PG. T. 52. Col. 392; Иоанн Златоуст, свт. Беседа на Евтропия евнуха, патриция и консула // Полное собрание творений. СПб., 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 404.

[6] Campenhausen H. The fathers of the Greek Church. N. Y., 1959. P. 129.

имела большое значение для всего византийского общества, поэтому немаловажным по своей значимости является сам факт личного влияния на императора и его приближенных со стороны епископа Константинопольского – свт. Иоанна Златоуста.

С. Б. Сорочан
Харьков

К ВОПРОСУ О ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И ДАТИРОВКЕ БАЗИЛИКИ КРУЗЕ В ВИЗАНТИЙСКОМ ХЕРСОНЕ

Базилика Крузе, названная так по имени своего первого раскопщика, Н. Крузе, принадлежит к числу византийских памятников Херсона, история открытия, а, значит, и изучения которого насчитывает уже около двухсот лет. Не вдаваясь в историографию вопроса, стоит заметить, что в ней невозможно найти объяснения особой архитектуры этого храма с большой триконхиальной апсидой и точной датировки сооружения. Вместе с тем по давней традиции повелось безосновательно утверждать, что это одна из самых ранних базилик Херсонеса, воздвигнутая едва ли не в V в., если не раньше. Однако имеющиеся археологические материалы и особенно анализ их литургический организации[1] заставляют в этом усомниться. Такому анализу и будет посвящена настоящая заметка, которая не ставит задачей подробное описание памятника, а лишь акцентирует внимание на некоторых его особых деталях, пристальное внимание к которым может оказаться полезным для последующих исследователей.

Базилика Крузе (№ 7 по списку Императорской Археологической комиссии) с большим, высоким двухступенчатым синтроном в массивной, просторной апсиде с двумя боковыми экседрами была поначалу разделена на три нефа по две колонны в каждом ряду и сложена из крупных притесанных квадров на известковом растворе. Местами для ровности между камнями проложен мелкий щебень, а зачистка периметра базилики в 1999 г. обнаружила большое количество обломков кирпичей размерами 25,0–25,5 × 13,5–14 × 3,1–3,2 см, в том числе с остатками строительного известкового раствора[2]. Уже Д. В. Айналов обратил внимание, что это «та

[1] Ср.: Kieckhefer R. Theology in Stone: Church Architecture From Byzantium to Berkeley. N. Y., 2003.

[2] Золотарев М. И., Коробков Д. Ю., Ушаков С. В., Пиленгер Р., Пюльц А. Раскопки т. н. «базилики Крузе» в Херсонесе (Украинско-австрийский проект) // Херсонесский сборник. 2003. Вып. 12. С. 233.

же кладка, которая известна в Уваровской базилике, в устройстве ее боковых стен»[1]. О богатом украшении интерьера архитектурного памятника мраморными деталями свидетельствуют пол из мраморных плит, капители, карнизы, обломки алтарной преграды и изображение голубя[2]. Нартекс имел здесь двоякую роль – служил местом для гробниц «привилегированных верующих», желавших быть погребенными ad sanctos (уже одно это обстоятельство должно указывать на наличие св. мощей, которые стало принято устраивать к VII в. непосредственно под престолом храма)[3], а также предназначался для оглашенных, наказанных, кающихся самого низкого разряда – «плачущих», то есть отлученных от полного церковного общения за те или иные прегрешения, и для прочих групп верующих («слушающих», «припадающих»), которые не могли присутствовать на литургии Евхаристии[4]. Позже здесь могли отправляться крещения, погребальные и поминальные службы.

Сооружение явно доминировало в XCIX квартале, на перекрестке двух улиц на южной оконечности высокого мыса, над входом в Карантинную бухту, где находился порт. Оно имело почти квадратные пропорции (17,8 × 25,5 м), вытянутую алтарную часть (до 7 м), центральную апсиду диаметром 6 м и боковые экседры диаметром по 3 м, узкие боковые нефы длиной 10,5 м и шириной 2,9 м (левый) и 2,7 м (правый), стены толщиной 1,25–1,5 м, особенно массивные в апсиде, с усиленным фундаментом[5]. Перед входом в нартекс были устроены две вырубленные в скале ступеньки, по которым в храм можно было попасть по улице, ведущей снизу, из портового района. К. К. Косцюшко-Валюжинич глухо упомянул о каком-то более древнем здании, находившемся на месте базилики Крузе. «Храм, – писал он, – по-видимому, построен на месте древнего сооружения, быть может из того же камня, так как такие же плиты, какие находятся в стене храма, видны в постройке, которую храм как

---

[1] Айналов Д. В. Развалины храмов // Памятники христианского Херсонеса. М., 1905. Вып. 1. С. 70.

[2] Айналов Д. В. Указ. соч. С. 67–70; Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес // Материалы и исследования по археологии СССР. 1959. № 63. С. 188–190; Pülz A. Die frühchristlichen Kirchen des taurischen Chersonesos (Krim) // Mitteilungen zur christlichen Archäologie. Wien, 1998. Bd. 5. S. 69.

[3] Ср.: Sodini J.-P. Les «tombes privilegiées» dans L'Orient Chrétien (à l'exception du diocèse d'Egypte) // L'inhumation privilegiée du IVe au VIIIe siècle en Occident. Actes du Colloque tenu à Creteil les 16–18 mars 1984/ Ed. Y. Duval, J.-Ch. Picard. Paris, 1986. P. 233–239.

[4] См.: Вениамин. Новая скрижаль. М., 1992. Т. 1. С. 38–41.

[5] Золотарев М. И., Коробков Д. Ю., Ушаков С. В., Пиленгер Р., Пюльц А. Раскопки т. н. «базилики Крузе»… С. 236. Рис. 3.

будто перерезал», но доследования 1998–1999 гг. не позволили обнаружить ее следов[1]. В раннее средневековье вокруг базилики находилась, видимо, площадь, которая была застроена только в позднее средневековье, поскольку направление базилики резко расходится с планом этой застройки, подходящей к базилике впритык и под острым углом. Примечательно, что одинаковый азимут ориентации – 73,5° – она имеет лишь с одним херсонским храмом – загородным храмом Влахернского монастыря пресвятой Богоматери Девы Марии, воздвигнутым, скорее всего, в середине – второй половине VI в.[2] К сожалению, монетные находки – золотая монета Гонория, бронзовые монеты Феодосия I, Аркадия, Льва I, после которых следуют монеты Василия I, Романа I, Льва VI, Романа II, Константина X, Никифора Фоки, все долгое время находившиеся в обращении, едва ли могут помочь в установлении временных границ функционирования этого сооружения[3]. То же самое можно сказать об обнаруженных при расчистке кладок единичных фрагментах амфор, поздней краснолаковой посуды со следами известкового раствора[4]. Эти материалы датируются в пределах V–VII вв. Во всяком случае нет оснований считать храм «…одной из самых ранних христианских церквей, построенных в Херсонесе»[5].

Крипта из восьми прямоугольных, ящикоообразных могил, высеченных в скале и расположенных в ряд, вероятно, имела отношение к раннему храму, строительство которого вполне могло произойти во второй половине VI – начале VII вв., тогда как остальные 12 гробниц, в том числе плитовые, с аркосолией и наружные, с многоярусными захоронениями были сооружены одновременно с позднейшей переделкой базилики, когда были устроены боковые стены на месте колоннад и заложены боковые двери у двух усыпаль-

---

[1] Отчет за 1891 г. Раскопки в Херсонесе в пределах городских стен // Архив НЗХТ. Д. № 2. Л. 13; Раскопки в Таврической губернии 1) В Херсонесе // ОАК за 1891 г. СПб., 1893. С. 10; Золотарев М. И., Коробков Д. Ю., Ушаков С. В., Пиленгер Р., Пюльц А. Раскопки т. н. «базилики Крузе»… С. 237.

[2] Фирсов Л. В. Ориентировка средневековых храмов Херсонеса Таврического. 1973 г. // Архив НЗХТ. Д. № 868. Л.24; Сорочан С. Б. К вопросу о датировке и интерпретации херсонского загородного монастыря Богоматери Влахернской // Херсонесский сборник. 2004. Вып. 13. С. 211–232.

[3] Отчет за 1891 г. Л.16; Раскопки в Таврической губернии. 1) В Херсонесе // ОАК за 1891 год. С. 10.

[4] См.: Золотарев М. И., Коробков Д. Ю., Ушаков С. В., Пиленгер Р., Пюльц А. Указ. соч. С. 233, 235.

[5] Ср: Crimean Chersonesos: City, Chora, Museum, and Environs / Ed. by G. R. Mack, J. C. Carter. Austin, Texas, USA, 2003. P. 112; Ранневизантийские сакральные постройки Херсонеса Таврического / Под ред. А. Б. Бернацки, Е. Ю. Клениной, С. Г. Рыжова. Poznan, 2004. С. 79.

ниц[1]. Поскольку сооружения с триконхиальной апсидой довольно часто являлись мартириями, мемориями, поминальными храмами, связанными с культом мучеников, заслуживает внимания предположение И. А. Завадской, что такой же характер имели аналогичные херсонесские сооружения[2]. Главная апсида с синтроном являлась пресвитерием, тогда как боковые экседры могли служить диакоником и професисом – местом для приношений и одновременно местом отхода процессии Большого Выхода[3]. Если это так, базилика была сооружена не ранее последней трети VI в., когда стала распространяться практика литургической службы двойного выхода – Большого и Малого. Последний связывали с таинством благовещения[4]. Согласно пояснениям «Мистагогии» Максима Исповедника (ум. 662 г.), во время архиерейской литургии вход епископа в храм верных (ý ˘ı), когда в процессии несли крест и Евангелие, чтобы возложить их на аналой, считали символом прихода Спасителя в мир, тогда как вход епископа в алтарное святилище (š) к седалищу в апсиде символизировал вознесение Господа на небо[5]. Это же подтверждают литургические комментарии патриарха Германа (ум. 733 г.): «Вход с Евангелием свидетельствует о приходе Божьего Сына и Его входе в этот мир»[6]. Схождением же на епископский трон в апсиде и сидением на нем указывали на то, что «Сын Божий поднял над всеми царствами, силами и властями смертное тело, которое принял, и ягненка, которого взял на плечи,

---

[1] Раскопки в Таврической губернии 1) В Херсонесе. – С. 10. 20-я могила была раскопана в 1998 г. Она была сложена из плит (2,25 × 0,85 × 0,55 м), обложена по верхней кромке фрагментами соленов IX–X вв., имела сверху аркосолию с фресковой росписью и редкий вещественный материал преимущественно XI–XIII вв. (Золотарев М. И., Коробков Д. Ю., Ушаков С. В., Пиленгер Р., Пюльц А. Указ. соч. С. 238–244. Рис. 4–9).

[2] Завадская И. А. О происхождении христианской архитектуры ранневизантийского Херсонеса // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2001. Вып. 8. С. 268; Юрочкин В. Ю., Джанов А. В. Церковная история Херсонеса V в. // Церковная археология Южной Руси. Симферополь, 2002. С. 54. В византийском Херсоне кроме базилики «А» (1904 г.) к таковым относилась подземная часть гробничной церкви в квартале III рядом с главной продольной улицей. Обращает внимание, что эти памятники возникли не ранее конца VI в. (см.: Сорочан С. Б. О храме Св. Апостолов и епископальном архитектурном комплексе на северо-восточном берегу византийского Херсона // Боспорские исследования. Симферополь; Керчь, 2005. Вып. 10. С. 153–181; Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В. Херсонес-Херсон-Корсунь. Киев, 2003. С. 104–110).

[3] Золотарев М. И., Коробков Д. Ю., Ушаков С. В., Пиленгер Р., Пюльц А. Указ. соч. С. 237.

[4] Гийу А. Византийская цивилизация. Екатеринбург, 2005. С. 368; Шульц Г. Й. Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів. Львів, 2002. С. 159.

[5] Шульц Г. Й. Візантійська літургія. С. 112–113.

[6] Там же. С. 146.

то есть Адамов род, что символизирует омофор, и принес их Богу Отцу»[1]. Малый выход был связан с вынесением Евангелия из диаконика, а Большой – со Св. Дарами из жертвенника, обычно, внутренней пристройки рядом с центральной апсидой[2]. Ныне проскомидия совершается в алтаре с закрытыми дверями, при задернутом занавесе. Это символизирует первые годы жизни Христа, которые тоже были незримы народу. Но в херсонских храмах, в том числе и в базилике Крузе, алтарь отделялся от нефов невысокой алтарной преградой и «сохранить» тайну приготовления Даров можно было только в том случае, когда проскомидия совершалась в отдельном помещении. Северная конха базилики подходила для этого. Однако далеко не все херсонские храмы обладали такими архитектурными особенностями, следовательно, приготовление Св. Даров могло осуществляться и при прихожанах, что в определенной степени соответствовало раннесредневековой традиции, еще не в полной мере отделившей паству от участия в богослужении. Впрочем, надо учесть вероятность и еще одного, более подходящего и простого варианта объяснения: триконхи могли быть связаны с необходимостью иметь место для хоров во время литургии, то есть играли роль боковых апсид – певниц, тогда как по центру располагался престол, символизирующий трон Христа[3]. В любом случае, нет достаточных оснований утверждать раннюю дату сооружения этой базилики, которая вполне может укладываться в ряд больших строек «архитектурного бума» конца VI – начала VII вв.[4]

Список сокращений

НЗХТ – Национальный заповедник «Херсонес Таврический»

ОАК – Отчеты Археологической комиссии

---

[1] Там же. С. 146.

[2] Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1975. P. 211; Тафт Р. Ф. Византийский церковный обряд. СПб., 2000. С. 90–92.

[3] Ousterhout R. Master builders of Byzantium. Princeton, N. J., 1999. P. 90–92.

[4] Подробнее см.: Сорочан С. Б. Об источниках финансирования и причинах «архитектурного бума» в византийском Херсоне конца VI – начала VII вв. // Юг России в прошлом и настоящем: история, экономика, культура. Материалы международ. науч.-практ. конф. / Под ред. проф. В. А. Шаповалова. Белгород, 2004. Ч. 1. С. 266–272.

А. В. Занемонец
Москва-Иерусалим

ВИЗАНТИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И ФОРМУЛА ОТРЕЧЕНИЯ ОТ ИУДАИЗМА XI ВЕКА

Данная статья посвящена формуле отречения от иудаизма, которую византийские евреи XI столетия должны были произносить перед крещением[1]. Формула представляет собой достаточно уникальное свидетельство о состоянии византийской еврейской общины и отношения христиан к евреям в начале XI столетия[2].

К концу первой четверти XI в. Византийская империя находилась на вершине одного из самых благополучных периодов своей истории, каким было полувековое правление девятого императора из Македонской династии Василия II (976–1025). К концу его царствования Византия укрепила свои позиции на востоке, отвоевав Кесарию и Эдессу в Сирии и достигнув значительных успехов в подчинении Абхазии, Армении и Грузии, тогда как северная граница империи стала проходить по Дунаю, который всегда казался римлянам и византийцам их естественной балканской границей. Ранее враждебные балканские государства – I Болгарское царство и Сербия – просто перестали существовать, будучи включены Василием в состав империи (1018 и 1019 гг. соответственно). С предшествующими этому событию войнами связано укрепившееся за Василием прозвище Болгаробойцы: после удачного для византийской армии сражения с болгарами 29 июля 1014 г., Василий приказал ослепить всех попавших в плен болгарских солдат. Ослепление – очень распространенный в Византии способ выведения политических противников из игры, не лишая их при этом жизни. Однако, такое массовое ослепление в византийской истории более не повторялось. Если верить Манассиевой хронике, болгарский царь Симеон I умер, не перенеся зрелища тысяч ослепленных солдат.

Помимо успехов на Балканах и в Закавказье и Сирии, византийская армия одерживает победы на западе: в 1018 г. византийцы разбили лангобардов и норманнов при Каннах, а перед самой своей смертью Василий II готовил несостоявшийся в итоге поход в Сицилию.

---

[1] Текст сохранился в рукописи Bruxellensis Graecus III 4836, датированной 1027 г. Об этом кодексе – Davreux J. Le Codex Bruxellensis Graecus III 4836 (*De Haeresibus*) // Byzantion. X. 1935. P. 101. Издание – Patrologia Graeca (далее – PG). I. Col. 1455–1461.

[2] Первая статья об этом тексте написана в середине 1920-х гг. замечательным русским византинистом В. Н. Бенешевичем, репрессированным в 1938 г.: В. Н. Бенешевич // Еврейская мысль. 1927. С. 308–318.

С эпохой Василия II связан и такой успех византийской Церкви и цивилизации, как крещение Руси. В 987 г. в Херсоне принимает крещение князь Владимир, в 988 крестится Киев, а в 989 – Новгород. Это событие стало одним из основополагающих факторов существования всего так называемого *византийского содружества*[1].

После смерти Василия II (1025 г.) империи пришлось испытать ряд трудностей, связанных как с частой сменой последних императоров из Македонской династии, так и с природными катастрофами и, главное, с активизацией внешних врагов империи по всем ее границам. Одновременно с этим нарастает культурное и религиозное отчуждение западной и восточной части христианского мира, что привело к так называемому Великому Расколу 1054 г. При всем этом, успехи византийской цивилизации и византийского христианства, связанные с эпохой Василия II, явились тем фоном, на котором в очередной раз проявилось стремление значительного числа византийских евреев к принятию крещения и, таким образом, к полноценному вхождению в преуспевающее византийское общество.

Еврейская община в Византии – далеко не самая значительная община из той небольшой части еврейского народа, которая в раннее Средневековье жила в европейском христианском мире. Оказавшись на периферии как иудаики, так и византинистики, история византийского еврейства до сих пор остается в значительной степени в тени[2]. С точки зрения своего статуса, византийские евреи были национальным и религиозным меньшинством в многонациональной христианской империи. Определенная пораженность в гражданских правах (наравне с другими меньшинствами) при наличии религиозных свобод – так кратко можно характеризовать положение византийской еврейской общины.

Основными центрами еврейского расселения в империи была Южная Италия, Сирия (до ее фактической утраты в VII в.), Константинополь, Фессалоника. Таким образом, как и в большинстве других стран, евреи селились по преимуществу в крупных городских центрах[3]. Их сконцентрированность в достаточно немногих городах империи создавала впечатление гораздо более многочисленной общины, чем это было в действительности.

---

[1] Sir D. Obolensky. Byzantine Commonwealth. London, 1971; и переиздания.

[2] Монографий по византийскому еврейству на сегодняшний день всего четыре: Joshua Starr. The Jews in the Byzantine Empire, 641–1204. I edition – Athens, 1939; Andrew Sharf. Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. N. Y., 1971; Ankori Zvi. Karaites in Byzantium: the Formative Years, 970–1100. N. Y. and Jerusalem, 1959; St. B. Bowman. The Jews of Byzantium, 1204–1453. Alabama, 1985.

[3] Jacoby David. Les quarties juifs de Constantinople à l'epoque Byzantine // Byzantion. XXXVII. 1967. P. 167–227.

Проблемность взаимоотношений христианства и иудаизма и постоянное присутствие еврейской религии на христианском идейном горизонте также делало евреев более заметными. То, что византийское еврейство было прямым продолжением еврейства эллинистического, придавало ему большую историческую «солидность», и одновременно с этим община оказывалась серьезно интегрированной в греческую культуру.

Свидетельством этой интеграции было в первую очередь широкое заимствование греческого языка. Он не только был разговорным языком евреев, но в значительной степени языком синагогальной литургии. Об этом свидетельствуют как ранние источники (см. новеллу Юстиниана от 8 февраля 553 г.)[1], так и документы эпохи османского владычества: даже при турках евреи-романиоты сохраняли греческий язык. Эта языковая отделенность от остальных еврейских общин привела к формированию ряда собственных религиозных традиций, усугубившихся, возможно, караимским влиянием.

Как давнее пребывание евреев на земле греческой культуры, так и многонациональный характер централизованного Византийского государства делали взаимоотношения христиан и евреев более легкими, чем они были, по крайней мере, в Западной Европе. Так, история еврейско-византийского сосуществования не знает ни одного еврейского погрома. То, что можно было бы назвать антисемитскими тенденциями в отношении к евреям, никогда не достигло в Византии уровня *химерического антисемитизма*, как это будет в латинской Европе, начиная с эпохи Крестовых походов. Не знали византийские евреи ни отличительных знаков на одежде, ни гетто, при этом официально обладая правом частной собственности как на землю (с нач. X в.), так и на недвижимость в городах (известно с 1022 г.).

Основное ограничение, которое евреи, похоже, испытывали на протяжении всей своей истории в Византии – запрет на занятие государственных должностей. В основе этого положения лежало законодательство Юстиниана, запрещавшее всем иноверцам и еретикам, то есть всем неправославным жителям государства, занимать военные, судебные и чиновничьи должности. Законы об этом издавались не раз, как в эпоху Юстиниана, так и позже, что свидетельствует о возможности его невыполнения. Однако официально для продвижения в государственном аппарате была необходима принадлежность к христианской ортодоксии. Это обстоятельство превратило византийских армян из монофизитов в православных и позволило им в течение долгого времени контролировать не только армию империи, но и сам трон. Для византийских евреев этот запрет на занятие

[1] Linder A. The Jews in Roman Imperial Legislation. 1987. P.402–411.

должностей был постоянным фактором, заставлявшим думать об обращении в христианство. Этому способствовала и политика целого ряда императоров, направленная на крещение евреев либо насильственное, либо основанное на предоставлении значительных привилегий крестившимся. Однако это могло приводить иной раз к нежелательным результатам для самого византийского христианства.

Возражая против политики императора Василия I, направленной на стимулирование обращения евреев, византийский писатель IX в. Григорий Асбест писал так: «прельщенный благами мира сего, еврей лишь сделает вид [что обратился в христианство], тогда как на деле будет использовать малейшую возможность, чтобы вернуться, подобно тому, как свинья возвращается на свою грязь. Ведь каковы бы ни были обстоятельства, еврейский народ с самого начала был благочестивым на словах и нечестивым в делах»[1]. Помимо того, что в идейной сфере недоверие к обращению евреев можно считать достаточно сильным антисемитским мотивом, у подобных сомнений в тот период могли быть и вполне реальные основания, являвшиеся следствием существенного и быстрого улучшения положения евреев в результате крещения. Если это и не создавало проблем для государства, проводившего такую политику, то вряд ли было желательно для Церкви, приобретавшей лишь вынужденных или же морально неразборчивых адептов. Создание формулы отречения от иудаизма являлось одной из попыток решения этой проблемы.

Данная формула – одна из нескольких формул отречения, известных византийскому миру[2]. Все они являются выражением проблемы, созданной политикой гражданских властей: выгоды, приобретаемые от крещения, подвигали людей принимать крещение без религиозного убеждения. Известны формулы отречения от иудаизма, манихейства и ислама. Интересно, что интересующая нас формула была впервые издана в Патрологии Миня вместе с формулой отречения от манихейства: традиция ошибочно причисляла их к числу возможных сочинений Климента Римского[3]. Главная идея введения в практику такого текста была проста: перед крещением человек должен отречься от своей прежней веры, и сделать это максимально жестко, что будет гарантией его искренности и удержит его от тайного следования своей старой религии. В противном случае он не захочет произносить подобное отречение.

---

[1] Dagron G. Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle // Travaux et Mémoires. V. 11. 1991. P. 319.

[2] См.: Paolo Eleuteri, Antonio Rigo. Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bizanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo. Venezia: il Cerdo, 1993.

[3] PG. I. Col. 1455–1474.

По сути, это противоречит церковным правилам: любой человек принимает крещение на одинаковых условиях, а II и III Вселенские Соборы (381 и 431 гг.) запретили менять текст символа веры (исповедание) при крещении еретиков или иноверцев. Однако, влияние сложившейся в обществе ситуации – выгода от крещения – заставляла предварять совершение таинства произнесением определенного текста для той или иной группы. Формально это предваряло крещение, а не являлось его частью.

Текст состоит из трех частей: преамбула, отречение от иудаизма, исповедание христианства. Преамбула, помимо того, что дает краткое объяснение последующего чина, дает интересное указание на то, кому предназначалась формула: через своих восприемников ее должны были произносить даже дети. Это говорит о серьезности проблемы в глазах византийского общества. Вероятно, в еврейских семьях могли быть случаи крещения детей, так как ребенок все равно оставался с родителями и в еврейской среде, однако потом получал все выгоды адепта господствующей религии. Помимо того, у крещеного еврея были закрепленные государством преимущества перед своими иудейскими родственниками в деле получения наследства. Возможно, что при некоторых семейных конфликтах кто-то из родителей мог захотеть таким образом закрепить права одного из детей. И при этом, несмотря на такое крещение, ребенок все равно не переходил бы в христианское общество. Предписание формулы отречения даже детям делало невозможным подобный ход.

Формула дает достаточно подробный перечень ситуаций, в которых у человека могло появиться желание неискренне креститься. Сообразно формуле, он должен был заявить, что не эти причины были решающими: «я… прихожу сегодня к христианской вере не по причине насилия, необходимости, страха, злобы, бедности, нужды или воздвигаемого на меня обвинения. [Не ради] мирской должности, неких почестей, денег или положения, от кого-то обещанных, или вообще какой-либо выгоды или предстательства человеческого, и не по причине ссоры и соперничества с кем-то из моих единоверцев, желая затем воздать христианам, оставаясь ревнителем закона, и не по причине обиды от них, но возлюбив от всей души и всего сердца Христа и Его веру»[1]. Итак, все эти причины можно разделить на несколько типов: насилие (в первую очередь может иметься в виду «насилие» со стороны государства), конфликт с единоверцами (это могло касаться судебных и имущественных проблем) и стремление к должностям и повышению статуса в обществе. Между строк намекается и на возможное «еврейское коварство»: «…желая затем воздать христиа-

[1] Здесь и далее цитаты из формулы отречения даются в переводе автора статьи.

нам, оставаясь ревнителем закона». У некоторых византийских писателей можно заметить опасение, что евреи крестятся для того, чтобы потом еще больше, уже изнутри, поглумиться над христианами!

Формула отречения при «практическом», а не отвлеченно богословском характере текста является свидетелем отношения византийских христиан XI в. к еврейской традиции как таковой: «я отказываюсь от всякого еврейского верования и обрезания, от всех установлений, от опресноков и пасхи, от приношения агнца, праздника Седмиц, от юбилея и труб, от умилостивления и воздвижения кущей, и от всех прочих еврейских праздников, жертв, молитв, обливаний, очищений и очистительных жертв, постов, суббот, новомесячий, их яств и напитков. Я прямо отказываюсь от всякого еврейского установления, обычая и обыкновения». Вся еврейская традиция, включая даже ее библейскую составляющую, теперь представляется чужой для христианства. В далеком прошлом осталось мнение апостола Павла: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть израильтян, которым принадлежит усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужения, и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всеми Бог, благословенный вовеки» (Рим. 9:3–5) – или Иустина Мученика: «Если кто (…) захочет соблюдать и некоторые, какие можно ныне, из постановлений Моисея (…) и при этом будет уповать на Христа и исполнять вечные и естественные правила справедливости и святости, жить с христианами и верующими (…) то, я думаю, таких должно принимать и иметь общение во всем с ними, как с родственниками и братьями»[1]. В Византии обращение евреев в христианство виделось, среди прочего, как переход из одной страты общества в другую, поэтому всякое сходство с бывшими единоверцами должно было быть сведено к минимуму. Для того времени это касалось и внутрихристианских проблем: византийский канонист XII в. патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон советовал православным в Египте служить не древнюю местную литургию, но только греческую, так как это отдаляло их от неправославных, следовавших местным традициям. Тактика унификации представлялась для того времени надежным гарантом ортодоксии.

Помимо отказа от иудаизма и еврейской традиции как таковой, новокрещаемый анафематствовал «иудейские ереси». При всей значимости для византийских евреев караимской проблемы, вопрос о ересях, которому формула уделяет так много внимания, является, безусловно, привнесением христианского отношения к неправильным учениям внутри религии. Интересно, что если от иудаизма человек просто «отказывался» (греческое

[1] Иустин Философ и Мученик. Диалог с Трифоном Иудеем.

||fið² ¹¹ðš Ý – отделяться, прощаться), то иудейские ереси он «анафематствовал». Большая часть проклинаемых ересей в действительности была теми направлениями в иудействе, которые существовали в эпоху Нового Завета и уже давно утратили свою актуальность. Однако внутри христианства память о времени расхождения с иудаизмом оставалась очень живой. Это свидетельствует и о том, что автором (или авторами) формулы был человек, который хотя и был знаком с византийской еврейской общиной, но все же был достаточно далек от ее реальной жизни, и уже явно сам никогда не был иудеем.

Помимо перечисления старых ересей, есть все же интересные указания и на более актуальные для византийского еврейства реалии, которые могли смущать христиан: «помимо древних, я анафематствую архираввинов и новых иудейских злоучителей. Имею в виду Лазаря, выдумавшего нечестивый праздник, называемый у них Монопадария. Также Илию, не меньшего его в нечестии, Вениамина и Заведея, Аврамия, Симбатия и прочих». Еще вопрос, являются ли перечисленные «злоучители» авторитетами византийских раввинистов или караимов, однако в этой части текста содержится свидетельство значительной степени эллинизации общины: греческое название праздника и термин «архираввин», то есть *rosh a-knesset*, которого евреи называли таким эллинизированным образом. Маловероятно, что авторы формулы сами эллинизировали семитское название.

Здесь же содержится интересное свидетельство о том, что же греческие авторы понимали под термином ³² fl/¹Ý1. Считается, что этим понятием обозначали Мишну. В формуле данный термин встречается дважды: «я анафематствую все иудейские ереси и всех ересиархов, «вторичные» заповеди и их установителей»; и: «они выдумывают [речь идет о книжниках] омовение рук и очищение сосудов и, попросту прибавляя к закону множество собственных преданий, называют их «вторичными», то есть вторыми Божественными постановлениями, тогда как первое они ложно возводят к Моисею. Второе – к рабби Акиве, третье – к Аннану и Иуде, четвертое – к сыновьям Насомонея, которые установили [соблюдение] субботы даже в войнах». Похоже, что словом ³² fl/¹Ý1 греки обозначали Устную Тору вообще, иногда превращая его в прилагательное и говоря о «вторичных заповедях», то есть тех, которые не упоминаются в Торе.

Отдельно авторы формулы останавливаются на праздновании Пурима: «анафематствую (…) совершающих праздник так называемого Мардохея в первую субботу христианского поста, которые пригвождают будто бы Амана ко древу, уподобляют его затем знаку креста и сжигают, подвер-

гая христиан всевозможным проклятиям и анафемам». Насколько известно, это единственное свидетельство болезненного восприятия византийцами Пурима, что было так распространено на Западе. Впрочем, в Новое время в Греции был распространен обычай сожжения чучела Иуды в Страстную Седмицу. Похоже, что это сопровождалось немалым количеством антиеврейских эмоций, так как на рубеже XIX–XX вв. этот народный обычай неоднократно запрещался Синодом Элладской церкви, как оскорбительный для евреев. Очень возможно, что по своему происхождению такое празднование было христианским отражением средневекового Пурима: греки хотели отплатить евреям той же монетой. Появление «христианского пурима» и утверждение формулы о том, что иудеи в праздник «подвергают христиан всевозможным проклятиям и анафемам», представляется достаточно надежным свидетельством того, что в христианском окружении Пурим мог иметь вполне реальную антихристианскую направленность. Вероятной причиной того, что его разрешали праздновать, и более того – что он, по крайней мере в Византии, не сопровождался антиеврейскими эксцессами, был *карнавальный характер* праздника. В Пурим евреям, как и христианам во время карнавалов, можно было высказывать то, что в обычное время вряд ли бы стерпели.

Заключительная часть формулы посвящена исповеданию веры новокрещаемым. Характер этого исповедания вполне традиционный, хотя при этом особым образом расставлены акценты. В этом и был смысл включения исповедания в формулу, при том, что в самом чине крещения читается Символ Веры. Акцент делается на мессианстве и божественности Иисуса, триадологии, учении о Богородице, евхаристии, почитании креста и икон. Интересно добавление, что подобает писать иконы «не только праотцев и пророков»: для формулы характерны такие оговорки, на которых мог бы «споткнуться» недостаточно мотивированный «новый христианин».

В конце текста человек должен был призвать на себя проклятие, если его обращение все же не искреннее: «Если же я говорю это из лицемерия и хитрости (…) то да придут на меня ныне все проклятия, о которых написал Моисей во Второзаконии, равным образом и трепет Каина, и проказа Гиезия, и пусть с неизбежностью буду я подлежать наказаниям, [налагаемым] гражданскими законами. А в грядущем веке да будет мне анафема и проклятие, и душа моя да окажется вместе с сатаной и демонами». Такое завершение текста лучше всего говорит о том, что его авторы не были вполне уверены в эффективности отречения от иудаизма перед крещением. Не просто так речь идет о проклятиях, содержащихся в Торе. При этом напоминалось и о «гражданских законах», не допускавших перехода (или же

возвращения) в иудаизм. Варианты такого возвращения достаточно подробно оговаривались: «если я потом захочу отречься и вновь вернуться к иудейской вере, или же буду есть вместе с иудеями, или праздновать вместе, поститься или быть в сношениях с ними тайно, клевеща на христианство, или же буду уходить и возвращаться в их синагоги и на молитвы и буду в этом упорствовать». В результате крещения предполагался уход человека из еврейской среды, поэтому подозрительным было «есть вместе с иудеями или быть в сношениях с ними». Это в очередной раз говорит о социальной, а не собственно религиозной направленности формулы. Какой была мотивация крещения, таким стал и ответ на нее.

У нас нет свидетельств о том, насколько эта не вполне каноничная формула в самом деле оказалась действенной, и насколько ее вообще использовали в Византии. Однако в более позднюю эпоху она сослужила сомнительную службу самой Православной Церкви. По некоторым свидетельствам, ее спорадически использовали в Румынии еще в первой половине XX в. К этому времени многие христиане настолько успели увериться в том, что крещение есть подлинное отречение от еврейства и уход из еврейской среды, что применение данной формулы могло становиться почти непереходимым препятствием для тех людей, которые искали крещения уже отнюдь не из-за стремления к чинам в византийском государственном аппарате.

ПАТРОЛОГИЯ

Дм. Бирюков
Санкт-Петербург

ПОЛЕМИКА СВТ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО И ЕВНОМИЯ В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНЫХ ЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Как справедливо отмечает Дж. Рист[1], именно полемика свт. Григория Нисского с Евномием послужила поводом для философской разработки свт. Григорием его концепции Божией бесконечности и бесконечного продвижения к Богу (эпектасиса). Однако и Евномий, и свт. Григорий пользовались элементами неоплатонической традиции[2]. В данной работе мы попытаемся уточнить место неоплатонизма у Евномия и историко-философские основания для опровержения свт. Григорием позиции Евномия.

В первой книге «Против Евномия» Григорий Нисский приводит пространную цитату из «Апологии апологии».

Все наше догматическое учение состоит в превысшей (↔◌ ℤ►↔ℂ↔) и в собственном смысле (↔◌↔ℂ↔ℏ◌) сущности (◌ ↔≐↦◌), и еще той, которая от нее (◯◌ ⊙≐►ℏ►) существует (◌ ↔ℏ◌), и после нее ◡∓⊙↔ ⊙≐►ℏ►) первенствует (≺↔↔⊙_◌ ↔ℏ◌) над всеми иными, и наконец, третьей, которая не состоит в одном ряду (↔►↔↦↔◌∓ ►ℏ◌) ни

[1] Rist J. On the Platonism of Gregory of Nyssa // Hermatena, 169: Essays on the Platonic Tradition. 2000. P. 140–141.

[2] Обзору неоплатонических тенденций у свт. Григория посвящена вышеуказанная статья Дж. Риста. Укажем на исследования, касающиеся неоплатонизма Евномия: Vandenbussche E. La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius le technologue // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 40. 1944–1945. P. 70; Ivánka E. von. Hellenisches und Christiches im frühbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948. S. 21–22 (в этих двух работах указывается на подобие триады Евномия с неоплатонической триадой.); Balas D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa. Romae, 1966. P. 25–27; Daniélou J. Eunome l'arien // Revues des Études Grecques. 69. 1956 (Даниелу пытается показать, что теория языка Евномия заимствована из комментариев на «Кратил» ямвлиховской школы, однако выводы этой статьи представляются нам неубедительными; мы считаем оправданным говорить о влиянии стоической лингвистической теории на Евномия); Mortley R. From Word To Silence: The Way of Negation: Christian and Greek. 1989. V. II. P. 128–159.

с одной из этих, но подчинена одной как причине (↔ ⊰ ⊱ ⊰ ⊱ ⊱ ⊱

месте из седьмой книги «Евангельского приуготовления» Евсевия Кесарийского, который также пишет об иерархии трех сущностей, первая из которых нерожденна[1]; однако у Евсевия отсутствует представление о простоте каждого из членов триады, а также о важном для неоарианских споров принципе «больше-меньше» – очевидно, в этом специфика позиции Евномия.

