

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки

Материалы VIII международной
научно-богословской конференции,
посвященной 70-летию возрождения
Санкт-Петербургской духовной академии

16–17 ноября 2016 года

Часть 1

..., ..., ...

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2017

УДК 281.9(063)
ББК 86.372.2я5
А43

Рекомендовано к публикации:
Ученым советом Санкт-Петербургской духовной академии
Русской Православной Церкви
Выписка из Журнала № ... (...) п. ... от ...2017 г.

Материалы публикуются в авторской редакции.

- А43 Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы VIII международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения Санкт-Петербургской духовной академии 16–17 ноября 2016 года / Санкт-Петербургская Духовная Академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2017 – .
Ч. 1 : — 2017. — 432 с.
ISBN 978-5-906627-43-8

Восьмая международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки», состоявшаяся 16–17 ноября 2016 года в Санкт-Петербургской духовной академии, совпала с двумя юбилеями — 200-летием со дня рождения митрополита Макария (Булгакова) и 70-летием возрождения академии.

В конференции приняли участие ученые из 14 городов России и зарубежья. На 6 секциях — богословия, библеистики, русской религиозной философии, истории Церкви, церковного искусства и архитектуры, музыкального искусства — было заслушано 56 докладов.

В сборнике представлены материалы конференции, разделенные на тематические группы, соответствующие секциям. Пленарные доклады опубликованы в тех тематических группах, к которым они относятся. Доклады иностранных авторов напечатаны на языке оригинала и в русском переводе. Сведения об авторах, предоставленные докладчиками, помещены в программе конференции.

УДК 281.9(063)
ББК 86.372.2я5

ISBN 978-5-906627-43-8

© Издательство Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	6
--------------------------	---

Библеистика

Добыкин Д. Г.

История изучения библейской герменевтики в Русской Церкви.....	8
--	---

Варфоломей (Магницкий), иером.

К вопросу о некоторых особенностях Синодального перевода Нового Завета: перевод одного греческого слова двумя русским словами.....	39
--	----

Сергий (Акимов), архим.

Проблемные места масоретского текста Книги Екклесиаста в новом русском переводе под редакцией М. П. Кулакова и М. М. Кулакова.....	59
--	----

Manicardi E.

L'auto-designazione di Gesù come «Il Figlio Dell'uomo» nel vangelo secondo Marco (<i>Маникарди Э., свящ.</i> Самоопределение Иисуса как «Сына Человеческого» в Евангелии от Марка)	71
---	----

Филофей (Артюшин), иером.

Нарративная функция и богословские следствия чередования мотивов «видеть» и «слышать» в Евангелии детства (Лк 1–2).....	85
--	----

Юревич Д., прот.

Изучение повествования Евангелия от Иоанна о прощении Христом жены-грешницы (8:1–11) в русской библеистике	136
---	-----

Ковшов М. В., Тодиев А., диак.

Цели и задачи научно-исследовательского проекта «Концепция «двух веков» в корпусе текстов апостола Павла»	144
--	-----

Зиновкин А., свящ.

Проблематика кумранских литургических текстов: история исследования и перспективы изучения.....	156
--	-----

Богословие

Dr. Václav Ježek

The contemporary crisis in theological thought
as a consequence of neglecting its “mystical nature”
(Ежек В., свящ. Современный кризис богословской мысли
как результат игнорирования ее «таинственной природы») 168

Фокин А. Р.

Триадология прп. Максима Исповедника:
верность традиции и новаторство 196

Saltalamacchia B.

Origene commentatore dei Salmi: suggestioni alla luce
della scoperta del Codex Monacensis Graecus 314
(Сальталамаккия Б. Ориген — толкователь Псалмов:
предложения в свете открытия Codex Monacensis Graecus 314) 211

Маркидонов А. В.

«Нешвенный хитон» православного богословия 225

Агапов О., прот.

«Богословие Присутствия» митр. Антония (Блума)
и прот. Александра Шмемана 242

Легеев М., свящ.

О значении догматического понятийного аппарата
для современной экклесиологии 249

Слесарев А. В.

Расколообразующий конфликт: специфика и основные
закономерности развития 261

Гончаренко В., прот.

Жизнь и вклад в науку профессора Афинского Университета
Панайотиса Трембеласа 268

Мельников А. А.

Канон повечерия Великой Субботы «На плач Богородицы»
как жемчужина православной гимнографии 276

Церковное искусство и архитектура

Белоножкин А. Е.

Историко-археологический комитет Санкт-Петербургской епархии — церковно-общественная инициатива начала XX в.286

Жаров А. П.

Реконструкция алтарной преграды в Спасо-Преображенской церкви Евфросиньевского монастыря304

Жаров А. П.

Техника энкаустики в современной практике иконописания311

Калитин В. А.

Нормальные и детальные чертежи проектов сельских церквей архитектора Ивана Ивановича Свиязева и образцовые проекты иконостасов к ним архитектора Александра Ивановича Резанова, составленные в Министерстве государственных имуществ в 1857–1861 гг.317

Пивоварова Н. В.

«Аки бы самые тех святых телеса...» Древнерусское рельефное надгробие XVI века и судьба резных раков новгородских чудотворцев в синодальный период Русской Церкви350

Армеева Л. А.

«Петербургские страницы в истории Иконописной школы Троице-Сергиевой лавры»365

Большакова С. Е.

Иконы и росписи монастыря святого великомученика Пантелеимона на Афоне.....381

Vlachopoulou-Karabina E.

Modern Ecclesiastical Gold Embroidery in Greece: Prospects and Problems (*Влахопулу–Карабина Е.* Современная духовная золотая вышивка в Греции: перспективы и проблемы)398

ПРЕДИСЛОВИЕ

Восьмая международная научно-богословская конференция, проведение которой уже стало доброй традицией для Санкт-Петербургской духовной академии, в 2016 году совпала с двумя значимыми для нее юбилеями:

- 200-летием со дня рождения выдающегося русского богослова и историка, многолетнего профессора и ректора академии, митрополита Макария (Булгакова);
- 70-летием возрождения академии после ее закрытия в годы революции.

Конференция была проведена при поддержке Отдела по связям с религиозными объединениями Администрации Губернатора Санкт-Петербурга.

На конференцию собрались ученые из России, ближнего и дальнего зарубежья. На пленарном заседании были представлены Россия, Италия, Франция, Сербия и Словакия, а на секциях — Белоруссия и Греция. В течение двух дней было заслушано пятьдесят шесть докладов на следующих секциях: богословие, библеистика, русская религиозная философия, история Церкви, церковное искусство и архитектура, музыкальное искусство.

Работу конференции сопровождала яркая культурная программа. В конце первого дня работы в дар академии были торжественно переданы живописные полотна и скульптуры, созданные в рамках проекта «Передвижная академия искусств», который осуществляет Центр фестивалей и международных программ под руководством Т. В. Шумовой. Этот день завершился концертом сводного хора Санкт-Петербургской духовной академии под руководством Р. Г. Гундяевой, в котором были исполнены произведения П. И. Чайковского.

Во второй день работы конференции ее участники посетили Институт восточных рукописей Российской академии наук. Сотрудники института показали гостям музей петербургского востоковедения, провели по фондам, рассказали об истории

института и востоковедческих исследований, показали наиболее интересные рукописи, находящиеся в хранении.

В предлагаемом читателю сборнике представлены материалы конференции, разделенные на тематические группы, озаглавленные по шести секциям. Пленарные доклады отнесены в соответствующие их темам разделы. Сведения об авторах сообщаются согласно программе конференции. Доклады иностранных участников опубликованы на языке оригинала и в русском переводе.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Общая история русской библеистики и библейской герменевтики в частности ещё не написана. В данной статье ставятся временные ограничения — XVIII–начало XX века. Ещё одно ограничение — будут рассмотрены только книги, хотя дореволюционные авторы писали и статьи по методам толкования библейского текста.

Ключевые слова: библеистика, герменевтика, митр. Платон (Левшин), свят. Филарет (Дроздов), архиепископ Феофил (Мочульский), архиепископ Игнатий (Семёнов), П. И. Савваитов, И. Н. Корсунский.

Библейскую герменевтику можно определить как науку об общих и частных принципах, методах и правилах понимания библейского текста. Один из принципов герменевтики предполагает, что библейский текст может иметь несколько смысловых уровней. Это подразумевает возможность обнаружения в тексте не только очевидного «буквального» смысла, но и нескольких более глубоких семантических уровней, выявление которых требует целенаправленного усилия со стороны толкователя¹. В зависимости от того, какой уровень библейского текста рассматривается, используются разные экзегетические методы.

Первыми в России по времени правилами для толкования библейского текста были рекомендации митрополита Платона (Левшина). К сожалению, эти правила не удалось найти в творениях митрополита Платона, но они настолько примечательны, что их стоит привести полностью: «При толковании Писания должно:

Добыкин Дмитрий Георгиевич (Санкт-Петербург) — кандидат богословия, доцент, секретарь кафедры библеистики Санкт-Петербургской Духовной Академии.

¹ Нестерова О. Е. Теория множественности «смыслов» Св. Писания в средневековой христианской экзегетической традиции / Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. М.: ИМЛИ РАН, 2005, С. 24.

1) Открыть буквальный смысл, и где темно, или от перевода, или по свойству языка, объяснить так, чтобы не осталось места, которого бы студенты не разумели, выключая некоторые весьма редкие места, кои не удобь понятны.

2) Истолковать смысл духовный и таинственный, особливо в Ветхом Завете, в тех местах, где оный прямо сокрывается. При сём надо остерегаться, чтобы сего не делать с принуждением, т. е. и там искать таинственного смысла, где онаго нет, разве по некоторому натягиванию, как у многих толковников сие примечается, но где оный прямо и из слов и из связи и из параллельных мест следует, держась при том наилучших толкователей.

3) Для большего вразумения тёмных мест надобно сводить места параллельные: ибо сие весьма облегчит понятие, поелику очень нередко, что в одном месте сказано темно или кратко, в другом — тоже, но уже ясно и пространно.

4) Не забывать при толковании, чтобы выводить и нравоучения, прямо оттуда следующие.

5) Пророков толкуя, надобно показывать, когда их пророчества исполнились и при каковых обстоятельствах.

6) Где места Священного Писания найдутся, из коих одно кажется противоречит другому, те объяснять и соглашать с помощью на то изданных гармоний.

7) Где найдутся места, из коих некоторые выводили превратные толкования, и что подавало повод к расколам и ересям, надобно тех прямой и истинный смысл показать и опровергнуть мнения и доводы еретиков и раскольников.

8) Где найдутся такие места, на которые мудрование человеческое может делать некоторые возражения, не скрывать, но их решать ясным и удовлетворительным способом»².

Именно этими правилами пользовался святитель Филарет (Дроздов) в своём исследовании «Записки на книгу Бытия»³

² Смирнов С.К. История Московской Славяно-греко-латинской Академии, М., 1879. С. 294–295.

³ Филарет (Дроздов), архим. Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающий в себе и перевод сей книги на русский язык. М., 1816.

1816 года. Сравнительный анализ методов истолкования митрополита Филарета и правил митрополита Платона дан в работе Николая Троицкого «Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания»⁴. Его метод можно сформулировать следующим образом:

- грамматический анализ еврейского текста;
- сравнение текста с древнегреческими и по другим древним переводам, а так же с Самарянским Пятикнижием.
- сопоставление с другими местами Священного Писания;
- сравнение с толкованиями Отцов и Учителей Церкви;
- обращение к позднейшим толкованиям;
- привлечение сочинений древних и новых светских писателей, особенно в вопросах археологии, этнографии, географии и т. п.

По выражению отечественного историка литературы А. Галахова: «Записки на книгу Бытия — первый в России опыт учёного изъяснения Священного Писания»⁵.

Приблизительно в одно время с трудами святителя Филарета были изданы и другие книги по методам толкования Священного Писания.

Первым кто обратился к описанию разнообразных методов экзегезы был архиепископ Белгородский и Курский Феоктис (Мочульский, 1732–1818 гг.). В 1809 г. он издал книгу «Драхма от сокровища Божественных Писаний Ветхого и Нового Завета, то есть сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных»⁶.

⁴ Троицкий Н. И. Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания // Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея дня рождения Филарета, митрополита Московского. Т. 2. М., 1883. С. 164–202.

⁵ Галахов А. Полная русская хрестоматия. Ч. 3. М., 1849. С. 17.

⁶ Феоктис (Мочульский), митр. Драхма от сокровища Божественных Писаний Ветхого и Нового Завета, то есть сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных. М.: Синодальная типография, 1809. С. 36.

Такое название автор объясняет тем, что его «драхма» подобна тому приношению Богу, которое давали иудеи в Ветхом Завете на скинию. «Драхма» предназначалась в качестве пособия для учащихся в высших классах Курской семинарии.

В начале книги архиепископ Феокист кратко излагает важнейшие сведения по богословию, исагогике и собственно герменевтике. Несмотря на то, что книга написана в схоластическом духе, для человека, стремящегося к систематизации (или даже схематизации) богословских знаний, будет интересно читать, например, о трёх служениях Христа в двух состояниях: смиренном и превознесённом.

4 и 5 главы книги посвящены анализу смысловых уровней Библии.

Первым уровнем по словам автора является буквальный смысл, который «означается непосредственно через самые того же Писания слова; таков смысл в догматах веры и в заповедях Господних»⁷, добавляя к перечисленному «и церковные обряды». Если использовать принятую в современной литературе терминологию, то здесь архиепископ Феокист говорит о историко-грамматическом методе.

Целью историко-грамматический метода является установление буквального смысла библейского текста, переданному посредством грамматической конструкции, которое понимается и истолковывается согласно историческому контексту. Исследователь в ходе изучения текста стремится найти то значение, которое намеревались передать авторы Писания, и то значение, которое было понято получателями⁸.

Затем архиепископ Феокист отмечает, что в одном и том же отрывке может быть «смысл сложный», т. е. одновременно буквальный и таинственный. Из приведённых примеров становится ясно, что он пишет о так называемом «типологическом (прообразовательном) методе». Этот метод строится на основании того, что Ветхий Завет в своих различных событиях, личностях

⁷ Феокист (Мочульский), *митр.* С. 47.

⁸ Terry M. S. *Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan, n.d. P. 173.

и установлениях указывает на события, личности и установления более позднего времени. При этом события или лица Ветхого Завета рассматриваются как реальные, но одновременно являющимися своего рода поводами, с помощью которых раздвигаются исторические рамки, заставляя читателя задуматься над грядущими событиями⁹.

Хотя архиепископ Феоктист не говорит, что же такое таинственный смысл, из текста можно понять, что здесь он понимает духовные методы толкования: аллегорический, тропологический (нравоучительный), типологический (прообразовательный) и анагогический. Правда, автор не делает различия между этими методами, и даже не называет их.

Все эти методы основываются на представлении о том, что за буквальным смыслом лежит ещё более глубокий смысл (т. е. *sensus plenior*, «более полный смысл», см. 1 Петра 1:10–12), который превосходит способность человеческого автора понять его. Возможность существования *sensus plenior* в христианском богословии связано с представлением о «двойном авторстве» человека и Бога¹⁰.

Продолжая рассматривать далее книгу архиепископа Феоктиста можно найти указание на то, что он относит так же к «сложному смыслу» т. е. к соединению буквального и таинственного. Это нравоучение, которое содержит в себе: учение, обличение, увещание, исправление и утешение¹¹. Если использовать термины, описывающие небуквальные методы, то это вариант аллегорического метода — тропологический или моральный¹².

Говоря о таинственном смысле, архиепископ делает важное замечание: «Впрочем, не надобно искать в Священном Писании таинственного смысла, где его нет; а где он есть, должно

⁹ Юревич Д., *прот.* Лекции по библейской герменевтике // URL: <http://iviron.ru/166/> (дата обращения: 29.02.2016).

¹⁰ Hagner D. A. *The Old Testament in the New Testament / Interpreting The Word of God*. Chicago: Moody, 1976, P. 92. Цит. по: Вержлер Г. А. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс: Бэйкер бук хаус, 1995. С. 15.

¹¹ Феоктист (Мочульский), *митр.* С. 48.

¹² Добыкин Д. Г. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской православной духовной академии, 2013. С. 94.

принимать его с благоговением: притом должно знать, что буквальный смысл предшествует в порядке, а таинственный преисуществует в достоинстве»¹³.

Кроме буквального и таинственного смысла Феокист указывает на несколько других:

1) грамматический — «слова по собственному значению изъясляют в Священном Писании достопримечательную истину»¹⁴.

2) риторический — «истина Священного Писания предлагается такими словами, какие употребляются в риторических сочинениях»¹⁵.

3) пророческий и

4) приточный.

Давая понятия о каждом из них, автор приводит места или разделы Писания, в которых встречается тот или иной смысл. Хотя автор и говорит о смысле, из примеров можно понять, что автор имеет в виду библейские жанры.

Наиболее интересен так называемый «логический смысл» — «частицы логических предложений в Священном Писании иногда полагаются оборотно, причины нашего спасения действующие и посредствующие полагаются совокупно; и причина приписывается иногда случаю; предложения утвердительные изъясняются через отрицательные; два в Священном Писании тексты, по видимому, один другому противоречащие, соглашаются третьим»¹⁶. Здесь автор говорит не сколько о жанре, сколько об одном из правил толкования: противоречия в двух текстах должны разрешаться третьим текстом.

Архиепископ Феокист часто приводит толкования текстов иногда достаточно необычные. Например: «бара» состоит из букв, означающих Отца, Сына и Духа»¹⁷. Основанием для такого толкования послужило, конечно, то, еврейский глагол «бара» (сотворил) состоит из 3-х согласных букв: бет,

¹³ Там же. С. 46.

¹⁴ Там же. С. 49.

¹⁵ Там же. С. 50.

¹⁶ Там же. С. 51.

¹⁷ Там же. С. 4–5.

реш и алеф. Действительно, с буквы «бет» начинается слово «сын», с «реш» — «дух», а с «алефа» — «отец», но такое толкование слишком аллегорично. Или разбирая притчу о горчичном зерне выросшим в дерево (Мф. 13:31) он считает дерево символом притчи. Дерево имеет корень, кору, сердце и сок. Корень — это содержание притчи, кора — слова и выражения, сердце и сок — смысл притчи.

Конечно, книга архиепископа Феофита как и любое начинание было несовершенно. Современному читателю трудно разобраться и с языком, и с непривычной терминологией. Однако других пособий не было и архиепископу Феофиту пришлось создавать «с нуля». Не нужно забывать и о том, что книга писалась как учебник. В новизне и доступности и заключалась ценность «Драхма от сокровища Божественных Писаний Ветхого и Нового Завета, то есть сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных».

Следующим пособием можно назвать сочинение архиепископа Воронежского и Задонского Игнатия (Семёнова) «Примечания к чтению и толкованию Священного Писания по указанию самого Писания и толкований святоотеческих»¹⁸ изданное в 1848 году. Эта работа малоизвестна и только упоминается в библиографии архиепископа. Не удалось найти никаких сведений о ней и реакции академического сообщества на этот труд. Здесь рассматривается только содержание, и делаются лишь краткие замечания.

В слове к читателям архиепископ Игнатий указывает на то, что предмет его исследования «таков, что и не должно быть в занятии им иному направлению, кроме руководства самого Слова Божия, при руководстве св. Церкви Православной, или Священного Предания и св. Отец»¹⁹. Его примечания «заключают в себе такие только правила, для коих ясные указания, основания, образцы, по крайней мере поводы несомнительные находятся в самом Слове Божиим, и кои могут

¹⁸ *Игнатий (Семёнов), архиеп.* Примечания к чтению и толкованию Священного Писания по указанию самого Писания и толкований святоотеческих. СПб., 1848.

¹⁹ Там же. С. 2.

служить к разумению и толкованию Слова Божия по правилам его самого»²⁰.

В введении, которое занимает 23 страницы, автор говорит, почему Священное Писание стало непонятно современному читателю. Он говорит о шести причинах: культура, история, иносказания и пророчества, непонятные слова, язык и тайны Божией премудрости²¹. Всё это понуждает к составлению правил для понимания библейского текста. Архиепископ несколько раз повторяет, что правила должны соответствовать духу православия. Затем архиепископ указывает на то, кто является главным истолкователем. Это Дух Божий, который говорит через Писание. Вот что пишет автор: «Дух Божий, разделив Своё Писание на два Завета, во втором из них Сам показал опыты изъяснения особенных истин первого, так, что Завет Новый есть уже истолкование Ветхого. При том оба Завета, состоя из разных книг, объясняют сами себя и книги свои взаимным их соотношением между собою; каждая книга и порознь имеет прямые указания к её разумению. Посему наблюдение того, каким образом Дух Божий истолковывает Сам Себя, составит у нас основу правилам к разумению всего Писания. Священное Предание и св. Отцы Церкви будут руководителями в том»²².

Здесь архиепископ Игнатий пишет о фундаментальном единстве между разными частями Слово Божье. Это единство называется «гармония Писания» или «аналогия Писания» (*analogia scripturae*). Разные части Библии согласуются между собой, и, таким образом, одна часть Писания объясняет другую, становясь ключом для понимания родственных отрывков.

Кроме этого автором предлагается использовать данные «вспомогательных» наук: грамматики, словесности, логики, истории и географии, физики, математики, естественной истории и медицины и других. Особое внимание архиепископ уделяет текстологии²³.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 5–6.

²² Там же. С. 10.

²³ Там же. С. 11–12.

Все эти сведения можно взять из пособий, но важно понимать, по мысли автора, что пособия надо принимать только за средства к изысканию истины, а не за самую истину, которая только ещё ищется²⁴. Следуя правилу апостола: «Всё испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5:21), стоит обращаться и к тем пособиям, которые написаны неправославными. Конечно, в первую очередь надо обращаться к святоотеческим толкованиям, затем к православным учёным-богословам, а потом и ко всем остальным. Блж. Августин советует употреблять для дела Божия, даже творения языческих мудрецов, если они в каких-либо случаях они могут ему служить (Христианская наука, II, 40)²⁵. Свт. Василий Великий даёт христианским юношам наставление, каким именно образом можно пользоваться языческими писаниями в деле христианского учения (Беседа XXII, К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений)²⁶.

Обращение к инославным пособиям давняя отечественная традиция. Если открыть серьёзную дореволюционную книгу по библеистике и познакомиться с библиографией, то можно увидеть следующее. На первом месте это конечно Святые отцы. На втором, список русскоязычных статей и книг. Он обычно небольшой, так как русская библеистика начала развиваться только с XIX века. А потом идёт огромный список западной литературы, протестантской и католической. Русские библеисты спокойно пользовались наработками западной библеистики, выбирая в ней то, что соответствует православному учению. Именно этим принципом и должен руководствоваться православный экзегет, используя инославную литературу.

Архиепископ Игнатий создаёт целую систему классификации пособий для толкования текста²⁷. Во-первых, это «церковные пособия», которые включают в себя толкования святых отцов, служебники, молитвословы и иные церковные книги,

²⁴ Там же. С. 13.

²⁵ Августин, блж. Христианская наука или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. С. 128.

²⁶ Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. М., 2008. С. 719–729.

²⁷ Игнатий (Семёнов), архиеп. С. 13–21.

общие и первоначальные руководства в христианском учении к которым относятся Символы Веры, Определения Соборов, катехизисы и так далее. Так же это поучения пастырей и Учителей Церкви всех времён, истории и жизнеописания Святых и все произведения духовного содержания благочестивых мужей.

Во-вторых, это «учебные» пособия, которые разделяются на несколько видов. К ним он относит различные текстологические исследования, различные переводы, симфонии и словари. Так же это различные обзоры, парафразы, примечания (схолии), катены, толкования и системы богословия.

В-третьих, это «сторонии» пособия: грамматики, описания истории и географии.

Самые важные из «сторонних» пособий — это «руководственные»: «Пособий, составляющих самые правила или науку толкования Священного Писания»²⁸.

В первой части своей книги архиепископ Игнатий (Семёнов) переходит к описанию самого процесса исследования Священного Писания. По мнению автора, он таков. Сначала надо получить общие сведения о происхождении, целостности, неповреждённости книг и так далее²⁹. Затем необходимо приступить к чтению «исправного» текста. Архиепископ Игнатий говорит, прежде всего, о чтении «церковного» текста, а затем уже и подлинного. Далее автор даёт некоторые рекомендации о том, как читать библейский текст. Из них видно, что архиепископ Игнатий старается показать, что Ветхий и Новый Завет едины, книги написаны в разных жанрах, которые требуют разного подхода.