Когда свт. Григорий далее обсуждает отдельные положения из вышеприведенного отрывка, он вместо слов Евномия: «необходимо, чтобы энергии, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше», приводит слова: «По необходимости должно полагать, будто бы сущности (↔ ⟲ ○ ←≐↦⟲) одни меньше, а другие больше»[2]. Возможно, это связано с тем, что свт. Григорий Нисский, по своему же собственному признанию[3], писал свое опровержение второпях, так как евномиане не распространяли свои книги в широких кругах, и копию «Апологии апологии» ему удалось достать лишь на очень небольшое время, хотя, возможно, это связано с тем, что Евномий где-то в другом месте своего сочинения пишет о необходимости быть большим и меньшим сущностям в триаде. Однако, для Григория Нисского этот принцип, неизвестный ему из других источников, является довольно важным, он немало об этом говорит, и оспаривая его, строит множество своих положений, и это вроде бы свидетельствует в пользу того, что это представление все-таки присутствовало в текстах Евномия. С другой стороны, кажется, сама доктрина Евномия предполагает это: в своей первой «Апологии» Евномий, опираясь на Ин. 14:28: «Отец Мой более Меня», пишет о превосходстве сущностей[4]; там же он пишет, что энергии и дела каждой сущности согласны с ее достоинством, и из различия в энергиях можно делать вывод о различии сущностей[5]. О том же самом Евномий говорит и в конце вышеприведенной цитаты. Тем не менее, насколько можно судить, большие и меньшие энергии, о которых Евномий говорит в этом фрагменте, относятся к одной сущности, и указывают на иерархию ее «дел»[6]. С третьей стороны, свт. Василий Великий, опровергая положения «Апологии» в своем трактате «Против Евномия», справедливо понимает положения Евномия, которые тот строит на толковании Ин. 14:28, таким образом, что Евномий настаивает на том, что ре-

---

[1] Евангельское приуготовление. VII, 12; 15.

[2] Григорий Нисский, Против Евномия, I. 317, а также I, 282, 321.

[3] См.: Письмо XXIX.

[4] Апология, XVIII.

[5] Апология, XX.

[6] Такова довольно убедительная трактовка этого места Т. Копечеком, см.: Kopeček Th. A History of Neo-Arianism. Vol. II. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979. P. 453.

зультат действия всегда меньше по статусу, чем субъект действия (и поэтому сущность Сына, по Евномию, не равнозначна с сущностью Отца)[1]; при этом свт. Василий пишет, что «конечно же, и по вашей мудрости [т. е. по мнению Евномия. – *Д. Б.*] нельзя сказать, что одна сущность больше или меньше другой сущности. Таким образом, и по ним, и по самой истине рассматриваемое слово «более» никоим образом не показывает превосходства по сущности ⌣↔ ⊕ ↦↔ ○ ←⇌↦⊕ ≺⊙→○⇕ ⊕⌒»[2]. Неясно, по какой причине свт. Василий пишет о том, что Евномий не признавал приложения к сущности принципа «больше-меньше», следует ли видеть в этом иронию, или нет, – в «Апологии» Евномий таких утверждений не делает, однако он в противовес словам свт. Василия говорит в «Апологии» о «превосходстве» (≺⊙→○⇕⌒⊙) сущности Отца[3].

Исследователи не склонны замечать указанное расхождение[4]; Д. Балас даже отмечает непоследовательность Евномия в том, что он, с одной стороны, прилагает принцип «больше-меньше» к трем сущностям высшей триады, а с другой, настаивает на простоте каждой из них[5]. Д. Балас следует в этом понимании Евномия свт. Григорию, который критиковал позицию Евномия, исходя из понимания ее в духе неоплатонической доктрины Плотина. Это видно из аргументации свт. Григория. Простота предполагает несоставность, т. е. отсутствие различения на субъект и предикат, который причаствует субъекту. Количественность, которая подразумевается там, где есть нечто большее и меньшее, предполагает это различение, и соответственно, количественность несовместима с простотой. Божие естество просто и благо, и поскольку оно просто, то его благость не количественна, т. е. она не может увеличиваться и уменьшаться, а значит, Божие естество беспредельно. Евномий же, согласно свт. Григорию, вводя иерархию в свою триаду сущностей, делает этим сущность Сына уже не в точности простой, но с примесью сложности, а сущность Духа еще более

---

[1] Против Евномия. 29. 565–566.

[2] Против Евномия. 29. 568.

[3] Апология. X, 3.

[4] См. работы: Balas D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ… P. 55, 57, 125, 130; Meredith A. The Divine Simplicity. Contra Eunomium, 1.223–241 // «Contra Eunomium I» en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. Pamplona, 1988. P. 345–346; Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa (Philosophical Background and Theological Significance). Leiden, Boston, Köln, 2000. P. 94–98, в которых без обсуждения принимается, что Евномий применял к сущностям принцип «больше – меньше».

[5] Balas D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ… P. 125, n. 31.

сложной (↔⬭ ← ⬩⬅⊙↔○⬩)[1]. Итак, по сути, свт. Григорий в своей критике деривативности у Евномия опирается на представления, характерные для Плотина, о том, что простота присуща только высшему началу, находящемуся на вершине онтологической иерархии, нисхождение же по онтологической лестнице предполагает все большую сложность и множественность. Плотин об этом говорит в Эннеаде V.3, которая посвящена демонстрированию того, что только Единое в собственном смысле просто, Уму же, поскольку он таковой, т. е. мыслит, присуща множественность и сложность[2]. Уже Порфирий признает, что Единое, или Отец (термин взят Порфирием из «Халдейских оракулов»), хотя и обладает простотой в собственном смысле, сообъединяет в ней Силу и Ум[3]. Однако специальное учение о простоте сущностей божественных родов присутствует у Ямвлиха. Как нам представляется, в учении Евномия о простоте иерархической триады сущностей есть своя логика, и эта логика такая же, как у Ямвлиха в его описании существ божественных родов: «проста» та сущность, которая не имеет общности ни с кем, единственна в своем роде, чей вид уникален, даже если эта сущность вписана в некую иерархическую структуру[4]. Таким образом, и Ямвлих, и Евномий настаивают на простоте сущностей, которые не имеют ни с кем общности, и эта концепция простоты входит вразрез с пониманием простоты Григорием Нисским в смысле самобытности в случае Бога или самодвижности в случае человеческой души[5].

Судя по словам Григория Нисского, он не был знаком с каким-либо учением, допускающем «большую» и «меньшую» сущность[6]. Однако, по-видимому, иерархия сущностей в триаде Евномия, его приложение к сущностям отношения «больше-меньше» – плод неоплатонического влияния, или даже более конкретно – влияния неоплатонической логики. Уже Плотин, в 1-м трактате 6-й Эннеады критикуя систему категорий Аристотеля, и в частности, аристотелевское понятие сущности, говорит, что умопостигаемые сущности должны пониматься как первичные, а ос-

---

[1] См.: Григорий Нисский. Против Евномия. I, 231–237.

[2] См. особо: V.3.11–13. Об этом см.: O'Meara D. Plotinus: An Introduction to the Enneads. Oxford, 2005. P. 43–49 (Раздел 4.1 «The Priority of the Simple»).

[3] Комментарии на Парменид. IX, 1,8 (Hadot); История философии, 220 F (Smit) = fr. XV (Nauck); об этом же свидетельствует Дамаский в: О первых началах., 119. 3,145,10–18 W – C. См.: Majercik R. Chaldean Triads in neoplatonic exegesis: some reconsiderations // Classical Quarterly. 51:1. 2001. P. 266–267, 272, n. 26.

[4] См.: О мистериях. I, IV.10–12.

[5] Против Евномия. III. 61–64.

[6] См.: Против Евномия. I, 181.

тальные – как вторичные и худшие[1]; а в 6-м трактате он утверждает: «Мы предицируем сущность и каждой из чувственных вещей, и вещам умопостигаемым, однако последним – в собственном смысле (‗‚°Š‚↔⊙‚○◆), полагая «большее» (∓⟦ℓℓ○◆) и «собственный смысл» в сфере сущностно сущих»[2]. Далее, Порфирий утверждает, что «все порожденное хуже (⇕⊙ ‚○◆) по своей сущности, чем породившее»[3]; у Порфирия также обнаруживается взгляд, что любое произведение какой-либо сущности всегда ниже и по силе, и по сущности в отношении производящего, и не может быть одной сущности с ним[4]. С другой стороны, ученик Ямвлиха Девксипп в своем комментарии на «Категории» Аристотеля, пытаясь оспорить критику Плотином аристотелевских «Категорий» и используя для этого соответствующие места из «Большого комментария на Категории» Порфирия и «Комментариев на Категории» Ямвлиха, выстраивает нисходящую иерархию сущностей в противовес акцентированию Плотина на большей реальности умопостигаемых сущностей и иллюзорности материальных. При этом Девксипп утверждает, что принцип сущности пронизывает все чины реальности: от интеллигибельного уровня до чувственного, от высшей сущности вниз, по нисходящей[5]. Таким образом, принцип иерархии сущностей (как частный случай принципа иерархии бытия), имеющий место у Евномия, был разработан и воплощен в комментариях неоплатоников на «Категории».

Итак, в то время как Евномий, насколько можно судить, пользовался разработками более современных для его эпохи логических учений – неоплатонических мыслителей и комментаторов на «Категории» (если принять, что Евномий действительно учил о «больших» и «меньших» сущностях, что нам представляется все же весьма вероятным), свт. Григорий Нисский, вслед за свт. Василием, в своей критике этого принципа опирался на более традиционную позицию, выраженную в аристотелевских «Кате-

---

[1] Эннеады. VI, 1, 3, 1–5.

[2] Эннеады. VI, 6, 13, 27–28.

[3] Сентенции. XIII.

[4] См.: Ad Gaurum. 42, 18; 54, 11 (Kalbfleisch).

[5] Девксипп. На категории. 40, 25–41, 3. Иерархию сущностей у Порфирия и Ямвлиха, представленную в их комментариях на «Категории», проанализировал П. Адо, на основе комментариев Девксиппа на «Категории», см.: Hadot P. The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry // Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence/ Ed. R. Sorabji. Duckworth, 1990.

гориях», утверждая, что сущность не допускает большей или меньшей степени[1], в то время как качества могут изменяться[2]:

Из какой мудрости узнал он о большем и меньшем относительно сущности? Какое определение ◡◁ ▷ ℓ⬭•○○◠ установило это преимущество, что какая-нибудь сущность больше другой сущности – по самому значению, думаю, «сущности»? Ибо пусть не представляет нам тех разностей в качествах или особенностях, которые по правилу примышления (↔/ ℓ⬭•℧ ↔⌒○ ≺○◆○≓↦○) понимаем как постигаемые около сущности, существующие подле подлежащего[3].

Со стороны свт. Григория эта была естественная философская реакция на специфику Евномиевой усиологии, которая заключалась в понимании им сущностей как неких атомарных, единичных реальностей. Д. Балас указывает на соответствие позиции свт. Григория также одному месту из «Исагоги» Порфирия: «…И причастность собственным признакам ◡↔þ◆ ≓○≓⌐◆) равная, привходящим (↔þ◆ ←∓↕⊙↕ħ⬭↔⌐◆◠ же – больше или меньше»[4]. С другой стороны, И. Заххубер[5] сближает позицию, выраженную Порфирием в «Исагоге», с позицией Плотина относительно «сущности», выраженной в Эннеадах, IV, 1, противопоставляя их «горизонтальному» пониманию сущности Каппадокийцами – на основании того, что и Плотин, и якобы Порфирий указывают на одно из значений «сущности» в смысле рода, понимая его в деривативном смысле, приводя в пример Гераклида и его потомков (род Гераклидов)[6]. Однако если внимательно читать текст «Исагоги», то станет ясно, что Порфирий лишь упоминает о такой трактовке «рода», указывая, что она не имеет отношения к тому пони-

---

[1] См.: Категории. 2b, 26–27; 3b, 33–34.

[2] См.: Категории. 10b, 25–28.

[3] См. например: Против Евномия. I, 180.1–181.6.

[4] Исагога. P. 22, 9–10 (Busse). См. также: Исагога. P. 9, 17 (Busse), где речь идет о различающих признаках: «Сами [различающие признаки] не принимают «больше или меньше», но, присущие привходящим образом и будучи неотделимыми, допускают усиление (≺≓↔↦←○◆) и ослабление (ℕ◆⊙←○◆)». Э. Уарн указывает, что подобную позицию поддерживает также Аммоний (На Исагогу. P. 98, 1–7), в то время как Элиас с ней не соглашается (На Исагогу. P. 80, 22–28), см.: Porphyry the Phoenician. Isagoge / Trans., intr. and note by E. Warren. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975. P. 43–44.

[5] Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa (Philosophical Background and Theological Significance). Leiden, Boston, Köln, 2000. P. 37–38.

[6] Плотин. Эннеады. IV, 1, 3, 1–8; Порфирий. Исагога. P. 1, 20 – p. 2, 13 (Busse). Плотин этим как раз и иллюстрирует свое положение, что умопостигаемые сущности – первичны, а остальные – вторичные и худшие.

манию «рода», о котором говорят философы, и который он будет разбирать далее. Наоборот, специфика порфириевской «Исагоги», в которой доминирующим является взгляд на сущее через «горизонтальные» отношения – отношения родов и видов, такова, что именно «Исагога» явилась предтечей учения свт. Григория, который, критикуя деривативность и атомарность позиции Евномия, разработал первое в своем роде в патристике фундаментальное разделение бытия на классы[1], давшее толчок последующим подобным системам Отцов Церкви, в первую очередь, у прп. Максима Исповедника[2].

В. Генке
Нижний Новгород

ГОТШАЛК (ум. 868 г.) И ЕГО УЧЕНИЕ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

Sî bigunnun im thô umbi thene wîh sprekan[3].
Heliand, 4274

[1] Против Евномия. I, 270–272; I, 295–296. В «Против Евномия» свт. Григорий разделяет сущее на чувственное и умопостигаемое, которое в свою очередь делится на тварное и нетварное. В других сочинениях свт. Григорий приводит более обширное разделение. Сводную схему см. в: Balas D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ… P. 34.

[2] В. Петров, исследуя бытование этого учения у прп. Максима, указывает в качестве предшественника этого учения у свт. Григория именно Порфирия с его древом, выстраиваемым в «Исагоге» (В. В. Петров. О трудностях XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова. М., 2005. С. 221). Однако, возможно, сама идея разделения подана свт. Василием, который в третьей книге «Против Евномия», например, различает область тварного и нетварного, а в тварном выделяет природу ангелов.

[3] «Они начали там говорить о священном» (древнесакс.). Поэма *Heliand* («Спаситель») была написана ок. 830 г. неизвестным саксонским монахом, тесно связанным с монастырем Фульда.

Богатая событиями жизнь Готшалка (Годескалька)[1] из Орбэ является неотъемлемой частью культурной и политической истории Германии, Франции, Италии и Хорватии на заре становления этих государств. Он был первым, кто употребил выражение *gens teudisca*[2], то есть «немецкий народ». Он был первым, кто засвидетельствовал основание князем Трпимиром независимого политического единства в Далматии. Однако (и это, быть может, еще важнее), он был и первым со времен Оранжского собора 529 г., кто столь строго и последовательно применил богословские принципы, выработанные Августином в последние годы его жизни. И пройдет еще несколько столетий, прежде чем с тех же позиций смогут выступить Томас Брэдуордин (ок. 1290–1349 гг.), Григорий из Римини (ум. 1358 г.) и Джон Уиклиф (ок. 1330–1384 гг.). Если в 1996 г. Хорватия выпустила почтовую марку в связи с 1150-летней годовщиной прибытия Готшалка на Балканы, в целом едва ли можно сказать, что мятежный бенедиктинец является значимой и памятной фигурой – по преимуществу, он остается в тени своих более известных современников. Действительно, если библиография работ, так или иначе затрагивающих Готшалка, довольно обширна, едва ли можно говорить о том, что его жизнь и учение хорошо исследованы.

Готшалк родился в Саксонии, в семье графа Берна. Дата его рождения неизвестна, однако, поскольку он был передан в качестве облата вместе со своим наследством в монастырь Фульда еще при жизни Карла Великого (ум. 28 января 814 г.), а облат не мог быть младше десяти лет[3], Готшалк, вероятно, родился ок. 803 г. Саксония была покорена совсем незадолго до этого, и Берн, должно быть, стал одним из первых графов, назначенных на этой территории.

Фульда была значительным образовательным центром, особенно с 803 г., когда монастырскую школу возглавил Рабан Мавр, ученик Алкуина. Вероятнее всего, Готшалк успешно изучал латынь, Библию, святых отцов и основы классической литературы, так как вскоре его направили

---

[1] Древнесакс. *Godes-skalk, «Божий раб». В западной литературе закрепилась верхненемецкая орфография Gottschalk. Л. П. Карсавин в «Культуре Средних веков» (СПб. М., 1914) утвердил орфографию Готшалк. Вл. Ник. Ильин в неизданном «Курсе средневековой философии», читанном в 20-е – 30-е гг. в Париже, пользуется вариантом Готтесшальк. Учитывая нижненемецкое происхождение имени, более правильным вариантом была бы форма Годескальк, употребляемая, в частности, А. А. Столяровым в монографии «Свобода воли как проблема европейского морального сознания» (М., 1999). В латинских источниках находим более десятка различных орфографических вариантов.

[2] Lambot. P. 195.

[3] Leclerq H. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris, 1936. Col. 1861.

в Рейхенау, где в то время трудились и преподавали такие выдающиеся деятели, как Хайтон, Регинберт, Гримальд и Веттин. В этой обители, расположенной на пустынном острове в Унтерзее, саксонец близко сошелся с Валафридом Страбоном, вместе с которым впоследствии возвратился в Фульду, где мог уже в тот период познакомиться с дьяконом Лупом, будущим аббатом Феррьер.

После 822 г., когда Рабан был назначен аббатом Фульды, Готшалк стал монахом, однако по возвращении из Рейхенау он заявил, что сделал это по принуждению, и потребовал освобождения от обетов и возвращения наследства, переданного его отцом монастырю. В июне 829 г. в Майнце был созван синод, призванный вынести решение по этому делу. Готшалку возвратили свободу, но при условии, что он поклянется, что не будет требовать возвращения наследства. Саксонец покинул монастырь, но ни он, ни его аббат не были удовлетворены исходом тяжбы.

Аргументы Готшалка были таковы: монах по существу раб, пусть даже Божий раб. Однако по саксонским законам лишение человека свободы могло произойти только при свидетелях-саксонцах, и это условие не было соблюдено. Рабан же подчеркивал, что имущество, на которое претендовал Готшалк, было унаследовано Людовиком Благочестивым от его отца и не могло быть возвращено мятежному монаху. Более того, само желание освободиться от обетов под подобным предлогом он счел еретическим.

В августе 829 г. в Вормсе состоялся еще один синод, где дело было рассмотрено вторично, на этот раз под председательством императора Людовика. Принятое решение неизвестно, однако более чем разумно предположить, что освобождение Готшалка от обетов было подтверждено, но своего наследства он так и не получил.

Саксонец отправился странствовать. Известно, что некоторое время он провел в монастыре Корби в Пикардии, где сдружился с монахами Гизлемаром и Ратрамном, с которыми будет поддерживать переписку, и, быть может, познакомился с Пасхазием Ратбертом, который ок. 843 г. станет аббатом Корби, и взгляды которого относительно Евхаристии Готшалк резко осудит в трактате «*О теле и крови Господних*». Нет сомнений и в том, что воспитанник Фульды также останавливался в монастыре Отвилье, где написал поэтическое посвящение для «Евангелия Эббона» – удивительного произведения каролингского искусства, заказанного тогдашним архиепископом Реймса аббату Отвилье Петру. Пользуясь покровительством архиепископа-саксонца, Готшалк жил какое-то время и в его резиденции в Реймсе.

Однако еще до 835 г., когда Эббон был низложен, при не вполне ясных обстоятельствах наш странник вновь становится монахом, вступив в общину Орбэ, близ Шато-Тьерри, в епископстве суассонском. Трудно сказать, сколько времени он там провел. Но весьма вероятно, что его пребывание на берегах реки Сюрмелен не затянулось надолго после низложения его прежнего покровителя. В политических условиях того времени враги Эббона вполне могли стать для Готшалка серьезной угрозой. Однако бенедиктинец не мог покинуть монастырь без особого разрешения аббата и без конкретного поручения. Папа Григорий Великий некогда постановил, что разорвать связи со своей обителью монах может в том случае, если в ходе миссионерской работы в нем возникала необходимость как в священнике. Видимо, именно поэтому Готшалк был рукоположен Ригбольдом, хорепископом реймсским – однако это произошло без ведома Ротада, архиепископа суассонского, что впоследствии сочли серьезным нарушением.

Между 835 и 840 гг., вероятно, с разрешения Бавона, аббата Орбэ, и, быть может, во главе группы монахов, Готшалк отправляется на юго-запад империи, во Фриуль. Там его покровителем становится маркграф Эберхард, зять Людовика Благочестивого. Именно в этот период саксонский монах начинает широко проповедовать свое учение о двойном предопределении. Его влияние распространяется настолько, что Рабан Мавр, прежний аббат Готшалка, хорошо знавший вольнодумца, пишет два встревоженных послания – сначала Нотингу[1] (Рудольф из Фульды называет его епископом Вероны[2]), а затем и самому Эберхарду[3]. В 846 г. Готшалк отправляется с миссией в Далматию. Хотя в Бертинских анналах и говорится, что в этот период мятежный бенедиктинец был «позорно изгнан» из Италии[4] (как нередко предполагают, Эберхардом по просьбе Рабана), очень трудно предположить, что маркграф Фриуля позволил бы человеку, которого ведущий богослов эпохи назвал еретиком, проповедовать славянам в регионе, за который он нес личную ответственность. Вероятнее всего, последствия вмешательства Рабана сказались лишь по возвращении Готшалка с Балкан – и бенедиктинец тут же собрался в дорогу, на север[5].

Вернувшись в Фульду, бывший воспитанник монастыря был принят аббатом Хаттоном, который некогда, еще будучи монахом, поддержал

---

[1] MGH. Epistulae, V. P. 428–429; PL. 112. 1530 C – 1531 A.
[2] MGH. Epistulae, V. P. 428, n. 2.
[3] MGH. Epistulae, V. P. 481–487.
[4] Grat F. et al., éds. Annales de Saint-Bertin. Paris, 1964. P. 57.
[5] Неясно, была ли это воля Эберхарда или собственное устремление Готшалка.

Готшалка в тяжбе с Рабаном. Сам же Мавр к этому времени сделался архиепископом Майнцским и выдающейся политической фигурой. Это не помешало решительному саксонцу выступить против него на синоде в Майнце, состоявшемся в октябре 848 г. в присутствии Людовика Немецкого и множества аббатов и епископов восточнофранкских земель, среди которых был и Эйнхард, епископ Зелигенштадта. В сообщениях анналов дело изложено крайне немногословно: Готшалка бичевали, принудили поклясться, что он никогда не вступит во владения Людовика, и отправили в Реймс, в юрисдикции которого находился монастырь Орбэ.

Гинкмар Реймсский стремился покончить с осуждением строптивого монаха как можно скорее, что и было проделано на небольшом синоде, состоявшемся на королевской вилле Кьерзи в марте 849 г., в присутствии Карла Лысого. Саксонец был обвинен в нарушении монашеских правил, лишен сана, предан бичеванию и вынужден бросить в огонь собрание цитат из Писания и святых отцов, составленное им в подтверждение своего учения. Приговор включал в себя повеление о «вечном молчании» и о заточении в монастырь Отвилье – где осужденный монах и провел остаток жизни.

В том же году Готшалк пытался добиться испытания истинности своих убеждений через ордалии, но его вызов остался без ответа. Гинкмар написал окружное послание, в котором разъяснял монахам и простолюдинам своего диоцеза гибельность идей опасного вольнодумца, слухи о котором начали постепенно распространяться в архиепископстве и за его пределами. У Гинкмара, судя по всему, все же возникли сомнения относительно решения, которое было вынесено столь поспешно. Он дважды советуется с другими епископами, следует ли причащать Готшалка на Пасху, а затем обращается с запросом относительно проблемы предопределения к нескольким выдающимся богословам своего времени. Пруденций из Труа и Луп Ферьерский ответили, что и Августин, и Писание действительно учат тому, о чем говорил Готшалк. Рабану Мавру было уже около семидесяти лет, и он, сославшись на здоровье, отказался принимать дальнейшее участие в споре. Тем временем Карл Лысый также обратился за разъяснениями – к Лупу и Ратрамну, и получил от них ответы, свидетельствовавшие скорее в защиту Готшалка.

Поддержал Гинкмара только Иоанн Скотт. Однако этот ум, погруженный в мистические построения Дионисия Ареопагита, привел в защиту позиции архиепископа реймсского такие философски изощренные аргументы, которые привели в недоумение всех, включая самого Гинкмара, который всячески подчеркивал, что работу не читал и даже не знает, кто ее автор. Однако было уже поздно – ряд безусловно скандальных утвержде-

ний Скотта (отрицание существования ада и даже реальности добра и зла) дал повод для вмешательства лионской богословской школе, а также Пруденцию из Труа, опубликовавшему опровержение трактата Эригены по поручению своего суффрагана Венилона Сансского.

Однако Гинкмар не отступил. В 853 г., вновь в присутствии Карла и вновь в Кьерзи, был созван большой собор, утвердивший четыре постановления, осуждавшие учение о двойном предопределении. Однако для клириков во владениях Лотаря он стал лишь новым поводом для нападок. В январе 855 г. в Валансе был созван другой собор, где представители архиепископств Лионского, Вьеннского и Арльского утвердили постановления, прямо противоположные по смыслу кьерзийским. Более того, при рукоположении Энея в епископы Парижа Пруденций из Труа поставил условием подписание Энеем документа, направленного против все тех же кьерзийских постановлений.

Бурные политические события на время отодвинули спор о предопределении на второй план. Но к 859 г. Гинкмар был уже настолько политически влиятелен, что его противники были готовы идти на любые компромиссы. Дело вновь было рассмотрено на конференции в Лангр, а затем на общефранкском соборе в Савонньер в июне 859 г., но решение отложили из-за неуступчивости партии Гинкмара. Спор закончился примирительным и крайне расплывчатым документом, принятым на соборе в Тюзей в октябре 860 г. – который, на деле, означал, что у Гинкмара не осталось противников, готовых ему противоречить. Когда в 863 г. папа Николай I вызвал архиепископа вместе с Готшалком на собор в Меце, куда направил двух своих легатов, Гинкмар не счел нужным туда явиться, написав в Рим, что не получил вызов папы своевременно.

Мятежный бенедиктинец умер в октябре 868 г., оставаясь бескомпромиссно преданным своим идеям. По свидетельству Гинкмара, он отказывался принимать одежду от монахов, пребывавших в общении с архиепископом, и ходил по монастырю нагой, не желая мыться и даже умывать лицо и руки. Он утверждал, что в него вошел Сын, Отец, а затем и Святой Дух, опалив ему бороду вокруг рта[1]. Он говорил также, что Бог запретил ему молиться о Гинкмаре, и пророчествовал, что тот вскоре умрет, и что он сам займет реймсскую кафедру, а через семь лет погибнет от яда, приняв мученический венец[2]. Пророчества эти не сбылись, а Гинкмар недвусмысленно писал о том, что его заключенный одержим бесом.

Что касается богословских трудов Готшалка, то, помимо фрагментов, длительное время известны были только две его работы, сохранившиеся пол-

[1] PL. 125. 613 A – B.
[2] PL. 125. 613 B – C.

ностью: а именно «*Краткое исповедание*» и «*Пространное исповедание*». Оба эти документа неоднократно публиковались ранними исследователями богословского наследия Готшалка. Впервые это сделал англиканин Джеймс Ашер (1581–1656 гг.), архиепископ Арма́[1], однако он не упомянул, какими при этом пользовался рукописями. Французский янсенист Жильбер Могэн (ум. 1674 г.) упоминает, что Ашер взял их *ex pervetusto codice*, каковой кодекс был передан ему Жаком Сирмоном (1559–1651 гг.) – но лишь для ознакомления, а не для публикации[2] (возможно, ученый иезуит рассчитывал опубликовать памятник в своей собственной книге[3]). Однако в письме от 10 декабря 1630 г., адресованном С. Уорду, архиепископ Арма сообщает, что получил тексты обоих исповеданий из Корби[4] (вероятнее всего, копии), что освобождало его от обязательств, взятых им на себя перед Сирмоном.

В настоящее время известна только одна древняя рукопись, содержащая текст «*Краткого исповедания*» Готшалка – это ms. 12292 Национальной библиотеки в Париже[5], fol. 2^{rv}. Манускрипт датируется IX в. и происходит из фондов библиотеки Сен-Жермен-де-Пре (ms. 623, впоследствии 852), в которую он попал из Корби. Однако архиепископ Арма пользовался не этой рукописью: ms. 12292 не содержит «*Пространного исповедания*»[6] (в настоящее время не известно ни одной древней рукописи этого документа); кроме того, в тексте «*Краткого исповедания*» там присутствуют существенные разночтения с изданием Ашера.

Пытаясь проследить судьбу манускрипта, которым располагал первый издатель, С. Ламбо выяснил[7], что в 1666 г. библиотека архиепископа была передана Тринити колледжу в Дублине, но к этому времени рукописи там уже не было: она попала к Джеймсу Уэру (1594–1666 гг.), а впоследствии – в библиотеку Генриха, графа Кларендона, в каталоге которой, составленном в 1697 г., она действительно значится как ms. 89. Фонды данного собрания частью перешли в Британский музей (коллекция Кла-

---

[1] Ussher J. Gotteschalci et Praedestinatianae controversiae ab eo moto Historia. Dublin, 1631.

[2] Mauguin G. Vindiciarum praedestinationis et gratiae tomus posterior. Paris, 1650. P. 94–95.

[3] Sirmond J. Historia Praedestinatiana // Opera varia. Vol. I. Paris, 1655.

[4] Erlington Ch. R., ed. The whole Works of the most Rev. James Ussher. Vol. XV. Dublin, 1847. P. 481.

[5] Текст, о котором идет речь, озаглавлен там *Confessio Godescalchi monachi damnati*. Ашер опубликовал его под заглавием *Gotteschalci confessio brevior*, которое закрепилось за исповеданием в современной литературе.

[6] Заглавие *Gotteschalci confessio prolixior* было, судя по всему, присвоено тексту Ашером, и закрепилось в литературе.

[7] Lambot. P. XXI, n. 2.

рендона), а частью в Бодлейскую библиотеку (коллекция Роулинсона), но рукопись не удалось обнаружить ни в Лондоне, ни в Оксфорде.

В 1650 г. Могэн также опубликовал оба памятника[1]. Текст «*Краткого исповедания*» был взят им из манускрипта, известного теперь как BN lat. 12292, а в отношении «*Пространного исповедания*» издатель ограничился ссылкой на Ашера, однако в его версии присутствуют разночтения с *editio princeps*. С. Ламбо предположил, что Могэн пользовался также рукописью Сирмона[2].

Вторая из сохранившихся рукописей – это ms. 1831–1833 Брюссельской Королевской библиотеки. Она восходит к концу IX или началу X в. Манускрипт содержит одну из работ Готшалка о Троице.

Однако важнейшая находка была сделана лишь в 1931 г., когда дом Ж. Морэн обнаружил в ms. 584 Бернской библиотеки богатое собрание богословских трудов Готшалка[3], благодаря которому современные исследователи имеют возможность получить довольно полное представление об учении осужденного бенедиктинца. Рукопись восходит к IX в. и попала в Берн из фондов Бонгарской библиотеки.

Именно это событие дало толчок к подготовке критического издания трудов Готшалка, которое было осуществлено в 1945 г. домом С. Ламбо. Опубликованные тексты заслуживают самого пристального внимания.

Вначале следует упомянуть о трактатах, сохранившихся лишь в отрывках. Прежде всего, это работа, озаглавленная Ламбо [«*О том, что можно говорить о троичном Божестве*»][4]. Для учения о предопределении наибольшее значение имеют «*К Рабану Мавру*»[5] и «*К Гизлемару*»[6], а также исповедание, представленное Готшалком на синоде в Майнце в 848 г.[7]. Вслед за «Фрагментами и свидетельствами современников» (с. 5–46) следует раздел «Послание и исповедания» (с. 51–78), где издатель разместил послание Готшалка к Лупу Шалонскому[8], публиковавшееся ранее

---

[1] Mauguin G. Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta plurima nunc primum in luce edita, etc. Paris, 1650. Это издание было воспроизведено в PL. 121. 347–366. «Краткое исповедание» озаглавлено здесь *Confessio Gotteschalci monachi post haeresim damnatam*.

[2] Lambot. P. XXII.

[3] Morin G. Gottschalk retrouvé // Revue Bénédictine. 1931. № 43. P. 303–312.

[4] Фрагменты 3–11. С. 20–36.

[5] Фрагменты 12–14, 16–21. С. 36–44.

[6] Фрагмент 1. С. 9; и фрагменты 22–26. С. 41–42; эта же работа обозначена Гинкмаром как *pitacium ad quemdam monachum* в PL. 125. 369 C – D и *ad quemdam complicem* в PL. 125. 291 A.

[7] Фрагмент 15. С. 38.

[8] Послание Готшалка Эббону Реймсскому было опубликовано С. Ламбо позднее:

Л. Траубе[1], а также «*Краткое исповедание*» и «*Пространное исповедание*», речь о которых шла выше.

Наибольший интерес представляет раздел «Богословские труды, найденные домом Жерменом Морэном в рукописи 584 Бернской библиотеки» (с. 81–350). В данной связи следует отметить, что Готшалк не писал книг или трактатов в обычном смысле слова. Его произведения нередко обозначались современниками термином *schedulae*. Почти бессистемное собрание подобных «заметок» или «набросков» и представляет собой ms. 584. Разбив текст на смысловые фрагменты, издатель пронумеровал их римскими цифрами в квадратных скобках. Там, где заглавия присутствовали, он сохранил их; в других случаях он сам присвоил их тем или иным отрезкам текста. Вот перечень богословских работ этого раздела[2]:

- «*О троичном Божестве*»
- «*Ответы Готшалка на различные вопросы*, *переданные им самим некоему цензору*»][3]
- «*О предопределении*»
- «*О Троице*»
- [«*О том*, *как принято говорить об искуплении*»]
- [«*Вопросы о душе*»]
- [«*О различных вопросах*»]
- «*О теле и крови Господних*»[4]
- [«*О предопределении*»][5]

Наиболее значимым является первый, *пространный трактат* «*О предопределении*», разбитый на двенадцать подразделов (тексты с [VII] по [XVIII] ms. 584). Тем не менее, и эта работа не представляет собой трактата в привычном понимании, являясь сборником мыслей и суждений, записанных по разным поводам. Завершает книгу раздел «Грамматические

Lambot C., éd. Lettre inédite de Godescalc d'Orbais // Revue bénédictine. 1958. № 68. P. 303–312.

[1] MGH. *Poetae Latini Aevi Carolini*, III. Berlin, 1896. P. 723–724.

[2] Здесь, как и в издании Ламбо, в квадратных скобках стоят заглавия, присвоенные текстам издателем.

[3] Далее *«Ответы на различные вопросы»*.

[4] Эта работа, опубликованная в PL. 112. 1511–1518, ранее приписывалась Рабану Мавру.

[5] Хотя в оглавлении издания Ламбо это заглавие не имеет квадратных скобок, его нет в рукописи, оно было присвоено издателем – быть может, не совсем удачно, так как оно дублирует заглавие другой, более пространной работы, расположенной выше. Далее: *краткий трактат «О предопределении»*, в отличие от *пространного трактата*.

труды из рукописи 83 Бернской библиотеки». Стихотворения бенедиктинца не были включены С. Ламбо в эту публикацию[1].

Таким образом, мы не имеем связного, последовательного изложения всего учения Готшалка о предопределении. Почти повсюду исследователь наблюдает лишь тот или иной аспект доктрины, почти без всякой связи с прочими элементами системы. При этом сильно искушение «вчитать» в эти тексты смыслы, которых автор отнюдь не подразумевал, под предлогом «реконструкции» учения саксонского монаха. Действительно, словарь учения о предопределении существенно обогатился со времен богословских споров IX в., особенно после Реформации, и требуется особая внимательность, чтобы избежать анахронизмов. Тем не менее, мысль Готшалка вращается вокруг нескольких главных тем, которые поддаются вычленению и описанию. В настоящей работе предлагается исходить из восьми таких тем:

1. *Бог предопределил избранных к вечной жизни, а отверженных – к вечной смерти. Таким образом, предопределение едино, но двояко.*

«Верую и исповедую, что всемогущий и неизменный Бог предузнал и предопределил святых ангелов и избранных людей к вечной жизни даром, и равным образом предопределил через Свой справедливейший суд самого дьявола, главу всех бесов, со всеми его отпавшими ангелами и со всеми этими отпавшими людьми, которые очевидно суть его члены, к заслуженной вечной смерти»[2] («*Краткое исповедание*»).

«Как Он предопределил всех избранных к жизни только лишь через безвозмездное благодеяние Своей благодати… точно так же Он предопределил и отверженных к мучению вечной смерти через справедливейший суд Своего неизменного правосудия»[3] («*К Рабану Мавру*»).

«Как неизменный Бог до сотворения мира предопределил к вечной жизни всех Своих избранных через Свою безвозмездную благодать, точно так же тот же неизменный Бог через Свой справедливый суд неизменно и заслуженно предопределил к смерти всех отверженных»[4] (*Исповедание, представленное на синоде в Майнце*).

«Святой Исидор говорит: «Предопределение – двойное: или избранных к покою, или отверженных к смерти»[5]. Он не говорит: «Их два», потому что

---

[1] Критические издания стихотворений Готшалка: Traube L., ed. MGH. Poetae Latini Aevi Carolini. III. Berlin, 1896. P. 707–738; Strecker K., ed. MGH. Poetae Latini Aevi Carolini. IV. Berlin, 1923. P. 934–936; Strecker K., ed. MGH. Poetae Latini Aevi Carolini. VI. Berlin, 1951. P. 86–106.

[2] Lambot. P. 52.

[3] Ibid. P. 38.

[4] Ibid. P. 38.

[5] *Sententiae* 2,6,1// PL. 83. 606 A.

это не так, но: «Двойное», то есть двоякое, ибо некогда Ты, Господи, сказал о том, как Ты по единому, но также двойному предопределению и безвозмездно оправдываешь, и вечно спасаешь избранных и заслуженно обличаешь, и справедливо осуждаешь отверженных»[1] («*Пространное исповедание*»).

«Предопределение называется двойным, [но] да не говорится о двух предопределениях, а лишь об одном, как и о любви говорится, что она двойная и единая»[2] (*Краткий трактат* «*О предопределении*»).

«Предопределение познается как двойное: в общем смысле оно едино, ибо оно было установлено сразу и навсегда; и ни одно из них – да не будет! – не является несправедливым, но оба справедливы; и в частном смысле оно двойное, потому что одно заслуженное, а другое безвозмездное»[3] (*Краткий трактат* «*О предопределении*»).

Следует отметить, что Готшалка часто обвиняли в том, что он учил, будто Бог предопределил отверженных ко греху. В канонах Оранжского собора 529 г. говорится о том, что Бог не предопределял человека ко злу; и, поскольку оппоненты Готшалка понимали здесь «зло» как синоним «греха», это позволяло им вменять осужденному бенедиктинцу в вину учение, противоречившее оранжским определениям. Действительно, Готшалк недвусмысленно утверждал, что Бог предопределил часть людей ко злу, однако «зло» в данном случае он понимал совершенно иначе, что принципиально меняло суть его утверждений:

«То же, что кратко сказано в оранжских канонах святым Цезарием и другими епископами, собравшимися в Оранже: «Кто скажет, что Бог предопределил людей ко злу, да будет анафема»[4], следует понимать – как явствует истина – «ко злу греха, преступления и злодеяния», а не «ко злу мучения, пытки и истязания»[5] (*Пространный трактат* «*О предопределении*»).

Таким образом, Готшалк проводил четкое различие между справедливым и несправедливым злом, считая, что Бог может быть источником справедливого зла. Нет предопределения к злу, совершаемому самим человеком, но существует предопределение к злу, каковым являются адские муки, уготованные отверженным:

«На смерть греха, которую люди навлекали, навлекают и будут навлекать на себя, Бог навлекал, навлекает и будет навлекать телесную смерть, то есть отделение души от тела и смерть геенны… – таково различие между несправедливым злом, которое всякий неправедный человек со-

[1] Lambot. P. 67.
[2] Ibid. P. 339.
[3] Ibid. P. 342.
[4] MGH. Leg. 3. Conc., 1. P. 52.
[5] Lambot. P. 189.

вершал, совершает и будет совершать, и справедливым злом, которое Бог воздавал, воздает и будет воздавать через нынешние бедствия и вечные мучения»[1] (*Пространный трактат* «*О предопределении*»).

2. *Основанием предопределения к погибели является предузнание Богом дурных заслуг*.

«Бог… равным образом предопределил через Свой справедливейший суд самого дьявола, главу всех бесов, со всеми его отпавшими ангелами и со всеми этими отпавшими людьми, которые очевидно суть его члены, к заслуженной вечной смерти, воистину вследствие их собственных будущих дурных заслуг»[2] («*Краткое исповедание*»).

«Будь уверен, что бессмертный, вечный и неизменный Бог не только сотворил ангелов, которых Он, однако, предузнал как будущих отступников и перебежчиков, но и людей, которых Он, во всяком случае, точно так же предузнал, что они будут отверженными, так как согрешат против Бога и оставят Его, – но, поистине, тех, которые, как Он предузнал, падут и будут упорствовать в зле через их собственное злодеяние, позор, преступление и порок, Он справедливо предопределил через праведный суд»[3] («*Ответы на различные вопросы*»).

Здесь необходимо сделать важное замечание. Эти два текста представляют собой единственные два случая во всех известных в наши дни богословских работах Готшалка, где он ясно говорит о предузнании дурных заслуг как об основании предопределения к вечной смерти. Однако верное понимание его утверждений о дурных заслугах следует основывать на том, что Готшалк пишет о природе самого предузнания:

«Для мудрого достаточно очевидно, что Ты предузнал и предопределил без всякого промежутка, одновременно и однократно, прежде веков всякое Свое дело»[4]. И далее: «Тот же блаженный Твой служитель, Августин, потрудился правдиво изложить, что отверженные осуждены по предузнанию, однако здесь и там он допускает, что они осуждены по предопределению – однако поистине одно верно потому, что верно другое. Ибо, как он мудро и истинно признает, иногда «предузнание» говорится вместо «предопределения»[5] («*Пространное исповедание*»).

Именно в этом свете следует толковать сказанное Готшалком в трактате «*К Рабану Мавру*»: «Я говорю, что Он предузнал тех, у кого будет скверное рождение и еще худшая смерть, и предопределил их к бесконеч-

---

[1] Ibid. P. 183.
[2] Ibid. P. 52.
[3] Ibid. P. 155.
[4] Ibid. P. 56.
[5] Ibid. P. 63.

ному мучению и вечной погибели»[1] – так как он, по крайней мере, в целом ряде случаев, не делает различия между предопределением и предузнанием. Действительно, он учил, что в данном случае одно слово просто употребляется вместо другого, как в риторической фигуре, известной как «металепсис»: «Таким образом, как уже сказано, истинно и то, и другое: отверженные осуждены как по предузнанию, так и по предопределению, и совершенно очевидно, что они справедливо предопределены к погибели. Это достаточно и более чем достаточно доказывают приведенные выше свидетельства, в неопровержимости которых католики не сомневаются никоим образом – и если свидетельству сего должно быть полным, его вполне можно и безусловно должно понимать металептически, так что последующее понимается через предшествующее»[2] («*Пространное исповедание*»). Не менее интересна формулировка, которую мы находим в *Исповедании*, *представленном на синоде в Майнце*[3], так как предузнание в ней не упоминается.

Наконец, следующий текст объясняет очень многое: «Бог, Который не умеет и не способен заблуждаться, обманываться или обманывать, никогда не был должен, не должен и не будет должен ничего свершать, помимо того, что Он неизменяемо устроил так, что однажды, одновременно и навечно Он определил свершить предузнанное, предопределенное, предназначенное, предуготовленное, прежде установленное, прежде устроенное безвозмездное благодеяние Своей благодати избранным, а справедливое осуждение Своей праведности – отверженным, всегда по изволению воли Своей, милуя, кого пожелает, великой благостью, и, следственно, ожесточая, оставляя и проклиная кого пожелает, без всякой несправедливости, но, как и надлежит праведному судье, с наивысшей беспристрастностью, наделяя избранных благодатью, а отверженных – справедливостью, судом и наказанием»[4] (*пространный трактат* «*О предопределении*»). Хотя Готшалк и упоминает здесь о предузнании, он ясно говорит, что Бог *всегда* милует и карает «по изволению воли Своей», «кого пожелает». Отождествляя благодать с Самим Богом, Готшалк восклицает: «Разве благодать – не Бог, не всемогуща, не освобождает и не спасает даром, кого пожелает?»[5] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

---

[1] Ibid. P. 37–38.
[2] Ibid. P. 64.
[3] Ibid. P. 38 (см. выше).
[4] Ibid. P. 202.
[5] Ibid. P. 185.

Означает ли это, что в «*Кратком исповедании*» и в «*Ответах на различные вопросы*» Готшалк лишь выбрал формулировки, которые не казались бы столь отталкивающими его оппонентам? Или же эти две работы следует отнести к одному периоду, тогда как впоследствии позиция богослова стала более жесткой, и он отказался от учения о предузнании дурных заслуг как основы предопределения к погибели? Без надежной периодизации[1] работ Готшалка прийти к определенному выводу довольно трудно. Однако очевидно, что взгляды бенедиктинца на предузнание менялись, как менялись и формулировки, их выражавшие.

3. *Бог не желает спасти всех людей*.

«Все, кого Бог желает спасти, несомненно спасаются»[2] («*К Рабану Мавру*»).

«Все те не спасаются, кого Бог спасти не желает»[3] («*К Рабану Мавру*»).

«Того, кто говорит, что Господь Бог наш, Сын Божий, умер за всех крещеных отверженных, следует спросить, каков был смысл смерти Христовой, если она не спасла их вечным спасением. Ведь Искупитель и Спаситель мира спас только Свой народ, как говорит ангел: «Он спасет людей Своих от грехов их»[4]. Или же Он хотел, умерев, искупить их, но спасти не хотел, поскольку на деле искупить, умирая, было сложнее, чем спасти, воскресая? Или же Он хотел их спасти, но они не захотели? И где же то всемогущество Божие, о котором псалмопевец говорит: «Творит все, что хочет»[5]? Разве не делает он желающих из не желающих, по слову апостола: «Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению»[6]?»[7] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

---

[1] В данной связи можно сказать немногое: вероятнее всего, трактат *«О теле и крови Господних»* был написан после 844 (дата представления Пасхазием Ратбертом трактата *«О теле и крови Христа»* Карлу Лысому), но до 848 г., так как в нем нет упоминаний о разразившемся после синода в Майнце споре. На этом синоде Готшалк представил исповедание, сохранившееся благодаря Гинкмару, и книгу *«К Рабану Мавру»*, известную лишь в отрывках. Эта работа, вместе с *«Кратким исповеданием»* и *«К Гизлемару»*, попали к архиепископу реймсскому в 849 г., но когда они были написаны, судить с уверенностью трудно. *«Пространное исповедание»* датируется периодом между написанием *Ad reclusos et simplices* (849 г.) Гинкмара и его письмом к Рабану, отправленным в 850 г. Что касается ms. Berne 854, то большая часть текстов, вошедших в этот сборник, явно написаны в Отвилье, т. е. после 849 г. – однако более точная датировка не представляется возможной.

[2] Lambot. P. 40.

[3] Ibid.

[4] Мф. 1:21.

[5] Вульгата, Пс. 113:11.

[6] Флп. 2:13.

[7] Lambot. P. 221.

«Те, кто говорит, что Бог, Который желает спасти всех людей без всякого различия и равным образом, спасает избранных, потому что они хотят спастись, и не спасает отверженных, потому что они не хотят, отрицают благодать Бога, а в отношении отверженных необходимо отрицают всемогущество Божие. Поскольку Бог, конечно же, если Он спасает только тех, кто желает, – уже, безусловно, не спасает их безвозмездно, но по заслуге, и дарует им спасение по обязанности. Итак, если Он хочет спасти также и отверженных, то Ему присуще желать – но где же всемогущество?»[1] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

4. *Человечество поделено на две группы – избранных и отверженных. Избранные не могут отпасть от Бога и стать отверженными.*

«Существует два тела: одно – Христа, другое – антихриста, и каждое утверждается совокупностью или полнотой своих членов»[2] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Отверженные – не град Божий, но град диавольский»[3] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Есть два рода людей в одном человеческом роде»[4] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Искупленные смертью Христовой не гибнут – но погибли только отверженные, через смертельные бесчестья и злодеяния»[5] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«И потому весьма очевидно явствует, что у Тебя никто не гибнет из тех, кто был искуплен кровью Твоего креста»[6] («*К Гизлемару*»).

«Да никогда не случится со мною так, чтобы я даже во сне увидел или прошептал, что древний змий мог бы увлечь к себе в вечную погибель кого-то из тех, ради чьего спасения была излита столь драгоценная кровь Богу Отцу нашим Господом, Сыном Его. Аминь»[7] («*К Гизлемару*»).

5. *Христос искупил только избранных.*

«Всемогущий Бог наш есть созиждитель и создатель всех творений, благодатный восстановитель и обновитель всех избранных и только их, и Он вечно не желал быть спасителем, искупителем и прославителем никого из отверженных»[8] («*К Рабану Мавру*»).

---

[1] Ibid. P. 239.
[2] Ibid. P. 203.
[3] Ibid. P. 206.
[4] Ibid. P. 213.
[5] Ibid. P. 225.
[6] Ibid. P. 44.
[7] Ibid. P. 41–42.
[8] Ibid. P. 41.

«Тот, кто говорит, что Господь страдал вообще за всех, ради спасения и искупления избранных и отверженных, противоречит Самому Богу Отцу»[1] («*К Гизлемару*»).

«Он выкупил их [отверженных] Таинством Крещения, но ни претерпевал креста, ни переносил смерти, ни проливал Своей крови ради них»[2] («*К Гизлемару*»).

«Мы, без сомнения, по праву верим, справедливо надеемся и уверены, что тело Христа было предано, а кровь пролита только за Церковь Христову»[3] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«[Псалмопевец] провозглашает, что отверженные, несомненно, ни искуплены, ни освобождены Богом через кровь креста Христова»[4] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Что Бог не страдал за крещеных отверженных, совершенно ясно из того, что дьявол побеждает и подчиняет их себе»[5] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Христос искупил только Свою святую Церковь и только избранных, то есть исключительно Свое тело и члены через кровь Своего креста, и поистине, только ради них Он был распят, и Он, безусловно, претерпел на кресте самую оскорбительную, позорную и отвратительную смерть того времени лишь ради них»[6] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

6. *Со времен грехопадения люди могут совершать только зло. Только благодать Божия делает их способными желать блага и совершать его. У отверженных этой благодати нет.*

«[Человек] принимает восстановленную, исправленную, возобновленную для уклонения от зла и для совершения блага через безвозмездный дар благодати Бога свободную волю, которая, конечно же (из-за чего она и сделалась рабом греха, годным лишь на совершение зла), прежде была совершенно утрачена, что доказывается через следующее речение Господа: «Истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха»[7]«[8] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

---

[1] Ibid. P. 42.
[2] Ibid. P. 43.
[3] Ibid. P. 188.
[4] Ibid. P. 190.
[5] Ibid. P. 218.
[6] Ibid. P. 243.
[7] Ин. 8:34.
[8] Lambot. P. 241.

«Предваряя нежелающего человека, [благодать] преобразует его так, чтобы он желал, и желающего сопровождает так, чтобы он мог»[1] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Избранным свойственно желать того, что даровал Бог, но они не находят [в себе самих способность] совершать благо»[2] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Итак, ясно без сомнений, очевидно без неопределенности, открыто без помрачения, что как отверженные обладают ею [свободой] для совершения не блага, но зла, так же они обладают ею не для того, чтобы говорить истину, но для лжи»[3] («*Ответы на различные вопросы*»).

7. *Крещение освобождает лишь от прежних грехов, а потому не приносит пользы отверженным в смысле их участи в вечности.*

«Искупление, которое совершается в Крещении, является общим для избранных и отверженных, ибо и те и другие бывают полностью искуплены [в нем] от своих прежних грехов»[4] («*О том, как принято говорить об искуплении*»).

«То искупление, которое совершается через благодать Крещения… которое является общим для избранных и отверженных… смывает прежние грехи, но не искупает от будущих»[5] («*Ответы на различные вопросы*»).

«В то же время знай, и да будет сказано тебе с радостью, что искупление, которое свершается от прежних грехов в Крещении, является общим для избранных и отверженных… После этого искупления гибнут все отверженные, члены антихриста, сосуды гнева, сыны геенны, сыны неверия, ложные братья, хищные волки, как погиб и Иуда»[6] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Искупление Крещения также является общим, так как в нем также и те и другие бывают искуплены от прежних первородного и личных грехов»[7] (*краткий трактат* «*О предопределении*»).

«Очевидно, что на кресте Он не искупил ни одного греха ни одного отверженного, даже крещеного, каким бы малым и незначительным этот грех ни был, если он был совершен после искупления Крещения, но Он

---

[1] Ibid. P. 234.
[2] Ibid. P. 240.
[3] Ibid. P. 151.
[4] Ibid. P. 279.
[5] Ibid. P. 221–222.
[6] Ibid. P. 226.
[7] Ibid. P. 342.

безусловно искупил все грехи всех избранных»[1] (*краткий трактат* «*О предопределении*»).

8. *Отверженные принимают Евхаристию не во спасение.*

«И, как ясно, очевидно и безусловно, «в полноте святых владение»[2] Христово, а следовательно, одна лишь Церковь есть тело Его и полнота Его, и только в ней, каковая есть тело Христово, пребывают во спасение и приносят пользу во исцеление к жизни вечной тело и кровь Христа, но не в членах диавола и не в теле антихриста»[3] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Поистине, хлеб и вино, то есть тело и кровь Господа, многие вкушают и пьют во осуждение, ибо они не имеют Святого Духа, Которым исполнены избранные»[4] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Отверженный мир, который вкушает и пьет недостойно, вкушает и пьет во осуждение себе»[5] («*О теле и крови Господних*»).

Очевидно, что учение Готшалка основывается на идеях позднего Августина, однако оно не является ни калькой, ни, тем более, копией с учения гиппонского епископа, обладая своим собственным пафосом и индивидуальностью. Действительно, в центре внимания Августина всегда была антропология – рассуждая о соотношении предопределения и свободы воли, он интересовался прежде всего изменчивым человеком. Напротив, Готшалк испытывал глубочайшее потрясение перед неизменным Богом и Его незыблемыми советами – что вполне согласовывалось с некоторыми суждениями Платона, которого саксонский монах высоко ценил, замечая, что через этого язычника говорила мудрость Божия[6]. Богословие Готшалка глубоко теоцентрично – на все вещи мятежный бенедиктинец смотрел словно бы с точки зрения неизменного, всемогущего Творца. Бесспорно, что подобный разрыв с предшествующей антропоцентрической традицией был революционным – но при этом нет никаких сомнений и в том, что подобный подход вступал в острое противоречие с пасторским богословием. Именно здесь следует искать причину резко отрицательной реакции многих современников на учение Готшалка. Архиепископ лионский Амолон, чье отношение к осужденному монаху было братским и сострадательным, при этом писал ему: «В не меньшей степени отвратительно и ужасно, что ты так возгорелся на тех, кто достойны вечной погибели, что говоришь, будто бы они предопределены к погибели

[1] Ibid. P. 343.
[2] Вульгата. Сир. 24:16.
[3] Lambot. P. 189.
[4] Lambot. P. 195.
[5] Ibid. P. 330.
[6] Ibid. P. 476.

безвозвратно и неизменно, как и Сам Бог неизменен и необратим; и епископов, которым ты пишешь, ты словно бы снисходительно увещеваешь, чтобы они проповедовали людям, что, поскольку заранее установленного проклятия не избежать, им следует молиться Богу и смиряться, чтобы Он хоть немного смилостивился и облегчил кару»[1].

Во многом дело было даже не столько в том, чему учил Готшалк, а в том, *как* он этому учил. Сравнение писаний саксонца с трудами Пруденция, Ратрамна, Лупа и Флора показывает, до какой степени Готшалк пренебрегал весьма важными оговорками, которые делали идеи других богословов, не согласных с Рабаном и Гинкмаром, гораздо менее скандальными для епископов и аббатов, задававших тон в церковном учении западной Церкви того времени. Вполне понятно, почему проповедь Готшалка производила на прихожан в землях, едва затронутых христианством, пагубное воздействие, о котором пишет Рабан Мавр: «Какой в этом смысл, если всякий, кто наделен здравым разумом, скажет: «Нет необходимости в том, чтобы я трудился ради покоя и спасения моего, ибо если я предопределен Богом к вечной жизни, то я в любом случае достигну ее; если же не предопределен, то нет мне проку ни от добрых дел, ни от благочестия, поскольку я все равно не обрету награды вечного блаженства»[2].

Любой компромисс был нестерпим для Готшалка. Для него имели значение только Бог и его собственная уверенность в том, что он считал богоданной и богооткровенной истиной. Все прочее значения не имело – в том числе и условности видимой Церкви. Через земное странствие он был ведом невидимым, и подобная глубокая религиозная субъективность сближает его с такими позднейшими мистиками, как Бернар Клервоский или Ришар Сен-Викторский.

В связи с богословием Готшалка невозможно не обратить внимания и на то, что оно совершенно рационально. Действительно, гносеология Готшалка заслуживает пристального внимания: его уверенность в разуме практически безгранична. Почти все свое учение он выстраивает на силлогизмах, воздавая должное Аристотелю в не меньшей степени, чем Платону.

И в самом деле, вполне *логично*, что Бог не желает спасти всех людей: если бы Он этого желал, то Он не был бы всемогущим, так как не все люди спасаются; однако Он всемогущ, *ergo* Он не желает спасения всех людей.

Вот несколько ярких примеров суждений Готшалка:

---

[1] PL. 116. 92 A – B.
[2] PL. 112. 1552 B – C.

«Если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес». Однако Христос воскрес. Поэтому мертвые воскреснут»[1]. Также: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою»[2]. Итак, если Христос искупил также и отверженных от проклятия закона, сделавшись за них проклятием, то, следовательно, они уже не прокляты, а благословенны, так как они искуплены Христом от проклятия закона. Однако они являются и будут проклятыми, поскольку Господь скажет им: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный»[3]. Следовательно, Христос не искупил отверженных от проклятия закона, и не стал за них проклятием. Также через пророка Господь говорит: «И возвратятся освобожденные и искупленные Господом, обратятся и придут на Сион с хвалой и вечной радостью»[4]. Но отверженные не придут на Сион с хвалой и вечной радостью. Поэтому они не освобождены и не искуплены Господом. Также: если отверженные не предопределены к смерти, то их и не следует предопределять к ней. Но их следует предопределить к ней, так как написано: «Ты, Боже, низведешь их в ров погибели»[5]. Следовательно, они предопределены к ней» (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Если крещеные отверженные искуплены через кровь креста Христова, то они также спасены и освобождены через нее. Но поистине, не спасены и не освобождены через нее те, кто по достоинству заранее осуждены, прокляты и предопределены к вечной смерти Самим Христом, и, так сказать, уже справедливо низвергнуты в нее. Следовательно, они не искуплены через кровь Его креста»[6] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

«Итак, если Христос искупил Своей кровью крещеных отверженных, то Он, несомненно, приведет их к Отцу, чтобы Он воззрел на них. Однако Он не приведет их к Отцу, чтобы Он воззрел на них. Следовательно, Он не искупил их Своей кровью»[7] (*пространный трактат* «*О предопределении*»).

Подобный рациональный подход, выраженный акцент на логике в чем-то роднит Готшалка с предтечами схоластики – такими, как Ансельм Кентерберийский и Беренгар Турский.

Недостаточно изученная доктрина Готшалка еще ожидает своих исследователей, которым предстоит выявить ее соотношение как с учением позднего Августина, так и с мнениями современников мятежного саксонца. Влияние, оказанное на западную Церковь спором о предопределении, разразившимся

---

[1] Источник цитаты неизвестен.
[2] Гал. 3:13.
[3] Мф. 25:41.
[4] Вульгата. Ис. 35:9–10.
[5] Вульгата. Пс. 54:24.
[6] Lambot. P. 182.
[7] Ibid. P. 217.

в IX в., едва ли оценено во всей его глубине. Яркая и трагичная фигура Готшалка, благодаря ценным находкам, сделанным в XX в., лишь начинает проступать из тьмы, вставая в один ряд с другими неординарными фигурами эпохи Каролингов. Богословие саксонца, во многом идущее наперекор существовавшим традициям, показывает, как в тот период варварские германские народы постепенно выходили из-под опеки античности и обретали свой собственный голос, начиная «говорить о священном» – umbi thene wîh sprekan.

Источники

Lambot – *Lambot C.*, éd. Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d' Orbais. Louvain, 1945.

MGH – Monumenta Germaniae Historica. Berlin, 1877 – наст. вр.

PL – *Migne J.-P.*, éd. Patrologiae cursus completus. Series Latina. 221 Vols. Paris, 1844–1864.

Литература

Aegerter E. Gottschalk et le problème de la prédestination au IXe siècle // Revue de l'histoire des religions. 1937. № 116. P. 187–233.

Boller B. Gottschalk d'Orbais de Fulda à Hautvillers: une dissidence. Paris, 2004.

Cappuyns M. Jean Scot Erigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Louvain, 1933.

Devisse J. Hincmar, archevêque de Reims, 845–882. Geneva, 1975–1976.

Freystedt A. Studien zu Gottschalks Leben und Lehre. I – III // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1897/1898. № 18. S. 1–22, 161–182, 529–545.

Ganz D. The Debate on Predestination // *Gibson M.*, *Nelson J.*, eds. Charles the Bald. Court and Kingdom. Oxford, 1981. P. 283–302.

Godet P. Gotescalc ou Gottschalk // Dictionnaire de théologie catholique. VI. Paris, 1920. Col. 1500–1520.

Hefele Ch. J., Leclercq H. Histoire des conciles d'après les documents originaux. IV, 1. Paris, 1911. P. 137–235.

Katić L. Saksonac Gottschalk na dvoru kneza Trpimira // Bogoslovska smotra. 1932. № 20. S. 403–432.

Lavaud B. Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme? Le cas de Godescalc // Révue Thomiste. 1932. № 15. P. 71–101.

Lavaud B. Prédestination. IV. La controverse sur la prédestination au IXe siècle // Dictionnaire de théologie catholique. XII. Paris, 1935. Col. 2901–2935.

McKeon P. R. The Carolingian Councils of Savonnières (859) and Tusey (860) and their Background // Revue Bénédictine. 1974. № 84. P. 75–110.

Nineham D. E. Gottschalk of Orbais: Reactionary or Precursor to the Reformation? // Journal of Ecclesiastical History. 1989. № 40. P. 1–18.

Perugi G. L. Gottschalc. Roma, 1911.

Schrörs H. Hinkmar Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften. Freiburg, 1884.

Tavard G. H. Triuna Deitas: The Controversy between Hincmar and Gottschalk. Milwakee, 1996.

Vielhaber K. Gottschalk der Sachse. Bonn, 1956.

Wiggers G. F. Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagionismus auf dem Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus. Fünfte Abteilung: Der Mönch Gottschalk // Zeitschrift für die historische Theologie. 1859. № 29. S. 471–594.

Д. И. Макаров

Екатеринбург

ИЗ КОММЕНТАРИЕВ К ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКИМ ТЕКСТАМ

Заметка первая. Св. Феофан Никейский, апостол Павел и богословская традиция иконопочитателей: к постановке проблемы

История «интертекстуальна» отнюдь не только в постмодернистском ее понимании[1] – практически любое богословское утверждение можно истолковать в различных смыслах, не исключая противоположных. Так, из выражения «Бог есть дух» (Ин. 4,24; ср. 2 Кор. 3,17) можно сделать следующие выводы:

а) все, созданное Им, также есть дух – ведь Творец не может (или не возжелал) творить что-либо иноприродное Себе. Данное представление мы встречаем в *оригенизме* с такими характерными для него чертами, как докетизм и двухсубъектная христология;

[1] Живов В. М. О превратностях истории, или о незавершенности исторических парадигм// Его же. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. (Studia philologica). С. 705. Ср.: Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. СПб., 2003. С. 158: «…нарративный универсум не прекращает своего существования в последней строке текста, но расширяется до бесконечности». Поэтому, как отмечается в другой работе Эко, для понимания смысла произведения внимательный читатель «…должен реконструировать тот риторический и идеологический универсум, *ту коммуникативную ситуацию* (курсив наш. – *Д. М.*), в которой родилось произведение» (Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004. С. 141). Этот подход – центральный и для патрологии. Обобщая мысль Эко, можно сказать, что и универсум любого из текстов, порожденных православным духовным Преданием, не замыкается в себе самом, но является неразрывной частью этого более общего и живого континуума, без сколько-нибудь глубокого учета которого он не может быть по-настоящему понят.

б) все, созданное Им (и прежде всего человек), призвано *исполниться* Духа, о-духо-твориться благодатью Духа Божия, *стяжать* эту благодать, т. е. обожиться. Именно так испокон веков понимала указанное место Писания и родственные ему *православная святоотеческая традиция*[1].

При этом представители противоположных точек зрения нередко опирались на одни и те же цитаты из Священного Писания, которые тем самым приобретали особый, программный для целых богословских направлений смысл. К таким цитатам относится уже приведенная нами – Ин. 4,24, истолкование которой у Оригена и у св. Кирилла Александрийского (*Толкование на Евангелие от Иоанна*; *О поклонении и служении в Духе и Истине*) в корне отлично.

Другой такой цитатой, о которой пойдет речь в первой части настоящего сообщения, несомненно, является 2 Кор. 3,18. Само по себе использование этой цитаты в текстах различных представителей мистического богословия позволяет – если это подтверждают и другие признаки – говорить об определенном родстве между этими текстами, а также о влиянии более ранних из них на более поздние[2].

Данная цитата в Пятом Слове о Свете Фаворском св. Феофана Никейского (ок. 1369–1376) не опознана издателем. Феофан выделяет три последовательно сменяющих друг друга эпохи в истории Богопознания, причем в этом он близок как ап. Павлу, так и (пожалуй, более, чем какому-либо дру-

---

[1] В качестве примера особенно поучительно сослаться на творения св. Максима Исповедника. См., например, в Прологе Второй Амбигвы к Фоме: обожение – это такое «срастворение (¹˘ Þfl ¹Ý1)» верных с Богом в Духе Божием, которое «делает претерпевающих его тем же по усыновлению (Š ¹ Ý), чем Действующее является по естеству» (Ejusdem Epistula secunda ad eundem // Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula scunda ad eundem / Ed. B. Janssens. Turnhout; Leuven, 2002. (CCSG, 48). P. 37.13–14); S. Maximi Confessoris Liber ambiguorum… Ex eadem sermone, in illud: «Innovantur naturae…» // PG. 91. 1308B: «…один и тот же человек явится по навыку благодати проникнувшимся весь и всецело всем Богом (Ðð1 Ð_ fi flÝ¼/fl ¹ 1 ÐÝÞ[1 ²⁀ ⁀) становясь всем тем, что есть Бог, за исключением тождества по сущности…». Последняя часть фразы как раз и направлена против оригенизма. Мы использовали перевод данного отрывка из св. Максима, сделанный архим. Софронием (Сахаровым) в его кн.: Рождение в Царство Непоколебимое. М., 2001. С. 88–89.

[2] Сам по себе метод «цитатного анализа» давно уже является действенным орудием современной патрологии. См., например, у Полемиса применительно к другому трактату Феофана Никейского – против латинян: «Зависимость Феофана от Варлаама может быть доказана с помощью цитаты из Григория Богослова, которая является общей для обоих текстов» (Polemis I. D. Theophanes of Nicaea: His Life and Works. Wien, 1996. (WBS, XX). P. 165, cf. 164–165, где приводятся соответствующие тексты). Правда, цитата из Григория Богослова – разумеется, гораздо более специфичная, чем цитата из Священного Писания, поэтому мы для доказательства близости св Феофана к традиции иконопочитателей (что и априорно должно казаться убедительным) привлекаем и некоторые дополнительные аргументы.

гому Отцу) св. Иоанну Дамаскину[1]: эпоха символического богопознания в Ветхом Завете; эпоха непосредственного, но еще частичного и несовершенного богопознания в Новом Завете; и, наконец, грядущее Царство Божие, в котором видение Божие будет совершаться лицом к лицу. Феофан пишет: «Ибо сказано, что и тем, кто жил до прихода благодати, наблюдая славу Божию преимущественно посредством символов и образов, она являлась в виде огня (Исх. 3,2; 13,21; Лев. 6,8.12–13; Втор. 5,24) … А с пришествием благодати (ср.: Рим. 11,5; Тит. 2,11; 3,4; Евр. 1,2), когда *сень* закона (Кол. 2, 17; Евр. 8,5; 10,1) с ее символами была упразднена, божественные Отцы, *открытым лицем*, *как в зеркале*, *взирая на славу Господню* (2 Кор. 3, 18), постигли, что Тот, Кто некогда явился как огнь в терновнике (Исх. 3,2), есть невещественный Свет» (с. 300.490–301, 497). Цитата у Феофана приводится точно по оригиналу: ||ý Þ Þ Ð³šš ý_ fiflð¹ ° fi_ ²_ý ˘þ ý ³fl ð³... Þ ²ðfi²flÝ ˘š ýðÝ… И вместе с тем, между ап. Павлом и св. Феофаном были посредники, важнейшим из которых был, опять же, св. Иоанн Дамаскин.

Дамаскин неоднократно приводит интересующую нас цитату. Важнейшее место – «Первое слово против порицающих святые иконы…», гл. 16: «Древний Израиль не видел Бога, мы же *открытым лицем*, *как в зеркале*, *взира*ем *на славу Господню* (2 Кор. 3, 18)»[2]. Это место цитируется св. Иоанном в полемике с Оригеном, использовавшим ту же цитату (Contra Celsum VII.38// SC. 150. 100.10–12) в защиту своего учения о чисто духовном созерцании Бога совершенными: мы, умы, будем созерцать божественный Ум, по

---

[1] Евр. 10,1. Ключевой текст из Дамаскина – Pro sacris imaginibus orationes tres. Or. II.23.1–8 (текст, не считая знаков препинания, идентичен у Коттера и у Миня: PG. 94. 1309C; Kotter, S. 122). Некоторые важнейшие понятия в этом отрывке Дамаскина совпадают с теми, что используются Феофаном, ср.: ¹ÞÝ fl ½ (букв. «сенепись») – Дамаскин; ¹ÞÝ fl ½ ← («живописует сенеписью») – Феофан (⬭/²fl˘fið³Ðð1 . fi²ÝÞð Þ Ý fi ² fl 1 ²/ý š ¹/ý ¼fl˘ý/ý. ˆŠ ý , 1996. ⬭ Ð. 230.111; пример взят из Третьего слова. Далее ссылки на это издание в тексте, с указанием номеров страниц и строк). См. также анализ В. А. Баранова, которому я во многом обязан: Baranov V. A. Origen and the Iconoclastic Controversy// Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress (Pisa, 27–31 August 2001) / Ed. L. Perrone in collab. with P. Bernardino and D. Marchini. Leuven, 2003. V. II. P. 1050–1051 (соответствующая цитата из Дамаскина находится на p. 1051); Баранов В. А. Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей// AKADEMEIA: материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 2003. Вып. 5. С. 405, см. также прим. 56.

[2] S. Joannis Damasceni. Pro sacris imaginibus… Or. I.16.90–91// PG. 94. 1248B; Kotter, S. 92 (меняет Þ ²ðfi²flÝ ˘š ýðÝ на Þ ²ðfi²flÝ ˘š Š).

образу которого мы и созданы[1]. Для Дамаскина же «открытым лицом» как раз обозначает – в соответствии с заветами Божиими в книге Исход – почитание всего материального, в том числе и материальных изображений Бога, херувимов и т. д. Древний Израиль не видел Бога; в Новом же Завете Бог сделался плотью и обитал среди нас (Ин. 1, 14), а кроме того, Господь приоткрыл избранным из апостолов Свой подлинный облик на горе Фавор[2]; подражая им, монахи-исихасты и оказываются способными взойти в ту же славу. Мысль эта одинаково значима для св. Псевдо-Макария Египетского, св. Иоанна Дамаскина и св. Григория Паламы. Важной она оказывается также для Псевдо-Ареопагита и св. патриарха Никифора Исповедника, о чем пойдет речь далее. Для всех этих авторов 2 Кор. 3, 18 играет важнейшую роль – как одно из главных свидетельств, подкрепляющих возможность и достоверность опыта божественного световосприятия[3].

Практически в таком же виде – с добавлением одного артикля – 2 Кор. 3, 18 приводится Дамаскиным и в Слове на Преображение, значение которого для исихастов вообще и для Феофана, в частности, хорошо из-

---

[1] См. соответствующий фрагмент из Оригена и анализ в: Baranov V. A. Origen and the Iconoclastic Controversy. P. 1047, 1048.

[2] Дамаскин здесь – как и ряд других, позднейших Отцов, например, св. Григорий Синаит – проводит параллель между Боговидением Моисея на горе Синай (Исх. 19, 16 и сл.) и Преображением Господним на Фаворе. См.: Baranov V. A. Origen and the Iconoclastic Controversy. P. 1048; Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. 8, 17/ First critical edition, with English translation and commentary, by D. Balfour// ðÐð 1981. T. 52. ⬭ Ð. 652–653, 656–659. В гл. 17 читаем: «Ибо мрак, как сказано, являл собой образ (²ˇfiðı) сего Преображения… а само Преображение – истина (реальность) того Богоявления, что заключено в обоих [событиях]; опять же, оно является залогом (||⌒⌒ ý) тамошнего вечного блаженства и причастником оного неизреченного светоизлияния, когда мы, становясь вечными, будем преображены в едином свете и славе…» (Ibid. P. 656.209–658.213). И смысл, и лексика данного отрывка близки не только Паламе, раскрывая перед нами основное упование христианской эсхатологии вообще, но и Феофану. Ср. аналогичное употребление им слова ||⌒⌒ ý и выражение той же мысли в Пятом слове – *сразу же* после цитаты из 2 Кор. 3, 18: с. 301.498–506; не случайна в стр. 506 ссылка на «божественных Отцов». Трудно представить себе, чтобы Феофан, ученик св. Филофея Коккина и почитатель св. Григория Паламы, не был знаком с данным Словом св. Григория Синаита. Видимо, это Слово также необходимо считать одним из главных источников понимания Преображения у Феофана. Трехчастная схема истории спасения налицо и у Синаита.