Читая Писания, важно видеть его смысл или «ум Господень» в Слове Божиим: «Совокупность или сложение мыслей, в силе каждой мысли, в точном соотношении между собою и направлении их»³⁰. Автор говорит о нескольких видах смысла: буквальном (простом), переносном, таинственном, пророческом и «выводный, или смысл по заключению». Таинственный

²⁸ Игнатий (Семёнов), архиеп. С. 21.

²⁹ Там же. С. 24.

³⁰ Там же. С. 30.

смысл может в Писании называться иносказательным, прообразовательным и духовным. Из рассмотрения примеров видно, что архиепископ Игнатий под духовным смыслом имеет в виду, прежде всего типологический. При этом он разделяет аллегорию и типологию и даёт объяснения этой разницы. Таинственный смысл действительно есть в библейском тексте, и он не механическое приспособления библейского текста.

Очень интересны примеры архиепископа Игнатия, как тот или иной смысл раскрываются в жизни читающего Писания³¹.

Во второй части своей работы автор продолжает говорить о методе толкования Священного Писания. Вначале он говорит о цели экзегезы. Она «та, чтобы читателям или слушателям Писания уметь всё написанное там представлять себе в уме и иногда сообщать другим в тех самых понятиях, какие находятся в составе слов. Когда таким образом смысл или ум Писания делается по возможности нашим, называем это понятием, разумом или разумением Писания. (2 Кор. 1:13; Деян. 8:30–31)³². Можно понять, что здесь говорится о гармонии веры и разума в процессе толкования.

Самая ценная глава этой части та, в которой говорится об этапах толкования. По мнению автора необходимо рассмотреть следующие пункты: «а) писатель книги, б) личное отношение оной, в) время, повод и место, г) цель или намерение, д) содержание, е) расположение, ж) особенности»³³. О каждом из этих пунктов пишется подробно, и даются рекомендации, откуда взять сведения. Затем для лучшего понимания необходимо разделить текст книги на разделы. Составление плана книги поможет определить, как автор достигает своей цели, как развиваются отдельные части книги и как исследуемый текст вписывается в её общую структуру и содержание. Если исследователь не будет иметь представления, где начинается и как развивается основная мысль текста, изучение его деталей не будет иметь смысла.

³¹ Игнатий (Семёнов), архиеп. С. 47–52.

³² Там же. С. 56.

³³ Там же. С. 75–80.

Последующие параграфы посвящены правилам анализа слов и понятий. Автор приводит общие рекомендации для любого языка и особые рекомендации для Священного Писания.

Ещё один раздел посвящён «намерению Писания». Этим термином архиепископ Игнатий называет цель Писания. Каждая библейская книга или отрывок имеет свою цель и поэтому для понимания подлинного смысла, необходимо знание этой цели. Автор указывает, что существуют четыре вида целей в Священном Писании: 1) цель всему Писанию; 2) цель каждой священной книги; 3) цель каждого раздела книги и 4) цель каждого слова в стихе.

В следующем разделе описывается контекстуальный анализ, т. е. определение границы изучаемого текста и его положение в целом произведении. Автор использует термин «состишие» и говорит о нескольких уровнях контекста. Здесь же рассказывается о том, как проводить сравнительный анализ слов и понятий. Архиепископ приводит самый понятный и простой способ — «герменевтический параллелизм»³⁴, т. е. согласие между собой двух или нескольких мест Священного Писания. Он не пользуется этим термином, хотя и говорит о параллелизме, но называет его «сводом подобных мест»³⁵. Основа этого метода — это единство Священного Писания. Хотя книги Священного Писания произошли в разные времена и от разных писателей, всё Писание гармонично и согласовано, любая часть Библии, любая книга связаны с другими частями, не противоречат им, и все они духовно объединены общими темами и взаимно раскрывают и дополняют друг друга.

Поэтому экзегету при толковании особенно трудных отрывков для понимания, необходимо сравнивать их с более ясными местами Священного Писания.

Следующее «отделение» посвящено использованию «сторонних средств» для филологического и историко-культурного анализа³⁶.

³⁴ Библейский параллелизм нужно отличать от стихотворного параллелизма, который встречается в еврейской поэзии.

³⁵ *Игнатий (Семёнов), архиеп.* С. 103.

³⁶ Там же. С. 119–130.

Четвёртая глава второй части посвящена самому важному принципу православной герменевтики — толкованию Священного Писания в свете Священного Предания. Архиепископ Игнатий не только объясняет, почему важно обращаться к преданию, но и указывает, где записано Священное Предание. Это практика Церкви, писания отцов Церкви и других церковных писателей, постановления Соборов, Символы веры и их объяснения — катехизисы.

Автор доказывает, почему важно обращаться к Преданию и не надеется только на свой разум. Причины две. Во-первых, «заражённое сердце ищет самооправдания; смотря во мраке своём и на Слово Божие, с одной какой либо стороны, оно приписывает некоторым местам оногo собственные чувства и понятия, останавливается на сих местах более и более, и наконец, основывает на них собственное частное верование но духу своему»³⁷.

Во-вторых, отрицание Предания приводит к тому, что «разумение Писания может стать почти бесчисленно разнообразным, так что уже для многих не Слово Божие составит основание вероучения, но мнение о нём того или иного мудрователя»³⁸.

Последняя глава этой части посвящена трудным местам Писания. Автор приводит правила, как толковать встречающие противоречия, описания Бога, иносказания, пророчества и духовный смысл³⁹.

Третья глава труда архиепископа Игнатия (Семёнова) посвящена тому, как донести смысл Писания до других. «Долг общения, часто и службы, требует, чтобы занимающиеся Писанием сообщали разумение его и другим»⁴⁰. Это важно, так как иначе весь труд экзегета не принесёт никакой пользы.

По мнению автора это можно сделать несколькими способами: 1) перевод; 2) изложение (парафраз); 3) примечания (схолии); 4) собственно толкование (комментарии); 5) система

³⁷ Там же. С. 138.

³⁸ Там же. С. 139.

³⁹ Там же. С. 139–166.

⁴⁰ Там же. С. 167.

богословия; 6) рассуждение; 7) проповедь; 8) беседа; 9) послание; 10) размышление.

Вся глава посвящена этим способам донесения авторского замысла до слушателей и читателей.

Как и книга «Драхма» «Примечания» архиепископа Игнатия написаны непривычным языком, но в работе видна система и главное автор даёт очень подробные правила.

Следующие пособия по герменевтике — это монографии Павла Ивановича Савваитова. В 1844 г. он издал свой труд: «Библейская герменевтика, или Толковательное богословие», который в 1857 был переиздан под названием «Православное учение о способе толкования Священного Писания». В 1859 г. выходит третье издание и снова под названием «Библейская герменевтика». Второе издание было принято как пособие, а третье как руководство по классу герменевтики в духовно-учебных заведениях. В целом книги содержат одинаковую структуру и содержание, и различаются лишь в некоторых незначительных деталях. Они были изданы в его бытность профессором СПбДА, и стали определяющими для русской библеистики второй половины XIX века. Об этих книгах Пётр Андреевич Гильтебрандт написал «Профессура в Духовной семинарии выработала из Павла Ивановича прекрасного знатока Слова Божия, издателя и толкователя. Библейская герменевтика ... прямо подходит к разряду сочинений, вопиющих о переиздании»⁴¹.

Эти книги представляет собой перевод и переработку книги «Delineatio Hermeneuticae sacrae» архимандрита Иоанна (Добротракова). Сравнение того и другого показывает почти буквальное сходство в некоторых местах между ними.

Конечно, сходство не означает буквального совпадения. У П. И. Савваитова сделаны сокращения, дополнения и переработки. Например, при изложении правил, типологического толкования введено такое правило: «Когда Святая Церковь

⁴¹ Русские писатели-богословы. Историки Церкви. Исследователи и толкователи Священного Писания. Биобиблиографический указатель. 2-е изд. М.: Пашков дом, 2001. С. 383.

в молитвах и песнопениях и святые отцы в своих писаниях указывают таинственное, преобразовательное значение ветхозаветных событий, тогда сии события должно изъяснять как прообраз событий новозаветных». В «Delineatio» же: «...когда все исторические обстоятельства так ясно относятся ко Христу и в такой полной степени соответствуют Ему что всякий при чтении не может не думать о Нем, или — когда встречаются такие необыкновенные и полные тайн события, что отклоняют мысль от буквального их понимания, то нужно думать, что Святой Дух через столь очевидные сокровенные указания сообщил свои тайны... отцы церкви единомысленным своим согласием подтверждают преобразовательно смысл таких мест». И в примечании: «Этот однако последний критерий опирается только на авторитет святых отцов Церкви и не имеет значения равного с предшествующими правилами, утверждающимися на божественном слове».

Есть и другие расхождения в этих трудах. Так в «Delineatio» общим руководящим началом при толковании Священного Писания называется «аналогия веры» и ему дается такое определение «аналогия веры» или согласное во всех книгах Священного Писания учение веры. В Священном Писании этому соответствует «образец ведения и истины» (Рим. 2:20), «образ учения» (Рим. 6:17) «образец здорового учения» (2 Тим. 1:13) и источник, из которого она почерпается... в Священном Писании, как содержащем все преданные Богом небесные истины». В «Православное учение о способе толкования Священного Писания» же П. И. Савваитова: «главным началом, и, так сказать, пробным камнем изъяснения Священного Писания необходимо должно признать согласие с правилом веры или сообразность изъяснения мест Писания с учением Святой Православной, апостольской Церкви, которая есть столп и утверждение истины... Должно понимать и изъяснять Священное Писание согласно со священными преданиями, которые приняты вселенской Церковью наравне с Писанием, согласно со святыми православными соборами и писаниями святых отцов Церкви». В следующем издании П. И. Савваитова сказано уже четко: «...главное

руководительное начало — во-первых само Священное Писание, и во-вторых — церковное Предание»⁴².

Конечно, труды П. И. Савваитова нужно рассматривать в свете современных представлений о толковании Священного Писания, но в данной статье рассматриваются только мнения исследуемого автора.

Павел Иванович Савваитов определяет «герменевтику» как науку, предоставляющую комплекс правил для изъяснения подлинного смысла Священного Писания.⁴³ Интересны размышления Савваитова касательно связи герменевтики с экзегетикой. Библейская герменевтика, по мысли Павла Ивановича, тождественна экзегетике. Тождественность терминов он объясняет тем, что в Священном Писании оба понятия употребляются в одном значении (Лк. 24:27; Ин. 1:18).

Важно определение герменевтики, которое даёт Павел Иванович в более широком значении. Библейский текст для Павла Ивановича, прежде всего, слово Божие, обращённое к человеку. Писание есть нетленное семя, возрождающее человека, светильник, озаряющий сердца. Таким образом, герменевтика имеет непосредственное отношение к христианскому образу жизни.

Свои рассуждения Савваитов подкрепляет словами о Священном Писании свт. Иоанна Златоуста. В предисловии к толкованию апостольского Послания к римлянам, святитель пишет: «От незнания Писания возникла тысяча зол, произошли многие разделительные ереси, беспечная жизнь, бесполезные труды. Как лишённый истинного света не может идти надлежащею дорогой, так неосвящённый лучом Божественных писаний принуждён беспрестанно погрешать во многом, потому что бродит в глубокой тьме»⁴⁴.

⁴² Все примеры взяты из: Овсянников С. Принципы ветхозаветной библеистики XIX–начала XX века. Отчёт профессорского стипендиата ЛДА. Л.: Ленинградская духовная академия, 1987. С. 11–13.

⁴³ Савваитов П. И. Православное учение о способе толкования Священного Писания. СПб, 1857. С. 1.

⁴⁴ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Толкование на послание к Римлянам. Т. IX. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 504.

Продолжая рассуждения святителя, Павел Иванович утверждает, что для лучшего уразумения и понимания Священного Писания, которое должны изучать все христиане, необходимо всё же пользоваться сводом определённых правил. В противном случае можно превратно толковать текст, что послужит, по слову апостола Петра к собственной гибели (2 Пет. 3, 16).

По этому поводу П. И. Савваитов пишет: «эти правила составляют предмет Учения о способе толкования Священного Писания: здесь предлагается начало, к которому должно обращаться постоянно при изъяснении Писания; здесь назначаются законные пределы для изысканий; здесь указываются средства к правильному уразумению истин, открытых людям в Божественном Писании».⁴⁵ Умением правильно истолковывать библейский текст должен обладать, прежде всего, священник, поэтому среди всех богословских наук, в духовном учебном заведении должно уделяться именно герменевтики, считает П. И. Савваитов.⁴⁶

После вводных сведений о герменевтики П. И. Савваитов описывает основные исторические вехи развития науки. В этом кратком анализе Павел Иванович подчёркивает непосредственную преемственность святоотеческой мысли в формировании правил толкования Священного Писания. Это очень важно, поскольку современные исследователи не всегда понимают важность святоотеческих критериев анализа текста, иногда недооценивая и пренебрегая ими.

П. И. Савваитов выделяет следующие задачи герменевтики: учение о способе толкования Писания должно предложить средства и пособия к нахождению и уразумению смысла, а также способ изъяснения найденного смысла другим.⁴⁷ Блаженный Августин по этому поводу пишет следующее: «два главных предмета, которые мы должны иметь ввиду, занимаясь учёным образом Священным Писанием: 1) способ находить истинный

⁴⁵ Савваитов П. И. С. 3–4.

⁴⁶ См.: Там же. С. 5.

⁴⁷ См.: Там же. С. 4.

смысл онаго, и 2) способ сообщать, или излагать сей смысл другим».⁴⁸

Речь идёт об объективной необходимости исследования текстов Священного Писания, поскольку для современного человека на пути спонтанного понимания первоначального смысла Писания появляется ряд трудностей. Это и изменившийся культурно-исторический фон, на котором происходили события Ветхого Завета, и то факт, что Священное Писание написано на древних языках, каждый из которых имеет совершенно особую структуру и идиоматику абсолютно не схожую с идиоматикой русского языка, и отсутствие систематизации в изложении Библейского учения, и даже отсутствие прямых указаний на некоторые важные истины Священного Писания. Не говоря уже о том, что многие из литературных жанров Писания даже незнакомы современному читателю⁴⁹.

Здесь же Павел Иванович оговаривает главное условие, при котором возможно реализовать поставленные задачи: «предварительно должно быть раскрыто понятие о том, что такое подлинный смысл Писания и каким началом надо руководствоваться, как при нахождении и уразумении, так и при изъяснении другим этого смысла».⁵⁰ Само понятие «смысла Священного Писания» автор раскрывает непосредственно в первой части своего сочинения.

Согласно определению П. И. Савваитова под «смыслом Священного Писания» необходимо понимать «те понятия и мысли, которые Духу Святому благоугодно было сообщить людям в священных книгах через известные знаки, в них заключающиеся».⁵¹

Под знаками исследователь понимает слова, как непосредственные знаки сообщаемых понятий, и предметы, то есть лица,

⁴⁸ Августин, блаж. Христианская наука или основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. С. 13.

⁴⁹ Добыкин Д. Г. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Изд-во СПбДА, 2013. С. 77–79.

⁵⁰ Савваитов П. И. С. 10.

⁵¹ Там же. С. 12.

вещи и действия.⁵² В связи с этим, Павел Иванович выделяет два смысла Священного Писания: словесный или буквальный и предметный или таинственный.

Буквальный смысл Священного Писания подразумевает понятия и мысли, сообщаемые людям по намерению Святого Духа, выражающиеся словами, как непосредственными знаками этих понятий и мыслей.⁵³ Сегодня для библеистов является аксиомой правило: определение буквального смысла это важный этап, без которого нельзя приступить к выяснению других смысловых уровней Священного Писания.

Павел Иванович подчёркивает, что в Писании буквальный смысл может быть только один, так как плюрализм в данной области противоречит законам здравого смысла, а также противоречит цели Священного Писания, призванного научить (Рим. 15:4).

При внешнем же противоречии, которое всё же можно встретить в тексте, П. И. Савваитов предлагает разрешить его двумя способами. Во-первых, слова Писания необходимо толковать в связи с предыдущими и последующими понятиями, а не в отдельности от них. Во-вторых, одним и тем же местом Священного Писания поясняются или доказываются различные истины в Новом Завете.⁵⁴ В современной библеистике данный принцип именуется герменевтическим кругом.

В буквальном смысле Павел Иванович выделяет подвиды: собственное (т. е. прямое) и несобственное (т. е. переносное) значения слов. Словам Писания, по его мнению, в большинстве случаев необходимо предавать собственное значение, однако некоторые фрагменты должны пониматься в несобственном смысле.

Согласно автору, текст необходимо толковать в «переносном» смысле в следующих случаях:

1) если буквальная трактовка противоречит учению других мест Библии, например, при использовании антропоморфизмов и антропофатизмов;

⁵² Там же. С. 12.

⁵³ Там же. С. 13.

⁵⁴ Там же. С. 15–16.

2) если противоречит здравому смыслу, например, в словах Господа «если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя <...> и если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки её и брось от себя» (Мф. 5:29–30);

3) если противоречит толкованию данного события в других текстах Священного Писания.

Павел Иванович Савваитов даёт следующее определение таинственному смыслу: «когда в Священном Писании для выражения понятий и мыслей, сообщаемых людям по намерению Святого Духа, употребляются лица, вещи и действия, изображённые словами: тогда смыслом Писания называется таинственный».⁵⁵ Он также отмечает, что таинственный смысл можно именовать как посредственным, так и мистическим.

В таинственном смысле, Павел Иванович выделяет следующие виды. Во-первых, иносказательный или приточный, в котором вещи, лица и действия взяты не из истории. Во-вторых, типический или прообразовательный, который заключает в себе собственно исторические события. Причём типологическое толкование трактуется достаточно широко, приближаясь к анагогическому толкованию — выяснению эсхатологического смысла Священного Писания.

Можно согласиться с разделением смыслов на буквальный и таинственный, а особенно с выделением «собственного» и «несобственного» или «переносного» в буквальном смысле. С другой стороны отнесение к таинственному смыслу притч не понятна, так как притчи очень хорошо вписываются в категорию «несобственного» буквально-исторического смысла.

К сожалению, Павел Иванович опускает тропологическое или моральное и анагогическое (то есть выяснение эсхатологического смысла Священного Писания) толкования. Ничего он не говорит и об аккомодативном толковании⁵⁶ — механическом приспособлении библейского текста, чаще всего пророчеств,

⁵⁵ Там же. С. 21.

⁵⁶ *Мень А., прот.* Аккомодативное толкование / Библиографический словарь. Т. 1 М.: Фонд Александра Менья, 2002. С. 40.

под современные события, не имеющие прямого отношения к контексту библейского текста.

Анализируя приточный или иносказательный смысл в притчах, он пишет, что таинственный смысл в притчах составляет сущность их, являет подлинный смысл Писания, а значит, имеет силу не только изъяснительную, но и доказательную и обязательную.⁵⁷ Хотя автор и использует слова «приточный» и «иносказательный» смысл можно понять, что он говорит не о притчах, а скорее об аллегорическом смысле.

Особое значение занимает прообразовательный смысл Писания, так как и он несёт в себе доказательную функцию. С помощью ссылки на события, имеющие прообразовательное значение, Христос и апостолы объясняли произошедшие новозаветные события, а также доказывали непреложные истины христианской веры.⁵⁸ Например, Иисус Христос доказывает ветхозаветными образами, что Он есть Спаситель верующих в Него (Ин. 3:14–15).

Павел Иванович отмечает ряд предосторожностей, которые необходимо знать, приступая к прообразовательному толкованию. Толкователю, согласно мнению Савваитов, необходимо определиться с тем, что толкуемые события действительно имеют таинственный смысл. Ведь ряд лиц и вещей являются историческими, а значит, в данных местах буквальный смысл остаётся действительным и неприкосновенным. В связи с этим, изъясняя библейский фрагмент, необходимо строго различать буквальное значение от таинственного.⁵⁹ Однако при различении смысла возможен и их синтез, но так, чтобы первое служило основанием для высшего созерцания. Прообразование — образ будущего, и, по мнению святителя, между образом и прообразуемым не может быть совершенного равенства или же полного сходства.

Данное утверждение Павел Иванович объясняет следующим образом: «толкователь должен иметь в виду, что не все частности, замечаемые в прообразах, могут быть без различия

⁵⁷ Савваитов П. И. С. 24.

⁵⁸ Там же. С. 30.

⁵⁹ Там же. С. 33.

прилагаемы к предметам прообразуемым, но только те, которые соответствуют свойствам последних и могут быть отнесены к ним непринуждённо».⁶⁰

Савваитов указывает и перечень признаков прообразовательного смысла, чтобы толкователь употреблял его к месту.⁶¹

Во втором отделении первой части П. И. Савваитов говорит о главном руководительном начале толкования Священного Писания.

Сам по себе текст Священного Писания непреложен и истинен, однако многовековая история свидетельствует, что из этого источника истины каждый мог вывести свою новую истину, качественно отличающуюся от церковного предания. Опасность неправильного истолкования библейского текста, отход от святоотеческой традиции возможен только в случае отказа от руководящего начала, задающего критерии истинности толкования.

В рамках современных подходов к тексту Библии можно встретить великое множество ответов на вопрос о том, что должно выступать в качестве руководящего начала в процессе изъяснения текста.

Можно с уверенностью заявить, что данный вопрос для современных библейских учёных является одним из самых сложных и спорных. В связи с этим существует огромный спектр мнений касательно данной темы.

Павел Иванович, подражая опыту святых отцов, указывает единственно верное начало — вероучение православной Церкви, Которая есть «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15). Данное утверждение он подкрепляет посланием восточных патриархов о православной вере.

Однако Павел Иванович не слепо следует святоотеческой традиции, он стремится объяснить значение православного вероучения в процессе истолкования текста.

Савваитов пишет, что своё вероучение Церковь приняла от Самого Господа через апостолов и их преемников, и сохраняет

⁶⁰ Там же. С. 34.

⁶¹ Там же. С. 35.

его как Божественное Предание, следовательно, только Церковь может передать подлинный вероучительный смысл библейского текста.⁶² Без обращения к Преданию невозможно верно истолковывать Священное Писание.

С точки зрения П. И. Савваитова источниками для правильного понимания смысла Священного Писания являются: 1) Символы веры, 2) вероопределения Соборов, 3) творения святых отцов и учителей Церкви и 4) практика Церкви (богослужение, обряды, песнопения, молитвы, установления и т. д.).⁶³

Описав подробно основные смыслы библейского текста, их значение, проанализировав значение руководящего начала в процессе изъяснения Писания, во второй части своей книги П. И. Савваитов даёт практические рекомендации о «уразумении» текста библейского текста. К ним относятся средства и пособия, которые автор подробно описывает. К средствам относятся словоупотребление, состав речи, намерение или цель говорящего, исторические обстоятельства и параллелизм. Под историческими обстоятельствами, Павел Иванович понимает те обстоятельства, которые сопровождают происхождение и содержание каждой книги Священного Писания. К данным обстоятельствам Савваитов относит: 1) писатель книги; 2) лица, говорящие, вводимые писателем; 3) лица, которым говорится; 4) предмет речи; 5) время написания книги и описываемых событий; 6) место, где происходило описываемое событие и где написана книга; 7) случай к написанию книги.

Во втором отделении второй главы П. И. Савваитов описывает пособия для правильного толкования. Надо понимать, что пособиями автор имеет в виду не книги, а знания и навыки. Это знания грамматики, риторики, логики, естествознания, истории географии, хронологии и генеалогии. К пособиям Савваитов относит и переводы Священного Писания, а так же христианские и иудейские комментарии.

В третьей части П. И. Савваитов говорит о том, что толкователь Священного Писания должен не только найти подлинный

⁶² Там же. С. 43.

⁶³ Там же. С. 44–50.

его смысл, но и надлежащим образом изъяснить его другим. Способы изъяснения найденного смысла в зависимости от целей и потребностей могут и должны быть различны. Главнейшие способы это: перевод, парафраз, примечания и толкования.

Последним дореволюционным автором, который составил пособия по герменевтики, был профессор Московской духовной академии Иван Николаевич Корсунский. Его работы, в которых он исследовал историю и методологию толкования Священного Писания, можно отнести к лучшим образцам отечественной библеистики. В его научном наследии интерес представляет не только само содержание работ, но и та методология исследования, которой пользовался И. Н. Корсунский. Из всех авторов это наиболее изученный. О нём написана несколько статей⁶⁴, кандидатская⁶⁵ и магистерская диссертации⁶⁶.

Перу И. Н. Корсунского принадлежат две книги посвящённые герменевтике: его магистерская диссертация «Иудейское толкование Ветхого Завета» 1882 года и «Новозаветное толкование Ветхого Завета» 1885 года. В основе этих книг лежат лекции, прочитанные в Московском обществе любителей духовного просвещения.

Хотя сам профессор и не создал своей собственной герменевтической системы, он сумел обобщить экзегетический опыт многих поколений христианских авторов, которые стремились наиболее полно раскрыть смысл Священного Писания.

⁶⁴ Колосов Н., свящ. Памяти профессора Ивана Николаевича Корсунского. Сергиев Посад, 1900; Колосов Н., свящ. Профессор И. Н. Корсунский / У Троицы в Академии. М., 1914; Остроумов Н. И. Профессор И. Н. Корсунский. Тула, 1900; Памяти профессора Ивана Николаевича Корсунского. Сергиев Посад, 1900; Юревич Д., свящ. Профессор Московской Духовной Академии Иван Николаевич Корсунский (1849–1899): портрет учёного. М., 2007.

⁶⁵ Дементьев В., свящ. Профессор МДА Иван Николаевич Корсунский (1849–1899) как исследователь Священного Писания. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. СПб, 2009.

⁶⁶ Питирим (Чембулатов), иером. Герменевтический метод профессора Ивана Николаевича Корсунского. Выпускная квалификационная работа магистра. СПб, 2016.

В первой своей работе «Иудейское толкование Ветхого Завета» профессор исследует методы толкования Ветхого Завета, которые хронологически возникли в период Второго храма. Он приводит примеры галахического и агадического толкования иудеями Палестины, исследует историческое возникновение аллегорического толкования Ветхого Завета у александрийских иудеев.

Продолжением магистерской диссертации стало «Новозаветное толкование Ветхого Завета». В этой работе он описывает христианские методы ветхозаветной экзегезы.

Первый способ И. Н. Корсунский называет буквальный или исторический. Он подразумевает историко-грамматическое толкование текста, без изучения скрытых в нём духовных смыслов. «Буквальное толкование в Новом Завете простирается на Ветхий постольку оно раскрывает или выясняет собственный, самую буквою Писания указываемый смысл последнего и потому очевидно распространяется на столько на законоположительные исторические и учительные, но и на пророческие книги Ветхого Завета»⁶⁷. И. Н. Корсунский признаёт то, что буквальное толкование священного текста необходимо. Использование этого метода кажется довольно простым и поэтому И. Н. Корсунский не уделяет ему большого внимания, говоря как бы о совершенно очевидном предмете⁶⁸.

Однако, для того чтобы добраться до подлинного смысла Священного Писания, согласно методу Корсунского, необходимо прибегнуть к духовному пониманию библейского текста. Буквальное, историческое значение строк Священного Писания можно понять, не прибегая к особнным интеллектуальным усилиям.

Поэтому более важен второй метод — типологическим или прообразовательный. Корсунский пишет: «типологическое толкование, имеющее в Новом Завете самое обширное употребление, раскрывает, согласно выше сказанному, собственный

⁶⁷ Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 22.

⁶⁸ Там же.

смысл Ветхого Завета, сохраняя в тоже время свою историческую действительность. Самым ясным, обстоятельным примером, классическим, так сказать, местом новозаветного типологического толкования является 1 Кор. 10–11»⁶⁹.

Профессор И. Н. Корсунский подробно рассматривает вопрос действительности типа и правомочности типологического толкования. Он замечает, что: «не требует оправдания и более подробного выяснения буквальное или историческое толкование Ветхого Завета в Новом, потому что данные на лицо, как с той, так и с другой стороны. Но не то в отношении к типологическому толкованию. Хотя всё высказанное раньше о том, что Ветхий Завет был одним великим прообразом Нового, что согласно этому, типологическое толкование церковного в последнем, подобно буквальному, также раскрывает собственный смысл толкуемого, только, не по букве, а по духу его, хотя всё это, говорим, по-видимому, и утверждает в мысли, что и для типологического толкования излишне оправдание и более подробное выяснение как для буквального, однако же это только по-видимому»⁷⁰.

Корсунский уделяет этому вопросу внимание, потому что типология отрицалась в работах некоторых христианских авторов. Они считали, что типологическое толкование является аккомодаций — механическое приспособления библейского текста под современные события, лишь внешне сходные с библейской ситуацией⁷¹.

Сторонники этого метода полагали типологическое толкование простым приспособлением фрагментов текста Священного Писания к необходимым задачам. При этом такое сравнение никак не соотносится с подлинным смыслом священного текста⁷².

⁶⁹ Там же. С. 23.

⁷⁰ Там же. С. 26.

⁷¹ Подробнее см.: Корсунский И. Н. Теория аккомодации в отношении о новозаветном толковании Ветхого Завета // Чтение в Обществе любителей духовного просвещения, 1877, сентябрь–декабрь. С. 371–376.

⁷² Юревич Д., диан. Методы толкования Ветхого Завета в Новозаветной Церкви // Портал Слово URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/39707.php> (дата обращения: 02.07.2016).

Последователи такого понимания прообраза воспринимают Священное Писание не богодухновенным текстом, а исключительно историческим памятником, который имеет нравственное значение, и не всегда может быть историчен⁷³.

Наличие такой точки зрения, заставляет Корсунского следующим образом определить цель своего исследования: «показать, что новозаветное типологическое толкование не есть простое применение или приспособление ветхозаветных мест к Новозаветному, а имеет своё глубочайшее основание в самой природе вещей»⁷⁴. Нужно отметить, что аргументацию И. Н. Корсунского конечно можно принять только тогда, когда признаётся богодухновенность священного текста и единство Священного Писания.

Профессор И. Н. Корсунский приводит полный список характеристик прообраза:

1) Сходство между образом и прообразом в определённых чертах. Прообраз не должен значительно отличаться от образа.

2) Между образом и прообразом должна необходимо присутствовать противоположность некоторых черт.

3) Превосходство прообразуемого над прообразующим. Например, Иисус Христос имеет очевидное превосходство над образом Мелхиседека, который является Его прообразом.

4) Временное соотношение между существованием образа и прообраза: прообраз всегда ограничен только ветхозаветным периодом, а образ должен находиться в уже в истории Нового Завета или быть за рамками исторических эпох, если он изображает жизнь будущего века, после пришествия в мир Христа.

5) Важна историческая действительность образа и прообраза⁷⁵.

На основании этих характеристик И. Н. Корсунский определяет отличия типа от символа, аллегии и притчи.

Символ являет собой чувственный знак, который применяется в Священном Писании для обозначения сверхчувственных отношений. Он, прежде всего, призван воздействовать

⁷³ Корсунский И. Н. Теория аккомодации... С. 374.

⁷⁴ Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. С. 26.

⁷⁵ Там же. С. 31–34.

на чувство. Посредством доступного человеку понимания категорий чувственного мира, символ показывает предметы сверхчувственные. Прообраз напротив, является категорией и предметом сверхчувственного значения, который указывает на события и личности, которые должны быть в будущем.

Притча представляет собой вымышленное иносказание, которое предполагает некое сходство между описываемыми предметами и том образном значении, о котором идёт речь. В притче нет взаимосвязи между явлениями, они не имеют между собой определённого временного интервала. Отношение предметов в ней случайно по временным характеристикам и между образным сравнением и обозначаемым предметом.

Аллегория также отличается от типа, это иносказание, в котором принципиально не может иметь соотношения между тем, что произносится и тем, что имеется в виду под этими словами. Здесь сравниваемый предмет и образное сравнение является одним и тем же⁷⁶.

Для того чтобы типологически толковать Ветхий Завет необходимо принять несколько обязательных условия. Во-первых, верить в то, что Библия являет собой Священное Писание, то есть написано под особым воздействием Святого Духа. Всё в ней подчиняется единой цели, центром которой является пришествие в мир Спасителя. Во-вторых, И. Н. Корсунский подчёркивает то, что для овладения типологическим методом экзегезы необходимо быть подготовленным для этого духовно, и именно поэтому он признаёт авторитет святых отцов, которые составляли переводы и толкования библейского текста.

Важно отметить, что в своей работе Корсунский неоднократно ссылается на святоотеческий опыт толкования Священного Писания, тем самым он признаёт, что при объективном, научном исследовании текста Священного Писания церковная традиция толкования имеет право на существование. Ссылки на святых отцов объясняется тем, они показали себя как истинные христиане. Таким образом, И. Н. Корсунский подчёркивает,

⁷⁶ Там же. С. 35.

что именно вера является тем фактором, который позволяет правильно толковать текст.

Для герменевтики этот вопрос является гораздо более важным, чем может показаться на первый взгляд. С одной стороны, если смысл Писания выясняется в результате тщательного исследования слов, культуры и истории, то для этого не нужна вера. Если же полагаться только на веру, в результате больше не будет критериев, позволяющих определять точность различных толкований. С другой стороны, мнение, согласно которому значение Писания может быть обнаружено при помощи необходимых экзегетических знаний и навыков независимо от духовного состояния, противоречит учению самой Библии.

Решение этого вопроса, основывается на определении термина «знать». Согласно Писанию, человек не обладает знанием до тех пор, пока он не начнёт жить в свете этого знания. Истинная вера — это не только знание о Боге (которым обладают даже бесы), но знание, производящее соответствующее действие. Неверующий может знать, т. е. понимать разумом многие истины Писания, но он не может по-настоящему знать эти истины, пока не будет применять их к себе и действовать в соответствии с ними. Более того, последствия такого отказа делают их всё менее и менее способными (и желающими) вникать в эти истины⁷⁷.

Православное богословие считает, что толкование священного текста — это духовное действие, зависящее от веры исследователя. Применяя человеческие правила при исследовании Священного Писания, необходимо полагаться на истинного Автора.

Заканчивая статью, нужно сказать, что, несмотря на то, что рассмотренных книг много устарело и требует дополнения и пересмотра, в то же время методология и рекомендации остаются актуальными и сейчас.

⁷⁷ Верклер Г. А. Герменевтика. С. 18.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.
2. *Августин, блж.* Христианская наука или основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835.
3. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Толкование на послание к Римлянам. Т. IX. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005.
4. *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. М., 2008.
5. *Верклер Г.А.* Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс: Бэйкер бук хаус, 1995.
6. *Галахов А.* Полная русская хрестоматия. Ч. 3. М., 1849. С. 17.
7. *Дементьев В., свящ.* Профессор МДА Иван Николаевич Корсунский (1849–1899) как исследователь Священного Писания. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. СПб, 2009.
8. *Добыкин Д.Г.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Изд-во СПбДА, 2013.
9. *Игнатий (Семёнов), архиеп.* Примечания к чтению и толкованию Священного Писания по указанию самого Писания и толкований святоотеческих. СПб., 1848.
10. *Колосов Н., свящ.* Памяти профессора Ивана Николаевича Корсунского. Сергиев Посад, 1900.
11. *Колосов Н., свящ.* Профессор И. Н. Корсунский. / У Троицы в Академии. М., 1914.
12. *Корсунский И.Н.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885.
13. *Корсунский И.Н.* Теория аккомодации в отношении о новозаветном толковании Ветхого Завета // Чтение в Обществе любителей духовного просвещения, 1877, сентябрь-декабрь.
14. *Мень А., прот.* Аккомодативное толкование / Библиографический словарь. Т. 1. М.: Фонд Александра Менья, 2002.
15. *Нестерова О.Е.* Теория множественности «смыслов» Св. Писания в средневековой христианской экзегетической традиции / Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. М.: ИМЛИ РАН, 2005.
16. *Овсянников С.* Принципы ветхозаветной библеистики XIX–начала XX века. Отчёт профессорского стипендиата ЛДА. Л.: Ленинградская духовная академия, 1987.
17. *Остроумов Н.И.* Профессор И. Н. Корсунский. Тула, 1900.
18. Памяти профессора Ивана Николаевича Корсунского. Сергиев Посад, 1900.

19. *Питири́м (Чембулатов), иером.* Герменевтический метод профессора Ивана Николаевича Корсунского. Выпускная квалификационная работа магистра. СПб, 2016.

20. Русские писатели-богословы. Историки Церкви. Исследователи и толкователи Священного Писания. Биобиблиографический указатель. 2-е изд. М.: Пашков дом, 2001.

21. *Савваитов П. И.* Православное учение о способе толкования Священного Писания. СПб, 1857.

22. Смирнов С. К. История Московской Славяно-греко-латинской Академии. М., 1879.

23. *Троицкий Н. И.* Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания / Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея дня рождения Филарета, митрополита Московского. Т. 2. М., 1883.

24. *Феокти́ст (Мочульский), митр.* Драхма от сокровища Божественных Писаний Ветхого и Нового Завета, то есть сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных. М.: Синодальная типография, 1809.

25. *Филарет (Дроздов), архим.* Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающий в себе и перевод сей книги на русский язык. М., 1816.

26. *Юревич Д., диан.* Методы толкования Ветхого Завета в Новозаветной Церкви // Портал Слово URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/39707.php> (дата обращения: 02.07.2016).

27. *Юревич Д., прот.* Лекции по библейской герменевтике. // URL: <http://iviron.ru/166/> (дата обращения: 29.02.2016).

28. *Юревич Д., свящ.* Профессор Московской Духовной Академии Иван Николаевич Корсунский (1849–1899): портрет учёного. М., 2007.

29. *Terry M. S.* Biblical Hermeneutics. Grand Rapids: Zondervan, n.d.

Иеромонах Варфоломей (Магницкий)

К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА НОВОГО ЗАВЕТА: ПЕРЕВОД ОДНОГО ГРЕЧЕСКОГО СЛОВА ДВУМЯ РУССКИМ СЛОВАМИ

В докладе рассматриваются случаи перевода одного греческого слова двумя русским словами. При разнообразии словосочетаний, которые используются в качестве переводных эквивалентов для перевода греческих слов разных частей речи, заметна общая закономерность. Семантика переводных эквивалентов в большинстве случаев тождественна значению греческих слов. В тех случаях, когда заметны некоторые «несоответствия» текста перевода оригинальному греческому тексту, неполная тождественность слова оригинала слову перевода не является основанием считать такие «несоответствия» ошибками Синодального перевода Нового Завета.

Ключевые слова: синодальный перевод, адекватный перевод, эквивалентный перевод, тождественность, переводной эквивалент, словообразовательная модель.

С того времени, когда в 1876 г. на русском языке был полностью издан перевод Нового Завета¹, получивший общеизвестное наименование — Синодальный перевод Нового Завета (далее СП НЗ), критика этого перевода, возникшая уже тогда, споры о его качестве и особенностях, а также противоречивые мнения о его достоинствах и недостатках, не прекращаются и в настоящее время. В истории этой критики можно указать две тенденции, отразившие взгляд на СП НЗ прежде всего с точки зрения самого языка перевода.

Иеромонах Варфоломей (Магницкий) (Санкт-Петербург) — преподаватель древних языков, и. о. зав. кафедрой древних языков Санкт-Петербургской Духовной Академии.

¹ Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. М.: РБО, 1997. С. 314–316.

Первая тенденция связана с именами таких известных библеистов, как П. И. Горский-Платонов, А. А. Некрасов, М. Д. Муретов, Н. Н. Глубоковский, И. Е. Евсеев, и предполагала работу по исправлению и улучшению нового русского перевода с целью достижения большей ясности русского текста и адекватности его греческому оригиналу Нового Завета. В частности, П. И. Горский-Платонов, указывая на необходимость подобной деятельности, в полемике с епископом Владимирским Феофаном (Говоровым) «Православном обозрении» писал: «Заботливость Церкви об устранении недостатков предлагаемого ею перевода могла бы успокоить ревнующего о достоинстве Церкви»². И далее, поскольку «возможная точность и ясность перевода не вдруг дадутся, не с неба свалятся, нужно много трудиться»³.

Появившиеся в конце XIX века замечания к СП НЗ (А. Некрасова, М. Д. Муретова, Н. Н. Глубоковского и др.) отражают как раз эту сторону работы над русским переводом Нового Завета.

Вторая тенденция связана с именами библеиста и востоковеда Н. И. Ильминского, который считал, что русский перевод Библии хуже славянского⁴, а также обер-прокурора Святейшего Синода в 1880–1905 годах К. П. Победоносцева, который стремился сблизить русский перевод Нового Завета со славянским⁵.

Если первые видели в новом переводе на русский язык новые возможности благодаря свойствам именно русского языка, то вторые, придерживаясь консервативных взглядов, не видели смысла в новом переводе и полагали, что перевод вообще не нужен прежде всего из-за несовершенства языка перевода. Весьма характерно отношение к русскому переводу, выраженное в заметках Н. Н. Глубоковского: «Больше простора

² Православное обозрение, 1877 г., часть 1. С. 701.

³ Там же.

⁴ Ильминский Н. И. Размышление о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церковнославянского перевода Псалтири и Евангелия. Казань, 1882, с. 63.

⁵ Победоносцев К. П. Предисловие.

открывает перевод русский, потому что это наше личное “сочинение”, где изменения ничего и никого не затрагивают.»⁶. С другой стороны, по мнению Н. И. Ильминского, противника русификации языка славянской Библии и его модернизации, т. е. его изменения в сторону большего сходства с современным русским языком, — «русский язык не столь совершенный, как славянский».

При этом мы можем указать на два полюса, две крайние позиции, одна из которых выражалась Константином Петровичем Победоносцевым, а другая — известным русским славистом и специалистом по славянскому библейскому переводу Иваном Евсеевичем Евсеевым. По мнению К. П. Победоносцева: “Очень много означает гармония фразы, какую мы слышим в церкви: она зависит от созвучия в сопоставлении слов и в особенности в заключительном звуке; меняя конструкцию, мы нередко нарушаем эту гармонию, а для соблюдения ее в каком бы то ни было писании, следует сочинять фразу не мыслию только, но и слухом”⁷. По мнению Ивана Евсеевича Евсеева, критиковавшим Синодальный перевод за излишнюю архаичность и несоответствие нормам русского литературного языка: «Язык этого перевода тяжелый, устарелый, искусственно сближенный со славянским, отстал от общелитературного языка на целый век...»⁸

Впрочем, в задачу доклада не входит оценка достоинств или недостатков СП НЗ, или оценка его правильности или неправильности, тем более, когда правильность перевода зачастую определяется сопоставлением текста перевода с теми или иными, не всегда критическими изданиями греческого текста Нового Завета. Также оставим в стороне вопрос, насколько правильно и хорошо был сделан СП НЗ. Для темы доклада сейчас важнее

⁶ Н. Н. Глубоковский. Замечания на Евангелие от Иоанна — РНБ, ф. 194, № 59, л. 119.

⁷ Победоносцев К. П. Предисловие. С. III. См. Новый Завет в переводе К. П. Победоносцева. Репринтное издание 1906 г. РБО, СПб., 2000.

⁸ Евсеев И. Е. Собор и Библия. Пг., 1917. См. Чистович И. А. История перевода Библии... Приложение. С. V.

другое, а именно: результат СП НЗ и то, какими средствами этот результат был достигнут.

Для характеристики результата переводческого процесса используются термины «адекватный перевод», «эквивалентный перевод», «точный перевод», «буквальный перевод» и «свободный (вольный) перевод». По мнению А. С. Десницкого «Перевод, который приводит к достаточно успешной коммуникации, (а СП НЗ в полной мере можно считать успешным с точки зрения коммуникации — *прим. автора*) принято называть эквивалентным оригиналу. Эквивалентность бывает многоуровневой: перевод передает не одну черту или характеристику оригинала, но их совокупность. При этом разные переводы ставят на первое место эквивалентность разного уровня: от отдельных лексем (буквальный перевод) до связных текстов (литературная адаптация). Слишком буквальный перевод считается подстрочником, слишком адаптированный — пересказом»⁹.

Каким переводом является СП НЗ? Несомненно адекватным и точным. Также можно указать на элементы буквальности (буквализма) и, в известной мере, на его некоторую свободу (вольность). Главный результат СП НЗ, какой бы оригинальный греческий и славянский текст ни был основой для перевода, — несомненный факт и признание, что этот перевод, и не только по оценкам его апологетов, достаточно точный, ясный и чистый¹⁰.

Избегая оценки СП НЗ и не углубляясь в различные теории перевода, отметим, что для темы доклада гораздо важнее будет не столько исследование вопроса, какими славянским и греческими изданиями пользовались переводчики, подготавливая СП НЗ, сколько рассмотрение лексического материала, который содержит СП НЗ. При этом особое внимание мы обратим на те правила и принципы, которые были выработаны еще

⁹ Десницкий А. С. Современная теория библейского перевода: краткие итоги // Богослов.Ru. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1872231.html> (дата обновления: 29.07.2011; дата обращения: 10.10.16).

¹⁰ Реморов И. А. Формирование языка Синодального перевода Нового Завета (на материале редакторской правки митрополита Филарета (Дроздова)): дис. на соискание канд. филол. наук. Новосибирск, 2003. С. 197–199.

для первого перевода на русский язык Нового Завета 1824 года и впоследствии дополнены для СП НЗ 1878 года.

В постановлении Комиссии духовных училищ в марте 1816 г. по вопросу о возможности издания русского перевода Нового Завета параллельно с церковнославянским текстом были сформулированы правила, которыми руководствовались переводчики как первого перевода на русский язык 1823 г., так и последующего Синодального перевода 1876 г. Таких правил было 19, в числе которых под п. 8 указывалось: «одно слово переводить двумя, и обратно, позволительно в тех случаях, где без сего нельзя обойтись по свойству языка...»¹¹.

Без большей или меньшей степени детализации тех или иных примеров перевода, которые вызывают спорные мнения, в данном докладе ограничимся теми отдельными случаями и примерами из текста СП НЗ, когда одно греческое слово переводится двумя русским словами. Примеры представлены на русском, греческом и славянском языке. При этом данные случаи будут рассматриваться нами прежде всего с точки зрения **переводных (смысловых) эквивалентов** с учетом **схемы основных типов заимствования лексики**, которая была разработана в результате сопоставления лексического состава текста исходного греческого оригинала и текста СП НЗ.

Общее количество случаев перевода одного греческого слова двумя русским словами составляет более 1000 примеров. Все примеры рассматриваются в соответствии с пониманием семантической тождественности/ нетождественности переводных эквивалентов. При этом выберем наиболее характерные случаи и обратим особое внимание на те примеры, когда при переводе происходит некоторое изменение семантики исходного греческого слова. Такие изменения, в известном смысле, можно назвать своего рода «**несоответствиями**» текста оригинала тексту перевода.

1. Примеры, когда одно греческое слово переводится словосочетанием имени существительного и прилагательного.

¹¹ Чистович И. А. История перевода Библии... С. 27.

- 1.1. В этих примерах значение греческого слова передается семантически тождественным переводным эквивалентом через добавление еще одного слова, раскрывающего смысл исходного.

Мф. 26:17

ОПРЕСНОЧНЫЙ ДЕНЬ

ἄζυμος, ον

В первый же **день опресночный** приступили ученики к Иисусу и сказали Ему: где велишь нам приготовить Тебе пасху?

Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἁζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες αὐτῷ· Ποῦ θέλεις ἐτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα;

31. Въ первый же день опресночный приступиша ученицы ко Иисѹ, глаголюще Емѹ: гдѣ хочеш ѿготовѣемъ ти ѿсти пасхѹ;

Лк. 1:4

ТВЕРДОЕ ОСНОВАНИЕ

ἀσφάλεια, ας, ἡ

чтобы ты узнал **твердое основание** того учения, в котором был наставлен.

ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν

д. да раздѣлѣши, ѡ нѣже наѣнѣла еси словесѣхъ ѿтверженіе.

Лк. 6:17

ПРИМОРСКОЕ МЕСТО

παράλιος, ου, ἡ

И, сойдя с ними, стал Он на ровном месте, и множество учеников Его, и много народа из всей Иудеи и Иерусалима и **приморских мест** Тирских и Сидонских,

καὶ καταβάς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, καὶ ὄχλος μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος, οἱ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν,

31. (3ѡ кд.) Нѣшедѣ съ нимъ, стѣ на мѣстѣ равнѣ: и народѣ ученикѣхъ егѡ, и множество много людеѣ ѡ всехъ іѹдѣи и іерѹсалима и поморіѣхъ тѣхъ и сидѡнѣхъ,

Деян. 16:38

РИМСКИЕ ГРАЖДАНЕ

Ῥωμαῖος, ου, ὁ

Городские служители пересказали эти слова воеводам, и те испугались, услышав, что это **Римские граждане**.