[3] Из позднейших наследников исихастской традиции, для которых данное изречение апостола оказывается одним из ключевых свидетельств библейско-святоотеческого опыта обожения, отметим архим. Софрония (Сахарова), еще, как кажется, недостаточно оцененного в России. См., например: Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 82 (раздел «Обожение»). Ср. с. 91, где эта цитата вынесена в эпиграф целого раздела.

вестно[1]: š ↩1 ⇕… ‖ý Þ Þ Ð³šš ý⌐ fiflð¹ ° fi⌐ ²⌐ý ˘þ ý [²ð] ³fl ð³ Þ ²ðfi²flÝ ˘š Š ². Контекст и здесь удивительно близок Феофану и «Словам в защиту икон» – учение о различии типов и способов богопознания в древнем Израиле и в новозаветную эпоху: «О том же, что закон имел лишь сень грядущих благ, а не саму Истину, послушай, что пишет Павел»[3]. Как для Дамаскина, так и для Феофана данная цитата входит неразрывной частью в комплекс аргументов, с помощью которых доказывается учение о трех этапах истории спасения; мы только что видели, что и в промежуточную эпоху между данными авторами его разделял такой авторитетный для исихастов богослов, как преп. Григорий Синаит (см. прим. 1 на с. 117).

Разделял его и Палама, что можно показать на примере ряда мест, одним из важнейших среди которых является отрывок из первой «Триады в защиту священнобезмолвствующих» – Tr. I.3.38. Здесь так же, как у Дамаскина, Синаита и Феофана, боговидение святых в настоящем веке называется *залогом* грядущего богосозерцания в Царстве Божием, причем Палама пользуется как термином ‖⌒⌒ ý, так и более редким – fiflðð šÝðý[4]. Но ученики на горе Фавор видели этот Свет Господень извне, а в новозаветную эпоху – уже после установления Церкви – праведные из числа исихастов созерцают его изнутри: «теперь же, будучи срастворен с нами и находясь в нас, этот Свет естественным образом (по праву, Þ˘²/1) озаряет душу изнутри»[5]. Одним из первых этого сподобился человек, бывший одним из первых монахов вообще – св. Иоанн Предтеча. В Гомилии на усекновение главы Иоанна Предтечи Палама рисует святого как образ подлинного исихаста: «Сей постоянно пребывал с непокрытой головой, что является знаком непрерывной молитвы и дерзновения перед Богом. Ибо мужу надлежит молиться непокрытым, согласно апостольскому изречению (1 Кор. 11,7), дабы мы смогли *открытым лицем*, *как в зер-*

---

[1] См. хотя бы ссылки на него на с. 215, 243, 247, 248, 255, 260, 261, 271.

[2] S. Joannis Damasceni Oratio de gloriosa Domini nostri Jesu Christi transfiguratione// PG. 96. 572B. Артикль в цитате взят в квадратные скобки, потому что его нет в оригинальном тексте апостола.

[3] Ibid. AB.

[4] ¯fl🍎 ðfl ð³ ²ð Ð š˙·. _ fi⇕fl ²⟦ý ↻ fl⟦1 ¹³¹¼ ˘ý²/ý// ⬭³ fl šš ² . ¹¹ Ððý Þ🍎, 1962. T. 1. ⬭ Ð. 448.32, 449.2–3.

[5] ⌒³²˘ŠÝ. ⬭ Ð. 449.20–21.

кале, *взира*ть *на славу Господню* (2 Кор. 3, 18)»[1]. Св. Григорий меняет в цитате залог – с изъявительного на условный, все же остальное оставляет без изменения. Разумеется, и он понимал данную цитату так же, как Дамаскин – в строго православном и антиоригенистском смысле, ср. далее поучения о хозяйственно-бытовом поведении, воздержании в одежде и еде и т. д.[2]

В свою очередь, Пс.-Макарий Египетский «был первым, кто отождествил свет Преображения с тем светом, который созерцают монахи в своих видениях»[3]. Из простого взгляда на Указатель библейских цитат, приложенный к изданиям (и/или переводам) текстов Макария, нетрудно видеть, что данная цитата принадлежит у него к числу наиболее основных[4].

В корпусе творений Псевдо-Дионисия Ареопагита, насколько мы смогли обнаружить при беглом просмотре, фрагмент 2 Кор. 3, 18 цитируется лишь в схолии 14 к главе IV.2 трактата «О церковной иерархии», причем указание русского переводчика «2 Кор. 3, 17» здесь ошибочно[5].

---

[1] S. Gregorii Palamae Hom. XL// PG. 151. 512BC. См.: Макаров Д. И. Истолкование образа Св. Иоанна Предтечи в Сороковой гомилии [св. Григория Паламы] // Études balkaniques. Sofia, 2002. V. 2. P. 55–56; он же. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 359–360. Наше внимание на присутствие в данных строках рассматриваемой цитаты еще в 2002 г. обратил А. Г. Дунаев, за что выражаем ему нашу признательность.

[2] Ibid. 512C – 513D; Макаров Д. И. Истолкование образа… С. 60–61; он же. Антропология и космология… С. 364–366.

[3] Polemis I. D. Theophanes of Nicaea… P. 43. n. 55.

[4] См.: Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. Graec. 694) / Изд. подг. А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 935 (указатель), 806 (Слово I.58.1.2): здесь 2 Кор. 3, 18 относится (как и у Паламы, и у Феофана, и у Дамаскина) к тем, кто «в совершенной вере» родился от Духа; и др. места. См. также: Staats R. Die Metamorphose des Christen. Die Wandlungslehre des Makarios-Symeon im Zusammenhang seiner Anthropologie, Christologie und Eucharistielehre// Grundbegriffe christlicher Ästhetik: Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995/ Hrsg. K. Fitschen, R. Staats. (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca. Bd. 36). Wiesbaden, 1997. S. 19, где говорится в данной связи о «паулинистском» основании своего рода «духовной христологии» у Псевдо-Макария. Подчеркнуть связь с аскетикой и эсхатологией еще важнее. Феофан, разумеется, знал Макария и его подход к проблеме видения Света и ссылался на него: см., например, с. 227. Образ облака, окутывающего познавательную способность души после грехопадения (с. 175.7–9; и др.), также мог появиться у Феофана под влиянием Макария – или, предположим, св. Иоанна Златоуста (см., например: S. Joannis Chrysostomi Homilia cum presbyter fuit ordinatus// PG. 48. 696: …Þ Š fi fl ý ½ð1 fi Š●š ²/ý fi³Þý ý Þ ¬ ýð½⟦ 1).

[5] Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002. С. 652: …‖ý Þ Þ Ð³šš ý¬ fiflð¹ ° fi¬…

Но этот трактат был известен Феофану и влиял на него[1]. Не опознанная издателем цитата из 1 Кор. 12,27 находится в конце Первого слова: …š Đ ²ð˘²ð³ [т. е. Бога] ○Þ š flð³ı… (с. 192.631). Парафраз этой же цитаты приводится в ЕН III.12 в очень сходном с Феофаном контексте («…если только мы, как части тела (⌋ı š Đ ¹ ° š ²Ý) гармонически соединяемся с Ним…»)[2], так что и здесь весьма вероятно предположить посредство текста Ареопагита на пути данной цитаты от апостола в труд Феофана.

Среди авторов, оказывавших непосредственное влияние на Феофана, парафраза 2 Кор. 3,18 обнаруживается даже при беглом знакомстве у св. патриарха Никифора Исповедника (806–815). В самом начале «Защитительного слова (апологетика) в двух частях в пользу святых икон» (Apologeticus duplex) св. Никифор говорит о том, что Господь в конце веков воздаст каждому по делам его: «…или кто, порабощаясь одним лишь плотским страстям, был увлечен ими и считая, что выше видимого ничего нет, склонился наземь, *или же* (курсив наш. – *Д. М.*), совоспаряя духом (с Богом. – *Д. М.*), еще прежде своего отшествия отсюда сроднился с грядущим, как с настоящим, и, будучи окрыляем жаждою Божественного[3], *созерцает*, *как в зеркале* (Þ ²ðfi²fl ² Ý) (парафраза 2 Кор. 3, 18), *блаженство вышних уделов*…»[4] Далее тут развиваются важнейшие для исихазма темы – внимания себе, чистоты помыслов и трезвения ума ý ¾ Ý ⇕ ýð ı)[5], а также памяти смертной (š Đ ²ý Š ý ²ð³)[1].

---

[1] См. ссылки на него хотя бы в Третьем слове, как раз посвященном проблеме соотношения символа, образа и Истины: с. 234, 235, 238, 241, 248. См. далее.

[2] Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 640–641.

[3] Ср. у Феофана в сходном контексте – в том же конце Пятого слова, которому посвящено настоящее сообщение – о любви апостолов к бытию с Богом и опыту богопознания: «Вот почему этот Свет, щедро излившись в сердца апостолов ввиду прежде выказанной ими веры и добродетели, исполнил их неким неизреченным наслаждением и радостью, а как любовное томление (ħfl/ı) обильно разжег в них пламень любви к Богу…» (с. 301.507–510).

[4] S. Nicephorus CP. Patriarcha. Apologeticus duplex pro sacris imaginibus…, 2// PG. 100. 537A.

[5] Ibid. Cf.: S. Nicephori Hesychasti Tractatus de sobrietate et cordis custodia// PG. 147. 949B, где говорится о «хранящем трезвение (ý ½ð³¹ ý) сердце»; 961B, где в контексте описания различных способов собирания ума называется и ý ¾Ýı. Известно, что во времена патр. Никифора исихазм практиковали, в частности, в Студийской обители. Видимо, и св. патриарх был еще в юности научен приемам исихастской духовной жизни.

Последнее определение (не говоря уже о его близости Дамаскину в «Философских главах») опять-таки переносит нас в позднюю Византию – весьма близко Дамаскину и Никифору толкует это понятие и Никифор Влеммид в «Краткой логике» (IV.3–4). Здесь поясняется, что попечение о смерти (лат. meditatio mortis) – это жизнь по добродетели (Þ ²_||fl ² ý), которую и ведет истинный философ[2]. Именно к такой жизни и призывает св. Никифор Исповедник христиан: «Станем же так любомудрствовать и изберем такую жизнь…»[3].

Однако Никифор близок Феофану не только общей аскетической тональностью своей мысли – в конце концов, об этом говорит вся святоотеческая традиция без исключения. Между их творениями имеются гораздо более непосредственные переклички логико-терминологического плана, позволяющие точно утверждать, что Феофан испытывал влияние Никифора при продумывании самых ответственных и тонких частей своей богословской системы. *В своем определении символа* (*в целом*, *следующем св. Максиму*) *Феофан опирается на определение образа св. Никифором*. Из богатства этого определения (ряд его черт объединяет св. Никифора со св. Феодором Студитом) нас сейчас – как в свое время и кард. К. фон Шенборна – будет интересовать лишь один момент: образ как категория относительная, предполагающая отношение к Первообразу.

«…образ, – пишет св. Никифор, – есть подобие Первообраза (šð /š ||fl¼ ²˘fið³)[4], целиком запечатлевающее в себе с помощью

---

[1] Ibid. B.

[2] Nicephori Blemmydae Epitome logica. IV.3–4// PG. 142. 721A – 724B, особ. 721B. Указатель источников и литературы по этой теме см.: Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. (Byzantinisches Archiv, 15). S. 22–23. Anm. 63.

[3] S. Nicephorus CP. Patriarcha. Apologeticus duplex… 537 C.

[4] Св. Феодор Студит пользуется в данной связи термином šð /¹Ý1 (Ejusdem [S. Theodori Studitae] Epistola ad Platonem ipsius patrem De cultu sacrarum imaginum// PG. 99. 500B, 501A). Принцип подобия неразрывно связан с принципом *подражания* – мимесиса, и на это обращает внимание св. Феодор. Определяя образ-икону через *подражание* Первообразу (Ibid. 501A), св. Феодор следует Ареопагиту, как он сам говорит. Скорее всего, он имел в виду 1-ю главу трактата «О небесной иерархии», где, в частности, видимая иерархия Церкви (клир и духовенство, а также монашество) определяется как «надмирное подобие (² 1… šÝš ¹ /1) небесных иерархий» (Ps.-Dion. Ar. CH. I.3; пер. Г. М. Прохорова цит. по: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 41; греческий текст – Там же. С. 40; см. также: с. 42/43 = CH. I.3). Отсюда, главным образом, и проистекает известная формула св. Феодора: «Одно есть образ естественный, а другое – подражательный (šÝš²ÝÞ)» (Ejusdem [S. Theodori Studitae] Epistola ad Platonem… 501B). Второй вид образа называ-

сходства весь вид (² … ⌐ ð1) отображаемого, отличное же от него *ввиду различия сущности* (²⌣ Ý ½˘fl⌐ ² 1 ð ¹ 1) – но только по материи (здесь и далее курсив в цитатах наш. – *Д. М.*)»[1]. Шенборн замечает в этой связи: «Иоанн Дамаскин уже показал, что в понятие образа входит элемент отличия от первообраза. Но он не сказал при этом, что речь идет о *сущностном* отличии. Поскольку он не противопоставлял искусственный образ естественному[2], то и различие он видел в постепенном снижении бытийной причастности образов к первообразу. А Никифор смог яснее показать, что икона, как искусственный образ, должна сущностно отличаться от своего первообраза»[3]. Положение об отличии еще несколько раз подчеркивается Никифором: «…отличное по сущности и *подлежащему* (*субстанции*, ²⌣ fiðÞ Ýš ý⌐)»[4]; «Если же икона ничем не отличается от Первообраза, то это не икона и вообще не что-либо отличное от него…»[5].

На Феофана все это влияло, по меньшей мере, двояко – как в аспекте понимания образа, так и в плане определения Феофаном такой категории, как *символ*. Что касается первого аспекта, то, заменив в формуле Никифора сущность-усию на природу (естество), мы получим формулу Феофана об отличии образа от Первообраза: Þ ².·˙ ² Ý ½ðflðý ² 1 ½˘¹ /1 (с. 245.608, ср. слегка видоизмененный вариант: с. 245.597 – при сохранении термина «фисис»; с. 245.600: ²← ⊙² fl˘²²Ý ² 1 ½˘¹ /1). Но и формула Никифора о различии *по подлежащему* (*субстанции*) также используется Феофаном (с. 245.581–583, 586–591), равно как и термин «Первообраз» (‖fl¼ ²³fið1) (с. 245.585), однако ср.

ется также искусственным (² ¼ý²) (Ibid. 500B).

[1] S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronimum. I.28// PG. 100. 277A. Ту же формулу ² ² 1 ð ¹ 1 Ý ½ðflðý использует и Феодор Студит (Ejusdem [S. Theodori Studitae] Epistola ad Platonem… 501A).

[2] Как это сделали тот же патриарх Никифор и св. Феодор Студит. См. особенно: Ejusdem [S. Theodori Studitae] Epistola ad Platonem… 500B – 501D (пересказывается Феофаном: с. 257.181–190 – и цитируется: с. 257.190–197). Ссылки на творения св. Никифора см. там же. Речь идет о самой сердцевине важнейшей православной традиции, в рамках которой жил и мыслил и Феофан.

[3] Шенборн К. фон. Икона Христа. Богословские основы. Милан – М., 1999. С. 198–199.

[4] S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronimum. I.28, 29// PG. 100. 277A.

[5] Ibid.

fifl/²˘²³fiðı (с. 245.577), ² fifl/²˘²³fiðý (с. 244.571, 573; 245.594). Феофан, однако, уточняет – естественно, с опорой на Писание (Кол. 1,15) – что иногда (в случае Лиц Св. Троицы, и конкретно Отца и Сына) образ может обладать полной неразличимостью с Первообразом[1], что в случае *символа* невозможно. Используя язык аристотелевских категорий, переработанный Никифором[2], можно было бы сказать, что *символ* также есть категория относительная, однако, в отличие от образа, он «может быть усматриваем *в одном подлежащем* (*субстанции*) вместе со своим Первообразом» (с. 245.593–594). *Это – прямое развитие* (*и вывод из*) *понимания иконы св. Никифором*, что тоже, насколько нам известно, не было отмечено в научной литературе.

Феофан и сам дает нам понять, где он намерен использовать сформулированное им определение: чуть ранее в том же Третьем слове он обильно цитирует «Амбигвы» св. Максима Исповедника – те их места, где идет речь о том, что Господь на Фаворе сделался Своим собственным символом[3]. Ведь Бог неизменяем! Стало быть, речь идет лишь об изменении способа Его явления миру (апостолам), а не о чем-либо другом.

Обобщая, можно сказать, что св. Максим поставлял, так сказать, «материальную» основу мысли Феофана, а св. Никифор – формально-логический аппарат для возможно более точного и глубокого концептуального выражения этой мысли. Наследие обоих отцов внесло свою лепту в исихастский «синтез» православного миросозерцания, над разработкой которого изрядно потрудился и Феофан…

…и здесь можно было бы поставить точку. Если бы, по крайней мере, не одно маленькое «но». Дело в том, что антипаламиты пытались толковать св. Никифора по-своему: подобно тому, как выработалась (в течение конца XIII – середины XIV вв.) антипаламитская экзегеза Отцов Золотого века, а также Псевдо-Дионисия Ареопагита и св. Максима Исповедника, *формировалась и антипаламитская экзегеза св. Никифора* (на кото-

---

[1] Некоторых аспектов истории этого понятия «неразличимости» мы намерены вскорости коснуться в другой работе.

[2] S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronimum. I.30// PG. 100. 277C; Шенборн К. фон. Икона Христа. С. 199. Наследие Аристотеля вообще играло первостепенную роль для обеих сторон иконоборческого спора. См.: Баранов В. А. Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне?// Византия: общество и Церковь. Армавир, 2005. С. 134–146; специально о св. Никифоре – с. 138 и прим. 21–22 на с. 145.

[3] S. Maximi Confessoris Liber amb.// PG. 91. 1125D – 1128B, 1160CD, 1165BC; цитируется у Феофана: с. 227.13–229.70; см. далее и другие цитаты из Максима, широко обсуждавшиеся в ту эпоху в связи с проблематикой Преображения.

рую – ввиду ее кажущейся малозначимости – практически не обращают внимания историки). Элементы такой экзегезы мы находим у Никифора (!) Григоры.[1]

Наиболее показательный пример – истолкование Adv. Coprونimum I.26 и I.39 в «Первом антирретике» Григоры [2,5]. Рассмотрение, хотя бы и краткое, данного сюжета позволяет (хотя бы на уровне гипотез) понять многое – вплоть до одного места из Послания папе Иоанну [XXI] Иоанна Векка (1277)… Наши наблюдения и соображения вкратце сводятся к следующему.

Во-первых, Григора очень неточно пересказывает св. Никифора (мы здесь берем два фрагмента: Байер, 1976, с. 315.26–317.2 (ср.: PG. 100. 269AB); Байер, 1976, с. 317.3–5 (ср.: PG. 100. 296B–300A)). Особенно показателен случай со с. 317.2; для большей наглядности приведем таблицу:

Таблица 1

Цитирование отрывка из труда св. Никифора Исповедника (PG. 100. 269AB) у Никифора Григоры («Первый антирретик». 2, 5// Байер, 1976, с. 317.2)

Св. Никифор. Adversus Constantinum Coprونimum Antirrhetici tres. I.26 // PG. 100. 269AB	*Никифор Григора. Первый антирретик. 2, 5 // Байер, 1976, с. 317.2*
fi flÝ fl fi² ý ⇕ ²ð ²ð ○ý ˘¹ ¹Š Ý ‖fi flÝ fl ¾ ý, ð fi/ Þ ¬ ¹ š flðý, ðℝ² fi fl.˙ ˘Ðð³, ðℝ² fi fl‿⊙² flð³ ²⟦ý ² ı ‿ ÞÞÐ¹ ı š³¹² / ⟦ý ²Ýı ‖Þ Þð .	«² fi flÝ fl fi² ý ‖fi fl fl fi²ðý, ðℝfi/ š ¼flÝ Þ ¬² š flðý ‿Þð³¹² Ý».

То есть св. Никифор говорит, что неслыханное дело – утверждать, будто описуемое по природе (т. е. человеческое естество) облекается в *неопису-*

[1] Появившийся в начале 1347 г. (время, когда победа в религиозных, а вдобавок и политических, спорах решительным образом перешла к паламитам), этот трактат, по меткому выражению Байера, ознаменовал собой «самооправдание интеллектуальной аристократии, точнее говоря – самооправдание интеллектуальной монархии…» (Beyer H.-V. Ideengeschichtliche Vorbemerkungen zum Inhalt der ersten «Antirrhetika» des Nikephoros Gregoras// Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I/ Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976. (WBS, XII). S. 17, 19–20. Далее ссылки на Григору – по этому изданию в основном тексте, с указанием страниц и строк).

емость как свойство (этого же естества)[1], тогда как Григора превращает эту неописуемость в *неописуемое* (предикат лица – что наводит на мысль о двухсубъектной христологии, типа несторианской). Именно такая христология, как можно понять по сохранившимся фрагментам (один из них дошел как раз в рассматриваемой главе Никифора), и была у Копронима. Кроме того, в цитате у Григоры (она продолжает начатую на с. 317.1) неясен управляющий глагол – то ли это «облачиться», как у Никифора, то ли «стать» (на с. 317.1 представлены оба варианта). К тому же Григора сокращает цитату…

Св. Никифор обращает этот фрагмент, как и следующий, против христологии Копронима, которая, действительно, имела ярко выраженный несторианский (с оттенком монофизитства) колорит: «Ибо невозможно, чтобы у Того, Кто – из двух природ[2], но в одном Лице, лицо одной из природ изображалось, а другая природа оставалась безликой»[3]. Невозможно то, о чем говорит Копроним, отвечает Никифор (297A), и продолжает: *плоть остается описуемой* (297B), поэтому если говорить так, как это делает Копроним (подразумевая, что изобразим лик Божества), то остается две возможности. Первая из них: «…либо считать Его (Христа. – *Д. М.*) невидимым, неосязаемым и бесстрастным вообще – и, чтобы сказать уж все до конца, полагать, что Он вовсе не воспринимал плоть. И как он (Копроним. – *Д. М.*) в таком случае избегнет *хулы докетизма* (ðÞ ¹ /1) *и фантасиатства* (½ ý² ¹ 1)?» (Ibid.)[4]. Вторая возможность – считать саму Ипостась Христа простой (а не сложной, согласно православному учению) – отвергается, как указывает Никифор (Ibid. C), самим Копро-

---

[1] Досл.: «Вплоть до сегодняшнего дня никто не слыхал ни от Павла, ни от кого-нибудь другого из тайноводцев Церкви, будто сие описуемое (имеется в виду наше естество. – *Д. М.*) облеклось в неописуемость».

[2] Без добавления «и в двух природах» данное выражение служит однозначным указанием на монофизитство того, кто им пользуется. Монофизитский уклон христологии иконоборцев, как и недостаток патристических свидетельств в их пользу (см. след. прим.), отмечал и Мейендорф (Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 203, 197). См., однако: Anastos M. V. The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754 // Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr. / Ed. K. Weitzmann. Princeton, N. J., 1955. P. 182–184, и другие работы автора (не говоря уже об известной статье Флоровского, а также о более новых исследованиях – К. фон Шенборна, В. А. Баранова и др.).

[3] Слова Копронима приводятся св. Никифором в: Adversus Constantinum Copronimum Antirrh. I.39// PG. 100. 296B. Как здесь же замечает Никифор, тому нет свидетельств ни в Писании, ни у Отцов (Ibid.).

[4] Ср. также негативное отношение к *фантасии* и *фантасиатству* в: PG. 100. 269B; и в других местах.

нимом. Действительно, это явствует из приведенных чуть выше слов Копронима.

И именно к этой – отвергаемой Копронимом – второй возможности относится то место из Adversus Copronimum I.39, три строки из которого – на сей раз довольно точно – приводятся Григорой на с. 317.3–5. Предмет этих строк – *христология*, *а не триадология*, *на которую их пытается «переориентировать» Григора*, *стремясь использовать аргументы Никифора*, *направленные против христологического докетизма иконоборцев*, *против исихастского учения о Фаворском Свете*. Место это следующее:

«Ибо невозможно, чтобы то, что является простым по природе, каким-либо образом созерцалось, получало форму (ðfiðÝ ←[1]Š Ý)[1] или претерпевало что-либо – ведь оно бесстрастно, нетленно, совершенно непостижимо и недоступно мысли. А чем это еще может быть, если не Богом?»[2]

Григора вырывает цитату из контекста – и потому читатель его труда не видит, что у Никифора в действительности речь идет о христологии (см. 297BC и др.). Ответ же на попытку Григоры перенести эти (и/или другие, сродные им) слова в сферу триадологии можно найти, в частности, в Десятом антирретике против Григоры св. Филофея Коккина (ок. 1353–1359)[3], где как раз и поясняется, что Бог является простым, непостижимым, не допускающим причастия и т. п. по сущности, однако простым – и в то же время многообразным, именуемым, осязаемым и т. д. по энергии[4]. Вернемся, однако, к тексту патриарха Никифора.

Патриарх полемизирует с Копронимом, для которого – как для истинного иконоборца – Тело Христово *неописуемо* как после, так и до Вознесения, ибо плоть соединена с Божеством Слова только *внешне*, *акцидентально*, и до Вознесения представляет собой лишь преходящий образ (обожение же души – посредницы между Словом и плотью – неизобразимо, а потому икона и невозможна, и не нужна), а после Вознесения она *превращается* в Божество. У ико-

---

[1] Один из базовых терминов средневекового аристотелизма, активно употреблявшийся и Феофаном. См., например, у последнего о том, что гнев и вожделение получают форму от ума: с. 202.300–305; 203.315–318; ср. 203.332–335; и др.

[2] S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronimum. I.39// PG. 100. 297 C.

[3] Согласно относительно недавней (1994 г.) датировке Б. Маркесиниса: Markesinis B. Un florilège composé pour la défense du Tome de Concile de 1351// Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii / Ed. A. Schoors et P. van Deun. Leuven, 1994. (OLA, 60). P. 485. По старой датировке о. Витальена Лорана в «Словаре католического богословия» – 1353/1354 гг. (Dictionnaire de théologie catholique. 1932. T. XI. P. 1504; Markesinis B. Un florilège… P. 485).

[4] S. Philothei CP. Patriarchae Contra Gregoram Antirrheticorum XII. Liber X// PG. 151. 1041AC; см. и другие места.

ноборцев не было учения о сложной, но единой ипостаси Христа; в подтверждение своих взглядов они приводили, между прочим, 2 Кор. 5, 16[1].

Против этой акцидентализации тела Христова у Копронима и обращает острие своей критики Никифор: «Ибо он исхитряется с помощью одного лишь выражения «неописуемое» упразднить и все остальные свойства (Ý ° š ²) [человечества Христова. – *Д. М.*]»[2]. Копроним хочет *смешать* тварное с нетварным, а зримое – с незримым: вместо communicatio idiomatum, или взаимного сообщения свойств двух природ во Христе, у него получается своего рода permutatio, т. е. их (этих свойств) превращение, что в корне противоречит Халкидонскому догмату[3]. Между тем две природы (именно как *две*) не могут не быть различными – иначе они были бы одной природой[4]. Поэтому у каждой из них должны наличествовать и сохраняться свои, особые *свойства*[5]. Трудно не увидеть типологическое сходство этого аргумента с аргументом о различии иконы и Первообраза, поскольку между двумя природами наличествует и имеет силу тот же принцип – отношения, а не тождества.

Св. Никифор выступает как раз против этого смешения природ и *против* утверждения о незримости человечества Христова, одновременно подчеркивая незримость Св. Троицы по сущности, что вполне естественно для православного богослова (в отличие, скажем, от мессалиан)[6]. Выступает он, естественно, и против *смешения христологии и триадологии*, *основанного на недостаточно четком различении природы и ипостаси*, *их определений и функций* (когда мыслят примерно так: раз три Лица Троицы едины по

---

[1] См. особенно: Баранов В. А. Искусство после бури – богословская интерпретация некоторых изменений в послеиконоборческой иконографии Воскресения// Золотой, серебряный, железный: мифологическая модель времени и художественная культура/ Ред. И. Припачкин. Курск, 2002. С. 36–38, 45–46. Соответственно, в послеиконоборческой иконографии Воскресения «…подчеркивается *неизменность* (и *описуемость*. – Д. М.) Христа *до Воскресения, в Воскресении* и после Воскресения» (Там же. С. 41). Это служило «…средством визуальной полемики против иконоборческого учения об изменении характеристик воскресшего тела Христа и Его неизобразимости» (Там же). Все это имеет непосредственное отношение к разбираемой нами полемике св. Никифора с Копронимом и ее – частичной и неадекватной – интерпретации у Григоры.

[2] S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhetici tres… I.39// PG. 100. 297C.

[3] Ibid. 300AB.

[4] Ibid. 297D.

[5] Ibid. 300A. Это развитие идей, заложенных в Томосе св. Льва Великого. На него ссылался и Феофан (с. 234.236–237). Влияние этого Томоса в богословской литературе средне- и поздневизантийского периода весьма велико.

[6] При этом сама формула, с которой он начинает свои возражения – _○ ² ðý .˙fl… (см., например: Ibid. 297A) – тождественна используемой Феофаном (текст которого имел ту же – полемическую – функцию): см., например, с. 181.221 et passim.

сущности – то и две природы Бога-Слова Воплощенного тоже едины – это же Бог…). Очень похоже, что так мыслил сам Григора, аргумент которого против паламитов оказывается (насколько его можно приблизительно реконструировать) удивительно близким построениям Копронима: только тот утверждал однозначную *неописуемость и превращение в Божественное естество человечества Христова после Вознесения* (и на этом основании его – этого человечества – неизобразимость, см. выше), а Григора, похоже – *после Преображения* (именно в связи с обсуждением этого события он изо всех сил старается доказать неописуемость Христа по Божеству). Григора пишет: «Ведь это иконоборцы утверждали, будто плоть Господня при Преображении превращается в иной свет; в нетленное и нетварное Божество»[1]. Похоже, он перекладывает обвинение с больной головы на здоровую[2]…

Можно с достаточной уверенностью сказать, что мысль Григоры базируется на евсевианско-оригенистской традиции (соприкосновения с неоплатонизмом – в частности, «Халдейских оракулов»[3] – которых он, как мы знаем хотя бы из «Слова против нелепостей Григоры» св. Николая Кавасилы (1354)[4], изучал, также играют роль). Кстати сказать, в текстах Григоры упоминается (пусть и в риторической манере) переселение душ (метемпсихоз), и в высшей степени характерно, что в статье, специально посвященной анализу учений о метемпсихозе в Византии, проф. А. Алексакис смог привести единственный пример из XIV в.: упрек в том, что в одной фразе Григоры, довольно безобидной на первый взгляд, заключен намек на учение о метемпсихозе, встречается в проповеди бывшего патриарха Константинопольского Каллиста I (ок. 1357–1359)[5].

---

[1] Антирретик I.2.5// Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I. S. 311.16–17.

[2] Ср. обвинение Паламы Григорой в иконоборчестве (для отвода глаз?): Ibid. S. 309.20–311.14.

[3] Подобно оригенизму и многим позднейшим мистическим учениям, «Халдейские оракулы» предполагали сущностное слияние Бога и души (Ejusdem Pselli Summaria et brevis dogmatum Chaldaicorum expositio// PG. 122. 1152C). Если мыслить границы человеческих и Божественных свойств во Христе и в праведном индивидууме не очень отделенными друг от друга, легко прийти к самообожествлению. На это и намекает Николай Кавасила (см. след. прим.).

[4] Garzya A. Un opuscule inédit de Nicolas Cabasilas// Byzantion. 1954. V. 24. Fasz. 3–4. Соответствующий фрагмент цитируется в: Sinkewicz R. E. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The *Capita 150* of Gregory Palamas// Mediaeval Studies. 1986. V. 48. P. 346. n.39. См. также: Поляковская М. А. О памфлете Николая Кавасилы// АДСВ. 1971. Вып. 7; Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV – XV вв. СПб., 1997. (ВБ). С. 73; и др.

[5] Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV – XV вв. С. 73; Alexakis A. Was There Life beyond the Life Beyond? Byzantine Ideas on Reincarnation and Final Restoration// DOP. 2001. V.55. P. 173 and n. 112. Там же и ссылки на источники.

Указывая на Евсевия как на источник заблуждений Копронима, патриарх Никифор перекликается с учителем Феофана – св. патриархом Филофеем Коккином, занимавшим в 1353–1354 и 1364–1376 гг. ту же кафедру, что и он. Именно Евсевий, по св. Никифору, «суесловствовал, будто человеческий облик (šðfl½_ý) Христа целиком и полностью *претерпел изменение* (š ² Ð ¹Š Ý) и уже никоим образом не пребывает в том, что свойственно для него (○ý ²⟶ … Ý˘²•²Ý)»[1]. Св. Филофей, в свою очередь, в самом начале своего Одиннадцатого антирретика против Григоры, посвященного Преображению, замечает: «А если Его (Христа. – *Д. М.*) Божественная слава невидима, как же Он сделал Ее видимой для апостолов?»[2] Чуть далее говорится, что Евсевий, будучи «арианином и иконоборцем», учил, будто тело Христово совлеклось смертности и тления. «Но Евсевий утверждает: преобразился Он – и обессмертился, и стал нетленным и нетварным»[3]. В еще одном важном фрагменте, употребляя тот же, что и у Никифора, глагол š ² Ð ¹Š Ý (что само по себе служит одним из признаков влияния и зависимости), а также родственный ему š ² fiðÝ ←¹Š Ý (быть претворенным), св. Филофей еще раз критикует то же учение Евсевия и Григоры, будто эта перемена свойств тела Христова состоялась Ý.·˙ ² ı š ² šðfl½ ° ¹ /ı («благодаря Преображению» или даже «в ходе Преображения»)[4].

Суть учения прорисовывается благодаря этим (и другим) указаниям вполне определенно. Это один из вариантов *оригенизма*, в случае Григоры (конечно, требующем дальнейшего изучения[5]) весьма сходный с ересью константинопольского патриарха Евтихия (VI в.), которому недавно посвятил обстоятельный раздел в своей «Истории византийской философии» В. М. Лурье[6]. Представление о том, что Господь в определенный момент Своего земного служения (Воскресение, по Евтихию, или Преображение, по Григоре) отбрасывает (или «претворяет», «пересоздает» и т. п.) Свое

---

[1] S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhetici tres… I.38// PG. 100. 296B.

[2] S. Philothei… Contra Gregoram… Liber XI// PG. 151. 1058D.

[3] Ibid. 1067AC; цит. 1067C. Ср. 1069B; и др.

[4] Ibid. 1070B; и др. места.

[5] Сам Григора, разумеется, не хочет казаться евсевианином; напротив, он подчеркнуто называет Евсевия иконоборцем и объявляет его единомышленником Паламу (Антирретик… 2,6 // Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I. S. 337.29–339.3).

[6] Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова). История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 248–288, особ. 248–276. Возможны и другие – более специфические – монофизитские параллели, но только типологического свойства.

человечество, служит надежным индикатором принадлежности к указанной традиции. Подобно Пселлу в XI в., Григора относился к числу тех лиц, которые стремились *пересмотреть сами основы святоотеческого богословия. Одним из аспектов этой большой задачи* (*своего рода* «*мега-плана*») *было перетолкование в оригенистско-докетистском духе наследия св. Никифора*. Григора совершенно напрасно старается «поссорить» его со святоотеческой традицией.

…И еще одно «видимо». Видимо, именно из-за нежелания быть сопричисленным в глазах Запада к этой подспудной, но мощной средневековой восточной традиции патриарх Константинопольский Иоанн XI Векк (1275–1282), не только латинофил и филокатолик, но и еретик (нечто вроде нео-евномианина), в своем Послании с исповеданием веры папе Римскому Иоанну XXI (апрель 1277 г.) решил подстраховаться и специально добавил к христологической части пункт против докетизма, обозначив его – как и патриарх Никифор в «Первом антирретике против Копронима»! – греческим словом «фантазия»: верую, говорит Векк, что Господь от Девы Марии «…nostrum… assumpsit naturam, carnem videlicet humanam cum anima rationali, *non secundum phantasiam*, *sed secundum veritatem*… (…наше… воспринял естество, то есть плоть человеческую с разумной душой[1], не призрачным лишь образом, но поистине…)»[2]. Чувствуя, вероятно, слабость собственных тринитарных взглядов, которые включали в себя смешение ипостаси, сущности и ипостасных свойств Лиц[3] (а слабость эта как раз и роднила его с Копронимом и ему подобными, ср. приведенные выше разъяснения Никифора), Векк особенно стремился выглядеть в глазах Запада православным… и послушным[4].

---

[1] Стандартное разъяснение против аполлинаризма.

[2] Joannis Vecci CP. Patriarchae Epistola ad Joannem papam. Cum professione fidei et recognitione primatus// PG. 141. 946B. Датировку дает сам Векк в конце Послания (950A). Ср. прим. 1 издателя после основного текста. Письмо направлено папе Иоанну XXI (1276–1277).