ἀνήγγειλαν δὲ τοῖς στρατηγοῖς οἱ ῥαβδούχοι τὰ ῥήματα ταῦτα· καὶ ἐφοβήθησαν ἀκούσαντες ὅτι Ῥωμαῖοί εἰσι,

лн. Оказаша же пълнници воеводамъ глаголы сѣ: ѿ ѿбѣжаша слышавше, ꙗкоу римлянина есѣа.

1.2. Функциональный переводной эквивалент в определенном контексте.

Мф. 27:19

СУДЕЙСКОЕ МЕСТО

βῆμα, τος, τό

Между тем, как сидел он на **судейском месте**, жена его послала ему сказать: не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него.

Καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος ἀπέστειλε πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ λέγουσα· Μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκεῖνῳ· πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν.

м. Оудѣицѣ же сѣмѣ на сѣдѣици, послѣ къ немѣ женѣ егѡ, глаголющи: ничтоже тебѣ ѿ прѣдѣицѣ томѣ: многѡ во пострадѣхѣ днѣсь во снѣ егѡ рѣди.

Деян. 12:21

ВОЗВЫШЕННОЕ МЕСТО

βῆμα, τος, τό

В назначенный день Ирод, одевшись в царскую одежду, сел на **возвышенном месте** и говорил к ним;

τακτῇ δὲ ἡμέρᾳ ὁ Ἡρώδης ἐνδυσάμενος ἐσθῆτα βασιλικήν καὶ καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐδημηγόρει πρὸς αὐτούς.

ка. въ нарѣченый же день ѿродъ, ѡблѣкшъ во одеждѣ царскѣ ѿ сѣдѣ на сѣдѣице предѣ народомъ, глаголаше къ нимъ,

Деян. 19:38

СУДЕБНОЕ СОБРАНИЕ

ἀγοράϊος, ου, ὁ

Если же Димитрий и другие с ним художники имеют жалобу на кого-нибудь, то есть **судебные собрания** и есть проконсулы: пусть жалуются друг на друга.

εἰ μὲν οὖν Δημήτριος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ τεχνῖται ἔχουσι πρὸς τινα λόγον, **ἀγοραῖοι** ἄγονται καὶ ἀνθυπατοὶ εἰσιν· ἐγκαλείτωσαν ἀλλήλοις.

лн. аще оубо димитрій и нже съ нмиз хдѣщницы имѣтъ къ комѣ слово, сѣды сѣтъ и андѣпѣти сѣтъ: да поэмлютъ дрѣгъ на дрѣга:

1.3. Переводной эквивалент, раскрывающий семантику греческого слова.

Лк. 12:55

ЮЖНЫЙ ВЕТЕР

νότος, ου, ὁ

и когда дует южный ветер, говорите: зной будет, и бывает.

καὶ ὅταν **νότον** πνέοντα, λέγετε ὅτι καύσων ἔσται, καὶ γίνεται. 56

нѣ. И егда ѿгъ вѣщмъ, глаголете: зной вѣдетъ: и бываеть.

Деян. 27:12

ЮГО-ЗАПАДНЫЙ ВЕТЕР

λίψ, λίβος, ὁ

А как пристань не была приспособлена к зимовке, то многие давали совет отправиться оттуда, чтобы, если можно, дойти до Финика, пристани Критской, лежащей против **юго-западного** и северо-западного ветра, и там перезимовать.

ἀνευθέτου δὲ τοῦ λιμένος ὑπάρχοντος πρὸς παραχειμασίαν οἱ πλείους ἔθεντο βουλὴν ἀναχθῆναι κάκειθεν, εἰ πῶς δύναιτο καταντήσαντες εἰς Φοίνικα παραχειμάσαι, λιμένα τῆς Κρήτης βλέποντα κατὰ **λίβα** καὶ κατὰ ὥρον.

вл. Не добръ же пристѣнищѣ сѣшѣ ко ѡзимѣннѣ, мнози совѣтъ дахѣ ѡвезтиѣ ѡтѣдѣ, аще кѣкѡ возмѡгѣтъ, достѣгше фѣніки, ѡзимѣти въ пристѣнищи критѣтѣмъ, зрѣщемъ къ лѣвѣ и къ хѡрѣ.

Рим. 11:4

БОЖЕСКИЙ ОТВЕТ

χρηματισμός, οὐ, ὁ

Что же говорит ему **Божеский ответ**? Я соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колени перед Ваалом.

ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ **χρηματισμός**; κατέλιπον ἑμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ.

Д. Но чтò гл҃еть ѿмѡ бжтвенный ѡбѣтъ; ѡстаѡихъ себѣ едѣмъ тысячѣмъ мѡжеѣ, ꙗже не преклонѣша колѣна предъ вааломъ.

Деян. 2:13

СЛАДКОЕ ВИНО

γλεύκος, οὐς, τό

А иные, насмехаясь, говорили: они напились **сладкого вина**.

ἕτεροι δὲ χλευάζοντες ἔλεγον ὅτι **Γλεύκος** μεμεστωμένοι εἰσὶ γι. Ἦνι же ρδγѡнщесѧ глаголахѣ, ꙗкѡ вѣномъ ꙗспѡлненн сѣтъ.

1.4. Переводной эквивалент, указывающий на предмет (понятие, термин) различной семантики.

Гал. 3:28

МУЖЕСКИЙ ПОЛ

ἄρρεν τό (ἄρσεν τό = ἄρρεν ; ἄρρηνενος, ὁ, ἡ)

Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет **мужеского пола**, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе.

οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι **ἄρρεν** καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

кн. Нѣсть ꙗдѣѣ, ни ѣллинъ: нѣсть рабъ, ни свободъ: нѣсть мѡжескѣѣ полъ, ни женскѣѣ: всѣ во въ едѣно есѣте ѡ хрѣтѣ иисѣ.

Мф. 21:16

ГРУДНЫЕ ДЕТИ

θηλάζω

Лк. 14:8

ПЕРВОЕ МЕСТО

πρωτοκλισία, ας, ἢ

когда ты будешь позван кем на брак, не садись на **первое место**, чтобы не случился кто из званых им почетнее тебя,

Ὅταν κληθῇς ὑπὸ τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν **πρωτοκλισίαν**, μήποτε ἐντιμώτερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ' αὐτοῦ,

н. **ἐὰν званъ вѣдѣши кѣмъ на бракъ, не сѣди на прѣднемъ мѣстѣ: ἐὰν κτὼ чѣстнѣе тебѣ вѣдетъ званныхъ,**

Ин. 2:8

РАСПОРЯДИТЕЛЬ ПИРА

ἀρχιτρίκλινος, ου, ὁ

И говорит им: теперь почерпните и несите к **распорядителю пира**. И понесли.

καὶ λέγει αὐτοῖς· Ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ **ἀρχιτρίκλινῳ**· καὶ ἤνεγκαν.

н. **И гла ѿмъ: почерпните ннѣ и принесите архитрикланови. И принесоша.**

Деян. 28:8

БОЛЬ В ЖИВОТЕ

δυσεντέριον, ου, τό

Отец Публия лежал, страдая горячкою и **болью в животе**; Павел вошел к нему, помолился и, возложив на него руки свои, исцелил его. ἐγένετο δὲ τὸν πατέρα τοῦ Ποπλίου πυρετοῖς καὶ **δυσεντερίῳ** συνεχόμενον κατακεῖσθαι· πρὸς ὃν ὁ Παῦλος εἰσελθὼν καὶ προσευξάμενος καὶ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἰάσατο αὐτόν.

н. **Бысть же отцъ поплевъ отнѣмъ и воднымъ (крѣвнымъ) трѣдомъ вѣдѣжимъ лежати: къ немѣже павелъ вшѣдъ, и помоливъ, и возложъ рѣцѣ свои на нь, изцѣли егѡ.**

Приведенные выше случаи употребления словосочетания в качестве переводных эквивалентов следует отличать от тех случаев, когда второе слово добавляется с учетом критики текста

и разночтениями в греческих и славянских рукописях, например в **2 Кор. 4:4**.

БОГ НЕВИДИМЫЙ

θεός, οὐ, ὁ (ἀόρατος, ον)

для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ **Бога невидимого**.

ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάζειν αὐτοῖς τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν **τοῦ Θεοῦ**¹³.

Д. въ нѣхже богъ века сего ослѣпѣ разумъ невѣрныхъ, во еже не возсѣати имъ свѣтъ благовѣствованія славы христовы, иже есть образъ бга невидимаго.

3. Примеры, когда одно греческое слово переводится словосочетанием, главным. т. е. управляющим словом которого, является глагол. В этих примерах глагол может употребляться как в прямом, так и в переносном значении. При этом может происходить некоторое смещение семантики переводного эквивалента по сравнению со значением греческого глагола. Для перевода греческого глагола с приставками в качестве переводного эквивалента используется словосочетание глагола и наречия.

Евр. 7:9,

ДАВАТЬ ДЕСЯТИНУ

δεκατόω

И, так сказать, сам Левий, принимающий десятины, в лице Авраама **дал десятину**:

καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, διὰ Ἀβραάμ καὶ Λευὶ ὁ δεκάτας λαμβάνων **δεδεκάτωται**.
Д. И да снче рекъ, Авраамоу и левй, прїемлаи десятины, десятины дала ѣсть:

¹³ τοῦ ἀοράτου 23 in m. 31. 37. 47. 72. 74. 113. al. edd. Arm. Syr. p. Ar. pol. Vulg. ms. Theoph.

См. Novum Testamentum Grace. Textum ad fidem testium criticorum. / Cur. Dr. I. Mart. Augustinus Scholz. Lipsiae, 1830. Vol. II. C. 252.

Ин. 12:33

ДАВАТЬ РАЗУМЕТЬ

σημαίνω

Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет.

τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν.

лг. Гѣ же глаше, назнѣменѣа, коѣмъ смѣртїи хотѣше ѡмѣрѣти.

Гал. 1:10

ИСКАТЬ БЛАГОВОЛЕНИЯ

πείθω

У людей ли я ныне ищущу благоволения или у Бога? людям ли угождать стараюсь? Если бы я и поныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым.

ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν Θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ γὰρ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἦμην.

г. Ннѣ бо челоувѣки прѣпирѣи, или бга, или ищѣ челоувѣкѣмъ ѡгождѣти; ѡще бо быхъ есмѣ челоувѣкѣмъ ѡгождѣи, хрїстовъ рабъ не быхъ ѡбъ быи.

Сравним основные значения глагола *ωθειππο* словарю И. Х. Дворецкого¹⁴:

- 1) убеждать, уговаривать;
- 2) упрашивать, склонять, смягчать ;
- 3) возбуждать, поднимать;
- 4) доверять(ся), полагаться, верить.

¹⁴ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь в 2-х томах. М., 1958. С. 1274.

Ср. A Patristic Greek Lexicon. Edited by G. W. H. Lampe. Oxford: Oxford University Press 1961. С. 1055.

Мф. 4:21

ИДТИ ДАЛЕЕ

προβαίνω

Оттуда, **идя далее**, увидел Он других двух братьев, Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, в лодке с Зеведеем, отцом их, починивающих сети свои, и призвал их.

Καὶ **προβάς** ἐκεῖθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν· καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς.

ка. ꙗ прешѣдъ ѿтуда, видѣ ѿна два брата, іаковъ зеведеева, ꙗ іωάνна брата єгѡ, въ кораблѣ съ зеведеємъ оутцѣмъ єѡ, завазѣиши мрежи своѣ, ꙗ воззва ѿ.

Подобным образом переводятся глаголы с другими приставками:

Мф. 9:24 ВЫХОДИТЬ ВОН ὡρῶχαίνα; **Мф. 20:30 ИДТИ МИМО** ὡγάραп; **Лк. 10:31 ПРОЙТИ МИМО** ιαμοχρέαπιτῆνα; **Лк. 19:4 ПРОХОДИТЬ МИМО** ιαμοχρείδ; **Деян. 21:1 ПРЯМО ПРИХОДИТЬ** ὡεμορδυθε; **Евр. 6:6 РАСПИНАТЬ СНОВА** ὡоруатсаίνα.

4. В СП НЗ мы находим большое количество примеров, когда для перевода того или иного одного греческого слова в качестве переводного эквивалента используются словосочетание имени существительного с предлогом.

4.1. Предложные конструкции для перевода синтаксического оборота genetivus absolutus.

Деян. 17:16

В ОЖИДАНИИ

ἐκδέχομαι

В ожидании их в Афинах Павел возмутился духом при виде этого города, полного идолов.

Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοῦ τοῦ Παύλου, παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ θεωροῦντι κατείδωλον οὖσαν τὴν πόλιν.

σι. (Зѣ м.) βο ἀλίντ'εχ'α же ждѣщѣ ѥх'α п'ανλѣ, ραζαριζάσμεσ'α δ'εχ'α εἰγὼ в'α н'е м'а зрѣщ'е м'а
їд'ωλ'а πόλн'а с'ѣщ'ь г'р'αд'а.

Деян. 12:18

ПО НАСТУПЛЕНИИ

γίνομαι

По наступлении дня между воинами сделалась большая тревога о том, что сделалось с Петром.

Γενομένης δὲ ἡμέρας ἦν τάραχος οὐκ ὀλίγος ἐν τοῖς στρατιώταις, τί ἄρα ὁ Πέτρος ἐγένετο.

и. б'ывшѣ же днѣ, в'ѣ молвѣ не м'ала в'а в'онн'ѣх'а, чтѣ ѡ'б'еу петрѣ б'ысть:

4.2. Замена причастия, причастия с дополнением на имя существительное с предлогом.

Деян. 9:33

В РАССЛАБЛЕНИИ

παράλυσαι

Там нашел он одного человека, именем Энея, который восемь уже лет лежал в постели **в расслаблении**.

εὔρε δὲ ἐκεῖ ἄνθρωπόν τινα Αἰνέαν ὀνόματι, ἐξ ἐτῶν ὀκτὼ κατακείμενον ἐπὶ κρᾶβάτῳ, ὃς ἦν **παρалаελυμένος**.

лг. ѡб'рѣтѣ же тѣм'у ч'еловѣка н'ѣког'о, и'менем'а е'неа, ѡ'с'мнѣ лѣт'а л'еж'аща на с'ѡдрѣ, и'же в'ѣ р'азслаблен'а.

Ин. 19:5

В ВЕНЦЕ

Тогда вышел Иисус в терновом **венце** и в багрянице. И сказал им Пилат: се, Человек!

ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἐξω **φορῶν** τὸν ἀκάνθινον **στέφανον** καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον

е. и'з'ыде же в'онн'а ин'а, нос'а тернов'ен'а в'ѣн'ец'а и баг'р'янн'ѣ р'и'з'ѣ. и глагола им'а: се, ч'елвѣк'а.

4.3. Замена наречия на другие части речи с предлогом.

Мк. 5:30

В ТО ЖЕ ВРЕМЯ

εὐθέως

В то же время Иисус, почувствовав Сам в Себе, что вышла из Него сила, обратился в народе и сказал: кто прикоснулся к Моей одежде?
καὶ εὐθέως ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν, ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγε· Τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων;
л. ꙗ́кѣ и҃сꙋꙋ разꙋмѣ въ себѣ силѣ изшѣдшѣ ꙗ́ко негѡ, (и) ѡбращѣсѣ въ народѣ, глаголю: кто прикоснѣсѣ ризамъ моимъ;

Мк. 14:11

В УДОБНОЕ ВРЕМЯ

εὐκαίρως

Они же, услышав, обрадовались, и обещали дать ему сребренники. И он искал, как бы **в удобное время** предать Его.
οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν, καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύρια δοῦναι· καὶ ἐζητεῖ πῶς εὐκαίρως αὐτὸν παραδῶ.
л. О́ни же слышавше возрадовашасѣ и ѡбещаша ѣмѣ сребренники дати. ꙗ́ко и҃скаше, какѡ ἐгѡ въ ѡдѣбно вре́мѣ предати.

Деян. 17:32

В ДРУГОЕ ВРЕМЯ

πάλιν

Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя **в другое время**.
Ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπον· Ἀκουσόμεθά σου πάλιν περὶ τούτου.
лв. Слышавше же воскрѣніе мѣртвыхъ, о́ви ѡбѣху рѣгачѣсѣ, о́ви же рѣша: да слышимъ тѣ пакѣ ѡ семѣ.

4.4. Замена одной части речи другой.

Деян. 16:13

ПО ОБЫКНОВЕНИЮ

νομίζω

В день же субботний мы вышли за город к реке, где, **по обыкновению**, был молитвенный дом, и, сев, разговаривали с собравшимися там женщинами.

τῇ τε ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πόλεως παρὰ ποταμὸν οὗ **ἐνομίζετο** προσευχῇ εἶναι, καὶ καθίσαντες ἐλαλοῦμεν ταῖς συνελθούσαις γυναιξί.

Гл. Въ день же сѣбѣотный изыдохомъ вонъ изъ града при рѣцѣ, и дѣже мнѣшеся молитвенница быти, и сѣдше глаголахомъ къ собравшимся женамъ.

4.5. Предлог «без» с родительным падежом, указывающий на отсутствие кого-либо или чего-либо, как переводной эквивалент.

Мк. 4:19

БЕЗ ПЛОДА

ἄκαρπος, οὐ

но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает **без плода**.

καὶ αἱ μέμνηται τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσι τὸν λόγον, καὶ **ἄκαρπος** γίνεται.

Мл. и печаль вѣка сего, и лѣсть богатства, и ѡ прѣчнхъ похоти входящия подавляютъ слово, и безплодно бывають.

4.6. Такой же переводной эквивалент используется для перевода греческого слова, которое дано в форме другой части речи.

2 Петр. 1:8

БЕЗ УСПЕХА

ἀργός, ἢ, οὐ

Если это в вас есть и умножается, то вы не останетесь **без успеха** и плода в познании Господа нашего Иисуса Христа.

ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργούς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν.

н. Ὅτι во вѣщахъ въ васъ и множицахъ, не праздныхъ ниже безплодныхъ сотворятъ вы въ гдѣ нашего іиса христа познание:

Сравним основные значения прилагательного ὄοι, ὄοι, ὄοι по словарю И. Х. Дворецкого¹⁵:

- 1) бездеятельный, праздный, ленивый;
- 2) вялый, медленный, затяжной;
- 3) невозделываемый, необработанный;
- 4) лежащий без дела, не приносящий прибыли, производительный;
- 5) бесполезный, бесплодный;
- 6) неспособный, не(при)годный;
- 7) несостоявшийся, несовершившийся.

4.7. Примеры замены беспредложной конструкции.

Ин. 14:8

ДЛЯ НАС

Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно **для нас**.

Λέγει αὐτῷ Φίλιππος: Κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν

н. Глагола емѣ филиппъ: гдѣ, покажи намъ оца, и доволѣтъ намъ.

Ин. 3:32

О ТОМ

τοῦτο (οὗτος, αὕτη, τοῦτο)

и что Он видел и слышал, **о том** и свидетельствует; и никто не принимает свидетельства Его.

¹⁵ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь в 2-х томах. М., 1958. С. 229.

Ср. A Patristic Greek Lexicon. Edited by G. W. H. Lampe. Oxford: Oxford University Press 1961. С. 223.

καὶ ὁ ἐώρακεν καὶ ἤκουσεν, **τοῦτο** μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.

є. и **ѣже** видѣ и слыша, сѣ **свидѣтельствѣтъ**: и свидѣтельства **ѣгѡ** никтоже прїѣмлетъ.

Вывод

В докладе были рассмотрены отдельными случаи и примеры из текста СП НЗ, когда одно греческое слово переводится двумя русскими словами.

Как можно было заметить, при переводе могут возникнуть и возникают некоторые смещения семантики исходного греческого слова. Эти смещения, в частности, сужение или расширение объема понятия, обусловленные внутренней природой слова и особенностями языка оригинала и языка перевода, приводят к разного рода «несоответствиям». При этом, однако мы не должны говорить, что СП НЗ устарел и содержит много ошибок, что он плохой и необходимо делать *новые, более правильные переводы*. Результат, который был достигнут, вполне соответствует замыслу и той цели, которая была поставлена его создателями.

Через свои **переводные эквиваленты**, имея в качестве средства для перевода такой свободный и богатый своими возможностями язык, как русский, СП НЗ не только отражает особенности и характер текста греческого оригинала, но и вполне адекватно и точно передает его смысловое содержание. Достижения этой цели происходит, в частности, путем перевода одного греческого слова двумя русскими словами различными способами. Не менее интересным далее будет исследование, опять-таки согласно п. 8 правил, которыми руководствовались переводчики СП НЗ, тех случаев, когда мы имеем дело с обратной ситуацией, а именно: когда два греческих слова в тексте СП НЗ переводятся одним русским словом. Как и для рассмотренных выше примеров, перспективным остается, на наш взгляд, использование **схемы основных типов заимствования лексики СП НЗ** при изучение переводных (смысловых) эквивалентов текста Нового Завета и их филолого — богословский анализ.

Источники и литература

1. Арапова Н. С. Кальки в русском языке послепетровского периода: Опыт словаря. М.: Изд-во МГУ, 2000. — 320 с.
2. Глубоковский Н. Н. Замечания на Евангелие от Иоанна — РНБ, ф.194, № 59, л.119.
3. Десницкий А. С. Современная теория библейского перевода: краткие итоги // Богослов. Ru. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1872231.html> (дата обновления: 29.07.2011; дата обращения: 10.10.16).
4. Евсеев И. Е. Собор и Библия. Пг., 1917.
5. Победоносцев К. П. Предисловие. С. III. См. Новый Завет в переводе К. П. Победоносцева. Репринтное издание 1906 г. РБО, СПб., 2000.
6. Реморов И. А. Формирование языка Синодального перевода Нового Завета (на материале редакторской правки митрополита Филарета (Дроздова)): дис. на соискание канд. филол. наук. Новосибирск, 2003. — 236 с.
7. Феофан (Говоров), еп. Православное обозрение, 1877 г., часть 1, С. 701.
8. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. М.: РБО, 1997. — 348 с.

Словари

9. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь в 2-х томах. М., 1958.
10. Ср. A Patristic Greek Lexicon. Edited by G. W. H. Lampe. Oxford: Oxford University Press 1961. — 1568 с.

Источники

11. Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет на славянском и русском языке. СПб.: РБО, 1822.
12. Novum Testamentum Grace. Textum ad fidem testium criticorum. / Cur. Dr. I. Mart. Augustinus Scholz. Lipsiae, 1830. Vol. I, II.
13. Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. THE NEW TESTAMENT. THE GREEK TEXT UNDERLYNG THE ENGLISH AUTHORISED VERSION OF 1611. London, 1994.

Архимандрит Сергей (Акимов)

ПРОБЛЕМНЫЕ МЕСТА МАСОРЕТСКОГО ТЕКСТА КНИГИ ЕККЛЕЗИАСТА В НОВОМ РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ ПОД РЕДАКЦИЕЙ М. П. КУЛАКОВА И М. М. КУЛАКОВА

В статье анализируется новый перевод библейской Книги Екклесиаста на русский язык под редакцией М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. Автор статьи рассматривает трудные для перевода с еврейского масоретского текста на русский язык термины רוח, ветер/дух, сердце, отмечает достоинства и недостатки нового перевода, сравнивает новый перевод с другими древними и современными переводами. Особое внимание уделяется фрагментам текста, которые при переводе и толковании могут иметь двойной смысл, который изначально мог быть заложен автором библейской книги.

Ключевые слова: Книга Екклесиаста, литература мудрости, перевод Библии, масоретский текст, М. П. Кулаков и М. М. Кулаков.

Появление каждого нового перевода Библии на русский язык является значительным событием в современной отечественной библеистике. Однако дать оперативную объективную оценку тому или иному библейскому переводу сложно, для этого требуется длительная аналитическая работа целого ряда специалистов. Чаще всего первая реакция сводится к разбору нескольких наиболее известных и важнейших для той или иной конфессии отрывков, после чего делается поспешный вывод о качестве всего переводческого труда. В этой связи, нам представляется что для взвешенной оценки нового перевода под редакцией М. П. Кулакова и М. М. Кулакова, опубликованного в ББИ¹, потребуется некоторое время.

Архимандрит Сергей (Акимов) (Минск, Белоруссия) — доктор богословия, профессор, ректор и заведующий кафедрой библеистики и богословия Минской духовной академии.

¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова (Серия «Современная библеистика»). М.: Издательство ББИ, 2015.