[3] Векк действительно был плохим богословом (о чем подробнее в другой работе), коль скоро он умудрился даже в рамках этого сугубо официального письма папе перепутать сущность и ипостась (Ипостаси) Св. Троицы; ср.: …et ipsas tres esse cognoscentes Personas, unum Deum… ipsas cognoscimus, …singulam sanctae Trinitatis **personam** (!) (Ibid. 947AB). Либо человек не понимает всей – усваиваемой в элементарной богословской школе – разницы между этими понятиями, либо настолько искренне убежден в их тождестве…

[4] Ср.: …et eidem (Римской Церкви. – Д. М.) omnes Ecclesiae sunt subjectae… (Ibid. 945B). Стоит ли говорить, насколько далеко это было от основной линии развития православной экклесиологии, предполагавшей равенство всех епископов, каждый из которых держит кафедру Петра (см.: Мейендорф И. Ф. Флорентийский собор: причины исторической неудачи// Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1. Киевская

Все это делало ценность ½ ý² ¹ весьма сомнительной в глазах патриарха Никифора. Не так, однако, дело обстояло со св. Иоанном Дамаскиным – и, похоже, следующим ему Феофаном Никейским – а также некоторыми другими мыслителями-исихастами, из которых здесь (не говоря уж о Никифоре Влеммиде и Григории Паламе) хотелось бы выделить Неофита Момициласа. Как недавно показал В. А. Баранов[1], св. Иоанн Дамаскин, цитируя труд Немезия Эмесского «О природе человека» (XIII)[2], реабилитировал способность души, называемую ½ ý² ¹ : она воспринимает изображения от органов чувств, передает их уму и вызывает изображение из памяти по приказанию ума. В этом оба мыслителя «…следуют против предшествующей богословской традиции, в которой *фантасия*, или *фантасма*, определенно имеют негативный смысл как мысленный образ, часто внушаемый демонами…»[3] Однако уже у св. Максима Исповедника, на которого опирается Феофан, *фантасма* означает просто «образ представления» – без негативных коннотаций[4]. У самого Феофана активно используется и ½ ý² ¹ как обозначение способности души (см. особенно: с. 231.137, 141–148). Речь идет о боговидении по энергии (Феофан употребляет выражение «некая божественная сила», ˇý šÝ1, с. 231.142), во время которого «…способность представления (½ ý² ¹) представляла Сущего превыше ума сообразным с ней образом (½ ý² ¹²ÝÞ⟦1)» (с. 231.147–148). Мы видим, что эта тема неразрывно связана со всем тем, о чем говорилось в настоящей статье.

В завершение данного раздела обратимся к рассмотрению термина ½ ý² ¹ у Неофита Момициласа, чья антропология, близкая как Феофану, так и Паламе, подчеркнуто систематична. Соответствующий материал патрологу предоставляет 26-я глава его трактата «О том, что Акиндин, в довершение к прочим пагубам, и о том учит, что сей Свет, просиявший на Фаворе свя-

---

и Московская Русь/ Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М., 2002. С. 408–409)?

[1] Баранов В. А. Образ в контексте эпистемологических подходов… С. 403 и прим. 48–49.

[2] «*Фантастикон* передает рассудку воспринимаемое чувствами…» (Nemesii Emeseni De natura hominis. XIII// PG. 40. 661C – 664A). Этот же термин в значении «воображение» употреблял и Палама (PG. 151. 92D – 93A; Макаров Д. И. Антропология и космология… С. 212, табл.).

[3] Баранов В. А. Образ в контексте эпистемологических подходов… С. 404.

[4] S. Maximus Confessor. Liber ambiguorum…// PG. 91. 1233D – 1236C; цитируется у Феофана: с. 232.150–179.

тым апостолам от Самого Христа, есть тварь и привходящее (т. е. акциденция. – *Д. М.*)…». В ней говорится, что познание есть нечто среднее между познающим и познаваемым; познают же в нас «…либо ум, либо рассудок, либо мнение, либо *представление* (½ ý² ¹), либо чувство»[1]. Те же пять сил называет *познавательными силами души* и Никифор Влеммид в «Краткой логике» (III)[2], так что эта схема, вероятно, заимствована у него. Представление, как указывает Неофит, не производит силлогизмы (с. 397.730); оно есть «место пребывания и хранилище (хранение, ² fl¹Ý1) отпечатков чувственных вещей; оно не знает ничего более того, что восприняло с помощью чувства» (с. 398.735–737). То есть представлению отводится, в общем, та же функция, что и у Немезия, и в богословии иконопочитания св. Иоанна Дамаскина.

Но не только: в конце главы Неофит переходит к более общим размышлениям о силлогизмах. В них, говорит он, должны принимать участие все силы души (с. 398.743–748). Рассудок, в свою очередь, состоит из ума, чувства и *представления*, которое называется «местопребыванием чувства» (стр. 749–750). Так что в некоторых случаях начала силлогизма берутся и из представления – хотя лучше брать их из ума, ведь тогда-то и возможно «вести слово об истинно сущем» (с. 398.754–755, ср. стр. 750–754). Основывая свои силлогизмы на представлении, рассудок «всегда сбивается с пути и впадает в заблуждение» (с. 398.758–399.760). Всякое ложное мнение также берет начало из представления (с. 399.763–764). Таким образом, наряду с известным интеллектуализмом паламитской и влеммидовской школы, наряду с рецепцией некоторых положений богословия иконопочитателей, мы здесь видим и традиционное для аскетики предостережение против ложных образов представления. Сами по себе эти образы ни хороши, ни плохи; но если рассудок воспримет их *некритически*, *до-рефлективно*, он впадет в заблуждение. Итак, ценность за образами представления признается, но сугубо прикладная. Сформулировав эту идею о необходимости соблюдать в процессе познания (и духовной жизни в целом) баланс между рациональным, чувственным и (на высших степенях) сверхчувственным началами, исихастская мысль XIV в. подошла к гармоничному и взвешенному синтезу теологии, христологии и философско-богословской антропологии; можно сказать, что она сформировала его.

Из проведенного анализа мало-помалу становится ясным, сколь прочными были связи и сколь нерушимой – преемственность между богословской

---

[1] Kalogeropoulos B. šðý ¼˘1 ˘½³²ð1 flð flðš³ý˘1 Þ Ý ²ð Š ðÐð ÝÞ˘ ²ð³ fl ð ´Š ý , 1996. ⬭ Ð. 397.723.

[2] Nicephori Blemmydae Epitome logica. III// PG. 142. 719–720.

мыслью Византии эпохи иконоборчества (как первого, так и второго периодов) и времени Исихастских споров. Примеры свв. Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, патриарха Никифора, Феодора Студита, Григория Паламы, Феофана Никейского, а также Никифора Влеммида (как и их общая опора на св. апостола Павла) должны были укрепить нас в этой мысли. Вместе с тем, и между представителями еретических и полуеретических течений (в частности, Евсевием Кесарийским, императором Константином V Копронимом и Никифором Григорой) также обнаруживается определенное богословское и философское сходство в плане истории идей. Эти связи в рамках глубинных духовных течений (одни из главных среди тех, что противостояли церковному Православию – *оригенизм* и *неоплатонизм* в их различных модификациях), все еще недостаточно эксплицированные историками философии и патрологами, постепенно перемещаются в центр современной науки.

Заметка вторая. С кем полемизировал Георгий Пахимер в трактате «Против утверждающих, что Дух Святой по той причине называется Духом Сына, что обладает тем же естеством, что и Сын, или же из-за того, что Сыном подается верным»?

Данному трактату[1] не повезло в научной литературе. Особенно это справедливо для отечественной ее части, потому как ни в «Библиографии исихазма», ни в «Православной энциклопедии» мы не найдем исчерпывающих сведений (а в «Библиографии исихазма» – и вовсе никаких) ни об авторе, ни о данном источнике. Г. Подскальски также замечает лишь, что по степени владения светскими науками Пахимер сопоставим с Влеммидом (с чем трудно не согласиться), ссылаясь только на издание трактата о квадривиуме, осуществленное П. Таннери[2]. При этом богословские воззрения Пахимера обходятся стороной.

Отчасти такое положение дел связано с укоренившимся представлением о том, будто история позднесредневековой полемики по вопросу об исхождении Св. Духа представляет собой нечто застывшее и рутинное, лишь изредка освещаемое умозрением и боговидением таких светлых личностей, как св. Григорий Кипрский или св. Григорий Палама. Это не так. Если бы не было непрерывной традиции богословов второго плана (таких, как Пахимер), то и гигантам первого ранга было бы труднее выразить свои умозрения на общедоступном для современников языке. А потому небольшое сочинение Георгия Пахимера, историка, мыслителя, общественного деятеля, а кроме того, богослова и комментатора Псевдо-Дионисия Ареопагита также заслуживает нашего внимания.

---

[1] Georgii Pachymerae protecdici et nomophylacis Adversus eos qui dicunt ideo dici Spiritum Filii, quod habeat eamdem atque ille naturam vel quod dignis ab eo suppeditatur// PG. 144. 924B – 928D. Далее ссылки даются в тексте, с указанием номера колонки.

[2] Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 59.

Против кого же оно направлено? У Бекка можно лишь прочесть: «…он решительно высказывается в поддержку формулы Дамаскина Ý_ ð, однако остается противником унии»[1]. Данное утверждение возможно уточнить, если рассмотреть трактат Пахимера на фоне источников эпохи. Действительно, вероятнее всего, трактат направлен *против богословских рассуждений патриарха Иоанна Векка и/или людей его круга*. В нем ставится базовый для православной триадологии со времен св. Фотия вопрос: можно ли *временное* отношение ниспослания Св. Духа в мир через Сына (Ин. 20,22; и др.) объявлять причиной *вневременного* отношения Ипостасей и говорить, что Дух есть Дух Сына от века? (925C). – Это недопустимо, отвечает Пахимер, если только *подаяние Духа святым через Сына* (² ¼ðfl ←¹Š Ý… fi fl.·˙ ²ð ð) не является причиной того, что такое наименование может употребляться в несобственном смысле слова (Ibid.). Словоупотребление Пахимера здесь (как и в трактате в целом) ориентируется на традиционные православные образцы. Хотя у Дамаскина в сходном контексте в гл. I.8 «Точного изложения православной веры» употребляется глагол š ² ð¹Š Ý (см. прим. 1 на с. 133), ¼ðfl ←¹Š Ý Пахимера, как и употребление предлога fi fl.·˙ в тринитарном контексте, сразу отсылает нас к традиции

[1] Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1977. S. 679. Cf.: S. Joannis Damasceni Expositio fidei orthodoxae. I.8// PG. 94. 821C, 833A. Cf. Ibid. 832B: ○Þ ²ð ð ⇕ ² ý š ð Ð ðš ý

св. Афанасия Великого[1], которая – в свою очередь – стала базовой для Никифора Влеммида и св. Григория Кипрского[2].

В свою очередь, центральный для трактата Пахимера – и православной триадологии в целом – образ солнца, луча и света решен последовательно в духе Дамаскина – *и противоположно тому, как этот образ интерпретируется* (*в плане признания Filioque*) *Векком*. В трактате имеются и другие явственные следы *полемики Пахимера с Векком*, а также весьма вероятная аллюзия на Послание Иакову Болгарскому Никифора Влеммида, что в целом позволяет утверждать не просто Православие автора, но и *его активную включенность в полемику с византийскими филиоквистами-униатами*, возглавлявшимися Векком и его идейными наследниками (определение их точного круга в 90-е гг. XIII – 30-е гг. XIV в., а также идейной характеристики также представляет собой одну из насущных задач современного византиноведения и патрологии).

Попытаемся доказать высказанные здесь утверждения с помощью таблиц.

Таблица 2

Истолкование образа солнца, луча и света у Иоанна Векка и Георгия Пахимера: общее или различное?[3]

Ejusdem [Vecci] In Tomum Cyprii et novas ejusdem haereses de improviso dictata// PG.	Georgii Pachymerae… Adversus eos qui dicunt…// PG. 144. 925D (см. прим. 1 на с.

[1] См. одно из важнейших мест: S. Athanasii, archiepiscopi Alexandrini, Epistola ad Serapionem. I.20 // PG. 26. 580A; см. также: Lebon J. Introduction. IV. La pneumatologie de saint Athanase // Athanase d'Alexandrie. Lettres à Serapion sur la divinité du Saint-Esprit/ Intr. et trad. de J. Lebon. P., 1947. (SC, 15). P. 70 (Лебон, говоря об исхождении Св. Духа fi fl.·˙ ²ð ²fl ı, приводит следующие места: PG. 26. 533B, 560B, 580A), 74, n. 2 (ссылка: Ibid. 588C), 75; и др. Насчет ¼ðfl ←¹Š Ý /¼ðfl ←ý см. также: Ejusdem Orationes adversus Arianos. III.24// Ibid. 373B (ср., кстати, здесь же «формулу Дамаскина» – Ibid. III.13// 349B; и др.); S. Gregorii Cyprii Expositio fidei contra Veccum…// PG. 142. 243A; Ejusdem. De processione Spiritus Sancti// Ibid. 275B, 300B; S. Philothei Contra Gregoram…VI// PG. 151. 917CD; и др. Впрочем, у Филофея встречается и столь же нормативный для Православия «дамаскиновский» язык (обозначение, конечно, условное, потому что у большинства авторов данные синонимические ряды пересекаются): …Þ ².·˙ ²¸ý š ² ð¹Ýý ²[ý Š /ý ¼ flÝ¹š ²/ý… (S. Philothei Contra Gregoram…VI// PG. 151. 917D). Вопроса об истории термина ¼ fl ¹š ² (непосредственно связанного с рассматриваемой полемикой) мы намерены коснуться в другой работе.

[2] См. пока хотя бы: Rossum J. van. Athanasius and the *Filioque*: *Ad Serapionem* I,20 in Nikephoros Blemmydes and Gregory of Cyprus// Studia Patristica. V. XXXII / Ed. E. A. Livingstone. Leuven, 1997. P. 53–58; и др. Выводы ван Россума во многом неточны, и на сегодняшний день их, видимо, следует признать устаревшими, что мы также надеемся показать в одной из последующих работ.

[3] Для удобства читателей тексты даются в русском переводе. В оригинале приводятся в скобках лишь важнейшие места.

141. 880C (Против Томоса Киприота… Иоанна Векка)[1]	132)
«Да и исхождение (²_ý… fifl˘ð ðý) света от (○Þ) солнца через посредство (Ý.·˙) луча[2] я истолкую в том смысле, что свет получает свое бытие (²_ý… fi flþÝý) **через посредство (Ý.·˙) луча**, чтобы можно было сказать, что сей свет получает бытие (букв. – «существует») от обоих (○þ ‖š½ð_ý), то есть от солнца и луча, и чтобы была возможность назвать и луч источником (fi_ý) света».	«Единосущен (šðð˘¹Ýðý) ли свет лучу? Оба (⋂˘š½/) ведь они – от (○Þ) солнца, и свет называют светом луча (как, разумеется, и светом солнца). Луч же если и называют лучом света, то лишь в плане логического допущения (Ý ¹² Ðš ý/1) – как подающий свет».

Из сопоставительного анализа этих текстов можно сделать ряд важных выводов. Пахимер использует традиционный для Православия язык (šðð˘¹Ýðý – слово-маркер или, согласно терминологии Р. Пиккио, «тематический ключ»[3] триадологии), чего нет у Векка. Зато Векк явным образом следует постановлениям Второго Лионского собора 1274 г., согласно которым, Св. Дух «…вечно исходит от Отца и Сына – не как от двух начал, но как от одного (tanquam ab uno principio), и не как от двух дуновений, но как от одного-единственного дуновения (unica spiratione)»[4]. Векк в своем догматическом

---

[1] Очень близкое место, где повторяются те же основные идеи, см. также: Refutatio libri a Photio… conscripti…// Ibid. 781A; etc.

[2] Само понятие луча применялось по отношению к Сыну задолго до Векка. См., например, у того же Дамаскина в Слове на Преображение: S. Joannis Damasceni Homilia de gloriosa… transfiguratione… // PG. 96. 564B: Сын «…стяжал изначальный и природный *луч* Божества»; ср. в 146-й главе св. Григория Паламы: Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Transl. and Study by R. E. Sinkewicz, C. S. B. Toronto, 1988. P. 250.146.9–10; и др.

[3] См.: Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Его же. Slavia Orthodoxa. Литература и язык. М., 2003. (Studia Philologica). С. 431–473, особ. 433–446, 450–457, 463–466.

[4] Concilium Lugdunense II – 1274. Constitutiones. II. De summa Trinitate et fide catholica // Decrees of the Ecumenical Councils. V. 1. Nicaea I to Lateran V / Ed. Norman P. Tanner, S. J. London – Washington, 1990. P. 314. При ссылке на эту Конституцию в недавней статье А. В. Власова допущена опечатка при указании страницы (см.: Власов А. В. Византийская Церковь в XIII в. и Лионская уния (1274 г.) // Мир Православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 161, прим. 70: вместо «p. 320» следует читать «p. 314»). Римская Церковь в этой Конституции названа mater omnium fidelium et magistra (Decrees… Ibid.), и такое утверждение находит горячее одобрение у Векка (см. прим. 1 на с. 130, а также: Joannis Vecci… Epistola ad Joannem papam… // PG. 141. 945D: между Римской и Греческой Церковью …nulla differentia fidei est…). Против этого западного учения направлен седьмой пункт осуждения Векка на Соборе 1285 г. (S. Gregorii Cyprii

Послании папе Иоанну меняет слово «дуновение» (spiratio) на «источник» (fons), прилагая его как к Отцу, так и к Сыну, но существо дела от этого не меняется[1]. Сам способ исхождения мыслится при этом одним и тем же и, по сути, единственным; соответственно, Отец и Сын – не два Источника Духа, но один[2].

Эта же идея (Filioque) содержится, как нетрудно видеть, и в присутствующем у Векка наименовании луча (аналогия Сына) источником света (аналогия Духа) – наряду с солнцем (аналогия Бога-Отца). В словах патриарха-латинофила, процитированных в прим. 4 на с. 135, обращает на себя внимание идея равенства предлогов ab и ex (их греческие аналоги – fi fl.·˙ (а также Ý.·˙) и ○Þ), впоследствии осужденная на Влахернском соборе 1285 г. под председательством св. Григория Кипрского (собор мотивировал это тем, что они служат указанием на разные отношения внутри Троицы; лишь последний связан с представлением об ипостасном исхождении Св. Духа от Отца)[3]. В Послании Векка папе так же, как и в догматической Конституции Второго Лионского собора, представление об Отце и Сыне как об одном источнике Св. Духа не доказывается, но лишь постулируется. Отражением этого образа-концепции и служит рассматриваемый нами образ луча-источника, появившийся (вспомним об этом) в трактате, специально направленном против Томоса собора 1285 г.

В свою очередь, Пахимер пишет – как нетрудно видеть – с позиции сторонников св. Григория Кипрского и Собора 1285 г., обнаруживая осведомленность в догматических постановлениях, принятых на Соборе. Соответственно с ними, как и со всей линией развития греческого богословия, начиная со св. Фотия, вечные отношения Ипостасей не следует путать с временным ниспосланием Св. Духа в мир; соответственно, Пахимер отказывается именовать луч причиной света. Мы уже видели, что такое название Георгий допускает лишь в несобственном смысле, поскольку Сын есть Податель Духа миру, подобно тому, как и луч – податель (но не причина) солнечного света. С полной определенностью мыслитель говорит об этом в конце трак-

---

Expositio fidei… 241C). В целом ср. анализ Власова в указанной статье (с. 131–166); и др.

[1] Joannis Vecci… Epistola ad Joannem papam…// PG. 141. 946CD.

[2] Ibid.: …procedit, quemadmodum a fonte, Deo et Patre… et ab ipso Filio, quemadmodum a fonte, velut utique et ex ipso Deo et Patre… et Filius fons Spiritus sit; non tamen duo fontes Spiritus sunt Pater et Filius («…исходит, как из источника, **от** Бога и Отца… и от самого Сына, как от источника – как, разумеется, и **из** Бога Отца… [необходимо,] чтобы и Сын был источником Духа; однако, Отец и Сын – не два источника…»).

[3] S. Gregorii Cyprii Expositio fidei contra Veccum// PG. 142. 240BC. Пункты 4–5; Papadakis A. A Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). N. Y., 1983. P. 67.

тата: «…говоря, что свет происходит *от* (○Þ) солнца через посредство (Ý.˙) луча (это звучит ответом Векку – ср. табл. 2; прим. 4 на с. 135. – *Д. М.*), мы, с одной стороны, указываем *на посредническую роль* (²_ý š ¹Ý² ý) луча, а с другой, *причиной света изображаем солнце*» (928D).

В последних строках нашло отражение традиционное для Православия учение о монархии Отца, характерное (чтобы назвать одно, но главное для эпохи имя) и для св. Григория Кипрского[1]. Термин š ¹Ý² , в свою очередь, также является тематическим ключом, для той эпохи однозначно указывающим на еще один первостепенной значимости авторитетный источник тринитарных теорий – триадологию св. Григория Нисского, особенно в *Послании к Авлавию о том, что не три Бога*. У св. Григория термин этот обозначает «посредническую» роль Сына, в Котором от вечности почивает Св. Дух, в исхождении Духа[2]. Такой же подход мы наблюдаем и в *Послании Иакову Болгарскому* Никифора Влеммида[3]. Соответствующая теория, наряду с тринитарными взглядами св. Афанасия Великого[4], представляет собой один из источников учения св. Григория Кипрского о вечном воссиянии Св. Духа в Троице, а соответствующий отрывок из

---

[1] S. Gregorii Cyprii De processione Spiritus Sancti// PG. 142. 269B – 300B, passim. Отраженное в этом трактате представление о том, что Св. Дух почивает в Сыне, также наличествует уже у Фотия (Слово о тайноводстве Св. Духа, 85// PG. 102. 372B – 373A), а также, например, у св. Андрея Критского – в очень важной для эпохи Исихастских споров проповеди на Преображение (S. Andreae Cretensis Hom. VII. In Transfigurationem Domini nostri Christi// PG. 97. 953B, где встречаем и šðð˘¹Ýðý; это может служить косвенным доказательством того, что и слово св. Андрея могло входить в патристический кругозор Пахимера и/или собранный им в пору написания изучаемого труда флорилегий святоотеческих изречений о предмете). Cf.: S. Gregorii Cyprii Expositio fidei… 240BC, где прямо осуждается мнение Векка и его сторонников, будто Св. Дух вечно воссиявает через Сына, «как свет [воссиявает] от солнца через посредство (Ý.˙) луча». Эту линию рассуждений и унаследовал Пахимер.

[2] S. Gregorii, Nysseni episcopi, Quod non sint tres Dii, ad Ablabium// PG. 45. 115–135, здесь 133BC.

[3] Stavrou M. Le premier traité de Nicéphore Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit// OCP. 2001. V. 61. P. 122.19.13–16. М. Ставру несколько неопределенно говорит о том же в своем прим. 109 на р. 123.

[4] Согласно которому, Св. Дух исходит *от* (○Þ) Бога-Отца, но, разумеется, не от Сына (PG. 26. 581B; Lebon J. Introduction. IV. La pneumatologie de saint Athanase… P. 63, 71; cf. 73 о перихорезе Лиц со ссылкой на: Ibid. 565B); и др. Это положение, как отмечает Лебон (Introduction… P. 70), восходит к 1 Кор. 2,12.

Послания к Авлавию… цитируется и по-разному толкуется св. Григорием Кипрским[1] – и Векком[2] (последним, разумеется, в смысле Filioque).

Понятно, что называть солнечный свет светом луча в строгом смысле слова, с точки зрения Пахимера – не просто неточность, но серьезная ошибка. Дело в том, что данное выражение указывает на отношения *принадлежности*, а эти отношения вовсе не равны отношениям *единосущия* (и тем более – *причинности*) и далеко не всегда предполагают эти последние или имеют их основой. Пахимер приводит такой пример: «Действительно, этот дом – дом Сократа, а седалище (или кафедра, Šfl˘ýðı) – Платона, однако *ни дом, ни седалище не единосущны указанным философам*» (928A). С точки зрения Пахимера, Векк, помимо догматической, допускает и чисто философскую ошибку, когда, именуя Св. Духа Духом Сына, считает Его исходящим от Сына. Второй пример Пахимера особенно направлен на прояснение той мысли, что отношения *единосущия* отнюдь не тождественны отношениям *причинности*: «В самом деле, Петр единосущен Павлу, а Павел – Петру. Однако ни Павел – не [порождение] Петра, ни Петр – Павла» (Ibid.). То *воссияние* Св. Духа от вечности, о котором вел речь св. Григорий Кипрский[3], есть проявление *единосущия* этого Лица и Сына, однако на этом основании нельзя заключать, будто Сын есть Причина бытия Духа[4]. Этому ходу мыслей и следует Пахимер.

В свою очередь, Векк отождествлял эти отношения (как и предлоги *из* (*от*) и *через*, *посредством*). Прежде всего, он считал, будто Св. Дух исходит как от ипостаси, так и от сущности Отца и Сына, или даже только от сущности Сына[5]. Поэтому он в полемическом запале и спрашивает св. Григория Кипрского: «Что означает, по-твоему, что одна субстанция получает самостоятель-

---

[1] S. Gregorii Cyprii De processione Spiritus Sancti… 279AC. Это место приводится Киприотом в подтверждение той мысли, что и Сын, и Дух – ²Ý ², тогда как единственной Причиной (►²Ýðı, тот же термин, что и у Пахимера) является Отец. Важной является также критика представления о том, будто Сын – вторая Причина в Троице, в 281AB; эта критика, похоже, непосредственно вдохновляла Пахимера в его размышлениях.

[2] Joannis Vecci CP. Patriarchae Refutatio libri a Photio contra Latinos ad philosophum quemdam Eusebium conscripti, cui titulus: De sacra Sanctissimi Spiritus doctrina…// PG. 141. 741BC, 789C, 845C, 872D и др. К толкованию Векка ср.: Ibid. 745AB, 748D et passim.

[3] S. Gregorii Cyprii Expositio fidei… 241A; Ejusdem De processione Spiritus Sancti… 275C, 284B, 287D, 290C, 293B, 300AB. Ср. у Влеммида: Stavrou M. Le premier traité de Nicéphore Blemmydès… P. 92.13–14 (см. табл. 3). Пахимер всюду следует этой точке зрения.

[4] Ibid. 236C; etc.

[5] Эта мысль проходит красной нитью через «Опровержение книги Фотия…» (см.: PG. 141. 741BC, 748C, 753CD, 756CD, 781D etc.). См. также: Ejusdem ad Agallianum dominum Alexium Magnae Ecclesiae diaconum Epistola// Ibid. 276C.

ное существование (²‗ý… ð↦¹ /¹Ýý)[1] из другой, как не то, что эта первая существует *из* (○Þ) этой второй *естественным и сущностным образом* (½³¹ÝÞ⟦1 Þ ‗, ð↦¹Ý/ ⟦1)?»[2] Эта пара определений очень важна для Векка; она неоднократно повторяется им применительно к *исхождению Св. Духа* и от Сына[3].

Конечно, на уровне формальной логики и здравого смысла Векк понимал, что два любых человека единосущны друг другу не потому, что один из них непременно – отец другого, но лишь «сообразно тождеству вида (² šð Ý 1)»[4]. Однако приходится констатировать, что в данном случае его догматика (представляющая собой серьезное искажение учения Православной Церкви) вступает в противоречие с его же философией, которой оказывается элементарный аристотелизм. Пахимер, как можно видеть, считал (и в общем, справедливо), что, по Векку, исхождение Св. Духа и от Сына оказывается необходимым следствием единосущия Лиц[5]. Против этого положения и направлены логические аргументы Пахимера.

Таким образом, перед нами – базовый для эпохи конфликт православной и римо-латинской триадологий. Конфликт, в котором Пахимер выступает защитником традиционного православного учения с помощью

---

[1] О значении этого слова см. у Лэмпа: «1. in gen. – bringing into being, origination… 2. subsistence, existence as a substance or entity…» (Lampe G. W. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991. P. 987, cf. 988 – о других значениях).

[2] Joannis Vecci… In Tomum Cyprii… 908D.

[3] Ejusdem Refutatio… 761D, 773A; против этого см.: Св. Фотий. Слово о тайноводстве Св. Духа…// PG. 102. 289A sq. Этой паре понятий Векк противопоставляет другую пару – «относительно и по способу передачи (даяния, ð²⟦1) » (Ibid. 773A) – и приписывает Фотию точку зрения, будто Дух получает то, что Ему дает Сын, этим вторым способом. Это, конечно, искажение подлинной мысли Фотия.

[4] Ejusdem ad Agallianum… 277A.

[5] При упрощенном пересказе теологии Векка можно прибегнуть к такому способу изложения (ср. об этой мысли по существу: Мейендорф Иоанн, прот. Богословие в тринадцатом столетии. Методологические контрасты // Его же. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005. С. 115). Однако в реальности исследователя поражает, как мало в его текстах употребляется слово «единосущный». См., например, одно из мест, где такое отсутствие особенно бросается в глаза (так что становится непонятно, считал ли он, что у Отца и Сына – одна сущность, или же разные): Ibid. 792BC. Ср., однако, 800BC (с использованием šðð˘¹Ýð1) – место, благоприятствующее пахимеровскому прочтению, но все же не до конца (ввиду фундаментального смешения Векком понятий «сущность» и «ипостась» и проистекающего отсюда разделения Сущности Божией натрое). Подобной путаницей окрашено большинство текстов Векка (Ibid. 900C – 905A; и др.).

традиционных же идей и образов. Однако приведенными ценность его трактата не исчерпывается. Напоследок отметим еще одну весьма вероятную аллюзию в тексте Пахимера на важнейший труд Никифора Влеммида – *Послание Иакову Болгарскому*.

Таблица 3

Вероятная аллюзия у Пахимера на Послание Иакову Болгарскому Никифора Влеммида

Никифор Влеммид (Stavrou M. Le premier traité de Nicéphore Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit// OCP. 2001. V. 61. P. 92.13–15)	Георгий Пахимер (PG. 144. 928C)[1]
«Будучи энергией Сына и Бога Слова, Дух Святой *вечно воссияваеет* (‖¦ /ı ○ÞÐ šfi Ý) *от* (fi fl⬭) *Него* – или, что то же самое, *через* (Ý⬭) *Него*[2] *от* (fi fl.˙) *Отца*; с другой же стороны, как *дар* (/fl .˙) Он и посылается, и дарует ся *естественным образом* (½³¹ÝÞ⟦ı)»[3].	Св. Дух называется Духом Сына ‖¦ /ı Þ ¬ ½³¹ÝÞ⟦ı.

По нашему предположению, данное место у Пахимера представляет собой конспект Влеммида. В свою очередь, данное место у Влеммида – не что иное, как конспект некоторых мыслей св. Афанасия Великого (см. прим. 3 на с. 139). На это указывает тождество важнейших понятий, в частности, обозначение Св. Духа как энергии и дара (/fl .˙ – в обоих текстах), а также всех трех важнейших глаголов (○ÞÐ šfi Ý… ‖fið¹² ÐÐ ² Ý… ð² Ý). Однако чего нет у Афанасия, так это: а) представления о *вечном* характере воссияния Св. Духа через Сына (св. Афанасий имел в виду исключительно Домостроительство); б) обоих наречий, которые мы встречаем у Влеммида и Пахимера.

«Разве пришествие Духа через Христа не есть проявление вечной жизни Бога и тем самым проявление вечных взаимоотношений Божест-

[1] Отсутствие кавычек означает, что в данном случае производится не цитирование, а сокращенный пересказ.

[2] Сам Пахимер в изучаемом нами трактате мыслит сходным образом: Дух Святой – «…*от* (○Þ) Отца *через* Сына» (928D). Влеммид и Пахимер, как нетрудно видеть, не уравнивают предлоги – тем более, применительно *к Отцу и Сыну*, как Векк.

[3] Ср.: S. Athanasii Alexandrini… Epistola ad Serapionem… I.20// PG. 26. 577C – 580A.

венных Лиц?» – пишет Мейендорф[1], проясняя позицию Влеммида. Более чем вероятно, что Пахимер, который, как видно хотя бы из нашего беглого изложения, читал св. Григория Кипрского и внимательно следовал ему, дошел и до первоисточника подобных взглядов – т. е. до Влеммида. К тому же, выражение «Дух Сына» отсутствует в Евангелии от Иоанна[2], поэтому более чем естественно для его объяснения обращаться к другим – святоотеческим – текстам, а также к писаниям учителей Церкви (одним из которых можно считать Влеммида). С другой стороны, употребляя выражение «естественным образом» (½31ÝÞ⟦1), важно было истолковать его в православном смысле, чтобы оградить себя от неверной интерпретации у Векка. Это могло быть (и скорее всего, стало) еще одним мотивом для обращения Пахимера к классикам богословия – св. Григорию Кипрскому и Влеммиду, чье влияние в данном случае можно считать решающим. В принципе не исключено, но менее вероятно, что Пахимер взял данную пару эпитетов, довольно устойчивую в латинофильской традиции (см. прим. 4 на с. 140–141), и у Векка, намереваясь перетолковать их в православном смысле.

Как бы то ни было, Пахимер явил собой блестящий образец вдумчивого следования основной линии развития святоотеческого Предания, тогда как Векк, также читавший и изучавший Влеммида – дурной пример частичного и далеко не адекватного усвоения Предания, с отбрасыванием его отдельных составляющих[3]. Каково именно было отношение к Преданию этого патриарха-латинофила, еще подлежит уточнению и определению, но, видимо, не случайно, что в последующем, в XIV–XV вв. – во время «кризиса византийской картины мира» (Х. – Г. Бекк) – его подход к тринитарной проблеме имел немало последователей[4]. Как показывает,

---

[1] Мейендорф И., прот. Богословие в тринадцатом столетии… С. 116.

[2] Однако присутствует у ап. Павла (Гал. 4,6; ср. также «Дух Христов» – Рим. 8,9). Последнее именование находим и у св. Афанасия (PG. 26. 557A; Lebon J. Introduction. IV. La pneumatologie de saint Athanase… P. 71). Однако отсюда, как это нехотя признает и Лебон, разумеется, вовсе не следует учение о Filioque (как, добавим, не следует оно и из упомянутой чуть выше триадологии св. Григория Нисского, и св. Кирилла Александрийского и т. д., будучи чуждым православному Преданию).

[3] Общеизвестна неприязнь Векка и лиц его круга (Георгий Метохит) к Фотию (подобно тому, как три четверти века спустя – секулярных гуманистов к исихастам) (см., например: Laurent V. Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos (1275–1282) au lendemain du deuxième concile de Lyon// Echos d'Orient. 1930. V. 29. P. 397, ср. p. 405–406, 409). О властолюбии и нетерпимости св. Фотия пишет Георгий Метохит. См.: Georgii Metochitae Fragmenta…// PG. 141. 1409D, 1417B, 1420A.

[4] Например: Georgii Trapezuntii Ad Joannem Cuboclesium de processione Spiritus Sancti// PG. 161. 772B: Сын – вторая Причина, от Которой Св. Дух исходит «природным

в частности, подход митрополита Эфесского Иоанна Хилы (конец XIII в.), можно было не только Векка понять в смысле св. Григория Кипрского, но и наоборот[1].

Автор считает своим приятным долгом поблагодарить всех тех, кто так или иначе содействовал его работе: В. А. Баранова, А. Г. Бондача, К. И. Лобовикову, В. М. Лурье, Д. А. Поспелова, А. М. Шуфрина, архим. Максима Лавриота (Великобритания).

Список сокращений

АДСВ – Античная древность и средние века
ВБ – Византийская библиотека
ПЭ – Православная энциклопедия
CCSG – Corpus Christianorum. Series Graeca
DOP – Dumbarton Oaks Papers
OCP – Orientalia Christiana Periodica
OLA – Orientalia Lovaniensia Analecta
PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca
SC – Sources Chrétiennes
WBS – Wiener Byzantinische Studien

и сущностным» исхождением: та же пара эпитетов, но взятых в векковском смысле! Необходимо, разумеется, помнить, что в 1426 г. Георгий Трапезундский перешел в католицизм (Шукуров Р. М. Имя и власть на византийском Понте (чужое, принятое за свое) // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья/ Под ред. Р. М. Шукурова. М., 1999. С. 232; Лобовикова К. И. Георгий Трапезундский // ПЭ. М., 2006. Т. XI. С. 82). Вспомним также экуменистические настроения этого мыслителя, чтобы по достоинству оценить тот факт, что путь Векка и его единомышленников закономерно вел именно в этом направлении. Одним словом, далеко не случайным выглядит тот факт, что на заключительной стадии Флорентийского собора кардинал-« ренегат» Виссарион Никейский составил памфлет *Против опровержения Векка Григорием Паламой*, заняв последовательно векковские позиции в основных тринитарных вопросах (Ronchey S. Orthodoxy on Sale: the Last Byzantine, and the Lost Crusade// Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies (London, 21–26 August 2006). V.1. Plenary Papers. Ashgate, 2006. P. 319–320). Это тем более неприятно поражает, что в юности Виссарион читал Паламу и старался усвоить его ход мысли (см. там же). Аналогия с парой Векк – Влеммид довольно убедительная. Не сыграл ли тут свою роль тот мотив властолюбия, который Векк со сторонниками пытались обнаружить у Фотия?

[1] Хила остается малоизученной (и малоизданной) фигурой. См. пока: Joannis Chilae, metropolitae Ephesini, ad imperatorem// PG. 142. 245C (воссияние = ипостасному бытию Св. Духа); ср. у Векка (PG. 141. 916A; и др.).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

А. Г. Авдеев
Москва

БАРОЧНЫЕ И АГИОГРАФИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ В ПЕРВОЙ ЭПИТАФИИ ПАТРИАРХУ НИКОНУ АРХИМАНДРИТА ГЕРМАНА

Появление первых стихотворных эпитафий на Руси обычно относят ко второй половине XVII в., связывая их с «вестернизованными слоями общества»[1]. Действительно, стихотворная эпитафия начала проникать в старорусскую эпиграфику в первые годы патриаршества Никона, и родоначальниками этого жанра стали ученые монахи – выходцы из Малороссии, Белоруссии и Литвы, воспринявшие культурные традиции западного барокко.

Это был объективный процесс, уходящий корнями в эстетику барокко: с одной стороны, он был связан с «открытием» личности, с другой стороны, стихотворный текст, отличный от традиционной «прозаической» эпитафии, привлекал внимание читателей[2].

Русская эпиграфическая поэзия последней четверти XVII в. теснейшим образом связана с жанром стихотворной эпитафии. И это не случайно. Тема смерти, кратковременности человеческой жизни и ничтожества всего земного – излюбленная тема эпохи барокко[3]. Однако русская стихотворная эпитафия не знает характерного для Западной Европы противопоставления удовольствий земной жизни безжалостной смерти, не приемлет она и по-

---

[1] Беляев Л. А. Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII-XVII вв. М., 1996. С. 265; Николаев С. И., Царькова Т. С. Три века русской эпитафии // Русская стихотворная эпитафия. СПб., 1998. С. 10; Царькова Т. С. Русская стихотворная эпитафия XIX-XX вв. Источники. Эволюция. Поэтика. СПб., 1999. С. 6.

[2] Александрова И. Б. Поэтическая речь XVIII века. М., 2005. С. 119.

[3] Чижевськiй Д. Українське літературне бароко // Київська бібліотека давнього українського письменства. Студії. Т. IV. Київ, 2003. С. 275, 415, 417–418.

пулярных барочных тем «memento mori» и «vanitas vanitatis», заменяя их просветительским принципом стремления к «высшему наследству»[1]. Ее излюбленные темы – устроение всего в мире (и в том числе смерти) по воле Божьей, уверенность в вечной жизни с Богом и со святыми и надежда на то, что стихи побудят читателя помолиться о душе усопшего.

Русская стихотворная эпитафия второй половины XVII в., хорошо исследованная с точки зрения специфики жанра, оказывается совершенно не изученной в контексте православной культуры того времени. Между тем, она, строго говоря, не подпадает ни под один жанр древнерусской книжности и, тем более, не встраивается в систему иерархии жанров поэзии эпохи барокко[2]. Как произведение, типичное для эпохи барокко, стихотворная эпитафия синтезирует в себе черты различных жанров книжности. Она встроена в систему православных ценностей – и в то же время является произведением светским. Она напоминает похвальное слово святому, так как содержит похвалу умершему, но герой эпитафии – человек, не всегда соответствующий идеалу святости. Эпитафия включает черты реальной биографии – но те, которые могут быть предметом назидания. Эпитафия связана с этикетом, так как предписывает правила поведения у могилы. Наконец, эпитафия имеет параллели с богослужением, так как ее обязательным элементом является призыв к молитвенному поминовению умершего. И в то же время русская стихотворная эпитафия XVII в. в духе эпохи барокко наследует многие характернейшие черты античной стихотворной эпитафии – устойчивые формулы и организацию текста в виде диалога прохожего с могильным камнем, но перерабатывает их в соответствии с православной системой ценностей.

С. И. Николаев и Т. С. Царькова разделили эпитафии, созданные во второй половине XVII–XVIII вв., на «реальные», то есть вырезанные на могильных плитах, и «книжные», то есть оставшиеся исключительно в рукописях и на надгробные плиты не попавшие[3]. «Книжные» эпитафии, не увековеченные в «реальных» надгробных надписях, являются одной из характернейших черт культуры восточнославянского барокко XVII в. С одной стороны, они отражают присущий тому времени интерес к человеческой личности. Именно во второй половине этого столетия в обществе возникла реальная потребность перехода от традиционной «фактографиче-

---

[1] Александрова И. Б. Поэтическая речь… С. 18, 20–21.

[2] Об иерархии жанров поэзии в эпоху барокко см.: Петров Н. И. О словесных науках и литературных занятиях в Киевской Академии от начала ея до преобразования в 1819 г. // Труды КДА. 1867. № 1. С. 83–84.

[3] *Николаев С., Царькова Т.* Три века… С. 6–7.

ской» эпитафии, фиксировавшей лишь время кончины, к эпитафии «биографической», отражавшей curriculum vitae и индивидуальные черты конкретного человека. Возможно, раздельное существование «книжной» и «реальной» эпитафий в то время (первые переходили из одного рукописного сборника в другой; вторые – отмечали место захоронения и, видимо, за некоторыми исключениями, вызывали ограниченный интерес у просвещенного читателя) в какой-то мере обусловливалось устоявшимися традициями оформления надгробий или (что тоже не исключено) дороговизной оплаты труда резчика. Л. А. Беляев полагает, что главным «фактором торможения» здесь являлись особенности средневековой ментальности: «развернутые литературные сочинения» обычно помещались на раках святых, тогда как на могилах обычных людей устанавливались надгробия «традиционного» содержания, отмечавшие лишь имя (нередко чин) умершего и время его кончины. Поэтому развернутый текст на надгробии «соотносится с обычным надгробным памятником так же, как праведник (святой) – с рядовым человеком, грешником»[1]. Соглашаясь с этой точкой зрения, А. П. Богданов предположил, что большую роль в сдерживании распространения стихотворных эпитафий (по крайней мере, в некрополях Московского Кремля) сыграли традиции чинопочитания и чинопоследования. Стихотворные эпитафии над могилами царицы Натальи Кирилловны и патриарха Иоакима, написанные Карионом Истоминым, выделили бы их гробницы среди ранее усопших цариц и предстоятелей Русской Церкви[2]. Однако, учитывая широкую популярность жанра стихотворной эпитафии в разных слоях русского общества конца XVII – начала XVIII в., видимо, можно говорить о частичном преодолении данных традиций в это время и даже возникновении своеобразной литературной «моды»[3]. Отметим также, что в данный период «реальные» стихотворные эпитафии получили более широкое распространение не в Москве, а в «провинции», где традиции чинопочитания и чинопоследования были более слабыми.

С 1681 г. центром «реальной» эпиграфической поэзии становится Ново-Иерусалимский монастырь. Возникшая в этой обители школа уже использовала опыт этой, достаточно для Руси новой, традиции. Принципиальным моментом здесь также является то, что поэты, ранее составившие славу ново-иерусалимской школы песенного творчества, заложили традиции и школы эпиграфической поэзии.

---

[1] Беляев Л. А. Русское средневековое надгробие… С. 257.

[2] Богданов А. П. Стих и образ изменяющейся России: последняя четверть XVII – начало XVIII века. М., 2005. С. 36–37.

[3] Ср.: Богданов А. П. Стих и образ… С. 20–21.

По способу стихосложения эпиграфические вирши ново-иерусалимских поэтов делятся на два цикла, что очень характерно для барочной поэзии, тяготевшей к циклизации поэтических текстов[1].

Первый цикл составляют стихотворные подписи к фрескам Кувуклии[2]. Подобные произведения Л. И. Сазонова относит к одной из разновидностей изобразительной поэзии (picta-poesis) эпохи барокко – подписи или иконологической эпиграмме[3]. Этот жанр, пограничный между книжностью и эпиграфикой, укоренился в русской поэзии в последней трети XVII в. в подписях к изображениям (портретам, иконам, фрескам, гравюрам и т. п.) и наиболее полно отражает синтез ново-иерусалимской эпиграфической поэзии с изображением.

Второй цикл стихотворений составили «исторические» тексты. Их ряд открывает анонимная стихотворная «летопись» на изразцовом фризе вокруг барабана купола центрального алтаря. К «историческим» текстам также относятся произведения архимандритов Германа и Никанора. Первый был автором двух эпитафий патриарху Никону, второй – эпитафии архимандриту Герману и двух редакций «летописи» Ново-Иерусалимского монастыря. Оба, сменяя друг друга у кормила эпиграфической поэзии Ново-Иерусалимского монастыря, попытались дать его всеобъемлющую историю, раскрывая ее через духовный подвиг патриарха Никона. И это стремление к всеобъемлющей универсальности созданной ими поэтизированной истории человека и обители также является одной из характернейших черт культуры барокко[4].

Главным, но не ведущим литературным приемом ново-иерусалимской школы эпиграфической поэзии с начала 80-х гг. XVII в. стали не ритм, а рифма и внешнее оформление стихов – акростих. А. А. Илюшин подчеркивает, что именно с ново-иерусалимской школой связана новая волна акростихов в русской поэзии XVII в. – после увлечения ими поэтами приказной школы[5].

С практической точки зрения акростих служит одним из приемов членения поэтического текста на отдельные стихи[6], что делает такой текст идеальным материалом для эпиграфики. Вместе с тем, стихотвор-

---

[1] Ср.: Чижевськiй Д. Українське літературне барокко… С. 407.

[2] Последняя по времени полная публикация стихотворных надписей Ново-Иерусалимского монастыря: Зеленская Г. М. Святыни Нового Иерусалима. М., 2002.

[3] Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.). М., 1991. С. 107–108.

[4] Ср.: Чижевськiй Д. Українське літературне барокко… С. 408.

[5] Илюшин А. А. Проблема барочной поэтической антропонимии: Имя поэта и его литературная репутация // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 223.

[6] Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха. М., 2000. С. 28.

ные надписи с акростихами идеально вписываются в эстетику барокко, испытывавшую интерес к такому слову, которое можно разглядывать, петь, разыгрывать[1]. С эстетикой барокко связано и представление поэтов этой эпохи об акростихе как об особой вертикальной строке, которая, «перевязывая» строки, соединяет «небо с землей» и является «обручем стихотворного сосуда»[2].

Акростих, по-видимому, впервые введенный в старорусскую эпиграфику архимандритом Германом, не сводим к одной какой-либо функции. С одной стороны, он представлял собой визуальную и «логическую» загадку для читателей, которую можно было разгадать, лишь внимательно разглядывая текст и вчитываясь в него. Наблюдения за списками с ново-иерусалимских надписей, имевших акростихи, показывают, что последние были достаточно сложны для читателей: они не всегда воспринимались и даже искажались переписчиками.

В ново-иерусалимской школе эпиграфической поэзии с акростихом связана традиционная для русской виршевой поэзии проблема «авторства» и «образа автора». Действительно, именно акростих в XVII в. подходит под принятое в литературоведении определение «образ автора». «Человеческая сущность автора сказывается в элементах, которые, будучи выражены через язык, языковыми не являются», – отмечал В. Б. Катаев[3]. Развивая эту мысль, Н. С. Валгина полагает, что «образ автора, как и глубинный смысл произведения, больше воспринимается, угадывается, воспроизводится, чем читается в материально представленных словесных знаках»[4]. Однако, подходя к понятию «авторство», «образ автора», литературоведы обычно отталкиваются от традиций современного литературного творчества, где авторское начало выражено предельно четко: автор осознает себя творцом своего произведения, а свое произведение – своим продуктом. Такое представление, как справедливо полагал М. И. Стеблин-Каменский, сформировалось только в эпоху романтизма[5].

Произведения архимандритов Германа и Никанора напитаны иными традициями. Акростих – не тайнопись и не всегда является показателем развившегося авторского сознания, а тем более, гордыни автора. Преп. Максим Грек считал акростих особым видом сугубой молитвы. Нередко это «сугубая молитва, краткая, всего в несколько слов… может быть мыс-

---

[1] Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко… С. 76–77.

[2] Бирюков С. Е. РОКУ УКОР. Поэтические начала. М., 2003. С. 30.

[3] Катаев В. Б. К постановке проблемы образа автора // Филологические науки. 1966. № 1.

[4] Валгина Н. С. Теория текста: Учебное пособие. М., 2003. С. 101.

[5] Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976. С. 82.

ленно соединена с другим, звучащим въяве словом»[1]. Предельно кратко взаимосвязь акростиха и молитвы выразил С. Е. Бирюков: по его мнению, для русских поэтов-силлабиков акростих, связывавший вирши, «был… своего рода религиозный акт, если учесть, что religio есть связь»[2]. Таким образом, акростихи можно отнести к личному, по классификации М. И. Стеблина-Каменского, типу авторства, при котором автор осознает себя «творцом только формы своего произведения, но не его содержания»[3]. И эта черта авторского самосознания, возможно, была воспитана в своих учениках патриархом Никоном – это качество отличает его собственные сочинения[4].

Наконец, акростих, как своеобразный графический знак, представлял собой образ слова, но не выглядел столь вычурно, как фигурные или иероглифические стихи. Если сравнивать акростихи архимандрита Германа, увековеченные в эпитафиях патриарха Никона, с его же акростихами в «книжных» виршах, сохранившимися в рукописях, можно отметить сравнительную простоту эпиграфического акростиха, что диктовалось узко практическим назначением надписей. Книжные акростихи представителей ново-иерусалимской поэтической школы зачастую были стихотворны; помимо указания на имя автора, они содержали разнообразную информацию о его сане, принадлежности к братии обители, о состоянии здоровья и т. п.[5] В акростихах эпиграфических, как правило, «зашифровывались» только имя и сан автора и цель произведения. Стихотворения эпиграфические, в отличие от книжных, рассчитаны не на длительный процесс вдумчивого чтения, а на визуальное восприятие в течение сравнительно недолгого времени. Особенно важно и то, что внимание читателя от надписи не должны отвлекать сложные детали, мешающие ее прочтению.

Эпиграфические стихотворения ново-иерусалимской школы сохраняют многие черты устной эпической поэзии. В первую очередь это относится к эпитафиям архимандрита Германа, которые, с одной стороны, рассчитаны на визуальное восприятие и потому должны быть максимально кратки, чтобы читатель мог без особых трудностей воспринять имеющуюся в них информацию, с другой, – сообщают о заслугах конкретных лиц, что напрямую связывает такое произведение с эпической традицией. Отсюда – характерное для эпической поэзии совпадение метрического и син-

---

[1] Васильева Е. Е. Три воскресных гимна архимандрита Германа // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002. С. 259.

[2] Бирюков С. Е. РОКУ УКОР… С. 30.

[3] Стеблин-Каменский М. И. Миф… С. 82–83.

[4] Лобачев С. В. Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 237.

[5] Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 107–108.

таксического членения текста, который делится на ряд коротких, совпадающих со строкой, синтаксически законченных сообщений, каждое из которых является элементарным предложением[1]. Точно так же, как и произведения эпической поэзии, эпитафии сообщают о значимых событиях прошлого. Наконец, общим для стихотворных эпитафий и эпоса является ритмическая и рифмическая организация текста, облегчающие его усвоение и запоминание. Однако если эпический текст является достоянием всего социума и общедоступен – все члены социума в равной мере являются хранителями содержащейся в нем информации, и каждый способен передать услышанное и продолжить эпическую традицию[2], – стихотворные эпитафии глубоко индивидуальны. Эпитафии имеют конкретного автора, который является *единственным* источником информации. Они излагают не общезначимые события прошлого, но события, которые отразились в судьбе отдельной личности – «героя» эпитафии. С книжной традицией эпитафии роднит способ тиражирования: их текст распространялся исключительно в виде списков, а не в устной передаче.

Говоря иначе, в книжных произведениях поэтов ново-иерусалимской школы ориентация на православное богослужение (речитатив и переложение виршей на музыку) сочеталась с акростихами, в которых зашифровывалось имя автора, богословие – со стихотворными переложениями текстов Священного Писания. Эпиграфическая же поэзия не только заключала в себе стихотворные переложения евангельских текстов или «исторические» тексты, но и была ориентирована на личность, но на личность, раскрывающуюся в глубине ее молитвенного подвига.

Чтение подобных текстов основано на двух принципах, в свое время выделенных Умберто Эко. Первый принцип – идеологическое сотрудничество читателя и текста – предполагает выявление в тексте «невысказанных идеологических предпосылок». Для их определения читатель должен привлечь идеологические субкоды определенной исторической эпохи, к которым принадлежит автор (а зачастую и он сам). Второй принцип – «эйдетического воображения» – предполагает актуализацию хранящихся в сознании читателя культурных субкодов[3]. Оба эти принципа свойственны прочтению агиографических произведений, с которыми ново-иерусалимские эпитафии сохраняют генетическое родство.

---

[1] Ср.: Циммерлинг А. В. Выбор скальда: германская метрика и история европейского стиха // Исландские саги. Пер. с древнеисландского языка, общ. ред. и комментарии А. В. Циммерлинга. Т. 2. М., 2004. С. 432–433.

[2] Ср.: Циммерлинг А. В. Выбор скальда… С. 433.

[3] Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. Пер. с англ. и итал. С. Серебряного. М., 2005. С. 45–46.

Вопрос о способах раскрытия духовного подвига патриарха Никона в эпитафиях, написанных архимандритом Германом, впервые был поставлен Г. М. Зеленской и развит ею в монографии о некрополе Ново-Иерусалимского монастыря, написанной совместно с А. В. Святославским[1]. Исследователи подчеркивают, что «житийно-летописный аспект» эпитафии выражен «в эмоционально-осмысленном и эстетически оформленном виде» и выделяют три главные темы биографии Святейшего, отраженные в эпитафиях – следование Христу, крестоношение и стяжание терпения.

Действительно, силлабическая поэзия ново-иерусалимской школы следовала основным принципам средневекового художественного канона. Данное структурообразующее звено древнерусской культуры Г. М. Маркелов назвал принципом следования подобиям[2]. Данный принцип восходит к греческому термину fiflð¹˘šðÝð1 (подобный) и, будучи неразрывно связан с литературным этикетом, иконописью, храмовой архитектурой и музыкой, предполагает обязательное следование определенному архетипу. Т. Р. Руди предлагает иной, более узкий, термин – агиотип, который, по мнению исследовательницы, с наибольшей последовательностью проявляется в агиографии и базируется на двух основных принципах – следовании литературному этикету[3] и ориентации на образцы (imitatio)[4]. Последний принцип Т. Р. Руди трактует как «подражание образцам», что представляется не совсем верным. В данном случае исследовательница ориентируется на современный перевод названия известного трактата Фомы Кемпийского «De imitatione Christi» – «О подражании Христу»[5]. Следует отметить, что древнерусские книжники, исходившие из православной духовной практики, более точно понимали термин «imitatio», переводя название данного трактата как «О *последовании* Христу». Жизнь святого, отраженная в житии, была не простым подражанием «духовному авторитету» – он этому авторитету *следовал*, что, так или иначе, отражалось в агиографических

---

[1] Зеленская Г. М. Святыни… С. 315–316; Зеленская Г. М., Святославский А. В. Некрополь Нового Иерусалима. Историко-семиотическое исследование. М., 2006. С. 249–250.

[2] См.: Маркелов Г. В. Святые Древней Руси. Материалы по иконографии (прориси, переводы, иконописные подлинники). Т. 2. Святые Древней Руси в иконописных подлинниках XVII – XIX вв. Свод описаний. СПб., 1998. С. 9–10.

[3] Подробнее о литературном этикете в Древней Руси см.: Лихачев Д. С. Литературный этикет Древней Руси // ТОДРЛ. 1961. Т. XX. С. 5–16.

[4] Руди Т. Р. Топика русских житий (Вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Полемика. Публикации. СПб., 2005. С. 62–64.

[5] Ср.: Руди Т. Р. Топика русских житий… С. 65. Прим. 23.

топосах. Но именно эти топосы составляли основу службы, посвященной святому, и находили зримое отражение в иконах и фресковых росписях, – говоря иначе, являлись составной частью системы подобий. Последняя таким образом являлась не просто «ориентацией на тот или иной духовный авторитет». Житие словесно закрепляло модель внутреннего мира святого, *следовавшую* одному из устойчивых канонов святости, иконописный подлинник дополнял его «словесным портретом», а икона воспроизводила те же элементы в цвете и свете. В музыке следование архетипу заключалось в системе подобнов и осмогласия, создающих устойчивую модель для песнопения. В диалектическом единстве житийная книжность, церковная служба, архитектура храма, фрески и иконы, белокаменные надгробия синтезировали вневременное храмовое действо.

В этом отношении наиболее близкими житийному канону и агиографической топике оказываются вирши архимандрита Германа. При этом написанные им эпитафии патриарху Никону могут быть поняты на трех смысловых уровнях. Учение о триадности текста, разработанное в позднеантичную эпоху неоплатониками и принятое христианскими авторами (в частности, Оригеном) применительно к Священному Писанию, предполагало наличие у текста плоти, души и духа, соответствующих разному уровню его понимания: непосредственно-содержательному или плотскому, назидательному или душевному и сокровенному или духовному[1].

Две эпитафии патриарху Никону, написанные архимандритом Германом, представляют собой типичный для эпохи барокко поэтический цикл. И в то же время влияние древнерусских агиографических традиций для этих произведений было определяющим.

Первая эпитафия, начинающаяся словами «Господень образ здѣ есть…», играла роль своеобразного вступления к стихотворному «житию» патриарха Никона, в которой архимандрит Герман сосредоточил внимание на духовной стороне жизни и подвига Святейшего. Вторая эпитафия («Аще кто любит милость Бога…») – отражала обязательные для житийного канона элементы – от происхождения патриарха до его смерти и погребения и подчеркивала их назидательный характер[2]. Вместе с тем, как жанр, типичный для эпохи барокко, эпитафии архимандрита Германа унаследовали одну из характернейших черт античной стихотворной эпитафии, но

---

[1] Orig. De Princ. IV, 11. См.: Гладкова О. В. «Житие Евстафия Плакиды»: Известные и неизвестные переводы и редакции XVII в. // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 12. М., 2005. С. 507–508. Прим. 1.

[2] Зеленская Г. М. Святыни... С. 320; ср.: Полякова С. Византийские жития как литературное явление // Жития византийских святых. СПб., 1995. С. 8.

отсутствующую в эпитафиях раннехристианских – заданность на диалог надписи с читателем[1]. Отметим также, что стихотворная эпитафия, по определению относящаяся к поэзии «малых форм», открыла перед поэтами-силлабиками XVII в. поистине безграничные возможности для концентрации в сравнительно кратком произведении глубокого смысла.

Среди специалистов по истории древнерусской книжности бытует мнение о том, что в ее произведениях характеры отсутствовали, а образ героя строился как «совокупность черт, присущих не данной индивидуальности, а большой группе людей, целой общественной корпорации»[2]. Тем не менее, в эпитафиях патриарху Никону архимандрит Герман выступает как новатор: герой его произведений – хотя и принадлежит к духовному сословию, но не выступает в произведении исключительно как представитель «крупной общественной корпорации». Напротив, архимандрит Герман, что характерно для эпохи барокко, отражает в эпитафиях выдающиеся индивидуальные качества предстоятеля Русской Церкви. Подобное внимание к индивидуальности героя, например, отсутствует в стихотворных эпитафиях Кариона Истомина, для которого умерший, вне зависимости от его сословной принадлежности, в первую очередь – православный, уравненный смертью с другими умершими. Единственными признаками индивидуальности здесь являются имя, сословная принадлежность, семейное положение, возраст и дата смерти. Правда, для того, чтобы подчеркнуть незаурядность характера патриарха Никона и хитросплетения его жизненного пути, архимандрит Герман прибегает к традиционной для древнерусской книжности системе подобий, в которой общеизвестные библейские персонажи и христианские святые являются своего рода системой координат (агиотипов или агиологических образцов) для определения личных качеств героя. Поэтому наше внимание будет сосредоточено на их анализе в первой эпитафии патриарха Никона. Приведем ее текст[3]:

---

[1] Ср.: Новосадский Н. И. Греческая эпиграфика. Ч. I. М., 1914. С. 7.

[2] Бочкарев В. А. Русская историческая драматургия XVII – XVIII вв. М., 1988. С. 35.

[3] Рук.: Опись дьяка Бориса Остолопова (1685) // РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 4. Д. 5092. Л. 218 об.; РГБ НИОР. Ф. 178 (Музейное собрание). № 871. Л. 23 об. – 24 (список второй трети XIX в.); ГИМ ОР. Собрание А. И. Хлудова. № Д-86. Л. 52 об. – 53 (список иером. Феодосия, 1691 г.); НАРТ. Ф. 10 (Казанская Духовная Академия). Оп. 5 (Рукописное собрание КазДА). № 793. Л. 36 об. – 37 (список второй половины 10-х гг. XVIII в.); Г.-Ф. Миллер // РГАДА. Ф. 199 («портфели» Г.-Ф. Миллера). Оп. 1. Портф. 413. Л. 19–20 (по собственной копии, гражданским шрифтом, с сохранением отдельных букв церковнославянского алфавита). Изд: ИАО. Т. IV. Вып. 6. СПб., 1863. Стб. 613–614 (архим. Амфилохий, по собственной копии); Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С. 111–112 (по

Господень образ здѣ есть и Плакидов,	1	Ту лежитъ вторый в терпѣніи Іовъ.
Единъ познася Божия любве днесь,	2	Показаніе неложное намъ весь.
Рода не спѣхомъ явися святитель,	3	Божіимъ судомъ бысть всѣмъ правитель.
Мног по тѣхъ подем труд тяжка бѣд вкуса,	4	Не прият отнюд противна искуса.
Аки столпъ каменнъ или крѣпки от древ	5	Стояше твердо, яко в небо доспѣв.
Никонъ отецъ и молѣбникъ нашъ к Богу,	6	Приведый в благость человѣкъ часть многу.
Никонъ любезный пастырь всѣх насъ,	7	Сего вознесе паки царьскій гласъ
Аки Данила от рова печали,	8	В нюже до смерти того бяху вдали.
Пресѣче святый царь предбывших дѣло,	9	Являя свое въ благости цѣло,
Изрядный Божий дар тезоименит,	10	Феодор, в любви к Богу не отменитъ,
Сам принес в мѣсто, еже яви Творецъ,	11	Полож, цѣля вред, иже подя отец.
Аще и не зрѣ, яко хотѣ, жива,	12	Но той молитъ за царя благочестива.

Уже ее первая строка («Господень образ»), отражающая традиционную систему подобий, играет определяющую роль в раскрытии как личностных черт патриарха Никона, так и его жизненного пути. Она является достаточно сложным и емким образом, который раскрывается на четырех уровнях. Нижний уровень термина «образ» в данном случае может пониматься как «облик» или «внешний вид»[1], то есть свидетельствовать о том, что в могиле погребен обычный смертный человек, сотворенный по «образу Божию»[2] и потому являющийся его носителем[3]. Средний уровень отражает иной «образ» – чин погребенного: как писал сам патриарх Никон, «Патриарх есть образ жив Христов и одушевлен, делесы и словесы в себе живописуя истину»[4]. Эти слова Святейшего являются прямой цитатой из гл. III титула 2 Эпанагоги[5] – памятника византийского законодательства,

публикации архим. Амфилохия, гражданским шрифтом); ПЛДР. XVII в. Кн. 3. М., 1994. С. 51–52 (по публикации архим. Амфилохия, гражданским шрифтом); РСЭ. С. 54. № 10.2 (по публикации в ПЛДР, с исправлениями); Зеленская Г. М. Святыни… С. 314–315 (гражданским шрифтом, по публикации архим. Амфилохия, с исправлениями); Зеленская Г. М. Почитание памяти Святейшего Патриарха Никона в XVII – XX веках // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002. С. 194 (гражданским шрифтом); Никон, патр. Труды. Научное исследование, подготовка документов к изданию, составление и общая редакция В. В. Шмидта. М., 2004. С. 697; Зеленская Г. М., Святославский А. В. Некрополь Нового Иерусалима… С. 309–310 (гражданским шрифтом, по публикации А. М. Панченко).

[1] Ср.: Лепахин В. В. Икона и иконопочитание глазами русских и иностранцев. М., 2005. С. 36.

[2] Быт. 1: 27.

[3] Ср.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 81.

[4] Никон, патр. Труды… С. 228.

[5] Дворкин А. Иван Грозный как религиозный тип. Статьи и материалы. Нижний

составленного при патриархе Фотии. Именно в этом своде устанавливался идеал симфонии светской и духовной власти. На Руси Эпанагога была известна в отрывках в «Кормчих» с начала XV в., а ее полный перевод на русский язык появился в начале XVI в. При этом данная строка эпитафии вполне созвучна виршам Симеона Полоцкого, написанным в 1657 г.[1]:

Хрыста – пастыра образ ест святейшы Никон…
……..
Аже Хрыстос на веки Богом ест на небе,
Никона, як свой образ, бы прынял до себе.

Третий уровень связан с традиционным для средневековой агиографии принципом следования (imitatio) образцам, в данном случае – сакральному образцу или первообразу, Богу[2]. Наконец, четвертый, высший, уровень связан с основным значением термина «образ» – «икона». Как отмечал В. В. Лепахин, «образ святого – это незамутненный образ Божий, а, значит, в определенном смысле всегда Образ Христов»[3]. И архимандрит Герман, и, без сомнения, многие ученики патриарха Никона видели в учителе образ святого. Таким образом, в эпитафии патриарх Никон олицетворяет образ Господа и как смертный человек и как предстоятель Русской Церкви и как святой.

Развивая данную тему, архимандрит Герман, подобно составителю иконописного подлинника, в следующих словах строки 1 уравнивает подвиг «героя» эпитафии с подвигами иных святых, олицетворяющих смирение и долготерпение. Патриарх Никон одновременно и «образ Божий» и «образ… Плакидов» и «вторый в терпении Иов». Так архимандрит Герман внутри барочной по сути эпитафии создает традиционный агиотип – агиологический образец, которому уподоблен патриарх Никон[4]. Агиотип, создаваемый архимандритом Германом, относится к наиболее простой его разновидности – сравнению (вербальному уподоблению). Сравнивая патриарха Никона с ветхозаветным и раннехристианским святыми, архимандрит Герман идет путем, традиционным для средневековой агиологии, создавая единый агиологический ряд, который дает читателю ключ к пониманию духовного подвига патриарха Никона. Уподобление последнего Иову дает ветхозаветный

Новгород, 2005. С. 254.

[1] Симеон Полоцкий. Вирши. Составление, подг. текстов, вступ. статья и комментарий В. К. Былинина и Л. У. Звонаревой. Минск, 1990. С. 43.

[2] Руди Т. Р. Топика русских житий… С. 62–63.

[3] Лепахин В. В. Икона и иконичность. СПб., 2002. С. 144.

[4] Об агиотипе см.: Панченко О. В. Поэтика уподоблений (К вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейксисе и гимнографии) // ТОДРЛ. 2003. Т. LIV.

прообраз агиотипа, а уподобление Евстафию Плакиде – его исполнение уже в новозаветной (христианской) истории, составной частью которой является и история Русской Церкви[1]. Такое уподобление отражает путь от внутреннего сходства к внешнему и подчеркивает функциональную близость жизненного подвига патриарха Никона подвигу известных святых и его сходство с ними по образу жизни. Получается, что стихотворные эпитафии патриарха Никона ближе всего стоят к житийной иконе, где образ святого, расположенный в среднике, по бокам окружен житийными клеймами.

По мнению Г. М. Зеленской, «образы Христа, святого великомученика Евстафия Плакиды… и праведного Иова Многострадального… определяют три основные, неразрывно связанные между собой темы в духовной биографии патриарха Никона: следование Христу, крестоношение и стяжание терпения»[2]. Однако аллюзии, использованные архимандритом Германом в первой строке эпитафии, не являются изолированными друг от друга сравнениями. Обе они восходят к Житию св. Евстафия Плакиды, где герой сравнивает свои страдания со страданиями Иова Праведного[3]. Однако, как кажется, аллюзия, использованная в эпитафии архимандритом Германом, ближе не к древнерусскому переводу Жития Евстафия Плакиды, а к переводу с польского, включенному в сборник нравоучительных повестей «Римские деяния», где святой прямо назван «вторым Иовом»[4]. Интересно, архимандрит Герман отказывается от использования в эпитафии «говорящего» имени великомученика: EÙst£qioj по гречески означает «стойко переносящий (страдания)»[5]. Говоря иначе, соотнесенность духовного подвига патриарха Никона с равными по сходным обстоятельствам жизни подвигами свв. Евстафия Плакиды и Иова и дают тот самый агиотип, который построил архимандрит Герман.

Следующий агиотип употреблен автором эпитафии в стк. 5, где патриарх Никон уподоблен столпу. Образ столпа также является сложным и многомерным агиотипом, имеющим источником Священное Писание и учение свв. Отцов Церкви. «Столпом неколеблемым» патриарх Никон назван в разрешительном послании патриарха Константинопольского Иакова (май 1682 г.)[6]. Возможно, данная строка является аллюзией на Пс. 60: 4:

---

[1] Панченко О. В. Поэтика уподоблений… С. 491, 493, 503.

[2] Зеленская Г. М. Святыни… С. 315–316; Зеленская Г. М., Святославский А. В. Некрополь Нового Иерусалима… С. 250.

[3] Сказание об Евстафии Плакиде // БЛДР. Т. 3. СПб., 1999. С. 16; ср.: Верещагин Е. М. Христианская книжность Древней Руси. М., 1996. С. 155.

[4] Гладкова О. В. «Житие Евстафия Плакиды»… С. 485.

[5] Верещагин Е. М. Христианская книжность… С. 154.

[6] Никон, патр. Труды… С. 1209.

«столп крепости от лица вражия». Как полагает Г. М. Зеленская, «столп – это образ соединения дольнего с горним, в храме на столпах изображаются святые, соединяющие Церковь земную и Церковь Небесную. Вместе с тем столп – это образ духовной крепости и стойкости. Согласно христианскому вероучению, столпами церкви называют святых, и, возможно, используя этот образ, архимандрит Герман намекал на святость патриарха Никона». Не исключена также вероятность, что здесь может иметь место скрытая аллюзия из Откровения Иоанна Богослова, содержащая намек на посмертную судьбу патриарха Никона: «Ð nikîn poi» sw aÙtÕn stàlon ™n tù naù toà qeoà mou» («Побеждающего сделаю столпом в храме Бога моего»)[1]. Если это предположение верно, то архимандрит Герман, исходивший из греческого текста Откровения, создал в эпитафии своеобразную параллель надписи на изразцовом фризе в ротонде Воскресенского собора, где имя «Никон» было дано в переводе на русский язык как «победник». Вместе с тем, «непоколебимый столп» является характерным для агиографии топосом, восходящим к Посланию Галатам, где апостолы названы почитаемыми «столпами» общины[2]. Очень часто в житиях святые именуются столпами терпения, что генетически восходит к следованию Христу. Особо подчеркнем, что в Житии св. князя Федора Ярославского топос столпа терпения связан с подражанием Иову[3], что имеет параллель и в эпитафии патриарху Никону.

Вместе с тем, необходимо обратить внимание на продолжение строки 5, где агиотопос столпа связан с мотивом «крепкого древа». Г. М. Зеленская связывает эту часть строки с образом столпа, «который достигает неба… является образом святости, и в эпитафии использован именно в этом значении». Однако здесь мы имеем дело с редким для русской силлабики, но типичным для литературы барокко случаем – включением в ткань стиха мотива, почерпнутого из античной поэзии[4]. Источником этого мотива является IV песнь «Энеиды» Вергилия, где непреклонность Энея к слезным мольбам Дидоны сравнивается с мощью дуба:

…cum robore quercum…
……
Ipsa haeret scopulis et quantum vertice ad auras
Aetherias, tantum radice in Tartara tendit[5].

---

[1] Откр. 3: 12.

[2] Гал. 2: 9.

[3] Руди Т. Р. «Яко столп непоколебим» (Об одном агиографическом топосе) // ТОДРЛ. 2004. Т. LV. С. 212, 216–217.

[4] Благодарю А. И. Любжина за ценное указание.

[5] Verg. Aen. IV. 449, 453–454. Перевод мой. – А. А.

(…с крепостью дуба… сам крепко держится за скалу, вершиной столь же возносясь к золотым небесам, сколь корнями он устремляется в Тартар). Образ мощного дуба, противостоящего стихиям, был использован для того, чтобы оттенить несгибаемость патриарха Никона перед выпавшими на его долю бедами. При всей вольности перевода архимандрит Герман очень точно передал смысл источника: выражение «cum robore quercum» он перевел как «крѣпки от древ», глагол «haerere» – как «стояше твердо», одновременно сократив перевод строк «vertice ad auras // Aetherias, tantum radice in Tartara tendit» до «яко в небо доспѣв».