Этот же перевод был опубликован в Институте перевода Библии при Заокской духовной академии: Библия. Книги Священного Писания Ветхого

Со своей стороны, мне, как человеку, потратившему некоторое количество лет на изучение Книги Екклезиаста, было очень интересно познакомиться с работой переводчиков над этой ветхозаветной книгой. При первом взгляде на текст перевода обращают на себя внимание подстрочные комментарии, в которых дается пояснение ряда терминов, указывается на буквальный перевод некоторых слов и выражений, на возможные варианты перевода отрывков, на прочтение того или иного фрагмента в Септуагинте, на литературные особенности еврейского текста (например, игру слов), на внебиблейские параллели, на толкование поэтических образов. Подобные комментарии не отличаются полнотой (чего, впрочем, нельзя требовать от издания перевода текста Библии), но их количество в ряде книг, в том числе в Книге Екклезиаста, весьма значительно, а сами они отражают осведомленность переводчиков в современных исследованиях библейского текста.

Книга Екклесиаста, достаточно непроста для толкований в целом, включает ряд фрагментов и терминов, которые сложны и для прочтения понимания, интерпретации, и для перевода. Безусловно, первый термин, на который обращаешь внимание при чтении перевода Книги Екклесиаста — термин **הֶבֶל**, звучащий в еврейском тексте этой книги рефреном (уже первом стихе, состоящем из восьми слов, он употребляется пять раз), термин, который автор навешивает на многие явления этого мира и проявления человеческой деятельности подобно ярлыку, и который звучит как приговор. Всего в книге он употребляется 38 раз (на 222 стиха)². Он обозначает пар, дыхание, дуновение, тщету, а также все, что связано с дуновением — призрачность, мимолетность, скоротечность, пустоту. Привычный перевод этого термина как «суета» далек от буквального смысла еврейского слова, хотя и отражает контекст

и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. Заокский: Источник жизни, 2015.

² Еврейский текст Книги Екклесиаста приводится по изданию: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

его употребления: в перспективе смерти всякая активная деятельность человека лишена смысла³.

На наш взгляд, при передаче термина **הַבָּל** важно проявлять приверженность одному слову, что, впрочем, на практике сделать непросто, поскольку в различном контексте **הַבָּל** имеет различные смысловые оттенки. Переводчики рассматриваемого нами текста предпочитают использовать целый набор слов, что видно уже по второму стиху первой главы: «Все тщета, напрасная тщета, все понапрасну» (Еккл. 1:2). Один раз для перевода **הַבָּל** ими используется русское слово «бессмыслица» (Еккл. 4:7), которое являлось излюбленным термином в переводе Э. Г. Юнца, несколько раз — слова «напрасная (тщета)», «понапрасну», которые также встречаются в упомянутом русском переводе Э. Г. Юнца⁴. Однако чаще других используется переводчиками слово «тщета», характерное для перевода И. Дьяконова⁵, которое иногда снабжается эпитетами: «напрасная (тщета)» (Еккл. 1:2, 14), «(тщета) одна» (Еккл. 4:4). При этом переводчики не проявили последовательности в передаче еврейских слов: русское выражение «напрасная тщета» передает как еврейское **הַבָּל הַבָּל**, так и просто **הַבָּל**. Более того, одно и то же еврейское выражение с этим словом в двух местах переводится также различно: «ускользающей (жизни)» (Еккл. 6:12) и «мимолетной (жизни)» (Еккл. 9:9). Подобным образом и выражение, которое Синодальный текст буквально передает как «суетные дни», в Еккл. 7:15 почему-то переводится как «тщетной жизни» (**הַבָּל בְּיָמַי**), а в Еккл. 9:9 — как «мимолетные дни» (**כָּל־יְמֵי הַיּוֹם הַבָּלָה**).

Непоследовательность в передаче важнейшего в Книге Екклезиаста еврейского термина может родить ощущение

³ Более подробно о проблеме перевода термина «гэвэл» и передаче его в русских переводах см.: Акимов В. В. «Пустота и веяние ветра»: термины **הַבָּל** и **רוּחַ רֵעָה** в современных русских переводах Книги Екклесиаства // Научный богословский портал «Богослов.ru». Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/2007428.html>. Дата доступа: 21.09.2016.

⁴ Книга Экклесиаства / перевод Э. Г. Юнца // Вопросы философии. 1991. № 8.

⁵ Екклесиаств / перевод И. М. Дьяконова // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973.

некоторой излишней свободы, тем более, что сам автор этой библейской книги любил насыщать свою речь однокоренными или созвучными словами, любил повторения. Например, в уже упомянутом стихе Еккл. 1:2, пять слов из восьми являются однокоренными. В Еккл. 1:3 используются однокоренные слова «труд» и «трудиться» (в новом переводе этого нет — «Какой человеку прок от всех трудов его, коим предается он при свете солнца»). Особенно характерным является Еккл. 1:6, где встречаются четыре однокоренных слова от глагола «кружиться» и, кроме того, употребляется паронимасия — созвучный глаголу כָּבַד (кружиться) глагол שָׁב (возвращаться): «Приходит к югу и кружится (וְסֹבֵב) к северу, кружится-кружится (סֹבֵב סֹבֵב) приходящий ветер, и на круги своя (וְעַל-כִּבְיָהוּ) возвращается (וְשָׁב) ветер»⁶ (в рассматриваемом переводе этот стих звучит так: «Несется ветер на юг, поворачивает на север, кружит он, кружит, возвращается ветер на круги своя»). В 1 главе при описании природных круговращений неоднократно используется глаголы (и производные от них формы) הָלַךְ (идти), אָזַח (уходить) и שָׁב (возвращаться). Так, приходит и уходит род, уходит солнце, идет ветер, идут водные потоки, возвращаются солнце и водные потоки. Поэтому, на наш взгляд, не совсем правомерно при переводе Книги Екклезиаста обогащать текст синонимами, передавая один и тот же еврейский термин.

Поскольку термин הָבַל в книге стоит нередко вместе со словами רָעוּת רָוָה, то перевод данных слов должен делаться, вероятно, с учетом перевода термина הָבַל. Синодальный текст предпочитает такую пару: «суета» и «томление духа», поскольку осознание бессмысленной в конечном счете человеческой активности, о чем говорится в книге, ведет к духовному страданию, испытанию внутренней тоски, муки. Сторонником подобного перевода רָעוּת רָוָה был блаженный Иероним, который писал в толковании Еккл. 1:14: «Смысл этого места такой: я видел все, что происходит в мире, и ничего не нашел иного,

⁶ Перевод автора статьи.

кроме суеты и заботы, то есть томления духа, коим удручается душа от различных забот»⁷.

Однако практически все современные русские переводы видят в выражении **רָעוּת רֵיחַ** «погоню за ветром» («ловлю ветра»). Рассматриваемый перевод не исключение. Он передает слова **רֵיחַ רָעוּת** как «за ветром погоня / погоня за ветром». Такой перевод вполне соотносится с переводом **הֶבֶל** как «тщета / бессмыслица / все понапрасну». Нам же нравится и еще один вариант перевода данного сопряженного сочетания — «веяние ветра», что ближе к собственному значению слова **הֶבֶל**.

Одновременно, некоторой проблемой является и перевод самого термина **רֵיחַ** (дух, ветер), который встречается в книге около 20 раз. Этот термин может обозначать ветер, дыхание, дух человека как проявление эмоциональной сферы человека, дух человека как часть человека, данную Богом и возвращающуюся после смерти человека к Богу. Обычно сложности возникают при выборе двух общих значений — ветер и дух (человека). Для примера возьмем два отрывка: Еккл. 11:5 и Еккл. 8:8. Первый текст в рассматриваемом переводе звучит так: «Как ты не знаешь, откуда дыхание жизни приходит в тело младенца во чреве беременной, так не ведаешь ты, что вершит Бог, все сотворивший». Синодальный текст, отличающийся буквализмом, дает иной вариант: «Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной, так не можешь знать дело Бога, Который делает все». Еще более буквально этот стих можно передать так: «Как не знаешь ты, каков путь ветра (духа), откуда кости в беременном (полном) животе, так не знаешь дел Бога, Который делает все это».

Первая половина стиха состоит из двух параллельных высказываний. В первом высказывании выражается мысль о непостижимости для человека путей духа (ветра). Во втором — мысль о непостижимости процесса формирования плода в женской

⁷ Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклесиаств, к Павле и Евстохия // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. Киев, 1880. (Библиотека святых отцов и учителей Церкви западной, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 11. Часть 6). С. 14.

утробе. Сложности перевода стиха связаны с передачей термина רוּחַ , обозначающего и дух, и ветер. Передача этого термина словом «ветер» характерна и для Синодального текста, и для нового перевода данной книги Российского библейского общества, выполненного А. Графовым⁸. В качестве аргумента в пользу данного прочтения можно привести контекст. В предыдущем стихе осуждается чрезмерная осмотрительность и упоминается слово רוּחַ в явном значении «ветер»: «Наблюдающий за ветром не будет сеять, а смотрящий за облаками не будет жать» (Еккл. 11:4).

Вместе с тем, слово רוּחַ в Еккл. 11:5 может обозначать и (человеческий) дух. Такое прочтение характерно и для анализируемого перевода, и для Вульгаты. Блаженный Иероним, переведивший Книгу Екклесиаста, истолковывал данное место так: «Как ты не знаешь пути духа и души, входящей в младенца, и не знаешь различных состояний костей и вен во чреве беременной, не знаешь, как из ничтожной частицы тело человеческое образуется в различные формы и члены, как из одного и отвердевает в кости, иное превращается в бьющиеся вены, а иное связывается в нервы: так не можешь знать дело Божиих, Который есть творец всего»⁹. И это вполне оправдано тем, что два параллельных высказывания первой части стиха говорят об одном и том же — о непостижимой для человека тайне зарождения новой жизни в материнской утробе. Человеку не дано знать о том, как приходит новый дух в материнскую утробу, откуда, как в ней зарождаются кости. Впрочем, можно предположить и то, что автор книги намеренно заложил двойной смысл в данный стих.

⁸ Книга Екклесиаста / перевод и комментарии А. Э. Графова. М.: Российское Библейское общество, 2008.

⁹ *Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклесиаст, к Павле и Евстохии.* С. 120.

	Еккл. 11(6-)-5	Еккл. 8:8
Еврейский текст	כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מִהֲדַרְךָ הָרוּחַ כְּעֲצָמִים בְּכַתֵּן הַמְלָאָה כָּכָה לֹא תֵדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל	אִין אָדָם שְׁלִיט בְרוּחַ לְכֹלֹא אֶת־הָרוּחַ וְאִין שְׁלִטוֹן בְּיוֹם הַמּוֹת וְאִין מְשַׁלְחַת בַּמְלָחָמָה וְלֹא־יִמְלֹט רֶשַׁע אֶת־בְּעָלָיו
Синодальный перевод	(Кто наблюдает ветер , тому не сеять; к что смотрит на облака, тому не жать.) Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной, так не можешь знать дело Бога, Который делает все	Человек не властен над духом, чтобы удержать дух , и нет власти у него над днем смерти, и нет избавления в этой борьбе
Заокская Библия	(Кто озирается на ветер — не посеет, кто озирается на тучи — не пожнет.) Как ты не знаешь, откуда дыхание жизни приходит в тело младенца во чреве беременной, так не ведаешь ты, что вершит Бог, все сотворивший	И не властен человек над ветром , не может его удерживать, не властен он и над временем собственной смерти, отпуска нет на войне

Рассматривая стих Еккл. 11:5, нельзя обойти вниманием и еще один отрывок из нового перевода — Еккл. 8:8, где также употребляется термин רִיחַ и также возможно двоякое его прочтение. В этом фрагменте, как и в предыдущем, присутствуют параллельные высказывания: «Человек не властен над духом, чтобы удержать дух, и нет власти у него над днем смерти, и нет избавления в этой борьбе» (Синодальный перевод). Синодальный перевод, Вульгата, Септуагинта передают רִיחַ как «дух (человека)». То есть общий смысл двух параллельных высказываний стиха связан с ограниченностью человека, который не в силах удерживать свой дух, то есть побороть смерть. И тут, по той же логике, какая была в Еккл. 11:5, в рассматриваемом нами новом переводе мы могли бы ожидать встретить слово «дух», но вместо него стоит слово «ветер», а «дух» упоминается в ссылке как альтернативный вариант: «И не властен человек над ветром, не может его удержать, не властен он и над временем собственной смерти,

отпуска нет на войне». Подобным образом передает в этом стихе термин לֵב и А. Графов. При сопоставлении фрагментов Еккл. 11:5 и 8:8 в какой-то момент можно словить себя на мысли, что авторы нового перевода в большей степени руководствовались оппозицией Синодальному тексту, чем внутренней логикой еврейского текста.

Особое внимание следует обратить и на еще один важнейший термин, употребляемый в книге — термин «сердце», который встречается 41 раз. Данный термин, имея ряд значений, обозначает в книге и внутреннего собеседника автора. Говорить об этом позволяет сравнение текста Книги Екклесиаста и древнеегипетских произведений «Разговор разочарованного со своим Ба» и «Беседа Хахаперрасенеба со своим сердцем», а также особенности употребления термина «сердце» и особая концентрация в тексте книги не характерного для обычного использования в еврейском языке личного местоимения первого лица в сочетании с личной формой глагола¹⁰. Анализ данной особенности синтаксиса книги и употребления термина «сердце» позволяет увидеть в книге внутренний диалог размышляющего и проводящего над собой эксперименты автора со своим сердцем. При таком прочтении библейской книги, на наш взгляд, важно сохранять термин «сердце». В рассматриваемом нами переводе этот термин иногда сохраняется, иногда заменяется на выражения, обозначающие самого автора, в которых слово «сердце» заменяется на выражение «себя самого».

Одним из сложных для понимания и перевода стихов Книги Екклесиаста является 8 стих 2 главы. В словах, завершающих данный стих, видят и «разные музыкальные орудия» (Синодальный перевод), и «музыку и хоры» (И. П. Максимович), «плясунов и плясуний» (И. М. Дьяконов), «виночерпцы и виночерпицы» (Септуагинта и Славянский перевод), «кубки и чаши для разлива вина» (Вульгата), «разные великолепные покои»

¹⁰ См.: Акимов В. В. Библейская Книга Екклесиаста и литературные памятники Древнего Египта. Минск: Ковчег, 2012. С. 201–206.

Holmstedt R. D. The Syntactic Encoding of the Collaborative Nature of Qohelet's Experiment // JHS (The Journal of Hebrew Scriptures). Volume 9: Article 19. 2009.

(Д. А. Хвольсон), «кареты различные» (Ф. Гурфинкель)¹¹. Еврейский текст последних слов этого стиха не поддается внятому переводу. Однако современные исследователи и переводчики связывают его окончание с наложницами и гаремом. Среди таких переводчиков — А. Э. Графов («множество наложниц»), Э. Г. Юнц («и наложниц»), Е. Б. Рашковский¹² («и всяческих красавиц — одна другой краше»). В рассматриваемом переводе в окончании стиха Еккл. 2:8 почти буквально повторяется вариант перевода Е. Б. Рашковского, опубликованного в альманахе «Волшебный фонарь»: «Накопил я богатства несметные: золото и серебро, сокровища царские из разных стран, приобретал я певцов и певиц и красавиц, что одна другой краше, — усладу смертных». И это неудивительно, поскольку в основу нового перевода лег перевод, выполненный Е. Б. Рашковским.

Сложным местом в масоретском тексте является и Еккл. 8:10, которое, возможно, сохранилось в поврежденном виде. В рассматриваемом переводе это место близко к масоретскому тексту и звучит так: «Погребают люди злодея и расходятся от места погребения, и забывает город о его злодействах...». В примечании же к этому стиху подчеркивается: «Перевод всего стиха предположителен».

Синодальный перевод («Видел я тогда, что хоронили нечестивых, и приходили и уходили от святого места, и они забываемы были в городе, где они так поступали»), перевод А. Графова («и город забывает злодеев») также, следуя масоретскому тексту, говорят о забвении злодеев по смерти. Однако этот стих, с учетом альтернативных вариантов чтения, может пониматься различно. Согласно одному пониманию, нечестивцы совершают свои злые дела, угнетают других людей, но их продолжают хвалить и после их смерти. Согласно другому прочтению, нечестивцы подходят, идут и уходят от святого места (то есть

¹¹ Подробнее см.: *Сергий (Акимов), архимандрит. Проблема перевода Еккл. 2:8 // Скрижали. Серия «Ветхозаветные исследования». Выпуск 9. Минск: Ковчег, 2015. С. 65–71.*

¹² *Рашковский Е. Б. Кохелет, или Экклесиаст / перевод с древнееврейского // Волшебный фонарь. Альманах. № 1. М., 2012. С. 8.*

гордо приходят к храму, совершают положенные религиозные действия, не боясь Бога) и кичатся, восхваляют себя в городе, где они совершают свои незаконные дела, притеснения. Блаженный Иероним истолковывал Еккл. 8:10 так: «Я увидел, что нечестивые умирают с таким мнением и погребаются так, как бы они считались на земле святыми; да и при жизни они признавались достойными церкви и храма Божия, и высоко поднимая голову получали восхваления в своих злодеяниях»¹³.

В целом, при знакомстве с новым переводом создается впечатление, что переводчики сознательно закладывали в русский текст Книги Екклезиаста различные варианты прочтения текста, демонстрируя ряд возможностей передачи еврейского текста на одинаковых еврейских терминах или сходных местах, при этом предпочитая варианты, не совпадающие с Синодальным текстом. Это же видно на примере передачи выражения *שֶׁשֶׁן הַיּוֹם*, которое переводится не только буквально «под солнцем», но и в значении светового дня — «при свете солнца», причем два варианта перевода могут стоять рядом, например, в 17 стихе 2 главы имеется выражение «под солнцем», а в 18 стихе — «при свете солнца», хотя, как видно из контекста, в обоих случаях речь идет об одном и том же — о земном мире, о мире, в котором обитают и действуют люди. Так что порой кажется, что переводчики словно играют с еврейским текстом, стремясь показать различные пути перевода, заложенные в этом тексте. Данный подход представляет, безусловно, интерес, особенно для тех, кто занимается более углубленным изучением Библии. И в этом случае рассматриваемый нами перевод, который снабжен содержательными предисловиями, множеством примечаний, может служить неплохим пособием. Что касается предисловия к Книге Екклезиаста, то православный читатель может не быть удовлетворен тем, что нем он не найдет указания на разрешение в новозаветном учении мучивших автора книги проблем смерти, смысла жизни, воздаяния.

¹³ Иероним Стридонский. Толкование на Книгу Екклезиаст, к Павле и Евстохии. С. 85.

Упущением можно считать и отсутствие упоминания о ближневосточных параллелях к данной книге, каковых множество.

Появление каждого нового перевода Библии на русский язык является значительным событием в современной отечественной библеистике. Следует признать, что выход нового перевода, опубликованного ББИ, является таковым не только в силу самого факта появления. Несмотря на некоторые недостатки, новый перевод свидетельствует о хорошей профессиональной подготовке осуществлявшего его коллектива, а потому он может оказаться востребованным различной аудиторией.

Источники и литература

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова (Серия «Современная библеистика»). М.: Издательство ББИ, 2015.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. Заокский: Источник жизни, 2015.
4. Екклесиаст / перевод И. М. Дьяконова // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973.
5. Книга Экклесиаста / перевод Э. Г. Юнца // Вопросы философии. 1991. № 8.
6. Книга Екклесиаста / перевод и комментарии А. Э. Графова. М.: Российское Библейское общество, 2008.
7. Кохелет, или Экклесиаст / перевод с древнееврейского Рашковского Е. Б. // Волшебный фонарь. Альманах. № 1. М., 2012.
8. Акимов В. В. Библейская Книга Екклесиаста и литературные памятники Древнего Египта. Минск: Ковчег, 2012.
9. Акимов В. В. «Пустота и веяние ветра»: термины רֵיחַ רָעוֹת וְקֶבֶל в современных русских переводах Книги Екклесиаста // Научный богословский портал «Богослов.ру». Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/2007428.html>. Дата доступа: 21.09.2016.

10. *Иероним Стридонский*. Толкование на Книгу Екклезиаст, к Павле и Евстохии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 6. Киев, 1880. (Библиотека святых отцов и учителей Церкви западной, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 11. Часть 6).

11. *Сергей (Акимов), архимандрит*. Проблема перевода Еккл. 2:8 // Скрижали. Серия «Ветхозаветные исследования». Выпуск 9. Минск: Ковчег, 2015.

12. *Holmstedt R. D.* The Syntactic Encoding of the Collaborative Nature of Qohelet's Experiment // JHS (The Journal of Hebrew Scriptures). Volume 9: Article 19. 2009.

Mons. Ermenegildo Manicardi

L'AUTO-DESIGNAZIONE DI GESÙ COME «IL FIGLIO DELL'UOMO» NEL VANGELO SECONDO MARCO

В статье раскрывается тезис, что изречения Иисуса о Сыне Человеческом относятся по существу именно к области христологии и являются необходимым дополнением к божественному откровению о Сыне Божиим. «Сын Божий» — имя, открытое Богом, в то время как «Сын Человеческий» есть лишь обычное самоопределение, которое Иисус использует для обозначения Самого Себя в собственной высшей идентичности и в полноте своих функций. Не случайно подобное самоопределение слышится в кульминационный момент исповеди перед первосвященником, которой Иисус завершает Свою земную историю и ставит печать Своего слова на осознании собственной идентичности.

Ключевые слова: Евангелие от Марка, «Сын Божий», Сын Человеческий, апостолы, христология, богословие

Da non pochi decenni è diffusa la convinzione che la narrazione del Vangelo secondo Marco si strutturi avendo successivamente, come apici cristologici, i titoli di «Messia» (Mc 8,29) e «Figlio di Dio» (15,38).¹ Negli studi sul formarsi della tradizione, poi, si afferma spesso che le parole di Gesù sul Figlio dell'uomo vanno distinte in tre gruppi separati: i detti sul ritorno alla fine dei tempi, quelli sul Figlio dell'uomo sofferente e, infine, le affermazioni sul Figlio dell'uomo terreno.² Nel quadro che risulta da queste due

Эрменеджилдо Маникарди, священник — доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета.

¹ Gli argomenti forti di questa tesi sono che questi due nomi appaiono successivamente nelle due confessioni, in chiaro crescendo, di Simone a Cesarea di Filippo (8,29) e del centurione subito dopo la morte di Gesù (15,39). Insieme i due nomi compaiono nel primo versetto (1,1; però la *lectio* «figlio di Dio» non è criticamente del tutto sicura) e nell'interrogazione del sommo sacerdote in 14,61–62.

² Per una sintesi, concisa ma informata, sul dibattito a proposito del Figlio dell'uomo: cfr. J. Marcus, Mark, «The Son of Man», in: *Mark 1–8. A New Translation*

convinzioni predominanti, la designazione «Figlio dell'uomo» non avrebbe una funzione propriamente cristologica, ma servirebbe a raccogliere «sotto l'aspetto storico-salvifico» quegli elementi che non si lasciavano «esprimere in nessuna delle categorie "messianiche" usuali».³

La nostra convinzione è che i detti di Gesù sul Figlio dell'uomo appartengono, invece, sostanzialmente alla cristologia e siano la necessaria integrazione della rivelazione divina del Figlio di Dio. «Figlio di Dio» è il nome rivelato da Dio (1,11 e 9,7),⁴ mentre «il Figlio dell'uomo» è l'ordinaria auto-designazione che Gesù usa per indicare se stesso nella sua identità sovrana e nell'ampiezza delle sue funzioni. Non a caso tale auto-designazione risuona anche nell'apice della confessione con cui, di fronte al sommo sacerdote, Gesù conclude la sua vicenda terrena e sigilla con la sua parola la comprensione della propria identità (14,62).

1. «Il Figlio dell'uomo» in Marco: un'elaborazione narrativa unitaria

La distribuzione delle parole di Gesù sul Figlio dell'uomo è ordinata, unitaria e compiuta. L'analisi della strutturazione narrativa di tali detti perciò diventa uno strumento efficace per cogliere l'unitarietà della complessa figura del Figlio dell'uomo e per scoprire il significato della presenza di queste parole caratteristiche di Gesù.