Обращение к поэзии Вергилия для архимандрита Германа не было случайностью. Эпоха барокко, подобно Ренессансу, не мыслила себя вне культурного наследия Греции и Рима, но – одновременно – тяготея к универсализму, отрицала сугубую авторитетность этого наследия[1]. Русские поэты-силлабики были знакомы с античной поэзией. Поэмы Гомера и Вергилия были одним из источников творчества Симеона Полоцкого, который полагал, что «многая обрящем… от еллинских философов, риторов и пиит и историков написанная на пользу православных»[2]. Вергилий – не единственный поэт античности, следы знакомства с которым обнаруживаются в произведениях ново-иерусалимских авторов. Так, в кратком «Житии патриарха Никона», написанном в одно время с данной эпитафией, анонимный автор полемизирует со знаменитым «Памятником» Горация, противопоставляя «пцрамиды мудросотворенныя, ин же паки досточудная» житиям святых, необходимых для наставления «послѣдородных» в христианском подвиге[3]. В эпитафии, что характерно, архимандрит Герман подчиняет вергилианский мотив «крепкого древа» агиотопосу столпа.

Еще один агиотип, уподобляющий ссылку патриарха Никона пребыванию пророка Даниила во рву львином, находится в стк. 8. Тогда Господь «заградил пасть львам… Тогда царь чрезвычайно возрадовался о нем и повелел поднять Даниила изо рва: и поднят был Даниил изо рва и никакого повреждения не оказалось на нем, потому что он веровал в Бога своего»[4]. Образ пророка Даниила во рву львином в завуалированной форме характеризует роль царя Алексея Михайловича в лишении патриарха Никона сана и в его ссылке, а также невиновность последнего в обвинениях, прозву-

---

[1] Чижевськiй Д. Українське літературне барокко… С. 402–403.

[2] Сазонова Л. И. Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006. С. 141, 563.

[3] Horat. Odae. III. 30, 1–2; см.: Авдеев А. Г. Краткое житие патриарха Никона // Человек и мир человека. Сборник материалов Всероссийской научной конференции. Вып. II. Ч. 1. Рубцовск, 2006. С. 286–294.

[4] Дан. 6: 22–23.

чавших на Священном Соборе 1666 г. Тем не менее, образ царя Навуходоносора, вначале ввергнувшего пророка Даниила в ров львиный, а затем освободившего из него, заставляет поднять вопрос о – вольной или невольной – контаминации в этом образе двух самодержцев – Алексея Михайловича и Федора Алексеевича. Первый отправил патриарха Никона в ссылку («ров львиный»), второй – из нее освободил.

Что же касается литературного этикета, то ново-иерусалимская эпиграфическая поэзия являлась «поэзией чина», опять-таки лежащей в плоскости системы подобий: в представлении поэтов этой школы человек, как и любая тварная вещь, должен был иметь «честь и чин и образец», которым он обязан соответствовать[1].

Тем не менее, этот вывод имеет и другую сторону. Эпитафии Германа свидетельствуют о разрушении традиций чинопочитания и чинопоследования, свято соблюдавшихся в некрополях Московского Кремля. Как отмечал А. П. Богданов, «патриархам ***не принято*** было писать развернутых эпитафий»[2]. И действительно: стихотворные эпитафии патриархам Иоакиму и Адриану, написанные Карионом Истоминым, так и остались фактом литературной жизни, тогда как эпитафии патриарху Никону, созданные архимандритом Германом, нашли реальное воплощение. Более того, патриарх Никон оказался *единственным* предстоятелем Русской Церкви досинодального периода, кто не был похоронен в Успенском соборе и на чьей могиле были установлены две (!) стихотворные эпитафии. Одной из причин этого, видимо, является то, что в Ново-Иерусалимском монастыре в 80-е гг. XVII в. сложилась *собственная* иерархия, во главе которой стоял патриарх Никон. При этом, конечно, надо помнить и то, что последний является *единственным* патриархом, погребенным в Ново-Иерусалимском монастыре, и то, что для его учеников вся жизнь Святейшего являлась воплощенным образцом святости. Данная иерархия была прямой противоположностью первосвятительским погребениям в Успенском соборе: могила патриарха Никона в церкви Иоанна Предтечи была единственной, имеющей две стихотворные эпитафии.

Что же касается черт барочной поэзии, которые содержатся в изучаемой эпитафии, то в первую очередь здесь нужно назвать характерный для эпохи барокко прием этимологизации имени, который о. Герман использует для того, чтобы подчеркнуть заслуги царя Федора Алексеевича в возвращении патриарха Никона из ссылки. В строке 10 поэт говорит, что царь «из-

---

[1] Черная Л. А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1989. С. 223.

[2] Богданов А. П. Стих и образ… С. 34.

рядный Божий дар тезоименит», а в переводе с греческого имя «Феодор» действительно означает «Божий дар». В целом этот риторический прием характерен для символизма литературы христианского Средневековья[1]. В русской силлабической поэзии второй половины XVII в. этот прием, прочно укоренившийся в барочной эстетике, все же наследовал черты традиционной системы подобий. В частности, формула похвалы через значение имени широко использовалась в древнерусских кондаках, канонах и тропарях святым, куда она пришла из практики их перевода с греческого языка. Этот прием, базировавшийся на системе подобий, закреплен, например, в Новгородском азбуковнике XIII в.: «Человеческая же имена зде толкованы ради хотящих тропари и кондаки и каноны святым составляти, да кийждо творец коегождо имени толкованье разумея, возможет добре похвалу похваляемому от него святому составити»[2]. Новое, что принес XVII в. в прием этимологизации имени, было то, что он стал применяться для похвалы или осуждения обычных людей. Так, еще в начале столетия Иван Тимофеев писал о царе Федоре Иоанновиче: «И вящщий ею *по толку Божия си дара стяжа имя* (выделено мною. – *А. А.*), по дарованней же благодати паче зело благочестив бе, и елик телеснем благородием по отцы, множае душевным предуспевая, первообразное бо соблюд, матерних добродетелей причастен по всему»[3]. Этимологизация имени стала одним из излюбленных приемов поэтов-силлабиков и прочно вошла в русскую придворно-панегерическую поэзию[4]. Как справедливо отметила Л. И. Сазонова, в русской силлабической поэзии «этимологическое истолкование… окружало имя семантической аурой, которая еще более расширялась с *уподоблением* (выделено мною – *А. А.*) реальных лиц преимущественно христианским святым и библейским персонажам»[5], что еще раз свидетельствует об обращении к системе подобий. Раскрывая этимологию имени, поэты-силлабики обращались к тем же источникам, что и книжники более раннего времени, – к словарю преп. Максима Грека «Толкование имен по алфавиту», появившемуся в конце XVI в. «Толкованию неудобь познаваемым речем», а также к изданному

---

[1] Keipert H. Nomen est Omen. Etymologie als Denkform bei russischen Autoren des 17. Jahrhunderts // Sprache, Literatur und Geschichte der Altglauben. Heidelberg, 1988. S. 104; Ромодановская Е. К. Русская литература на пороге Нового времени. Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1999. С. 5, 7; Сазонова Л. И. Литературная культура… С. 204.

[2] Филарет (Гумилевский), митр. Обзор русской духовной литературы. Кн. 1–2 (862–1710). СПб., 1884. С. 48; см. также: Сазонова Л. И. Литературная культура… С. 210.

[3] Временник Ивана Тимофеева. Подг. к печати, пер. и комм. О. А. Державиной. М.; Л., 1951. С. 24.

[4] Сазонова Л. И. Литературная культура… С. 206, 210.

[5] Сазонова Л. И. Литературная культура… С. 217.

в 1627 г. в Киеве «Лексикону словенороссскому» Памвы Берынды[1]. Последний объяснял имя «Феодор» как «Божий дар»[2], и при этимологизации имени царя Федора Алексеевича в эпитафии архимандрит Герман воспользовался данным источником. При этом ново-иерусалимский поэт не отступил от придворного литературного этикета. Точно такую же этимологизацию царского имени, видимо, также восходящую к «Лексикону» Памвы Берынды, широко использовал Симеон Полоцкий:

Егда от Бога *ты нам* дарованный
Царь на престолѣ сѣдиши вѣнчанный…[3]

Нередко поэт сопровождал этимологизацию рядом метафорических переосмыслений:

Ты, Феодоре*,* дар *еси от* Бога*,*
Иже да даст ти житии лѣта много.
Да царство сие без дара *не будет*
При тебе, даре*,* Господь *с нами будет*[4].

Однако этимологизация имени – в русле традиционной системы подобий – сопровождалась у Симеона Полоцкого сопоставлением имени Федора Алексеевича с его тезоименитым святым – вмч. Феодором Стратилатом:

Феодор имя дар Божий являет,
Дар Божий с небес вас да присѣщает,
Храбр бѣ Феодор, храбрость убо тебѣ
И твоим воем да умножит в небѣ5.

Этот же прием использовал и Евфимий Чудовский:

Велик всегонитель Стратилат Феодор*,*
Иже претолкуется праведно Богодар*.*
Сего купноименен ФЕОДОР *царь вѣрный,*
Да будет на варвары одолѣтель зѣлный,
Феодора *усердно в помощь призывая*
Стратилата*, в молитвѣ не оскудѣвая,*
И по имени сущо дар Божий *пристяжет,*
Враждующыя царству сопостаты свяжет[6].

---

[1] Keipert H. Nomen est Omen… S. 110; Сазонова Л. И. Литературная культура… С. 204–205.

[2] Лексикон словенороссский и имен тлъкование… Тщанием, ведением и иждивением малейшаго в иеромонасех Памвы Берынды, протосиггела фрону Иерусалимскаго. Киево-Печерская лавра, 1627. Стб. 410.

[3] Симеон Полоцкий. Избранные стихотворения. Подг. текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.; Л., 1953. С. 123; выделено мною. – *А. А.*

[4] Цит. по: Сазонова Л. И. Литературная культура… С. 213; выделено мною. – *А. А.*

[5] Цит. по: Сазонова Л. И. Литературная культура… С. 217; выделено мною. – *А. А.*

[6] Сазонова Л. И. Литературная культура… С. 771–772; выделено мною. – *А. А.*

Однако архимандрит Герман не ставил перед собой задачи писать развернутый панегирик царю, он лишь использовал этимологизацию имени как литературный прием для похвалы правителю, вызволившему из ссылки главного героя эпитафии – патриарха Никона.

Последняя проблема, которая чрезвычайно редко поднимается при изучении русской поэзии второй половины XVII в., – это вопрос о неологизмах, употребляемых поэтами-силлабиками. По всей вероятности, к таковым можно отнести выражение «не спѣхомъ», употребленное архимандритом Германом в строке 3 применительно к «роду», из которого происходил патриарх Никон. Слово «спѣхъ» является церковнославянизмом, изначально означавшим понятие «польза», «старание», «стремление (к успеху»)[1]. В русской силлабической поэзии второй половины XVII в. он уже означал «преуспевание», что можно рассматривать как один из своеобразных поэтических неологизмов, которыми в то время поэты-силлабики обогатили литературный язык. См., например, у Кариона Истомина[2]:

Таковых бо есть безмѣрна утѣха,
Яко дается им блаженство спѣха.

Очевидно, архимандрит Герман в данном месте эпитафии стремился выделить одну из самых необычных черт биографии патриарха Никона: происхождение предстоятеля Русской Церкви из рода, не стремящегося (sc. не способного) к преуспеванию, – крестьянской семьи.

Таким образом, в эпитафии патриарху Никону, написанной архимандритом Германом, мы видим неразрывное слияние барочной культуры с традициями православной книжности, придававшее неповторимое своеобразие «московскому» барокко второй половины XVII в.

Список сокращений

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси
ГИМ – Государственный исторический музей
ИАО – Известия Императорского Археологического общества
КазДА – Казанская Духовная Академия
НАРТ – Национальный архив Республики Татарстан
НИОР – научно-исследовательский отдел рукописей
ОР – отдел рукописей
ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси
РГАДА – Российский государственный архив древних актов

---

[1] Старославянский словарь (по рукописям X – XI веков). Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994. С. 620. s. v.

[2] ПЛДР. XVII в. Кн. 3. М., 1994. С. 253.

РГБ – Российская государственная библиотека

РСЭ – Русская стихотворная эпитафия. Вступ. статья, сост., подг. текста и примечания С. И. Николаева и Т. С. Царьковой. СПб., 1998

ТОДРЛ – Труды отдела Древнерусской литературы

ТрКДА – Труды Киевской Духовной Академии

А. Кулева
Москва

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ УСЕЧЕННЫХ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫХ В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ ПОЭЗИИ XVII ВЕКА

Усеченные прилагательные в целом можно определить следующим образом: это особого рода краткие прилагательные (не только качественные, но и относительные), которые используются в языке поэзии в атрибутивной функции, причем как в именительном, так и в косвенных падежах. К усеченным прилагательным примыкают усеченные формы местоимений, причастий и субстантивированных форм.

Использование усеченных прилагательных считается характерной чертой языка поэзии XVIII в., например: *Поля покрыла* ***мрачна*** *ночь*; *Взошла на горы* ***черна*** *тень*; ***Несчетны*** *солнца там горят* (М. Ломоносов, «Вечернее размышление о Божием величестве при случае великого северного сияния», 1743); ***Высоку*** *песнь и* ***дерзновенну***, ***Неслыханну*** *и* ***невнушенну***, *Я слабым смертным днесь пою*: ***Всяк*** *преклони главу свою* (Г. Державин, «О удовольствии», 1798).

Обычно усеченные прилагательные рассматриваются как искусственные книжные формы, по структуре близкие именным прилагательным, но по своему грамматическому значению и синтаксической функции относящиеся к парадигме полных (местоименных) прилагательных. Причиной появления усечений принято считать использование их в качестве поэтической вольности, версификационного элемента, а способом образования – отсечение («усечение») окончаний [5; с. 227]. Употребление таких форм в поэтическом языке связывается с несовершенством силлабо-тонической поэзии, появившейся только в XVIII в. (нередко встречается представление о том, что до XVIII в. стихотворчество не было свойственно русской литературе, и поэзия является одним из культурных заимствований послепетровской эпохи). «Реформа стихосложения, начатая Тредиаковским и оправданная блестящими опытами Ломоносова, очень остро ставила вопрос просто об умении писать стихи, то есть подчинять требованиям метрики

грамматически оформленное слово. Поэтому для стихотворцев того времени громадное практическое значение приобретают всякого рода неравносложные морфологические варианты, предоставлявшие возможность известного выбора языкового материала в соответствии с требованиями стиха. Попытка приспособить формы русского языка к требованиям стихосложения с тем, чтобы облегчить стихотворную практику и вместе с тем удержать ее в рамках «природного» русского языка, отразилось, между прочим, в теории так называемых поэтических вольностей» [1; с. 127].

Как представляется, в общепринятой точке зрения на усеченные прилагательные могут быть подвергнуты сомнению некоторые утверждения:

1) усечения – это искусственные формы;

2) они выполняли техническую версификационную функцию;

3) потребность в такой функции вызывалась несовершенством русской поэзии, возникшей только в XVIII в.

Проблема происхождения и употребления усеченных прилагательных привлекала внимание многих ученых (А. М. Пешковский, Г. О. Винокур). Наиболее полно и последовательно история усеченных прилагательных излагается, в частности, в работах Г. О. Винокура «Русский литературный язык в первой половине XVIII в.», «Русский литературный язык во второй половине XVIII в.» и «Наследство XVIII в. в стихотворной речи Пушкина».

Исследователи отмечали, что усеченные формы ведут свое происхождение из церковнославянского языка, в котором краткие (именные) прилагательные (как качественные, так и относительные) до сих пор употребляются в атрибутивной функции. Существенно, что именно в славянских грамматиках, например, у Мелетия Смотрицкого, широко употреблялся термин «усеченные прилагательные», который применялся по отношению к старым именным формам, противопоставляемым «целым», то есть полным прилагательным [1, с. 347].

Говоря о том, что усеченные формы имеют более глубокую историю, чем это зачастую утверждается, целесообразно коснуться вопроса о времени зарождения русской поэзии.

Русская поэзия традиционно считается явлением европейской культуры, искусственно перенесенным на русскую почву, изначально чуждым собственно русской культуре. Когда говорится о зарождении и развитии в XVIII в. «новой», европейской литературы (прежде всего – поэзии), речь идет не о какой-либо связи с предшествующей поэтической традицией, а о полном противопоставлении ей и в форме стиха, и в тематике. В связи с этим особый интерес представляет поэзия XVII в., практически неизвестная широкому читателю.

По словам М. Л. Гаспарова, «огромное богатство текстов русской силлабической поэзии 1660–1740 гг. (а в провинции этим стихом писали и дольше) до сих пор удовлетворительно не собрано и не издано» [4; с. 32].

Рифмованные отрывки встречаются в произведениях начала XVII в. – Авраамия Палицына, Семена Шаховского, Ивана Шевелева-Наседки. Неравносложные вирши с парной рифмовкой, возможно, восходящие к говорному стиху, писали поэты так называемой «приказной школы», которая существовала в 1630–50-х гг. В нее входили приказные чиновники (например, дьяк Посольского приказа Алексей Саввич Романчуков), справщики Печатного двора – интеллектуальная элита белого и черного духовенства (например, справщик Савватий). Для их творчества характерно сочетание светского и церковного элементов. Эти поэты опирались на русскую филологическую традицию XVI в., в частности, на творчество Максима Грека, развивали книжную традицию, восходящую к Византии (например, разрабатывали жанры стихотворного послания, акростиха). С приходом патриарха Никона «приказная школа» распалась, потому что ее главнейшие деятели пострадали за противодействие церковной реформе. Отголоски их творчества обнаруживаются в некоторых произведениях идеологов старообрядчества. Можно предположить, что дальнейшее развитие русской силлабической поэзии опиралось не только на западную традицию, но и на творчество этих авторов, которых с трудом еще можно назвать поэтами в привычном для нас смысле этого слова.

На смену относительному силлабизму пришел равносложный стих «новоиерусалимских поэтов» (среди которых архимандриты Герман и Никанор), которые были названы так по построенному при патриархе Никоне Вознесенскому на Истре монастырю (иначе – Новый Иерусалим), во второй половине XVII в. игравшему роль литературного центра. «Новоиерусалимские поэты» писали равносложные силлабические вирши, чаще всего 11 и 13-сложники, с характерной чертой польского влияния – женской рифмовкой, порожденной постоянным ударением на предпоследнем слоге в польском языке [10, с. 80–82].

Более известны авторы второй половины XVII в. – Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин, Дмитрий Ростовский, Стефан Яворский, в творчестве которых традиции русской книжной поэзии обогатились сильнейшим влиянием украинско-польской силлабики.

Наиболее полно творчество поэтов-досиллабиков первой половины XVII в. представлено в сборнике «Виршевая поэзия (первая половина XVII в.)». М., 1989 [2]. Состав авторов и употребление в их произведениях форм имени прилагательного отражены в табл. 1.

Таблица 1

Текст по изданию: Виршевая поэзия (первая половина XVII в.) / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В. К. Былинина, А. А. Илюшина. М., 1989.	Объем текста	Полные формы (+ притяж. прил.)	Краткие (атрибутив.)	Краткие (предик.)	Всего
1	2	3	4	5	6
Иван Фуников. Послание дворянина к дворянину	69 стихов	13	3	3	19
Федор Гозвинский. Вирши на Езопа	16 ст.	0	Нет	0	0
Федор Гозвинский. Слово о нравах сребролюбца	25 СТ.	6	2	6	14
Федор Гозвинский. Авторская помета	9 СТ.	0	Нет	0	0
Антоний Подольский. Послание священноиерею Симеону Федоровичу	131 СТ.	117	10	0	127
Антоний Подольский. Послание некоему сребролюбителю <в защиту Косого>	152 СТ.	88	9	13	110
Антоний Подольский. Послание к некоему горду и величаву	207 СТ.	124	11	24	159
Антоний Подольский. Послание к некоему	643 СТ.	410	48	39	497
Авраамий Палицын. Стихи о том, «како господь немощных укрепи…»	12 СТ.	15	1	2	18
Авраамий Палицын. Стихи о «побиваемых у дров»	24 СТ.	0	Нет	0	0
Евстратий. «Единому богу в Троицы…»	12 СТ.	0	Нет	0	0
Иван Шевелев-Наседка. Из «Изложения па люторы»	33 СТ.	32	2	4	38
Иван Шевелев-Наседка. Написание о лютом враге Мартине	264 СТ.	290	9	21	320
Иван Шевелев-Наседка. О римских и латынских папежах	334 СТ.	323	15	36	374
Семен Шаховской. Послание князю Д. М. Пожарскому	317 СТ.	289	24	27	340
Семен Шаховской. Послание к некоему другу зело полезно	36 СТ.	15	3	5	23
Семен Шаховской. Молитва против разлучения супружества	12 СТ.	0	Нет	0	0

Продолжение табл. 1

1	2	3	4	5	6
Семен Шаховской. Молитва преподобному Димитрию, Вологодскому чюдотворцу	30 СТ.	0	Нет	0	0
Иван Хворостинин. Молитва Христу Богу	24 СТ.	22	3	0	25
Иван Хворостинин. О гонении на святую церковь краеграние сие по буквам	206 СТ.	147	4	13	164
Иван Хворостинин. Двоестрочное согласие, вместо предисловия, к читателю	98 СТ.	43	5	8	56
Иван Катырев-Ростовский. Начало виршем, мятежным вещем	28 СТ.	12	1	0	13
Федор Шелешпанский. Послание князю Семиону Ивановичу	61 СТ.	38	4	1	44
Федор Шелешпанский. Послание князю Алексею Никитичу	23 СТ.	14	3	2	20
Алексей Зюзин. Послание Стефану Матвеевичу	69 СТ.	43	7	4	54
Михаил Татищев. Послание царю	103 СТ.	88	18	6	112
Борис Репнин-Оболенский. Казание о человеческой жизни двоестрочно	61 СТ.	49	5	4	58
Стефан Горчак. Послание Ивану Васильевичу. Двоестрочие	38 СТ.	29	1	2	32
Стефан Горчак. Послание справщику Арсению Глухому	155 СТ.	101	6	16	123
Стефан Горчак. Послание старцу Венедикту	100 СТ.	93	6	3	102
Стефан Горчак. Послание старцу Симеону	35 СТ.	27	3	0	30
Стефан Горчак. Послание Федору Кузьмичу	97 СТ.	83	17	9	109
Стефан Горчак. Виршевый Домострой	261 СТ.	166	35	15	216
Сын Стефана Горчака. Послание от сына ко своему отцу	149 СТ.	91	10	17	118
Сын Стефана Горчака. Послание к матерем	239 СТ.	140	8	18	166
Справщик Савватий. Послание Силе Матвеевичу	89 СТ.	49	5	5	59
Справщик Савватий. Послание князю Алексею Ивановичу	86 СТ.	56	2	9	67
Справщик Савватий. Послание Кизолбаю Петровичу	75 СТ.	40	5	4	49
Справщик Савватий. Послание боярину Ивану Никитичу	63 СТ.	51	5	3	59

Продолжение табл. 1

1	2	3	4	5	6
Справщик Савватий. Второе послание боярину Ивану Никитичу	105 СТ.	63	3	12	78
Справщик Савватий. Послание Алексею Саввичу	113 СТ.	66	6	5	77
Справщик Савватий. О слабом обычае человечестем	448 СТ.	232	29	35	296
Справщик Савватий. Послание архиерею, взыскующему мудрости	105 СТ.	68	1	4	73
Справщик Савватий. От дидаскала некого к высокоумну	68 СТ.	37	7	3	47
Справщик Савватий. Фрагмент послании некоему, обвиняющему в неразумном исправлении книг	197 СТ.	113	17	14	144
Справщик Савватий. Послание дьяку Василию Сергеевичу	92 СТ.	56	13	9	78
Справщик Савватий. Послание дьяку Василию Львовичу	134 СТ.	77	15	8	100
Справщик Савватий. Послание князю Семену Ивановичу	50 СТ.	19	2	9	30
Справщик Савватий. Послание Михаилу	146 СТ.	86	9	6	101
Справщик Савватий. Послание князю Алипию Никитичу	73 СТ.	49	10	7	66
Справщик Савватий. Послание протопопу Никите Васильевичу	120 СТ.	105	4	14	123
Справщик Савватий. Послание царю Михаилу Федоровичу	193 СТ.	158	17	18	193
Справщик Савватий. Наставления ученику князю Михаилу Никитичу	239 СТ.	139	27	19	185
Алексей Романчуков. Послание	36 СТ.	13	5	3	21
Алексей Романчуков. Запись в альбом Гартману Грамману	8 СТ.	8	1	0	9
Нафанаил. Послание	8 СТ.	0	Нет	0	0
Мартирий. Послание	8 СТ.	0	Нет	0	0
Мардарий. Послание	8 СТ.	0	Нет	0	0
Михаил Злобин. Послание дьяку Василию Львовичу	192 СТ.	113	16	14	143
Михаил Злобин. Дружеское послание Алексею Саввичу. Прошение Михалка Злобина	50 СТ.	0	Нет	0	0

Окончание табл. 1

1	2	3	4	5	6
Михаил Злобин. Ино < послание > ко иному о щедротстве	54 СТ.	40	10	3	53
Агафон Тимофеев. Послание боярину Борису Ивановичу	54 СТ.	33	6	3	42
Михаил Рогов. Предисловие к «Кирилловой книге»	229 СТ.	263	9	27	299
Ларион. К Феоктисту	38 СТ.	12	1	3	16
Феоктист. От Феоктиста к Лариону старцу отвещание	123 СТ.	99	20	3	122
Петр Самсонов. Послания Михаилу Стефановичу	90 СТ.	61	10	7	78
Петр Самсонов. Посланце Фоме Стефановичу	50 СТ.	19	10	0	29
Петр Самсонов. Послание Василию Иосифовичу	37 СТ.	19	2	0	21
Петр Самсонов. Послание Михаилу Федоровичу	17 СТ.	8	3	0	11
Петр Самсонов. Послание Ивану Киприановичу	52 СТ.	34	3	2	39
Петр Самсонов. Послание Григорию Евдокимовичу	54 СТ.	29	9	0	38
Петр Самсонов. Послание Михаилу Игнатьевичу	77 СТ.	44	2	1	47
Михаил Игнатьевич. Ответ Петру Самсонову	12 СТ.	3	2	5	10
Ермолай Азанчеев. Послание Марку Ивановичу	47 СТ.	29	2	4	35
Тимофей Акундинов. Декларация Московскому посольству	105 СТ.	61	1	8	70
Евфимия Смоленская. Молитва Господу Богу благодарная и песнь плачевная	249 СТ.	90	19	20	129
Алексей Онуфриев. Стихи двоестрочни о книзе сей	28 СТ.	11	3	7	21
Алексей Онуфриев. Стихи кресту господню похвални двоестрочни	10 СТ.	0	Нет	0	0
Алексей Онуфриев. Ини стихи всечестному и животворящему кресту	89 СТ.	39	6	7	52
Алексей Онуфриев. Молитва честному и животворящему кресту	25 СТ.	11	6	0	17
	8219	5411	596	599	6608

Виршевую поэзию обычно определяют как неравносложную силлабику [9, с. 293] или как говорной стих [4, с. 28]. Очевидно, что в таком стихе, практически не упорядоченном ритмически, потребность в версификационных элементах возникнуть не могла. Однако краткие атрибутивные прилагательные в произведениях XVII в. встречаются достаточно часто, например: *юноши* ***светлы*** *предстоят 52*; *подавляют семена* ***доброплодна*** *63*; *муж* ***мудр*** *и* ***разумен*** *написа 8*; ***безвременен*** *год наста 25*; ***целомудр*** *нрав стяжеши 71*; ***велико*** *дело поставляет 3*; ***всяка*** *гордость 71*; *полагаеши добродетель* ***многу*** *5*; *видяще честь* ***велику*** *8*; *в* ***злохитру*** *и* ***лукаву*** *душу 49*; *в* ***незнанну*** *страну 76*; ***зла*** *дела не творити 6*; *от* ***всяка лжива*** *слова 33*; *от* ***нарочита*** *дидоскала 53*; *из* ***мутны*** *тины* ***чиста*** *вода не истекает 65*; *ни самому* ***мудру*** *мужу 8*; *отрочати* ***младу*** *31* (автор и произведение – см. в табл. 1).

Язык поэзии XVII в. близок церковнославянскому. По многим признакам его можно определить как стандартный книжный регистр письменного языка (то есть практически церковнославянский) [6, с. 529–531].

Если сравнить употребление кратких атрибутивных прилагательных в языке поэзии XVII–XVIII вв. и в церковнославянском языке, можно отметить следующее. В рассмотренных нами текстах на церковнославянском языке (Евангелие от Матфея, утренние и вечерние молитвы; см. табл. 2) из 636 форм прилагательных 152 – краткие формы в атрибутивном употреблении (22%). В силлабо-тонической поэзии XVIII в. краткие атрибутивные формы встречаются в 100 текстах из 150 рассмотренных произведений различных авторов (от Тредиаковского до Державина). Всего в этих текстах употреблено 988 усеченных форм (из 3336 форм прилагательного, 30%). В поэзии XVII в. краткие атрибутивные формы представлены в 69 текстах из 80 (причем отсутствуют эти формы только в сравнительно небольших текстах – см. табл. 1), всего таких форм 596 (из 6608 форм прилагательного, 10%).

Интересно сопоставить и частотность использования кратких атрибутивных форм. Если в церковнославянском языке наиболее употребительными оказались формы Р м.-ср. ед. (47 употреблений), И-В м. ед. (30) и В ж. ед. (25), то в поэзии XVII в. – И-В м. ед. (143), Р м.-ср. ед. (125) и И-В мн. (105), а в поэзии XVIII в. – И-В мн. (381), И ж. ед. (202) и В ж. ед. (183) (см. табл. 2). Можно отметить, что язык поэзии XVII в. в этом отношении ближе церковнославянской традиции, чем язык силлаботонической поэзии, что подтверждается и фактом использования форм, не встречающихся в поэзии XVIII в., например – Т мн.: *ползует кого словесы* ***утешны*** (*66*).

Таблица 2

	Церковнославянский язык	Поэзия XVII в.	Поэзия XVIII в.
Рассмотрено текстов		80	150
Из них с «усечениями» (краткими атрибутивными формами)		70	100
Формы			
И-В м. ед.	30	143	38
И-В ср. ед.	14	42	87
И ж. ед.	5	31	202
В ж. ед.	25	66	183
И-В мн.	12	105	381
Р м.-ср. ед.	47	125	74
Р ж. ед.	3	2	5
Р мн.	1	0	0
Д м.-ср. ед.	9	81	18
Д ж. ед.	1	0	0
Т мн.	1	1	0
П м.-ср. ед.	4	0	0
Всего форм	152	596	988
Всего форм прилагательного	636	6608	3336
Объем текстов		8219 стихов	8810 стихов

Одним из признаков искусственности усеченных форм считается их образование от прилагательных и причастий, не имеющих краткой формы (относительных прилагательных, действительных причастий), окказиональность их употребления. Например, в поэзии XVIII в.: ***российска*** *монархиня* (Тредиаковский, «Ода торжественная о сдаче города Гданска», 1734), ***парнасски*** *девушки*, ***бунтующ*** *ветр* (Сумароков, «Эпистола II. О стихотворстве», 1747), ***майска*** *ночь* (Херасков, «Ода XIX. Лесть», 1769) и др. Однако подобные формы можно найти и в поэзии XVII в.: *смыслу* ***королевску*** *дивитися 12*, ***летописна*** *книга 22*, *озарение* ***лунно*** *26*, *юза* ***сребрена*** *и* ***злата*** *46*, ***православны*** *царие 79*. Следует отметить, что в церковнославянском языке употреблялись именные атрибутивные формы прилагательных всех разрядов. Например, в Евангелии от Матфея встречаем такие примеры: ***животно*** *благоволение*, ***горушно*** *зерно*, ***усмен*** (кожаный) *пояс*.

Приведенные наблюдения позволяют сделать следующие предположения:

4) усечения – это формы не столько искусственные, сколько унаследованные из предшествующей традиции (из церковнославянского языка), позднее переосмысленные;

5) усечения не только выполняли техническую версификационную функцию в поэзии XVIII в., но и несли определенную стилистическую нагрузку, обусловленную их церковнославянским происхождением;

6) русская поэзия не появилась в XVIII в. на пустом месте, но опиралась на предшествующую традицию.

Таким образом, развитие русской поэзии в XVII–XVIII вв. представляется последовательным и естественным процессом.

Литературная и культурная традиция перестала осознаваться, но не прервалась, так как была усвоена через творчество А. Д. Кантемира, В. К. Тредиаковского, М. В. Ломоносова, создавших традиции литературы нового времени.

Литература

1. Винокур Г. О. Избранные работы по русскому языку. М., 1959. 492 с.

2. Виршевая поэзия (первая половина XVII в.) / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В. К. Былинина, А. А. Илюшина. М., 1989. 480 с.

3. Гаспаров М. Л. Очерк истории европейского стиха. М., 2003. 272 с.

4. Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха. Метрика, ритмика, рифма, строфика. М., 2002. 352 с.

5. Горшкова К. В., Хабургаев Г. А. Историческая грамматика русского языка. М., 1981. 359 с.

6. Живов В. М. Очерки исторической морфологии русского языка XVII–XVIII вв. М., 2004. 656 с.

7. Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. М., 1996. 591 с.

8. Кузнецов П. С. Историческая грамматика русского языка. Морфология. М., 2005. 312 с.

9. Кусков В. В. История древнерусской литературы. М., 1998. 336 с.

10. Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. 290 с.

Э. А. Набиева

Уфа

К ВОПРОСУ О ЦЕРКОВНО-ХОРОВОМ ИСПОЛНИТЕЛЬСТВЕ В УФЕ В КОНЦЕ XIX ВЕКА

Вторая половина XIX в. в Уфе была отмечена значительным ростом творческой активности в области церковно-хорового пения. Одним из стимулов для ее развития послужила активная деятельность православных храмов Уфы. При каждом храме был организован церковный хор, так как его пение во время богослужения было необходимым православным каноном. В хор принимались певцы, обладавшие ровным голосом и музыкальным слухом. Наиболее способные из них, с хорошими вокальными данными, и умевшие петь по нотам, становились солистами. Таким образом, вокально-хоровое искусство дореволюционного Башкортостана было тесно связано с традициями православия,

В 1860-е гг. в документальных материалах по истории г. Уфы городского головы Д. С. Волкова отмечалось, что уже в 1840 г. «…архиерейский двор славился стройностью пения»[1] и другие церковные коллективы достигали иногда довольно высокого уровня исполнительства. И в 1880-е гг. из церковных хоров наиболее известным и лучшим считался хор Воскресенского кафедрального собора под регентством В. А. Скворцова. Позже хором руководил регент, и одновременно преподаватель пения Уфимской духовной семинарии Я. А. Ишпайкин (племянник известного в Уфе музыканта, регента И. П. Ишпайкина). Исполнительский уровень хора Воскресенского собора был настолько высок, что «уфимцы ходили в церковь слушать его, как на концерт…»[2]. В том же соборе Уфы служил протодиаконом замечательный бас, в последствии русский певец Михайлов Максим Дормидонтович. Он был солистом Радиокомитета СССР, долгие годы пел в Большом театре. Наиболее значительные его работы были преимущественно в русской классической опере. Михайлов М. Д. выделился как замечательный исполнитель русских народных песен.

Мастерством исполнительства также прославился хор Казанско-Богородицкой церкви. Велика была заслуга священников и регентов, работавших в тот период времени.

В 1890-е гг. начался расцвет творческой и педагогической деятельности священника, регента и талантливого музыканта Ипполита Петровича Райского, внесшего огромный вклад в развитие хорового искусства Уфы. С сентября 1895 г. он преподавал пение в Уфимской мужской гимназии, позже дирижировал ученическими хорами, в том числе хором Епархиального женского училища. Спустя годы И. П. Райский становится священником в Никольской-вокзальной (железнодорожной) церкви, где занимается с церковным хором. Так, например, в октябре 1905 г. отмечалось газетой, что «пение певчих местного железнодорожного хора оказывается настолько художественно выдающимся, что можно лишь пожалеть, что такой прекрасный хор находится в слишком отдаленной от центра города церкви и что слышать его лишены возможности многие любители духовного пения – из горожан. Исполнение нотных песнопений – выше всякой похвалы, а подбор духовных композиций делает честь руководителям хора – священнику И. П. Райскому – даровитому знатоку пения и музыки, – достойному его сотруднику регенту И. П. Ишпакину. Легкость, с которой исполняются сложные произведения, как, например, концерт «Псалом 66» Ива-

[1] Научный Архив Уфимского Научного Центра РАН. Ф. 23. Оп. 1. Д. 9. Л. 303.

[2] Иванова Г. О. История экспонатов дома-музея С. Т. Аксакова (семья уфимского священника Евграфа Васильевича Еварестова) // Аксаковский сборник. – Уфа, 1998. С. 177.

нова, или, в особенности, концерт (на молебствии) «Тебе, Бога, хвалим» Бортнянского, – прямо восхитительная. А что самое важное – гармонизация хора доведена до надлежащей высоты: ни один голос, ни одна партия не выдается и решительно нет того крика со стороны басов, которыми обыкновенно страдают многие хоры»[1].

Будущий великий русский певец, Федор Иванович Шаляпин[2], прибыл в 1890 г. в Уфу вместе с музыкальной театральной труппой русской комической оперы. Уфа – город, где состоялся дебют Федора Ивановича Шаляпина: первое в жизни сольное выступление на оперной сцене в партии Стольника в опере «Галька» С. Монюшко. 18 декабря 1890 г. – стало началом профессиональной творческой деятельности певца. Особенно хотелось бы подчеркнуть, что в уфимский период Федор Иванович пел в Ильинской церкви. Русская духовная музыка существенно повлияла на творчество певца. В последние годы жизни Шаляпин пел в основном духовную музыку и русские народные песни.