Nella disposizione dei detti si notano anzitutto dei raggruppamenti difficilmente casuali. Le *prime ricorrenze di Figlio dell'uomo* (2,9. 12)

with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 27), Doubleday, New York, London Toronto, Sidney, Auckland 2000, 528–532. Per una considerazione storiografica qualificata su «Gesù il Figlio dell'uomo»: cfr. G. Lohfink, *Jesus von Nazaret — Was er wollte, wer er war*, Herder, Freiburg 2011, 446–451 [tr. italiana: *Gesù di Nazaret. Cosa volle — Chi fu*, Queriniana, Brescia 2014, 383–389].

³ Rudolf Schnackenburg, «Cristologia del Nuovo Testamento», in: J. Feiner e M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, vol. 5°, Queriniana, Brescia 1971, 289–491.

⁴ Divulgato dai demoni (soprattutto 3,11–12) e recepito anche da Gesù (soprattutto 12,6). Il nome «il Cristo» è chiaramente solo un genere prossimo, che non coglie lo specifico della cristologia di Marco.

occorrono nella catena delle cinque “dispute galilaiche”, ancora all’inizio del ministero di Gesù di Gesù (2,1–3,6). Per due volte, con questa precisa auto-designazione, Gesù afferma la sua sovremenente autorità di giudice e la signoria sul sabato, concessagli dal Creatore.

Nella sezione centrale della narrazione marciiana (8,27–10,53), dopo un lungo silenzio su questa figura,⁵ comincia *l'insegnamento sulla fine terrena del Figlio dell'uomo*, che comprenderà sofferenza, morte e risurrezione. In questo caso l'auto-designazione è utilizzata in una concentrazione significativa di ricorrenze.⁶

In questa sezione narrativa ha inizio anche *l'annuncio della venuta finale del Figlio dell'uomo* (8,38). Tale comunicazione, però, non è riservata ai discepoli, ma viene pronunciata in pubblico.⁷ Essa toccherà altre parti del vangelo fino a diventare nel sinedrio l'ultimo annuncio di Gesù sul Figlio dell'uomo (14,62).

Un segno particolarmente rivelatore di una distribuzione consapevole e intenzionale delle parole sul Figlio dell'uomo si manifesta nel *racconto marciiano dell'ultima notte terrena di Gesù* (14,17–72). In quelle poche ore, l'uso di questa auto-designazione emerge in tre punti cruciali: nella cena (14,21), nella preghiera al Getsemani (14,41s) e nell'annuncio al Sinedrio (14,61s).

La progressione narrativa delle concentrazioni dei detti su Gesù sul Figlio dell'uomo corrisponde perfettamente allo sviluppo cronologico del cammino concreto previsto per questa figura. All'inizio del ministero l'auto-designazione si riferisce all'azione *presente* di Gesù (2,1–3,6). Nella concentrazione al centro del racconto marciiano l'insegnamento di Gesù insiste sul il destino terreno *finale* del Figlio dell'uomo (8,27–10,53). A partire poi da 8,38 (passando per 13,24–27 e con culmine in 14,62) si tratta infine della venuta *escatologica*. La progressione narrativa corrisponde perciò perfettamente alla

⁵ In 8,31 il termine Figlio dell'uomo compare dopo un'assenza dalla narrazione di ben 242 versetti, ossia oltre un terzo del totale della narrazione marciiana (che conta 664 versetti).

⁶ La concentrazione delle ricorrenze di Figlio dell'uomo è, in questo caso, imponente perché comprende oltre la metà delle ricorrenze totali (sette usi su un totale di tredici).

⁷ Oltre ai discepoli è presente la folla appositamente convocata da Gesù (cf. 8,34).

successione del cammino del Figlio dell'uomo: situazione presente dell'autorità di Gesù, fine terrena — comprensiva della risurrezione — e, infine, venuta escatologica «nella gloria del Padre suo».

I destinatari di queste diverse parole sono scelti, da Gesù e dal narratore, con estrema cura. Quelle sul presente e quelle sulla futura venuta finale sono rivolte veramente a tutti, senza che emergano restrizioni di sorta.⁸ L'insegnamento, invece, sul destino finale terreno del Figlio dell'uomo è riservato ai discepoli, con una rivelazioni più insistenti ai «tre» della trasfigurazione (9,9. 12) e con la predizione dettagliata ai Dodici, che dovrebbe servire — senza riuscirvi — a farli entrare più profondamente nella parte più delicata e sensibile del cammino del Figlio dell'uomo.

Una sana individuazione della strutturazione narrativa di questi detti offre così un primo schema dei tratti della figura unitaria del Figlio dell'uomo, che domina la struttura profonda della narrazione marciana e la manifestazione della cristologia.

2. Il potere del Figlio dell'uomo manifestato già all'inizio del ministero

Fin dagli inizi Gesù propone l'auto-designazione il Figlio dell'uomo per manifestare *la sua autorità sulla terra* di rimettere i peccati (2,10) e *la sua signoria anche sul sabato* (2,27). Le due parole possono essere lette in un quadro unitario e rimandano a un duplice sfondo biblico, ossia alla visione di Daniele, che parla di «un simile a figlio d'uomo» cui «furono dati potere, gloria e regno» (Dn 7,14), e al racconto biblico della creazione (Gn 1,26–2,4). Gesù — collegandosi consapevolmente a testi biblici ben ripensati — si è presentato, da sempre, come una concretizzazione decisa del misterioso «simile a figlio d'uomo» del profeta Daniele e dell'«uomo» genesiaco, creato come signore anche del sabato. La presenza di questi due detti, nell'accurata narrazione marciana, fa sì che l'annuncio del regno di Dio (1,15) sia *da sempre*

⁸ Ciò vale anche per 13,24–27. Gli interlocutori del discorso finale sono soltanto i quattro discepoli chiamati per primi, ma il messaggio non è ristretto a loro. Anzi, il discorso termina proprio con l'esortazione: «Quello che dico a voi, *lo dico a tutti: vegliate!*».

parallelo alla pretesa di Gesù di essere la realizzazione concreta di quella figura di «uno simile a figlio dell'uomo», che Daniele aveva collegato alla venuta del regno divino sulla terra.

3. La fine terrena del Figlio dell'uomo «insegnata» ai discepoli

Nella sezione 8,27–10,52⁹ incontriamo tre usi dell'auto-designazione Figlio — correlati e complementari (8,31; 9,30–32; 10,32–34) — che evidenziano come Gesù abbia dedicato un tempo speciale per «insegnare» *riservatamente* ai discepoli il destino terreno del Figlio dell'uomo. A questo periodo appartiene anche un'aggiuntiva peculiare attenzione ai Dodici. Spesso gli esegeti parlano sbrigativamente di “tre predizioni” o di “tre annunci” della passione, ma l'analisi del linguaggio, usato dal narratore in questi tre testi, costringe ad una valutazione più sfumata.

Il *primo passo* è un sommario¹⁰ che segna l'avvio di una nuova fase nell'attività di Gesù: «E cominciò a insegnare loro che il Figlio dell'uomo doveva soffrire molto ed essere rifiutato dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, venire ucciso e, dopo tre giorni, risorgere» (8,31). Nonostante la grandiosa autorità, di cui già ha avanzato la pretesa, Gesù comincia a introdurre un insegnamento sorprendente, strettamente riservato ai suoi discepoli, sul disegno divino: il Figlio dell'uomo dovrà affrontare un destino terreno ultimo di grande sofferenza, uccisione e risurrezione.

Il *secondo testo* non è la semplice ripresa del precedente, ma il narratore racconta di una vera e propria fase del ministero, che Gesù riserva ai discepoli, per insegnare loro la fine terrena del Figlio dell'uomo (9,30–32). Passando di nuovo per la Galilea, Gesù decide si rimane in incognito — e insolitamente vi riesce — proprio perché è

⁹ E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Analecta Biblica 96, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1981; ristampa 2003; pp. 99–112.

¹⁰ L'insegnamento di Gesù non è dato in un discorso diretto, ma attraverso un sommario, formulato dall'evangelista stesso e che quindi tradisce in modo particolare il punto di vista del narratore.

concentrato sull'insegnamento della specificità singolare e dolorosa del cammino che sta davanti a Gesù.

Il *terzo testo* è l'unico che contiene davvero una predizione, ma non si tratta di una predizione per i discepoli (10,32-34). La scena vede come interlocutori di Gesù i soli Dodici, da lui appositamente convocati in disparte. A questo gruppo speciale, Gesù rivela riservatamente che il destino, oggetto del precedente insegnamento a tutti discepoli, sta per compiersi nell'attuale salita a Gerusalemme. Adesso non si tratta semplicemente di un insegnamento, ma di un sostegno a prepararsi per entrare personalmente in questa prova.¹¹

La struttura narrativa, ora descritta, mostra che Marco non intende presentare un insegnamento generale di Gesù su svariati temi, interrotto da tre predizioni sulla sorte (infelice?) del protagonista. Nella narrazione marciana, accanto alla predicazione pubblica, c'è un martellante insegnamento per i discepoli sulla fine *terrena* del Figlio dell'uomo. Nel caso dei Dodici poi, alle porte di Gerusalemme, a questo insegnamento si aggiunge una predizione della prossimità del suo compiersi che, di fatto, è un invito a parteciparvi con particolare consapevolezza e adesione. Il fallimento dei Dodici sarà proprio su questo punto e, perciò, particolarmente doloroso.

4. Parole sul Figlio dell'uomo per "i tre" discepoli della trasfigurazione (9,9. 12)

Due importanti parole sul Figlio dell'uomo sono rivolte ai «tre» discepoli presenti alla trasfigurazione: la prima recupera l'insegnamento sulla risurrezione (9,9) e la seconda conferma la prospettiva dell'annientamento (9,12). Al gruppo dei «tre», che al momento della creazione dei Dodici hanno ricevuto un nome speciale (cfr. 3,16s), viene riservata una più intensa informazione sulla fine storica del Figlio dell'uomo.

Per quanto riguarda l'insegnamento sul destino finale del Figlio dell'uomo si distinguono più cerchi concentrici di destinatari

¹¹ Mentre nei due primi passi usava esclusivamente la terminologia dell'insegnamento, in questo caso Marco passa al linguaggio della predizione o del "semplice" dire.

scelti da Gesù: *i discepoli*, cui è rivolto un prolungato e specifico insegnamento; *i Dodici* cui è rivolta una predizione che dovrebbe suscitare partecipazione; *“i tre”* che, nel contesto della trasfigurazione, sono oggetto di un'ulteriore attenzione.¹²

5. Il cammino del Figlio dell'uomo e la vocazione concreta di Gesù (10,45)

La parola di Gesù, che chiude il dialogo con i Dodici aperto dalla predizione degli imminenti fatti di Gerusalemme (10,32–45), non annuncia semplicemente la fine terrena di Gesù, ma presenta una dichiarazione vocazionale vera e propria o, meglio, una sua precisazione essenziale sul senso di tutto il percorso di Gesù come Figlio dell'uomo: «non è venuto a ... , ma a ... ».¹³ Il testo, singolare e unico, propone il significato complessivo del cammino terreno di Gesù come «*servizio*» e interpreta il senso della sua morte come «*riscatto per molti*».

Il riferimento allo stile di servizio del Figlio dell'uomo è un'allusione correttiva alla visione di Daniele. Secondo il testo profetico il «simile a figlio d'uomo» *sarà servito* da tutte le nazioni (Dn 7,14). «Il Figlio dell'uomo», reso vivo nel concreto della storia da Gesù, invece, è *venuto per servire* «i molti». Il tema del «dare la vita» ripete un insegnamento fondamentale riguardo il distacco da sé, contenuto anche nella richiesta, rivolta ai discepoli: per appartenere davvero allo stile del Figlio dell'uomo, il seguace di Gesù deve «perdere la propria vita» (cf. soprattutto 8,34s come applicazione 8,31). In questa parola ai Dodici, inoltre, Gesù anticipa in qualche modo il gesto del corpo dato — proprio a loro — nell'ultima cena (14,22).¹⁴

¹² Nella discesa dal monte della trasfigurazione (9,9–13), Gesù aggiunge *la sua rivelazione* sul destino del Figlio dell'uomo e, la quale con tale suo contributo, completa la parola che Dio stesso ha donato ai “tre” sul «figlio suo, l'amato» (9,7).

¹³ Il detto usa la stessa schematizzazione di altre parole decisive: cf. soprattutto Mc 2,17; Mt 5,17 e 10,34.

¹⁴ E. Manicardi, «The Last Supper: The Meaning given by Jesus to his Death», in: Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger — Benedetto XVI, (a cura) B. Estrada, E. Manicardi, A. Puig i Tàrrach, *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger — Benedict XVI*, LEV, Città del Vaticano (2013) voll. I–II; I, 605–633.

In questo detto, pronunciato nella vicinanza dell'arrivo a Gerusalemme (10,45), il senso del cammino del Figlio dell'uomo è collegato strettamente con la situazione di peccato che riguarda «i molti» bisognosi di «riscatto». È possibile un'allusione all'isaiano servo di Dio,¹⁵ che «portava il peccato di molti e intercedeva per i colpevoli» (Is 53,12).¹⁶ Certamente 10,45 è da leggere insieme con le parole al Getsemani: «È venuta l'ora: ecco, il Figlio dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori» (14,41). Svelando ai Dodici il senso complessivo del cammino del Figlio dell'uomo, Gesù afferma che il dono finale della sua vita realizzerà il perdono dei peccati, affermato già a Cafarnao — anche se in maniera incipiente — nel primo detto sul Figlio dell'uomo (2,10).

6. La tensione alla venuta finale del Figlio dell'uomo

All'interno della sezione narrativa, che presenta l'insegnamento ai discepoli sulla fine terrena del Figlio dell'uomo (8,27–10,52), Gesù comincia a parlare della venuta finale del Figlio dell'uomo nella gloria del Padre suo (8,38). Questo nuovo annuncio — a differenza dell'insegnamento sul destino terreno del Figlio dell'uomo — non è riservato ai soli discepoli, ma è rivolto anche alla folla (cf. 8,34). Tale annuncio non ha una “zona propria” nella narrazione marciana, ma si distende per tutta la narrazione seguente. Riemerge al vertice del discorso rivolto ai primi quattro discepoli sul Monte degli Ulivi (13,3–37) nella “descrizione” della conclusione della storia (13,24–27). Culmina, infine, nella risposta di Gesù al sommo sacerdote che, davanti al sinedrio nell'ultima notte terrena, lo interroga sulla sua identità (14,61s).

¹⁵ Ciò vale indipendentemente da alcune variazioni lessicali. Cfr. J. Marcus, Mark, «The Son of Man», in: *Mark 8–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible 27A), Yale University Press, New Haven & London 2009, 746–757.

¹⁶ Il termine marciano «riscatto» non corrisponde a «sacrificio di riparazione» / *asham* di Is 53,10.

7. L'ultima notte terrena: il ripetuto rimando di Gesù al Figlio dell'uomo

Nella sua ultima notte terrena, mentre scorrono gli avvenimenti decisivi delle tappe finali del piano di Dio, Gesù dispiega quale profonda chiave d'interpretazione la vicenda del Figlio dell'uomo, che era stata l'oggetto centrale del suo insegnamento ai discepoli: consegna sofferenza, uccisione, risurrezione e ritorno nella gloria del Padre. Il consapevole riferimento al Figlio dell'uomo emerge tre volte: nell'ultima cena (14,21), nella preghiera al Getsemani (14,41s) e nell'annuncio (conclusivo) al Sinedrio (14,61s).¹⁷

8. Una tensione narrativa, decisiva e creativa per la cristologia

Il Vangelo di Marco racconta sia la rivelazione che Dio fa di Gesù, sia l'annuncio di Gesù su Dio.¹⁸ Le due voci si uniscono, nella narrazione, in una profonda tensione creativa. Da una parte, abbiamo — fin dalle prime parole della narrazione — la promessa di Dio a Gesù e il suo riconoscimento: «*Ecco, dinanzi a te io mando il mio messaggero: egli preparerà la tua via*» (1,2).¹⁹ Dall'altra parte, incontriamo la reazione obbediente di Gesù, che culmina nel grido finale che introduce alla morte: «*Eloì, Eloì, lemà sabactàni?*» — «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (15,34).²⁰

¹⁷ Un articolo con un'analisi esegetica di ciascuno dei passi qui trattati sommariamente sarà pubblicato in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* nel corso del 2017 (Edizioni Dehoniane Bologna — ISSN: 2281-9347).

¹⁸ Tobias Niklas, «Mark's "Jesus Story". A Story about God», in: Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger — Benedetto XVI, (a cura) B. Estrada, E. Manicardi, A. Puig i Tàrrach, *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger — Benedict XVI*, LEV, Città del Vaticano (2013) voll. I-II; II, 37-61.

¹⁹ E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, pp. 148-170; Paolo Rocca, *Gesù messaggero del Signore. Il cammino di Dio dall'esodo al vangelo di Marco*, An. Bib. 212, Roma 2016, pp. 736.

²⁰ E. Manicardi, «Gesù e la sua morte secondo Mc. 15, 33-37», in: *Gesù, la cristologia, le Scritture. Saggi esegetici e teologici*, a cura di M. Marcheselli, EDB, Bologna 2005, 147-163.

La stessa tensione, che incontriamo tra l'inizio (1,2) e il culmine (15,39) del vangelo,²¹ percorre la narrazione nel suo insieme. L'intreccio tra la parola di Dio su Gesù, che promette intimità e presenza, e la parola di Gesù su Dio, che non nasconde il dramma dell'abbandono del Figlio, plasma il paradosso che innerva la cristologia e la teologia marciana. La voce divina, che parla ripetutamente del Figlio amato (1,11 e 9,7), s'incontra con la voce di Gesù che — su diversi registri — parla del Figlio dell'uomo. Sovranità e intimità con Dio rivelate dal Padre, di fatto, sostengono il cammino concreto di Gesù, che è segnato dal dramma della consegna spaventosa «nelle mani dei peccatori» (14,41).

L'ordinata disposizione narrativa delle parole di Gesù sul Figlio dell'uomo ha proprio la funzione di completare — e in un certo senso di bilanciare — la rivelazione divina del Figlio di Dio e del suo amore per lui. Delineando la figura del Figlio dell'uomo, in cui si sta concretizzando il cammino del Figlio di Dio, Gesù affida ai suoi ascoltatori, con sapiente gradazione, l'impatto della relazione e dell'identità, garantita premurosamente dal Padre, sulla sua consapevolezza storica. Nelle parole sul Figlio dell'uomo c'è una specie di "eccedenza negativa" rispetto alla rivelazione donata dal Padre. È Gesù, infatti, che si fa carico di svelare e insegnare che l'amore divino verso il Figlio è un dono che deve scontrarsi con la realtà pesante del peccato, che tenta di far inciampare ogni cammino umano. Il solo depositario e rivelatore di questo lato oscuro è il Figlio amato. Sulla bocca del Padre rifulge unicamente lo splendore della sua paternità amorevole.

Non è certamente un caso che nel racconto parabolico dei vignaioli omicidi Gesù tratteggi il Padre mentre, per così dire, "s'illude" e propone un suo calcolo sbagliato: «Ne aveva ancora uno [di possibile messaggeri], un figlio amato;²² lo inviò loro per ultimo, dicendo: "Avranno rispetto per mio figlio!"» (12,6). In contrasto con

²¹ E. Manicardi, «Il compimento delle Scritture secondo Marco» in AA.VV., *Rivisitare il Compimento: Le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento*, Glossa, Milano 2006, 4-26. Di fatto è parte di un articolo più complesso intitolato: «Modelli di compimento delle Scritture: l'impeto *kerygmatico* di Marco e le riletture *midrashiche* di Matteo», *Ib.* pp. 3-40.

²² Si osservi che nella parabola di Gesù sono inserite le parole divine di 1,11 e 9,7.

“i buoni sentimenti” immaginati dal Padre, Gesù annuncia la storia spietata dell'assassinio e della sopraffazione del Figlio. Solo dopo la consumazione di questo inenarrabile delitto Gesù potrà essere riconosciuto nella sua autentica filiazione divina: «Il centurione, che si trovava di fronte a lui, avendolo visto spirare in quel modo, disse: “Davvero quest'uomo era Figlio di Dio!”» (15,39). Dopo il dono di Gesù l'amore del padre e del Figlio potrà brillare ed essere riconosciuto in tutta la sua luce.

9. Il Figlio dell'uomo: un completamento della rivelazione del Figlio di Dio

Nella dinamica narrativa di Marco le parole di Gesù sul Figlio dell'uomo si presentano sempre come completamento della rivelazione divina del Figlio di Dio. Due sono i casi particolarmente evidenti. Nel dialogo di Gesù con «i tre» alla discesa dal monte della trasfigurazione, dopo che il Padre ha presentato il suo figlio diletto ai “tre” (9,7), Gesù aggiunge il suo “completamento” parlando di risurrezione (9,9) e di sofferenza (9,12) del Figlio dell'uomo. Nell'ultima notte terrena, dopo che il sommo sacerdote ha introdotto le due designazioni «il Cristo» e «il Figlio del Benedetto», Gesù — pur accettandole entrambe — aggiunge la sua auto-designazione e predice della venuta finale del Figlio dell'uomo (14,61s). Non ci può essere, dunque, una manifestazione piena di Gesù se non si arriva a comprendere in essa l'intero percorso del Figlio dell'uomo. Il semplice riconoscimento di Gesù come «Cristo» e «Figlio del benedetto» sarebbe non sufficiente.

Il garante di questa manifestazione piena, che arriva fino al ritorno in gloria del Figlio dell'uomo, è esclusivamente Gesù stesso.²³

²³ Nel Vangelo secondo Marco — come negli altri scritti del Nuovo Testamento — non c'è una confessione esterna che riconosca Gesù come Figlio dell'uomo. Conformemente alla situazione che incontriamo in tutti gli scritti del Nuovo Testamento, Gesù è il solo a utilizzare l'immagine del Figlio dell'uomo e a dispiegarne i contenuti. Le parole di Stefano — «Ecco, contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio» (At 7,56) — non sono una vera eccezione, perché esprimono il contenuto di una visione ed è probabile l'influenza del parallelismo tra processo di Gesù e processo di Stefano. A proposito di quest'auto-designazione di Gesù gli uomini rimangono perplessi e non capiscono, come espressamente racconta il Vangelo di Giovanni:

L'elemento marciano più caratteristico della comprensione della figura del Figlio dell'uomo è proprio l'intuizione che tale auto-designazione ha lo scopo di arricchire la rivelazione del Padre, che dà testimonianza al suo figlio amato. In questa "aggiunta" di Gesù il progetto cristologico, radicato nel piano amorevole di Dio, contiene l'apporto creativo dell'obbedienza di Gesù che, per amore, ha saputo fronteggiare il dolore e comprenderne la necessità (8,31). Il quadro complesso del Figlio dell'uomo, progressivamente delineato da Gesù, è un'anticipazione consapevole di quella "distanza" che alla fine esploderà incontenibile nel grido finale: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». L'apporto del Figlio alla chiarificazione del disegno divino consiste nell'avere indicato che l'amore sconfigge il peccato quando è verificato dalla capacità di affrontare il dolore.

È commovente vedere la tenacia e progressione con cui Gesù, nel Vangelo secondo Marco, cerca di introdurre le diverse cerchie dei suoi discepoli in questo intrecciato mistero di rivelazione del Padre e di insegnamento del Figlio. Più si è intimi a Gesù e più questo intreccio dovrebbe essere chiaro ed accolto.

Резюме

Эрменеджильдо Маникарди, священник

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ИИСУСА КАК «СЫНА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО» В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА²⁴

Вот уже несколько десятилетий распространенным является убеждение, что повествование Евангелия от Марка последовательно структурируется на двух христологических доминантах: титулах «Мессия» (Мк 8,29) и «Сын Божий» (15,38). В исследованиях,

«Allora la folla gli rispose: "Noi abbiamo appreso dalla Legge che il Cristo rimane in eterno; come puoi dire che il Figlio dell'uomo deve essere innalzato? Chi è questo Figlio dell'uomo?"» (Gv 12,34).

²⁴ Перевод статьи был выполнен иеромонахом Амвросием (Мацегора).

посвященных формированию предания, часто утверждается, что слова Иисуса о Сыне Человеческом можно разделить на три отдельные группы: изречения о пришествии в конце времен, высказывания о Сыне Человеческом страждущем и, наконец, утверждения о земном Сыне Человеческом. В рамках картины, явствующей из этих двух господствующих утверждений, определение «Сын Человеческий» не имеет чисто христологической функции, но служит для собрания «в историко-спасительной перспективе» тех элементов, которые не поддавались «описанию ни в одной из обычных “мессианских” категорий». Автор убежден, что изречения Иисуса о Сыне Человеческом относятся по существу именно к области христологии и являются необходимым дополнением к божественному откровению о Сыне Божиим. «Сын Божий» — имя, открытое Богом (1,11 е 9,7), в то время как «Сын Человеческий» есть лишь обычное самоопределение, которое Иисус использует для обозначения Самого Себя в собственной высшей идентичности и в полноте Своих функций.