Таким образом, церковно-хоровое исполнительство в Уфе конца XIX в составило основу для последующего развития исполнительской, педагогической и композиторской деятельности в области вокально-хорового искусства музыкантов Башкортостана. Традиции, заложенные музыкантами в предреволюционный период, послужили опорой для дальнейшего эволюционного развития музыкальной культуры башкирского края. Вокально-хоровая деятельность, организованная священниками, регентами, музыкантами и педагогами Уфы, является важной составляющей всероссийской музыкальной культуры конца XIX – начала XX вв.

Н. А. Киреева
Стерлитамак

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОЮЗА БЕЗБОЖНИКОВ И АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ РАБОТА В БАШКИРСКОЙ АССР в 1920-е годы

После прихода в 1917 г. к власти большевики начали проводить политику, которая повлекла за собой кардинальные преобразования в общественной жизни России. Существенные изменения произошли во взаи-

[1] Уфимские губернские ведомости. 1905, 13 октября.

[2] В память о Шаляпине в Уфе установлена мемориальная доска на здании бывшего Дворянского собрания. В августе 2006 г. напротив Башкирского государственного театра оперы и балета была установлена скульптура Федора Шаляпина. Архитектором комплекса выступил Константин Донгузов, автор скульптуры – Рустем Хасанов.

моотношениях государства и Церкви. Большевики, называя религию «опиумом для народа», начали проводить политику, направленную на уничтожение Русской Православной Церкви. Однако, несмотря на стремление быстрее покончить с религией, они не могли сбрасывать со счетов тот факт, что церковь была мощной организацией с огромным числом верующих. Поэтому решено было временно сохранить ее как общественный институт для обслуживания духовных потребностей населения. В течение 1917–1918 гг. был выпущен ряд декретов, прямо или косвенно направленных против Церкви, которые, по сути, ставили ее вне закона. Наиболее важным из них являлся декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», который был обнародован 23 января (5 февраля) 1918 г. Этот декрет, провозглашая на бумаге идею свободы совести, на деле демонстрировал ее иллюзорность, закладывая основание для проведения политики воинствующего атеизма. При этом государство объявляло о своей терпимости по отношению к верующим, которые назывались обманутыми и одурманенными религией, и предлагало через антирелигиозную пропаганду помочь осознать им ошибочность своих взглядов. Как правило, антирелигиозная пропаганда сопровождала все кампании, организованные государством против Церкви.

Известно, что на X съезде РКП(б), состоявшемся в марте 1921 г., была провозглашена новая экономическая политика (НЭП), которую принято считать периодом смягчения многих сторон жизни советского общества. Однако согласно постановлениям этого же съезда на партию возлагалась обязанность организации «самой широкой научно-просветительной и антирелигиозной пропаганды»[1] с целью разрушения религиозного миросозерцания и замены его научным марксистским миропониманием. По этому поводу В. И. Ленин писал: «Напротив, антирелигиозную агитацию следует развить очень широко среди рабочих, а особенно среди крестьян»[2].

В соответствии с постановлениями этого съезда и пленума ЦК РКП(б) секретарем ЦК партии В. М. Молотовым 4 февраля 1922 г. в общей директиве всем областным комитетам, областным бюро и губернским комитетам РКП(б) были даны четкие указания по постановке антирелигиозной пропаганды. Отмечалось, что «она требует тщательной и углубленной подготовки от товарищей, ведущих эту пропаганду» и должна проводиться, «учитывая особенности быта и культурного развития масс каждой отдельной

---

[1] ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 124. Л. 40.

[2] Кашеваров А. Н. Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922). – М., 2005. – С. 232.

народности»[1]. Большевики, понимая, что для успешного «ведения антирелигиозной пропаганды» нужен подготовленный штат агитаторов и пропагандистов-антирелигиозников, рекомендовали «создавать кружки… при Агитпропотделах Обкомов и Губкомов»[2]. В программу этих кружков, а также совпартшкол II ступени должен был включаться цикл о «методах и содержании антирелигиозной пропаганды». Особо подчеркивалось, что только при наличии подготовленных пропагандистов и необходимой литературы можно было приступать к организации антирелигиозных кружков при кантонах и волостях, в состав которых включались члены партии и комсомола[3].

Проведение антирелигиозной пропаганды планировалось с помощью следующих методов. Предлагалось «тщательно избегать узкой постановки агитации и пропаганды… систематически подчеркивать, что РКП(б) борется со всяким религиозным мировоззрением». Особо оговаривалось, что в крестьянской среде следует «избегать методов простого грубого издевательства над попами: они часто не только не достигают цели, но озлобляют верующего крестьянина и делают его особенно неподатливым на антирелигиозную пропаганду». Рекомендовалось применять политическую сатиру, предметом которой «должны являться не столько сами предметы веры и религиозного культа, сколько те общественные слои, которые пользуются ими в своих классовых и контрреволюционных целях», а также диспуты. Обо всей проводимой работе предписывалось сообщать Агитационно-пропагандистскому отделу (АПО) ЦК РКП(б)[4].

На основе постановлений ЦК РКП(б) на местах, в том числе в Башреспублике, разрабатывались инструкции по проведению антирелигиозной работы. 23 января 1923 г. Башкирским обкомом РКП(б) был выпущен циркуляр для всех кантонных комитетов. В качестве главной задачи для партийных организаций провозглашалась борьба с «религиозными предрассудками», которая должна была проводиться с учетом «социального состава массы» и «применительно к моменту»[5]. Подчеркивалось, что формы антирелигиозной пропаганды в городе и деревне должны существенно различаться. В качестве методов антирелигиозной работы назывались: «освещение в печати как «деятельности» духовенства, так и «деятельности» деревни»; «устройство агитационных судов над гадателями, наговорщиками,

[1] ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 124. Л. 40.
[2] Там же.
[3] Там же. Оп. 6. Д. 131. Л. 82.
[4] Там же. Оп. 2. Д. 124. Л. 40.
[5] Там же. Оп. 1. Д. 78. Л. 16.

деревенскими чудотворцами»; «устройство диспутов»; организация кружков антирелигиозников[1].

При проведении антирелигиозной пропаганды большевики опирались на периодическую печать, провозглашая ее одним из мощных орудий в борьбе партии за влияние на массы. Печатные издания, сосредоточенные в библиотеках, избах-читальнях, народных домах и красных уголках, служили основным источником, освещающим общественную и политическую жизнь государства. В Башкирской АССР антирелигиозные статьи и заметки публиковались на страницах газет: «Власть труда» (с 1925 г. «Красная Башкирия»), «Безбожник», «Беднота», журналов: «Башкирский крокодил» и «Свет». Содержание статей заранее определялось, и выход их в печать строго контролировался. Например, газета «Безбожник» должна была раскрывать следующие темы: «рост безбожия, отношение к религии, новый быт, религиозные предрассудки, влияние науки, работа кружков безбожников, молодежь и религия, дети и религия, женщины и религия»[2]. Следует отметить, что вначале агитация велась через подчеркивание «отрицательных сторон» Церкви, очевидными были нападки на духовенство, осуждение религиозных праздников и обрядов, которые высмеивались в фельетонах, стихотворениях и частушках. Со временем государство, оценив неправильность пропаганды, не привлекающей, а отталкивающей от Советской власти религиозное население, перешло к агитации «положительной», которая стала показывать, как растет и проявляется в массах безбожие.

Основными направлениями антирелигиозной работы, как в городе, так и в деревне, являлись: «1) замена мировоззрения религиозного научным через возможно более глубокую постановку пропаганды естественно-научных знаний; 2) решительная борьба с религиозным бытом и суевериями, пропаганда нового быта»[3]. Однако пути и результаты реализации этих направлений в городе и деревне существенно различались. Если в городе большая часть населения была представлена рабочим классом, атеистическая работа с которым проводилась через кружки безбожников при заводах, то в деревне крестьянское население труднее шло на контакт с новой властью. Поэтому партия уделяла антирелигиозной пропаганде в деревне особое внимание. Во-первых, большевики понимали, что крестьянство – безграмотный, простой, но в тоже время самый многочисленный общественный слой, который необходимо было привлечь на свою сторону. Во-вторых, проводить антирелигиозную пропаганду в деревне было на-

[1] Там же. Л. 16 об.
[2] Там же. Оп. 2. Д. 112. Л. 163.
[3] Там же. Оп. 3. Д. 24. Л. 75 об.

много сложнее, чем в городе. Это было связано с патриархальностью деревенского быта, верностью сельского населения традициям, а также большей религиозностью крестьянства, которое при проведении сельскохозяйственных работ постоянно обращалось «за Божьим благословением». Исходя из этого, антирелигиозную работу необходимо было максимально приспособить к бытовым и хозяйственным особенностям жизни крестьян. Поэтому важным направлением этой работы стала популяризация естественнонаучных знаний, связанных с сельскохозяйственным трудом.

На 6-м Всебашкирском съезде РКСМ (2–7 апреля 1924 г.) были определены следующие задачи антирелигиозной работы. В городе «работа может ставиться значительно шире, постановка вопросов должна быть более резкой», антирелигиозные праздничные выступления должны были выноситься на улицу. Для деревни намечались более осторожные задачи: «…довести охват ведущих эту работу ячеек до полного охвата всех сельячеек, ведя научную антирелигиозную пропаганду внутри ячейки, выносить [антирелигиозную пропаганду – *Н. К.*] на широкие беспартийные массы лишь в более крупных и сильных ячейках… работа среди беспартийных крестьянских масс… должна заключаться в пропагандировании новой деревни… Особое внимание… уделить закреплению в деревне новых революционных праздников («праздника урожая»)»[1].

На местах все вышеобозначенные задачи реализовывались антирелигиозниками через систему следующих учреждений. В плане работы по агитации и пропаганде на зимний период 1924 г. было намечено: «…использовать все имеющиеся… культурно-просветительные учреждения, как-то: избы-читальни, народные дома и школы… систему школ-передвижек с включением в основной курс политграмоты… естествознания»[2]. Школьные работники должны были проводить научно-популярные беседы-чтения по естествознанию и сельскому хозяйству, разъясняя возникновение различных бедствий (засухи, градобития и проч.) с естественнонаучной точки зрения. Тем самым должно было происходить вытеснение «силы бога силой знания»[3].

Проведение антирелигиозной работы в кантонах Башреспублики осуществлялось по-разному. Судя по материалам, подготовленным к VIII Всебашкирской партийной конференции по изучению опыта местных организаций по Агитпропработе Башкирской организации (апрель 1924 г.), одной из наиболее мощных являлась партийная организация в Бирске. Бирский Агит-

---

[1] Там же. Л. 75 об.
[2] Там же. Д. 124. Л. 156–157 об.
[3] Там же.

проп для проведения антирелигиозной пропаганды использовал религиозные праздники. К организации и ведению антирелигиозных кампаний привлекались члены РКСМ, культпросветучереждения, Наркомпрос. Для отвлечения внимания населения от религиозных молебствий и обрядов устраивались спектакли, концерты, доклады и диспуты на антирелигиозные темы[1].

Иначе обстояло дело с антирелигиозной работой в одном из самых отсталых в экономическом и культурном отношении кантонов БАССР – Аргаяшском. Отсутствие здесь антирелигиозной пропаганды среди населения объяснялось двумя причинами: во-первых, «население кантона слишком темное и не может быстро отрешиться от религиозных предрассудков, благодаря чему отрицательно смотрит на выступающих против религии», во-вторых, «из среды членов партии нет подготовленных пропагандистов… большинство… настолько не развиты, что сами не могут уяснить, почему же нет бога и почему не нужны религии»[2]. Таким образом, Аргаяшский Агитпроп ограничивался проведением антирелигиозной пропаганды только среди членов РКП(б) и РКСМ.

Проследить организацию антирелигиозной работы в городах Башреспублики в 1923 г. на примере г. Уфы позволяют доклады 2-го городского районного комитета РКП(б). В январе проводилась антирелигиозная пропаганда среди молодежи, которая выражалась в устройстве «комсомольских святок». В феврале устраивались лекции на религиозную тематику. В апреле на собраниях рабочих слушали лекции о религии, проводили подготовку к «комсомольской пасхе». С этой целью был зачитан доклад «О происхождении пасхи» и показан спектакль «Бог отец, бог сын и компания»[3]. 29 мая 1923 г. при участии 4–5 тыс. человек состоялся 6–7-часовой диспут на тему «Церковь и Государство». Все эти мероприятия, как отмечается в отчете Агитпропа 2-го Горрайкома за июнь 1923 г., «дали благие результаты» и позволили поставить на заседании комитета вопрос о закрытии церквей в Железнодорожном районе[4]. Приведенный пример позволяет проследить последовательность в проведении атеистической пропаганды. Перед устройством диспутов и докладов проводился цикл эпизодических лекций. Для них подбиралась соответствующая литература, затем все вопросы предварительно прорабатывались в кружках и секциях клубов. Во время религиозных праздников наряду с устными формами агитации антирелигиозниками широко использовались театрализованные

[1] Там же. Д. 130. Л. 38.
[2] Там же. Л. 46, 47.
[3] Там же. Оп. 1. Д. 84. Л. 23.
[4] Там же. Л. 45.

представления: карнавалы, факельные шествия, спектакли, сжигание чучел, икон и другой религиозной атрибутики, вечера синей блузы, кинопросмотры. Позднее, согласно постановлению ЦК ВКП(б) от 10 января 1927 г. «О руководстве радиовещанием», все партийные комитеты должны были максимально использовать в агитационных и просветительских целях радио[1]. Это постановление было принято к сведению, и 2 декабря 1927 г. на заседании методического бюро Агитпропа Башкирского областного комитета ВКП(б) Союзу безбожников было поручено составить для радио научно-популярную передачу, включив в нее рассказы о христианских и мусульманских религиозных праздниках с атеистических позиций, и подобрать для ее проведения лекторов[2].

Таким образом, на организацию и проведение антирелигиозной работы в кантонах Башреспублики оказывали влияние следующие факторы: грамотное системное руководство со стороны партийной организации и Агитпропа, наличие опытных антирелигиозников и пропагандистов, правильное использование методов антирелигиозной пропаганды, уровень развития населения и обеспечение его необходимой антирелигиозной литературой.

Несмотря на столь пристальное внимание центра к организации и осуществлению антирелигиозной работы на местах, говорить о ее системности в Башкирии в 1923 г. можно с трудом. Если судить по отчетам Агитпропа Башобкома РКП(б) с декабря 1922 г. по декабрь 1923 г., в основном антирелигиозная пропаганда проводилась накануне и в разгар религиозных праздников. В декабре-январе осуществлялась подготовка и проведение «комсомольского рождества» в форме манифестаций РКСМ и постановки докладов на антирелигиозные темы, в марте-апреле – «комсомольской пасхи». В сентябре антирелигиозная пропаганда возобновилась на страницах периодической печати и через издание листовок-брошюр[3]. В остальные месяцы вообще никакой антирелигиозной работы не велось.

В 1924 г. ситуация в плане атеистической работы несколько изменилась. О положительных результатах проведения антирелигиозной работы говорилось на 6-м Всебашкирском съезде РКСМ от 2–7 апреля 1924 г.: «От первых антипоповских выступлений мы перешли к серьезной, научной постановке антирелигиозной пропаганды, охватив ею широкие массы населения, как русского, так и татар и башкир»[4].

---

[1] Загребин С. С. Культурная политика российского государства (общенациональные доминанты и региональные особенности). – Челябинск, 2006. – С. 180.

[2] ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 6. Д. 131. Л. 98.

[3] Там же. Оп. 2. Д. 136. Л. 54.

[4] Там же. Оп. 3. Д. 24. Л. 64 об.

В 1925 г. государством для проведения активной антирелигиозной работы был создано общество «Союз безбожников» (СБ), которое возглавил руководитель Антирелигиозной комиссии при ЦК ВКП(б) Е. М. Ярославский, автор многочисленных антирелигиозных брошюр и непримиримый борец с религией. Вскоре отделения СБ начали создаваться по всему Советскому Союзу, не стала исключением и Башкирская АССР. Для оказания помощи по становлению «Союзов безбожников» в кантонах Башреспублики на заседании коллегии Агитпропа Башобкома ВКП(б) от 9 февраля 1926 г. было принято решение: «Поставить перед Канткомами (кантонные комитеты) ВКП(б) вопрос об учете имеющихся в организациях антирелигиозных сил и оказании активного содействия в организационной работе СБ»[1]. Также для проведения работы на местах оргбюро Союза безбожников могло использовать «товарищей, проработавших в кружках антирелигиозных пропагандистов в г. Уфе и отъезжающих на летний период в кантоны»[2].

Со временем задачи антирелигиозной пропаганды подверглись корректировке. Об этом свидетельствует информация, содержащаяся в отчетах, поступавших от местных агитационно-пропагандистских отделов. В 1927 г. на совещании АПО при Башобкоме ВКП(б) был рассмотрен ряд предложений, на основе которых выработаны ближайшие задачи антирелигиозной пропаганды в Башкирии. Впервые обращалось внимание на тот факт, что атеистическая работа должна проводиться совместными силами города и деревни, для чего необходимо было создать «широкий рабоче-крестьянский актив безбожников, которые уже имеются и группируются вокруг местных организаций Союзов безбожников», а «там, где до сих пор нет ячейки СБ, необходимо организовать таковую, в первую очередь в крупных селениях, в деревне… вовлекать… весь крестьянский актив. Развить шире… работу СБ по организации сети антипропагандистских кружков среди… крестьян, превращая их наряду со школами политграмоты в ячейки распространения идей марксизма-ленинизма в области вопросов, связанных с религией»[3]. Понимая всю сложность запланированной антирелигиозной пропаганды, агитаторы для ее осуществления привлекали учреждения Наркомпроса, Политпросвета, Наркомзема, чтобы «избач, учитель, агроном, профработник и т. д. противопоставили научную и свою работу религиозным предрассудкам и вели борьбу с совместным учением для усвоения населением жизни без попов, мулл, знахарей и богов»[4].

---

[1] Там же. Оп. 5. Д. 170. Л. 14 об.
[2] Там же. Л. 14.
[3] Там же. Д. 68. Л. 15 об.
[4] Там же.

Особое внимание было обращено на проведение антирелигиозной работы среди женщин-крестьянок, которые активнее мужчин посещали Церковь и воспитывали детей в религиозном духе. Секретарем ЦК РКП(б) В. В. Куйбышевым в циркуляре от 10 июня 1922 г. всем губкомам, уездным комитетам и редакциям местных партийных органов предлагалось уделить внимание «вопросам сельского хозяйства, тесно связанным с жизнью крестьянки», воспитанию ею детей и борьбе с «религиозным фанатизмом»[1]. В Башреспублике этот вопрос был затронут на совещании партработников при Башобкоме РКП(б) от 22 декабря 1924 г. В докладе Буздякского волостного комитета партии содержалось предложение «при волостях иметь организатора из женщин», а также снабдить избы-читальни литературой по женским вопросам[2]. На третьем заседании деревенского совещания при Башобкоме ВКП(б), проходившем 6 сентября 1927 г., было предложено обратить особенное внимание «на работу среди женщин»[3]. Наконец, на заседании секретариата Башкирского областного комитета ВКП(б) от 17–18 сентября 1929 г. было выработано постановление: «Предложить областному Союзу безбожников, совместно с отделом Работниц и Крестьянок усилить систематическую работу среди женщин по антирелигиозной пропаганде, обратить особое внимание на создание антирелигиозного актива из женщин и используя их в практической работе по этой линии»[4].

Атеистическая пропаганда среди рабочих в основном проводилась через антирелигиозные кружки, организованные при заводах. Для руководства работой этих кружков избирался президиум. Каждый кружок разрабатывал программу своей деятельности, которая, как правило, состояла из двух частей: первая включала общеобразовательные темы, вторая рассматривала вопрос о «Боге и религии в свете науки», и подбирал лекторов. Для оформления лекций плакатами и диапозитивами привлекали художественную студию[5].

В деревне волостные комитеты партии, сельские ячейки РКСМ должны были уделять большое внимание политпросветработе, проведение которой возлагалось на политпросветкомиссию (совет волостной избы-читальни), объединявшую все культурные силы деревни. Именно через избу-читальню было запланировано проведение новых обрядов, выпуск стенгазет, организация сельских праздников и «красных посиделок». Основной формой агитпропаганды должны были стать сельскохозяйственные круж-

[1] Там же. Оп. 2. Д. 124. Л. 88.
[2] Там же. Оп. 3. Д. 41. Л. 118 об.
[3] Там же. Оп. 5. Д. 68. Л. 78.
[4] Там же. Оп. 8. Д. 22. Л. 67.
[5] Там же. Оп. 3. Д. 127. Л. 33–33 об.

ки и выставки, а также экскурсии и инсценировки в виде сельскохозяйственных судов[1].

Основным проводником сельскохозяйственных и научных знаний среди молодежи, организатором агрокультурных мероприятий на селе являлся комсомол. Для осуществления антирелигиозной работы в деревне планировалось привлечь также сельскую интеллигенцию – учительство, которое должно было пропагандировать естественнонаучные знания. Этот замысел необходимо было проводить «просто, по-товарищески», путем убеждения, а не принуждения и запугивания учительства[2]. Для успешной работы рекомендовалось снабдить учителя антирелигиозной литературой, доступной в то же время крестьянскому миропониманию.

Вывод о том, как происходила на местах реализация постановлений центральной власти по проведению антирелигиозной пропаганды в Башкирии, позволяют сделать доклады заведующих Агитпропов кантонных и районных комитетов партии в Областном комитете ВКП(б) за 1927 г. Среди недостатков антирелигиозной работы отмечались: неподготовленность некоторых партийцев и комсомольцев к ведению антирелигиозной пропаганды, вызванная отсутствием твердого партийного руководства; нехватка антирелигиозников; подмена антирелигиозной пропаганды культурно-просветительской работой, в связи с неправильным толкованием постановления XIV съезда партии «об осторожном ведении антирелигиозной пропаганды»; недостаточное развитие методов антирелигиозной пропаганды; отсутствие общественного мнения вокруг молодой организации Союза безбожников; недостаточное освещение антирелигиозной работы в местной печати[3].

Для устранения этих недостатков предлагалось: «заняться подготовкой кадров квалифицированных антирелигиозников», «вести широкое разъяснение о том, что антирелигиозная пропаганда должна вестись осторожно, доклады на антирелигиозную тему обосновываются научно. Парторганизации надо вести твердое руководство работой комсомола». Работу с массами рекомендовалось начинать с индивидуальной обработки, а затем уже приступать к организации антирелигиозных кружков, деятельность которых нужно было «поставить на должную высоту»[4].

Свое воплощение обозначенные предложения нашли в постановлении, принятом на заседании коллегии Агитпропа Башобкома ВКП(б) от

---

[1] Там же. Д. 41. Л. 116.
[2] Там же. Д. 124. Л. 157.
[3] Там же. Оп. 6. Д. 133. Л. 96 об.
[4] Там же. Л. 97 об.

22 сентября 1927 г. Согласно этому документу, проведение всей антирелигиозной работы возлагалось на Союзы безбожников, которые могли опираться на профсоюзы, политпросветучреждения, комсомол и женотделы. В помощь им для ведения антирелигиозной пропаганды и освещения вопросов религиозного движения выделялись партийные кадры и печать. Союзы безбожников должны были составлять план работы, включая в него вопросы издательства и приобретения книг по антирелигиозной пропаганде. В свою очередь руководство Союзами безбожников должен был осуществлять специальный человек при АПО обкома, в кантонах эта обязанность поручалась «подготовленному и знакомому с антирелигиозной пропагандой товарищу»[1]. Таким образом, устанавливался двойной контроль над проведением антирелигиозной пропаганды в Башкирии.

Однако с организацией Союзов безбожников, как показали выводы, сделанные после обследования деятельности Уфимского кантонного комитета ВКП(б) за 1928 г., местные партийные организации не торопились. Несмотря на то, что указания по антирелигиозной работе были получены из центра еще 23 декабря 1926 г., а вопрос обсуждался на АПО коллегии 26 января 1927 г., только 10 октября 1927 г. в протоколе 2-го Совещания волостных политпросветорганизаторов отмечалось, что «в некоторых волостях преступлено к организации ячеек СБ»[2].

Не были утешительными для партийных деятелей и выводы о состоянии антирелигиозной пропаганды в деревне, которые отражались в докладах и отчетах волостных и областных комитетов партии. Так, в докладе Андреевского волостного комитета РКП(б) за 1924 г. сообщалось, что в домах некоторых коммунистов есть иконы, они «и в церковь похаживают, и попа с крестом… принимают»[3]. В протоколе организационного совещания комиссии АПО при Степановском волостном комитете ВКП(б), Уфимского кантона, от 11 декабря 1928 г. отмечалось, что «все партийцы почти крестят ребят, а комсомольцы некоторые молятся богу, а секретарь ячейки Вотякеевской т. Иванов каждое воскресенье ходит в церковь»[4]. В отчете за 1928 г. по работе с интеллигенцией, составленном на основе проверки 8 волостей Уфимского кантона, было сказано, что «часть учительства от религиозного дурмана еще не избавилась. Одна учительница в школе под занавеской хранит иконы (Иглино)», другую – «уволили с должности учительницы за религиозные убеждения (Степановская вол.)», третья «на-

[1] Там же. Д. 131. Л. 82.
[2] Там же. Оп. 7. Д. 25. Л. 32.
[3] Там же. Оп. 3. Д. 41. Л. 141 об.
[4] Там же. Оп. 7. Д. 117. Л. 135 об.

стойчиво скрывала крест, носивший на груди и только когда умерла, крест обнаружили (Улутеляк)»[1].

Доклады также содержали сведения о злоупотреблениях властей при проведении антирелигиозной пропаганды. В отчете по Стерлитамакскому кантону за 1925 г. сообщалось, что властями за похороны коммуниста был вызван священник, с которого взяли подписку, что больше он так не поступит; однако «ночью попа опять вызвали на допрос и избили»[2]. Осквернению подвергались предметы религиозного культа: у населения насильственно отбирались и сжигались религиозные книги, иконы. Реакция крестьян на кощунственные действия антирелигиозников принимала различные формы, начиная с отказа посещать избы-читальни, антирелигиозные спектакли и праздники и заканчивая организацией саботажа.

В докладе об очередных задачах партработы в деревне, утвержденном Президиумом Башобкома ВКП(б) в 1925 г., сообщалось, что в одной из волостей Белебеевского кантона накануне дня Октябрьской революции во время антирелигиозной пьесы «Обновились» из угла в угол перебрасывалась и оплевывалась настоящая икона. На следующий день крестьяне устроили «организованный саботаж октябрьской демонстрации»[3]. Исходя из этого и подобных фактов, властями был сделан вывод, что во многом успех антирелигиозной пропаганды в деревне зависит от подготовленности кадров, которые «ни в коем случае не должны допускать топорную антирелигиозную пропаганду»[4]. На деле же, судя по сообщению, присланному в газету «Красная Башкирия» из Давлекановского волостного исполнительного комитета в 1926 г., зачастую оказывалось, что «Советская власть, вопреки лозунга В. И. Ленина «лицом к деревне», посылает в деревню преимущественно худших коммунистов»[5], действия которых настраивали против нее крестьянство.

Серьезных успехов в антирелигиозной работе не удалось достичь и к концу периода НЭПа. Исходя из доклада областного Союза безбожников, заседание Бюро Башобкома ВКП(б) от 4 октября 1928 г. констатировало «слабое состояние массовой антирелигиозной работы Обл [астного] Оргбюро СБ». Отмечалось, что «не оформлены организации, нет плановой, системной работы, отсутствует литература». Среди недочетов назывались: «недооценка важности антирелигиозной работы и партруководства ею»; запоздалая реакция местных организаций на деятельность духовенства, ко-

[1] Там же. Л. 142 об.
[2] Там же. Оп. 4. Д. 35. Л. 222 об.
[3] Там же. Оп. 3. Д. 41. Л. 115.
[4] Там же. Л. 170.
[5] Там же. Оп. 5. Д. 40. Л. 66.

торая почти не изучается; неоформленность кантонных советов и коммунистических фракций организаций СБ; отсутствие у областного бюро СБ связи с местными организациями; «неучастие профсоюзов в антирелигиозной работе»; слабое вовлечение в атеистическую работу Политпросвета, кооперативных организаций, культурных сил, рабселькоров; отсутствие учета кружков безбожников и методического руководства ими; нехватка руководителей кружков[1].

Особенно неудовлетворительная ситуация с антирелигиозной работой складывалась в деревне. Так, в докладе совета Союза безбожников Бирского кантона по состоянию на 14 мая 1928 г. был сделан вывод о том, что агропропаганда в деревнях недостаточно развернута и не увязывается с антирелигиозной работой, слабо распространяются антирелигиозные газеты, журналы и литература, редко устраиваются вечера и беседы на антирелигиозные темы, мало организовано ячеек Союза безбожников и мало вовлечено в них членов[2]. На совещании Башкирской пропагандистской группы ЦК партии 22 мая 1928 г. отмечалось, что «слабость нашей работы, между прочим, и в том, что мы ничего не противопоставили религии нового… Мы ее выгоняли за дверь, она лезла в окно»[3].

Для преодоления этих отклонений Бюро Башобкома ВКП(б) в 1928 г. предлагало: увеличить штат агитаторов за счет выделения от каждой ячейки и парткомов испытанных товарищей; включить кружки антирелигиозной пропаганды в сеть партпросвещения; Союзу безбожников обратить внимание на вовлечение в работу школ и культурных сил города и деревни, организовав в последних антирелигиозные кружки; полнее освещать в печати вопросы атеистической пропаганды[4].

Анализ вышеприведенных сведений позволяет заключить, что властям не удалось до конца осуществить антирелигиозную пропаганду в запланированных масштабах. На это определенное влияние оказали нехватка грамотных пропагандистов и антирелигиозной литературы, сравнительно слабый контроль партийных органов за работой Союза безбожников, которые редко привлекали к работе все культурные силы города и деревни. Однако определяющим фактором относительной неудачи антирелигиозной кампании власти явилась стойкая позиция духовенства и верующих, которые отказывались принимать участие в мероприятиях, организованных в рамках антирелигиозной пропаганды, оставаясь верными своим убеждениям.

---

[1] Там же. Оп. 7. Д. 7. Л. 235.
[2] Там же. Оп. 6. Д. 132. Л. 71 об.
[3] Там же. Оп. 5. Д. 169. Л. 206.
[4] Там же. Оп. 7. Д. 7. Л. 235 об.

В то же время целый ряд документов свидетельствует об относительном характере неудачи антирелигиозной пропаганды. Так, в информсводке о деятельности Башобкома ВКП(б) за январь – март 1925 г. отмечалось, что в Удельно-Дуванейской волости, Уфимского кантона, «посещение избы-читальни крестьянством с каждым днем увеличивается», в Хайбулинской волости, Зилаировского кантона, «половина крестьянских дворов отказалась принять попа с крестом на Рождество»[1]. В отчете Башполитпросвета за 1927–28 гг. коллегией АПО Башобкома ВКП(б) докладывалось, что «волизбы-читальни постепенно превращаются в единый центр политпросветработы», к которой «привлечено общественное мнение и интерес населения, результатом чего является рост количества красных уголков, радио-установок и кино-передвижек. Усилилось обслуживание массы крестьянского населения политпросветучреждениями через массовые и кружковые виды работы»[2]. По-видимому, такое различие в сведениях, получаемых с мест, о недостатках и успехах антирелигиозной пропаганды объяснялось неодинаковым проведением ее в жизнь со стороны волостных и областных комитетов, а также неоднозначной реакцией на происходящее со стороны местного населения.

Наряду с православными, антирелигиозная пропаганда проводилась среди мусульманского населения. В отношении него сохранялись те же самые формы антирелигиозной работы: читки газет, беседы, лекции, агитация в печати через газету «Башкурдистан», проведение комсомольских «Курбан-Байрам» и «Ураза-Байрам». Однако, судя по имеющимся материалам, можно сказать, что антирелигиозная пропаганда среди православного населения, в отличие от мусульманского, была организована намного масштабнее и контроль за ее осуществлением был сильнее.

Еще одним направлением антирелигиозной пропаганды являлось замещение религиозных праздников и традиций новым, советским бытом. Так, вместо крестин проводились «октябрины», или так называемые «красные крестины», вместо венчаний в церкви – «красные свадьбы». Для отвлечения населения, особенно молодежи, от храмов во время самых значительных христианских праздников Рождества и Пасхи устраивались театрализованные представления, так называемые «комсомольское рождество» и «комсомольская пасха». Все это делалось с целью замещения религии новым, атеистическим мировоззрением.

Подводя итог, отметим, что, несмотря на широкую антирелигиозную пропаганду, Советской власти не удалось привить населению в его боль-

[1] Там же. Оп. 4. Д. 35. Л. 20.
[2] Там же. Оп. 8. Д. 117. Л. 64 об.

шинстве безбожие. Даже специально созданный для этой цели Союз безбожников, деятельность которого была разнообразна и включала пропаганду атеистического мировоззрения путем устройства лекций, бесед, выпуска соответствующей литературы, подготовку кадров пропагандистов, агитаторов, лекторов, участие в массовых общественно-политических кампаниях, не смог до конца уничтожить религиозные воззрения или подменить их атеизмом. Верующие по-прежнему посещали Церковь, исполняли религиозные обряды, соблюдали церковные праздники, совершали крестные ходы и проч., то есть в условиях существенного идеологического и пропагандистского давления народ смог сохранить веру и все православные традиции.

Сведения об авторах

Авдеев А. Г. – кандидат исторических наук, эпиграфист, старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Бирюков Д. С. – патролог, философ, искусствовед, сотрудник СПбГУ

Генке В. Н. – патролог, философ, аспирант Нижегородского государственного университета

Горайко А. В. – историк Церкви, кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургского института религиоведения и церковных искусств, соискатель кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина (Украина)

Занемонец А. В. – кандидат исторических наук, историк Православной Церкви и христианско-иудейских взаимоотношений в период позднего Средневековья

Иеромонах Иероним (Миронов) – старший преподаватель кафедры теологии РГППУ, зам. директора Православной гимназии, аспирант кафедры педагогики УрГУ

Квасников С. В. – студент 5-го курса УГТУ – УПИ

Киреева Н. А. – историк, аспирантка Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН

Князев В. М. – доктор философских наук, профессор кафедры теологии РГППУ

Кулева А. – филолог

Макаров Д. И. – патролог, византинист, кандидат исторических наук, доктор философских наук, доцент кафедры теологии РГППУ, зам. зав. кафедрой теологии по науке

Марусан А. Н. – бакалавр теологии, выпускник РГППУ

Микрюков Д. – студент 3-го курса кафедры теологии РГППУ

Набиева Э. А. – историк, аспирантка Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН

Пешкова О. В. – теолог, аспирантка кафедры теологии РГППУ

Сорочан С. Б. – доктор исторических наук, археолог, профессор кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина (Украина)

Содержание

Предисловие **3**

Общие проблемы философии и богословия **4**

Князев В. М. Мифологический и философский смысл мифологемы «душевный дух» 4

Марусан А. Н. Проблемы теологии прошедших времен 12

Педагогика **16**

Иеромонах Иероним (Миронов) Реализация воспитательного потенциала православной культуры в современном образовании 16

Пешкова О. В. Некоторые проблемы духовно-нравственного воспитания и образования детей на основе святоотеческого опыта 36

Библеистика. Апологетика **42**

Квасников С. В. «В начале был Мемра» (Ин. 1:1) 42

Микрюков Д. Деяния Апостолов: Александрийская и Западная текстовые традиции 53

История Византийской Церкви и культуры **61**

Горайко А. В. Иоанн Златоуст и императорский двор: проблемы взаимоотношений 61

Сорочан С. Б. К вопросу о литургической организации и датировке базилики Крузе в византийском Херсоне 73

Занемонец А. В. Византийская культура и формула отречения от иудаизма XI века 78

Патрология **87**

Бирюков Дм. Полемика свт. Григория Нисского и Евномия в контексте античных логических учений 87

Генке В. Готшалк (ум. 868 г.) и его учение о предопределении 94

Макаров Д. И. Из комментариев к поздневизантийским текстам 115

История Русской Православной Церкви и русской культуры **145**

Авдеев А. Г. Барочные и агиографические черты в первой эпитафии патриарху Никону архимандрита Германа 145

Кулева А. Проблема происхождения усеченных прилагательных в зеркале русской поэзии XVII века 164

Набиева Э. А. К вопросу о церковно-хоровом исполнительстве в Уфе в конце XIX века 173

Киреева Н. А. Деятельность Союза безбожников и антирелигиозная работа в Башкирской АССР в 1920-е годы 175

Сведения об авторах **190**

ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

Выпуск 4

Материалы Четвертой международной богословской научно-практической конференции 16 февраля 2007 г

Компьютерная верстка Н. А. Ушениной

Подписано в печать 09.02.06. Формат 60×84/16. Бумага для множ. аппаратов. Усл. печ.л. 14,65. Уч.-изд.л. 15,62. Тираж 100 экз. Заказ № 36.
ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет. Екатеринбург, ул. Машиностроителей», 11.

Ризограф ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.