С самого начала Иисус предлагает самоопределение «Сын Человеческий» как проявление *Своей власти на земле* прощать грехи (2,10) и *Своего господства также над субботой* (2,27). Оба выражения могут быть прочитаны в единой перспективе и отсылают к двум библейским предпосылкам, а именно к видению Даниила, который повествует о «как бы Сыне Человеческом», Которому «дана власть, слава и царство» (Дан 7,14), и к библейскому рассказу о творении (Быт 1,26–2,4).

В разделе 8,27–10,52 мы встречаем три употребления самоопределения «Сын Человеческий» — взаимосвязанные и взаимодополняющие (8,31; 9,30–32; 10,32–34) — которые подчеркивают, что Иисус посвятил особое время тому, чтобы *наедине* «научить» учеников о земной участи Сына Человеческого. К этому периоду относится также особое дополнительное внимание к Двенадцати. Часто экзегеты поспешно заявляют о «трех предсказаниях» или «трех возвещениях» грядущих страстей, но анализ языка, использованного рассказчиком в этих трех эпизодах, подталкивает к более мягкой оценке.

Два важных изречения о Сыне Человеческом обращены к трем ученикам, присутствовавшим при событиях преобразования: первое дополняет учение о воскресении (9,9), а второе подтверждает перспективу уничтожения (9,12). Этой группе из «трех», которые в момент создания Двенадцати получают особое имя (ср. 3,16s), уготована особенно насыщенная информация об историческом конце Сына Человеческого.

Слова Иисуса, которые закрывают диалог с Двенадцатью, начатый предсказанием о грядущих событиях в Иерусалиме (10,32–45), не только лишь возвещают о Его земной кончине, но представляют подлинное заявление о призвании, или лучше — существенное пояснение смысла всего пути Иисуса как Сына Человеческого: «не пришел чтобы..., но чтобы...». Один и тот же текст представляет совокупный смысл земного пути Иисуса как «служение» и интерпретирует смысл Его смерти как «искупление за многих».

В Свою последнюю земную ночь, в то время как вершатся решающие события последнего акта замысла Божия, Иисус дает ключ к глубинному пониманию череды событий, связанных с Сыном Человеческим, которая была главным объектом Его наставления ученикам: страдание, убийство, воскресение и возвращение в славе Отца. Осознанная отсылка к Сыну Человеческому обнаруживается трижды: на тайной вечери (14,21), в Гефсиманской молитве (14,41s) и в известии (заключительном) перед Синедрионом (14,61s).

Полная картина Сына Человеческого, постепенно нарисованная Иисусом, это осознанное предвосхищение той «дистанции», которая в конце неудержимо вырвется наружу в последнем крике: «Боже мой, Боже мой, зачем Ты меня оставил?». Вклад Сына в прояснение божественного плана состоит в том, что Он указал, что любовь, когда она проверена готовностью встретить боль, побеждает грех.

Иеромонах Филофей (Артюшин)

НАРРАТИВНАЯ ФУНКЦИЯ И БОГОСЛОВСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ЧЕРЕДОВАНИЯ МОТИВОВ «ВИДЕТЬ» И «СЛЫШАТЬ» В ЕВАНГЕЛИИ ДЕТСТВА (ЛК 1–2)

Среди тем, дорогих ев. Луке, темы *исполнения и видения* имеют особенное значение, поскольку проходят через все Евангелие и развиваются с предельной ясностью на примере персонажей, поставленных перед лицом тайны рождения Христа. Этот аспект интересен уже с антропологической точки зрения, так как исследует один из важнейших опытных путей физического восприятия. Кроме того, на уровне редакционном прослеживается большой интерес, со стороны ев. Луки, представить Иисуса как объект *видения*, но также и *слушания*. Оба этих мотива, взаимодействуя друг с другом, выполняют важную нарративную функцию: устанавливают тематические взаимосвязи между *обетованием, верой, видением и познанием*. Читатель логически следует в указанном ключе, преимущественно благодаря целому ряду встреч с Богомладенцем, которые, как и в Евангелии от Иоанна, представляют собой настоящие парадигмы общения, устанавливающегося между действующими лицами. Таким образом, в Евангелии детства *слушание* и, в первую очередь, «*видение Иисуса*» стоят у истоков всей богословской программы евангелиста (ср. Лк 2:29–32).

Ключевые слова: Евангелие от Луки, Евангелие детства, Мессия, нарративный анализ, читатель, текст, повествование, нарратор, прагматика, нарративное богословие, вера, слово, благовестие, обетование, видение, слушание, благоволение, Богоявление, Откровение, спасение, узнавание.

В контексте богословской композиции, которую представляет собой Евангелие от Луки, как и любое другое библейское произведение, обращает на себя внимание повествовательная манера, к которой последовательно прибегает евангелист как богодухновенный автор. Он использует ее, в первую очередь, для того,

Иеромонах Филофей (Артюшин) (Сергиев Посад) — доктор теологии, преподаватель кафедры библеистики Московской Духовной Академии.

чтобы на основании искусства слова и *риторики* аргументации не только затронуть и всесторонне осветить жизненно важные для каждого человека вопросы — *веры и спасения*, — но и призвать своих читателей к конкретным действиям. В этом и заключается *коммуникативный* потенциал и *прагматизм* библейского рассказа, определенным образом воздействующего на читателя и постоянно призывающего его к ответу и к ответственности¹. Сделав это важное методологическое замечание, перейдем непосредственно к рассмотрению избранных глав Евангелия, предоставляющих нам богатый материал для изучения отличительных особенностей рассказа ев. и иконописца Луки. Неслучайно поэтому и произведение, вышедшее из-под его пера, по праву можно сравнить с искусно созданной богословской картиной, или мозаикой, в центре которой стоит «живопись» мессианской тайны и фигуры Христа.

Приступая к анализу евангельского *текста* с позиций *нарративной* критики, необходимо подчеркнуть, что в начале любого произведения закладываются герменевтические основания для его целостного восприятия и понимания со стороны *читателя*. В связи с этим, первые две главы Евангелия от Луки можно сравнить со своеобразной *увертюрой* евангельского рассказа, содержащей в себе ключ к богословской интерпретации всего повествования, *макро-рассказа*. Необходимо отметить, что один из важных элементов богословской композиции этой евангельской увертюры это — чередование мотивов «слышать» и «видеть», объектом которых является исключительно мессианская фигура Христа. Лучше понять авторский замысел евангелиста и последовательно проследить

¹ В основу доклада, который в расширенном виде представлен в данной статье, положены материалы докторской диссертации автора, впервые переведенные и публикуемые на русском языке: Artyushin S. Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del «vedere Gesù» nel Vangelo di Luca. Roma, 2014. (Рассказывая о спасении посредством взгляда. Богословское значение и прагматический аспект развития темы «видеть Иисуса» в Евангелии от Луки).

Мы вкратце обозначили методологические предпосылки *нарративного* анализа. Подробнее об этом см. ниже: с. 3, сн. 5.

развитие и взаимодействие указанных мотивов в контексте Евангелия детства нам поможет предварительно разработанная нами нарративная композиция и структура первых двух глав Евангелия, представленная ниже. В ее основание положена одна из центральных евангельских тем — тема *исполнения*.

II. Два диптиха (Лк 1:5–2:7)

1) Диптих благовестий

Первое благовестие (Лк 1:5–25) **Второе б.** (*Благовещение*: 1:26–38)

Встреча матерей — встреча сыновей (Лк 1:39–45)

гимн *Magnificat* (*Величит душа Моя...*: 1:46–56)

2) Диптих исполнений

Первое исполнение (Лк 1:57–66)

Рождество и обрезание Иоанна Крестителя

гимн *Benedictus* (Лк 1:67–79)

Возрастание Иоанна (1:80)

Второе исполнение (Лк 2:1–7)

Рождение Христа

III. Богоявление Господне

1) Богоявление пастухам

Третье благовестие (2:8–12)

гимн *Слава в вышних Богу...* (2:13–14)

Третье исполнение (2:15–20)

Обрезание Господне (2:21)

визит пастухов

2) Богоявление в Храме

а) Первое Богоявление в Храме (2:22–38)

встреча с прав. Симеоном (2:25–35)

Обетование (2:25–26)

Исполнение (2:27–38)

Возрастание Христа (2:40)
(2:29–32)

гимн *Ныне отпуцаеши...*

Заключение

б) Второе Богоявление в Храме (2:41–51)

Возрастание Христа (2:52)

1. Христос как «Событие» (ῥῆμα)², которое нужно увидеть и услышать

Мы находимся в самом начале Евангелия, где, как и следовало бы ожидать, уже просматривается вступление — *прелюдия*³ — к рассказу евангелиста как таковому: его отправной точкой станет 4-я глава: Лк 4:14⁴. И потому нельзя недооценивать

² Ключевая богословская лексема ῥῆμα, на которую мы будем постоянно ссылаться, говоря о *благовестии*, *обетовании* и *исполнении*, в греч. языке имеет целый спектр значений, несомненно подразумеваемых и творчески осмысливаемых ев. Лукой: 1) то, что получило окончательную формулировку (акцент — на содержании): (*одно*) *слово*, *высказывание*, *реплика* (Мф 27:14); часто приводится в контексте *предсказаний* или *пророчеств* (Мф 26:75), *повелений* или *приказаний* (Лк 5:5), *угроз* (Деян 6:13); во мн. ч., как единая коммуникативная последовательность: *проповедь*, *воззвание*, *речь* (Лк 7:1), *сообщение* (Ин 3:34), *учение*, *доктрина* (Ин 5:47); 2) в смысле гебраизма, как *дело*, *вещь*, *проблема*, *мероприятие*, происходящее *событие* (Мф 18:16; Лк 1:37); Friberg Lexicon [Online-ed.].

³ «Музыкальные» метафоры (*увертюра*, *прелюдия*, *интермедзо* и т. д.) часто используются в исследованиях по нарративной критике для более красочной презентации структурных и содержательных особенностей библейских повествований. Ярким примером подобного рода служат комментарии М. Грилли. Ср.: Книжник Ветхого и Нового. Евангелие от Матфея (*Grilli M. Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo*. Bologna: EDB, 2011).

⁴ Дискуссия, затрагивающая нарративную функцию первых четырех глав в Евангелии от Луки, породила различные разработки их структуры и функционирования в пределах всего Евангелия. Мы следуем наиболее распространенному делению на секции: «нарративный пролог» (1:1–4); «Евангелие детства» (1:5–2:52); «приготовление Христа к служению» (3:1–4:13). Ср. *Fitzmyer J. The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes*. Vol. I. Garden City, New York, 1981. P. 134–142; итал. изд. Библии: *la Bibbia CEI*. Некоторые исследователи расширяют вступительную часть, доводя ее до Лк 4:44 и утверждая, что начало Евангелия должно находиться в 5-й гл. Ср. *O'Fearghail F. The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1:1 — 4:14 in the Composition of Luke's Two-Volume Work*. Roma, 1991. P. 150–154 (приводится *status questionis*). Со своей стороны, мы примыкаем к традиционному мнению, представленному заново и в новом ракурсе Ж.-Н. Алетти: *Aletti J.-N. L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca*. Brescia, 1991. P. 35–53. Оригинальность его аргументации состоит в переоценке значения Назаретского манифеста (Лк 4:16–30) в смысле богословской программы ев. Луки, заключающей в себе ключевые темы всего Евангелия.

внутренний динамизм этих двух глав, поскольку, представляя собой евангельскую *увертюру*, они уже заключают в себе, *in pise*, богословскую программу самого евангелиста как богодухновенного автора. Именно здесь, в особенности, становится важно найти ключ к *стратегии* чтения, заложенной, или «вписанной», в текст самим автором с помощью определенной *нарративной* стратегии. Своей целью она имеет сориентировать внимательно-го читателя, выстроить для него траекторию движения и расставить смысловые акценты в повествовании⁵. У его истоков стоит парадигма, заключающаяся в том, что значит *видеть* и *слышать* Христа. Она и объясняет коммуникативное значение событий, ознаменованных Божественным вмешательством в ход человеческой истории (Лк 1–2). Путь, выстраиваемый для читателя повествовательной стратегией рассказа, как мы увидим, будет следующим: от *слушания* к *уразумению* как конечной точке развития мотива *исполнения*; где *напряжение*⁶ сюжетной линии рассказа снимается и сходит на нет динамизм стремительного развития событий, сопровождающих рождение в мир Мессии.

⁵ Более подробно об образах *имплицитных* автора и читателя, реконструировать и сослаться на которые мы будем на протяжении всего евангельского *рассказа*, и их взаимодействии в пределах *текста* как одном из основных методологических постулатов нарративного анализа см.: *Филофей (Артюшин), иерод.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию. СПб., 2015. С. 28–33. Нарративная функция *увертюры* была выявлена, к примеру, Д. Маргепа (*Marguerat D. Entrer dans le monde du récit // Quand la Bible se raconte. Paris, 2003. P. 35*): говоря о «стратегическом месте начала» (*endroit stratégique du début*), этот известный французский нарратолог вводит категорию «договора чтения» (*pacte de lecture*), с помощью которого «обозначается *введение* (*praefatio*), в котором *нарратор* [т. е. рассказчик; курсив наш. — И. Ф.] закладывает ключ к чтению своего рассказа».

⁶ Напряжение, или *suspense*, является одной из излюбленных категорий, к которым прибегают нарратологи для реконструкции сюжетного замысла автора. Его смысл заключается в том, чтобы постоянно вызывать и поддерживать интерес читателя посредством неожиданных поворотов в сюжете либо намеренного утаивания подробностей и деталей, важных для дальнейшего хода развития событий и понимания рассказа как единого целого. В таком случае в нарративной терминологии говорится о «провалах» и «пробелах»: *gaps* и *blanks*. См. *Ska J. L. «Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. Roma, 2000. P. 8–9.*

Действительно, возвращаясь к мотивам «видеть» и «слышать», укажем на то, что они с достаточной очевидностью развиваются в пределах всего рассказа, что находит свое выражение в двух нарративных циклах, искусно сопоставленных ев. Лукой: один из них посвящен Иоанну Крестителю, а другой — Христу. Атмосфера, в которой развиваются события, отмечена присутствием тайны, чуда, среди людей и тем воздействием, которое они оказывают на всех, кто опытно с ними соприкасается: страх, удивление, восхищение; но и, в особенности, *вера*, из которой проистекает *радость*⁷. А в остальном, читатель не находит ничего удивительного в том, что с самого начала инициатива исходит с неба, а именно: от небесных вестников, которые исполняют предначертанную им роль. В благовестии Архангела Гавриила св. прав. Захарии (Лк 1:13–18) мы имеем дело с Откровением, выражающимся сжато, но емко: стратегия рассказа постепенно ведет читателя по стопам Предтечи, смысл служения которого связывается с «приготовлением пути» Мессии (ср. Лк 3:4). Используя находчивую фразу Ж.-Н. Алетти, мы и зададимся преимущественно вопросом, как выстроен и на что ориентирован этот путь, основываясь на том, что начальные главы Евангелия представляют собой «гносеологический рассказ»⁸. Каковы

⁷ Ср. параллельные места: 1:12, 29; 1:65–66 и 2:17–18; 1:24–25 и 1:38; 1:58 и 2:8–20. О *радости* как отличительном мотиве событий детства у ев. Луки ср., напр., замечание Ж. Россэ (Rossé. G. Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico. Roma, 1992. P. 40): «Радость характеризует время окончательного Божественного вмешательства, время *исполнения* [курсив наш. — И. Ф.]».

⁸ Ср. Aletti J.-N. L'arte di raccontare. P. 52–53. Относительно терминологии, использованной в указанном исследовании, дается ссылка на монографию известного представителя и выразителя нарратологических принципов школы *русского формализма*: Тодоров Ц. Понятие литературы // Семиотика. М., 1983). Будучи применен к евангелию как Слову Божию, термин «гносеология» в нарративном анализе приобретает особенный оттенок значения: «Необходимо заметить, что «гносеологический» не имеет ничего общего с «гностическим» (инициирующим, герметическим), но обозначает процедуру *узнавания*, провести которую требуется от действующих лиц и от читателя. Ученый-семиотик предпочел бы говорить о рассказе, который настаивает на «санкционированном» (узнавании бытийной сути героя по его действию)» (Aletti J.-N. Ibid. P. 52 (п. 26)). Обращаясь непосредственно к евангелию

отношения на этом уровне между двумя младенцами — *про-тагонистами* рассказа? И можно ли сделать из этого вывод, что уже здесь можно «видеть и слышать» Богомладенца-Христа: не только на основании свидетельств и образов самих евангельских персонажей, но и читая *текст* и пытаясь реконструировать заключенную в нем стратегию?

1.1. От Обетования к Вере (Лк 1:5–56).

1.1.1. Первое благовестие: верить в исполнение (1:5–25).

Эпизод, посредством которого читатель вводится в повествовательную ткань⁹ рассказа (Лк 1:5–25), отмечен интересом к литургическим особенностям Храмового богослужения (8–10). Атмосфера предельной близости к Богу, Остающегося верным Своим обетованиям, прослеживается уже в истории благочестивого семейства Захарии. Однако, в повествовании наглядно представлена совершенно безрадостная картина, которая, на первый взгляд, подрывает основания веры для любого правоверного израильянина: «у них не было детей» (1:7)¹⁰.

детства, ученый, кроме того, отмечает, что частью нарративной стратегии является и игра контрастов, находящая выражение в ««открывающей» [ср. *Откровение* — И. Ф.] природе рассказа ев. Луки», «дважды гносеологического», если будем проводить различие между персонажами, вписанными в текст и его реальными читателями (более подробно: Ibid. P. 67–68). О категориях ἀναγνώρισις и περιπέτεια в контексте методологии нарративного анализа см.: Ska J. L. «Our Fathers...». P. 27–30.

⁹ Тацкие метафоры («полотно», «сплетение нитей») характеризуют понятие *текста* как такового. Ср. определение *текста*, приводимое К. Бергером в контексте прагма-лингвистики: «Сеть связей, направленная на установление коммуникации» (Berger K. Die Exegese des NT. *Neue Wege vom Text zur Auslegung*. Heidelberg, 1984. S. 13).

¹⁰ Тем самым в рассказе о «настоящем» создается напряжение с библейским «прошлым», воскрешающим в памяти читателя чудесные события, связанные с обетованиями Божиими, предметом которых служит дар сына (ср. Быт 18:1–15; 1 Цар 1:1–21) — Обетование *par excellence!* Таким образом, Бог Обетования, уже многократно Открывший Себя в ВЗ (ср. Евр 1:1–2), готов и в евангелии незамедлительно исполнить Свои слова. Несмотря на это, *интрига*

Поэтому *каждение* и молитва народа *во время каждения* (9–10) ярко выражают упование тех *бедняков* (בְּנֵי אֲנָשִׁים), чьим представителем и посредником и является Захария. Будучи священником, он одновременно и первым обращается к Богу с просьбой, возвышая свой голос из среды смиренно сознающих свое положение людей¹¹. Неслучайно появление ангела представлено как результат того, что его молитва была «услышана» (13); в то время как благовестие кардинальным образом меняет положение вещей, преобразуя само проклятие в знак благословения: несмотря ни на что, у них будет сын!¹² Насколько неслыханной является эта весть, позволяет представить вопрос Захарии, выражающий обоснованное по человеческим меркам сомнение. Тем не менее, в этот решающий момент он не оправдывает ожиданий читателя, равно как и всего народа, благодетельствованного по причине скорого пришествия Мессии (Лк 1:16–17). Заблуждение религиозного лидера настолько же удивительно, насколько и фундаментально; и потому значение всего происходящего получает толкование в устах самого ангела (19–20).

рассказа изберет другие пути для того, чтобы сделать еще более явными ценность и редкость той Веры, которая обессмертила выдающиеся библейские образы Авраама и прав. Анны и будет вести повествование и далее, когда в центре внимания окажется Мария.

¹¹ Ср. настойчивые упоминания о «каждении» и «фимиаме»: Лк 1:9–11. Становится понятно, что именно молитва и символические действия, ее выражающие, являются необходимым условием для появления ангела. Литургический контекст проявляется и в частом использовании предлогов ἐνώπιον / ἐναντί / ἐναντίον (Лк 1:6, 8, 15, 17, 19, 75, 76). Это — типичные для Евангелия лексемы, насыщенные в смысловом отношении; кроме того, они подразумевают религиозный контекст: «готовность услышать», как называет его Ц. Лукаш, обращая внимание на частоту использования евангелистом этих слов (Lukasz C. Evangelizzazione e conflitto: indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10:1–11:18). Frankfurt am Main, 1993. P. 129).

¹² В этом начальном рассказе Евангелия обыкновенно видят многочисленные аллюзии на обетование, данное Аврааму (Быт 17:1–19; ср. 15:6–8). Контекст веры Авраама и верности Бога, Выполняющего Свои обещания, данные ему, несомненно, нашел отражение в переработке со стороны евангелиста этого эпизода. Относительно нарративных характеристик его редакционной работы ср.: Aletti J.-N. L'arte di raccontare. P. 58–60.

В нем все внимание сосредоточено на слове обетования, — действенном и призывающем к диалогу, — перед которым невозможно слукавить или уйти от ответа. Таким образом, Захария, в самом деле, «не поверил словам» ангела, хотя и знал, кто находится перед ним. Потому не имеет значения и говорить даже о *слышании* с его стороны, ввиду бесплодности той веры, которая подвигала его своевременно приходить в Храм¹³.

В резком контрасте с поступком супруга, прав. Елисавета, напротив, оказывается в состоянии распознать, что «сотворил ей Господь» (25). Ее вера, остающаяся в повествовании на заднем плане, не имеет нужды в проверке с чьей-либо стороны, ни в видимом проявлении, пока для нее не «исполнится время родить» (57). Таким образом, первое благовестие закладывает основания перспективы, — еще довольно неясной, — которая будет сопровождать читателя на протяжении всего Евангелия: властным словам благой вести противопоставляется неприятие ее со стороны слушателей по причине *неверия*. Несмотря на это, исполнение совершится в свое время (20) и в лице тех, кто достоин веры: кто именно способен распознать и уразуметь выдающиеся признаки мессианской эры и перед их лицом дать ответ, так же отмеченный верой в исполнение.

¹³ Не вызывает сомнения, что здесь евангелист как рассказчик использует *неверие* религиозного лидера, подготавливая тем самым появление Марии: девушки невысокого происхождения, которая, напротив, покорно примет благовестие, как если бы это было последнее слово Бога по отношению к ней. Контраст, создаваемый между двумя этими фигурами, с внешней стороны отделенными друг от друга многими объективными барьерами, усилен и с нарративной точки зрения; чтобы дать первое указание читателю: то, что имеет решающее значение и наполняет смыслом само *слышание* — это свободный выбор вступить в диалог и установить доверительные взаимоотношения. Мария сможет сделать это, произнося похожие слова, что и Захария: «как будет это?» (Лк 1:34b). То, что препятствует последнему ответить схожим образом, — это сам способ отношения к чуду: он в определенной степени чувствует себя вправе возражать! Отсюда понятно, каким образом «та же самая фраза, тот же самый жест могут быть, в зависимости от [стоящего за ними] намерения, ответом веры либо неверия» (Bovon F. Vangelo di Luca. Vol. I. Brescia, 2005. P. 91).

1.1.2. Второе благовестие: вера, рождающаяся от слышания¹⁴ (Лк 1:26–38).

Второе благовестие, в прямой зависимости от которого находится первое, позволяет прояснить контекст, в котором приходит в исполнение Слово Божие. Дар чадородия, предоставленный Марии, подвигает Ее задаться вопросом о достоверности этого обетования, но не мешает Ей пойти дальше, в направлении, которое примиряет Ее собственную волю с Божественной: *ὑποὶ τοῦ μοι κατὰ τὸ ῥῆμα σου* (38). Слышание здесь становится настоящей точкой отсчета во взаимоотношениях Бога и человека. Говоря более точно, путь Марии начинается с благоговеяного страха (29), чтобы вылиться в беспрекословное повиновение слову ангела. В частности, одно и то же слово (*ῥῆμα*) делает из Нее слушательницу и одновременно обещает ей будущее, полное даров. То, что делает Ее блаженной, — это, в действительности, Ее благое расположение, благодаря которому Она проявила соизволение Божественному плану, заключающемуся в том, чтобы сделать Ее Матерью Мессии. Здесь говорится, пусть пока еще и в общих словах, о Ее вере, которая преобразовала то слышание в живое принятие слова обетования. Более того, слова, в которых выражается суть предсказания, непосредственно и напрямую затрагивают личную жизнь будущей Матери. Ее свободное решение «исполнить их» в собственной утробе показывает, что Она уже была предрасположена к тому, чтобы сделать это; даже вопреки тому укладу жизни, который Она избрала с самого начала. Только так, в самом деле, Она и сможет стать Матерью множества сыновей и воплотить в жизнь в Своем Лице надежды Израильского народа¹⁵.

¹⁴ Заглавие данного параграфа может показаться прямой цитатой из Посланий ап. Павла: «вера от слышания» (Рим 10:17), — но, в первую очередь, оно затрагивает отмеченное нами развитие мотивов «видеть» и «слышать» в Евангелии от Луки; что, конечно, не исключает общий контекст новозаветной письменности и несомненную взаимосвязь Евангелия от Луки и Посланий ап. Павла. Более подробно об этом см.: *Réception du Paulinisme dans les Actes des apôtres* / Ed. Marguerat D. Leuven, 2009.

¹⁵ *Valentini A. Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore.* Bologna, 2007. P. 102.

Следовательно, слышание Марии носит характер решимости и сразу же приводит в исполнение слова, произнесенные ангелом. Его последняя реплика как бы то ни было имеет своей целью еще более усилить динамизм «слова» в значении ῥήμα (37): вера Марии становится тем самым наглядной иллюстрацией коммуникативного потенциала самого Божественного вмешательства в Ее жизнь и всего прообразуемого Ей народа. Это — благовестие, которое требует ответа и в то же время подает ключ к пониманию и более глубокому усвоению себя самого. Это и происходит в тот момент, когда оно бывает принято и получает согласие своим требованиям¹⁶. Подтверждением этому служит пример Елисаветы (36) — своеобразный знак для Марии, подготавливающий два торжественных исповедания веры, которые откроют для читателя путь к более глубокому пониманию рассказа.

1.1.3. Встреча матерей — встреча сыновей (Лк 1:39–45)

В этом параграфе нам подается обильный материал для того, чтобы более подробно исследовать разновидности *нарративной* техники, характерные для Евангелия от Луки. Как мы увидим, все это является частью авторского замысла: в самом деле, евангельский автор как *нарратор*, или повествователь, намеренно использует игру контрастов и предоставляет читателю далеко не полное количество сведений. В действительности, он знает о рассказываемых событиях намного больше самих персонажей и читателя: мы имеем в виду тайну, которой окутана фигура Христа¹⁷. Вместе с тем здесь присутствует и *драматическая*

¹⁶ Особый интерес представляют собой размышления Б. Прэтэ (*Prete B. L'opera di Luca. Contenuti e Prospettive*. Torino, 1986. P. 139–140), затрагивающие путь, который совершает читатель, следуя по стопам Марии: «Рассказ о Благовещении развивается именно на уровне веры <...>; именно веру Елисавета прославляет в Марии, в то время как произносит блаженство. И, наконец, именно к вере читателей обращается евангелист, когда представляет Христа во всем богатстве Его мессианских и Божественных титулов». Ср. также: *Ibid.* P. 140, n. 29.

¹⁷ О *всеведении* нарратора см. подробное теоретическое изложение Ж. Л. Ска: *Ska J.L. «Un narrateur ou des narrateurs?»*. P. 264–275. По вопросу техники,

ирония, которая раскрывает точку зрения автора. В этом отношении неверие Захарии и немота, которая следует за ним (Лк 1:18–22), намеренно представлены как неудачная попытка с его стороны узнать внушающий доверие голос Бога в ставших известными событиях; этим выражается также и его неспособность уразуметь и понять все происходящее, обозревая это как единое целое, в некоем живом соприкосновении с Обетованием в высшей степени этого слова, *par excellence* (22: ὁπτασίαν ἐώρακεν)¹⁸. Правомерно также утверждать, что неспособность увидеть чудо света на нет выразительные средства прав. Захарии¹⁹. Читатель, который в этом случае располагает куда большей информацией, чем потрясенный персонаж, имеет в своем распоряжении и все необходимые средства для того, чтобы понять и проанализировать, каким образом выстраивает свой рассказ автор.

Благоговение, адресованное Марии (ст. 26–38), начинается необыкновенно торжественно, очерчивая тем самым границу с предшествующим повествованием: ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ. Для читателя также не остается тайной исчезновение зрительного аспекта, ярко выраженного при рассмотрении предыдущих событий (ср. Лк 1:11–12: ὥφθη). Здесь,

свойственной ев. Луке, незаменимым пособием является эссе Ж.-Н. Алетти, которому мы и следуем в большей степени в нашем исследовании: *Aletti J.-N. L'arte di raccontare*. P. 58–74.

¹⁸ Необходимо заметить, что в ответе Архангела Гавриила делается акцент на Слове Божиим (ст. 20), переданном посредством слов ангела: оно видимым образом оказывает воздействие на окружающих. Та же самая тенденция наблюдается во втором благовестии, где, в резком контрасте с предсказанием, обращенном к Захарии (об этом мы скажем позднее), совершенно отсутствует визуальный компонент восприятия происходящих событий со стороны человека как адресата видения (ср. Лк 1:29–37).

¹⁹ Обратим внимание на двукратное упоминание о немоте прав. Захарии, в виде своеобразного обрамления ст. 22; и, помимо этого, двукратное употребление основных глаголов в *имперфекте* (ἐδύνατο и διέμενεν): времени, которое продлевает значение действия, подчеркивая его. О коммуникативном потенциале различий во временных аспектах в пределах библейских повествований см. следующие статьи: *Niccacci A. Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo* // LAS BF. 1992. № 42. P. 85–108; *idem. La narrativa di Mc 1*. P. 59–71.

действительно, нетрудно прийти в удивление: привилегия большей осведомленности принадлежит героине, а не читателю! Не вызывает, конечно, сомнений, что Она не только слышит ангела, но и видит его²⁰. Для чего же тогда необходимо было неожиданно опустить «зрительную» составляющую события? Оставим рассмотрение этого вопроса до следующего эпизода, в котором акцентирование «аудитивного» элемента, на первый взгляд, поставит читателя в тупик. Остается открытым вопрос о содержании предсказания: Кем же будет Этот Младенец? Титулы, которыми Он наделяется, настойчиво определяют Его Богосыновство, отмеченное дважды: «наречется Сыном Всевышнего» (Лк 1:32; ср. 35). Вызывает удивление и лексическое скопление маркеров, обозначающих пространство, всего в одном стихе (35), который в какой-то степени делает «видимой», живописует эту библейскую картину: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεούσεται ἐπὶ σὲ καὶ δυνάμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι (ср. 48: ἐπέβλεψεν ἐπὶ)²¹. Как было отмечено Г. Маркони, здесь мы имеем дело со сменой перспективы в сравнении с предыдущим благовестием: теперь уже Бог обращает Свой взор на человека²². Несмотря на это, Божественная

²⁰ По этой причине, по всей вероятности, в некоторых кодексах добавляется прич. ἰδοῦσας (ср. Лк 1:12): А, С, Θ, f³ et al. О приемах, которые евангельский автор использует, чтобы информировать или, напротив, не информировать своих читателей, ср.: Aletti J.-N. L'arte di raccontare. P. 66–74.

²¹ Сделанные нами наблюдения опираются на исследование Г. Маркони: Marconi G. Il bambino da vedere L'estetica lucana nel cantico di Simeone e dintorni // Gregorianum. 1991. № 72. P. 635–636. За исключением типичного префикса и слов, обозначенных нами жирным шрифтом, там отмечены и те словосочетания, которые выражают Божественную трансцендентность: υἱὸς ὑψίστου (32), ἅγιον, υἱὸς θεοῦ (35). Необыкновенно полезны и библейские параллели, приведенные автором на основании рассмотренной лексики: ср. Лк 9:34; Исх 40:35^{LXX}. В благовестии Захарии пронстранственный ракурс также присутствует (ср. Ibid. P. 634): φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν (Лк 1:12).

²² Marconi G. «Il bambino da vedere». P. 636. К этому можно добавить правомерное утверждение автора, которое, по нашему мнению, доходчиво объясняет, почему ев. Лука использует подобную нарративную технику: «бином высоко-низко [...] свидетельствует о единстве либо разъединенности Божества и человечества, и то же самое нужно сказать о настойчивом присутствии

инициатива присутствует, начиная с самых первых строк Евангелия; разве только, что теперь становится задачей самого рассказчика прояснить ее, основываясь на субъективном опыте персонажей.

Эпизод встречи матерей (Лк 1:39–45) стоит в самом центре первого диптиха, «где перекрещиваются пути Иоанна Крестителя и Христа и предызображено правило их взаимоотношений»²³. Нельзя не заметить скорость следования друг за другом отдельных действий²⁴. В связи с этим внимание читателя ostанавливается на одной единственной речи — Елисаветы (Лк 1:42–45), — в которой сосредоточены ключевые идеи, помогающие читателю *узнать* из них о Христе. Исходя из этого, однако, нам представляется важным понять, каково значение собственно *нарративной* части рассказа, где автор обнаруживает знание сокровенных чувств и эмоциональных переживаний персонажей²⁵.

ангела. Его появление и слова, если и кажется, с одной стороны, что они сокращают бескрайнее расстояние между этими двумя полюсами; с другой, — его появление вызывает испуг и делает возможным некоторым образом его увидеть. Другими словами, кажется, что потребность видеть является следствием пространственной удаленности».

²³ Ср. *Panier L.* La naissance du Fils de Dieu: sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1–2. Paris, 1991. P. 151. По вопросу о центральном положении и концентрической конструкции этого евангельского пассажа см.: *Meynet R.* Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica. Roma, 1994. P. 47, 54.

²⁴ Пристально изучая этот вопрос, М. Колеридж (The Birth. P. 102–103), дает ему объяснение, которое нам представляется важным в контексте реконструкции и изложения рассматриваемой темы и может помочь в понимании того, какую технику изложения применяет сам автор: «[краткость повествования нам] подсказывает, что центр тяжести нарратива лежит не здесь: это — не история о рождении Иоанна Крестителя, если говорить о том, что имеет первостепенную важность. <...> То, что интересует нарратора, это — не столько то, что случилось, а то, какой ответ дают на это действующие лица».

²⁵ Ср. *Aletti J.-N.* L'arte di raccontare. P. 72. М. Колеридж (The Birth. P. 83) высказывает интересное мнение относительно встречи матерей. Он различает два способа Божественного вмешательства в человеческую историю: 1) инициатива исходит непосредственно и исключительно с неба (ср. два предыдущих благовестия); 2) инициатива исходит от человека, но возможность понять и истолковать сокровенный смысл событий зависит от Божественного соизволения, таинственно действующего в самих персонажах на глубинном уровне.

Каким целям служит в таком случае настойчивость в упоминании о *голосе приветствия* (ср. 41) и его слуховом восприятии со стороны евангелиста? Кажется, что перспектива намеренно переворачивается им, чтобы вначале произвести эффект *неожиданности*. Выражается он в том, что на первый план выходит не *видение*, а *слышание*: эти два мотива становятся соподчиненными, что и наблюдается во втором благовестии²⁶. Другое стратегическое указание можно уловить в словах, выражающих суть рассказанного события: идет ли речь только о том, что Елисавета узнала, что перед ней — «Матерь Божия»? Или подлинными героями и действующими лицами на сцене являются два Младенца: Иоанн Креститель и Христос? Еще ничего не сказано о беременности Марии²⁷, и можно предположить, —

Эпизод встречи матерей в этом смысле является наглядным подтверждением этих слов, поскольку впервые позволяет читателю проникнуть в духовную сферу, сферу переживаний персонажей, где видимым образом и проявляется соработничество Бога и человека.

²⁶ М. Колеридж акцентирует внимание на этой особенности повествовательной техники ев. Луки. Напротив, не является убедительным его слишком спиритуализированное решение проблемы, тяготеющее к усилению контраста между *слышанием* и *видением*; вместо того, чтобы примирить эти две перспективы (The Birth. P. 79–80). С другой стороны, заслуживает внимания его объяснение той же самой тенденции в дальнейшем рассказе, относительно «разрешения уст» Захарии (Лк 1:64): Ibid. P. 131, n. 1.

Обращаясь к специфике словоупотребления лексемы «видение», заметим, что в русском языке она имеет два различных значения, в зависимости от постановки ударения: **ви́дение** и **виде́ние**. Начиная с этого момента, мы будем использовать ее именно в первом значении, не используя выделение жирным шрифтом.

²⁷ М. Колеридж видит в этом пример нарративного *эллипса*, заключающегося в постоянном скрывании Богомладенца; путем использования в том числе и явных аллюзий, указывающих на Него: с целью усилить ожидание и таким образом подготовить выход на сцену Мессии. Цель нашей аргументации состоит именно в том, чтобы показать, как загадка Христа постепенно раскрывается персонажами: с помощью указаний, подтверждаемых визуально, на Его пришествие в мир (Coleridge M. The Birth. P. 79). Избранной нами оптике, напротив, противоречит утверждение ученого о том, что взывание Иоанна Крестителя, а равно и приветствие его матери обращены исключительно к Марии: чтобы не нарушать стратегический ход повествования, т. е.

исходя из самого характера и логически прозрачного хода рассказа, — что две фигуры благочестивых матерей, оказывающиеся в тени находящихся в их утробах плодов, выполняют лишь пассивную роль по отношению к происходящему событию. Действительно, происходит необычный «диалог» между двумя младенцами, заключенными в материнских утробах, — символ плодородия, но также и самой жизни в ее стихийном и таинственном рождении и развитии²⁸. Повествовательная техника евангелиста в контексте всего сказанного приоткрывает интересный замысел последнего: о *взыгрании* Иоанна Крестителя говорится дважды: сначала об этом говорит он сам (Лк 1:41a), а затем вкладывает эти слова в уста прав. Елисаветы (ст. 44b). Таким образом, с помощью обычного повторения, подкрепленного авторитетным голосом ев. Луки, сообщается самая суть: сын Марии — это Сам Господь (ср. 43).

Итак, говоря об этом на уровне скрытых, *имплицитных*, персонажей (Иисуса Христа и Иоанна Крестителя), можно было бы следующим образом разрешить дилемму, вставшую перед нами в самом начале. Очевидно, исходя из перспективы

не раскрывать слишком рано тайну Христа в лице тех, кто мог бы Его узнать (Ibid. P. 82). Тем не менее, если это и так, остается неясно, каковы мотивация и значение «двойного» приветствия Елисаветы (ср. 42, 45): это — простой комплимент или предвосхищение благословения, адресованного Самому Богомладенцу Иисусу (Лк 11:27)? Как и большинство ученых (ср.: Brown R. The Birth. P. 341, 344–345; Gerber D. «Il vous est né un Sauveur». La construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes. Genève, 2008. P. 76), склонны подчеркнуть значимость фигуры Христа, Находящегося «в центре сцены, так что Елисавета адресует свои хвалебные слова как Марии, так и Богомладенцу» (Bovon F. Luca. P. 98). По данному вопросу ср. возражение М. Колериджа: Ibid. P. 83.

²⁸ В связи с этим ср. краткий историко-библейский экскурс Д. Равази (Ravasi G. I Vangeli di Natale. Una visita guidata attraverso i racconti dell'infanzia di Gesù secondo Matteo e Luca. Roma, 1992. P. 51–53). Ср. важные в данном контексте библейские места: ср. Пс 139:13–16; Иов 10:8–11; Иер 1:5. Символическое значение материнской *утробы*, как это явствует из Библии, кратко рассматривается в следующем справочном издании: grembo // Le immagini della Bibbia: simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia / Ed. Ryken L., Wilhoit J. C., Longman III T. Cinisello Balsamo (Mi), 2006. P. 686–687.

тех двух младенцев, еще не увидевших свет, что единственный путь общения между ними — посредством голоса и слуха. Если это предположение — верно, тогда отсутствие *видения* не нарушает логики развития сюжетной линии: в очередной раз, под умелым руководством повествователя, изменяется лишь перспектива. Это выражается в «удвоении» ролей главных действующих лиц. Встреча двух матерей, которая уже изначально предполагает непосредственный обмен взглядами, проецируется в сокровенные глубины их сердец, под которыми уже пульсируют две другие жизни, таинственным образом узнающие одна другую.

Заключение, которое читатель делает перед лицом отсутствия визуального аспекта, состоит в следующем: невозможно и потому недозволительно *видеть* Того, Кто еще должен Сам быть «произведен на свет» (ср. Лк 2:7). Как мы увидим, Его рождение, в самом деле, полностью изменит перспективу рассказа, чтобы окончательно раскрыть стоящую за этим нарративную стратегию. Следовательно, единственными выразительными средствами персонажей в этом эпизоде являются голоса и *слышание* — их обоюдно подготавливают и стимулируют две торжественные речи, манифест веры²⁹.

1.1.4. «Блаженна Уверовавшая...!» (Лк. 1:45):

Magnificat — торжественный манифест веры (1:46–56).

Первый евангельский гимн празднует встречу «Матери Господней», о чем красноречиво свидетельствуют уста Елисаветы, первой узнающей об этом и торжественно провозглашающей

²⁹ Значение двойного благословения в ст. 42 (εὐλογημένη <...> εὐλογημένος) может состоять в том, чтобы вызвать в памяти читателя обычную схему, использующуюся в ВЗ по отношению к тем или иным лицам; чтобы подчеркнуть, что все происходит от Бога, к Которому в конечном итоге и должно возвратиться благословение (ср. Быт 14:19–20; Иудифь 13:17след.). В нашем случае имело бы место тогда говорить о прямом указании на Божественную Природу Христа. Ср. синтетическое изложение данной проблематики у Р. Менэ: *Meynet R. Dieu donne son nom; analyse rhétorique de Lc 1 :26–56 et de 1Sam 2 :1–10 // Biblica. 1985. № 66. P. 47–48.*

эту радостную весть. С *прагматической* точки зрения, является фундаментальной ее заключительная фраза, которую можно считать первым манифестом веры (45). Будучи представлен в форме блаженства, *макаризма*, он объясняет не только начальное «благословение» (εὐλογία: ср. 42), но и второе благовестие: оба они предполагают веру, которая открыто связывается с исполнением обетования. Прич. πιστεύσασα (ср. 20: οὐκ ἐπίστευσας) в особенности характеризует Марию как совершенную Соработницу Божиего плана — Она и Сама подтвердит это, когда назовет Себя «Рабой» (38)³⁰. В данной ситуации эта модель поведения преодолевает все объективные трудности (ср. 34) и преобразует их в неслыханное благословение — чудесный плод совершенного соответствия Обетования и Веры, которые оба так же неслышанны и делают из Марии настоящую икону верующего человека. Поэтому не является удивительным и то, что Ее вера и вера Елисаветы рождаются в атмосфере гостеприимства и слушания. В их встрече читателю уже представляется возможным проникнуть в прообразовательный смысл спасительных событий *par excellence*, которые и станут явью в служении Христа.

Действительно, как первое выражение веры Марии — Ее *fiat* (38) — подало повод к прославлению Ее Богоматеринства со стороны Елисаветы, так и последнее найдет свое объяснение в гимне, который празднует спасение, как если бы оно уже совершилось. Следовательно не оставляет ни малейших сомнений исполнение слов благовестия, подвигшего выразить свою веру как Марию, так и читателя³¹.

³⁰ Два обетования — это единственные места в Евангелии детства, где о *неверии* и *вере* говорится так открыто; с целью представить богословскую программу, которая прояснится в дальнейшем: ср. Лк 4:16–30.

³¹ Ср. замечание Ф. Бовона (Luca. P. 100): «Magnificat настаивает на вере в Божественное вмешательство в историю, а не просто призывает надеяться на это». Кроме того, важно, какое значение автор присваивает аористам, выражающим семь главных действий Бога — т. н. «инхоативный», начинательный, — для того чтобы проиллюстрировать эффект, производимый текстом на каждого читателя: «мы можем молиться словами Magnificat в вере, будучи убеждены, что исполнение Божиих обетований можно [с уверенностью] ожидать и что оно уже началось» (Ibid. P. 112).

В чем же заключается тогда та вера, стоящая у истоков истории ветхозаветного Израиля и выходящая на первый план в Евангелии в свободном принятии Марией слова обетования? Ее личный путь заключает в себе первый ответ и, как таковой, впечатляет, ведь в нем удастся соединить прошедшее с настоящим и поставить на службу всему человечеству — современным читателям — то, что Бог приготовил от начала «боящимся Его» (Лк 1:50). Осознание тех «великих дел», которые сотворил Ей Господь (49а), выражает и конденсирует в себе все надежды Израиля, последовательно приводившиеся в исполнение Богом³². Это — вера в «милость» (ἐλεος), о которой Бог вспоминает в тот самый момент, когда вновь проявляет ее по отношению к человеку. Его цель состоит в том, чтобы продолжать быть верным Своим обетованиям, «внимательно взирать» (48а) и тем самым благодетельствовать людям; но равным образом побуждать и их проявлять то же усердие по отношению к Нему. Препятствия, которые встречает на своем пути это старание, возведенное в ранг примера в слушании со стороны Марии (51–54), имеют символический характер. В них звучит предупреждение для читателя: пример прав. Захарии — не единственный; он повлечет за собой множество других неудачных попыток услышать и увидеть. В этом и состоит одно из закономерных явлений, характеризующих историю спасения и находящих отголоски в новом контексте с целью подтвердить и придать еще большее значение вере избранных персонажей.

Таким образом, в песни Марии представлена вкратце вся история спасения, причем ей придана прагматическая ориентация: это — вера, которая с надеждой стремится *подвигнуть*

³² Х. Шюрман (Schürmann H. Il Vangelo di Luca. Vol. I. Brescia, 1983. P. 163) предлагает рассматривать встречу матерей как «начало исполнения, целиком направленное к хвалебной песни Марии». Мы же считаем, что эти две составляющие рассказа более ярко отмечены динамизмом между *слышанием* и *верой*. Если в первом эпизоде нарративную линию выстраивает именно напряжение, возникающее между мотивами «слышать» и «не видеть», то во втором все находит разрешение в *вере* — к ней, в конечном итоге, сводится и само напряженное *слышание* читателя, следующего идеальному примеру персонажей.

Божественные благость и милосердие. Обетование приходит в исполнение только для того, кто верит, предварительно приняв и сделав его своим личным достоянием.

2.1. От Веры к Исполнению (Лк 1:57–2:7)

Диптих исполнений отличается немногословностью в описании фактов и имеет целью показать преимущественно, что предсказания сбываются без промедления. Здесь становится реальностью желание веры, приносящей с собой *радость*, *удивление* и *страх* (ст. 58, 63, 65). Вера, которая прикровенно прослеживается во всех репликах персонажей, присутствующих при исполнении благовестия, достигает своей вершины в гимне *Benedictus*. За ним незамедлительно следует новое исполнение — рождение Христа, — становящееся венцом и смысловым центром всей композиции. В ней заложен важный герменевтический принцип: исполнение является следствием веры. Таким образом, события в рассказе разворачиваются, следуя логической нити ключевых богословских тем: Обетование — Вера — Исполнение.

2.1.1. В ожидании света: «господство» слышания (Лк 1:57–66)

Рождение Иоанна Крестителя описано ев. Лукой очень сжато, в одном лишь стихе (57), — все внимание сосредоточено преимущественно на реакции *близких* семьи Захарии; фокусируя ее, в свою очередь, на двух характерных аспектах. Указания на них в тексте обрамляют ст. 58: «слышание» и «радость» (ἡκούσθαι <...> συνέχαίρον). Следующая затем сцена *обрезания*, — так же предельно краткая, — ускоряет ход повествования: пауза делается лишь при упоминании о «разрешении уст» Захарии (64)³³. Это — видимый знак его веры, засвидетельствованной в даровании своему сыну имени, указанного

³³ О некоторых особенностях синтаксической конструкции Лк 1:22 см. выше: с. 6, сн. 19.

ангелом (13). Содержание этой *действенной* веры будет раскрыто в самом гимне, но вначале непосредственным свидетелям происходящего предстоит прояснить значение той перемены, которую произвело исполнение веры. Именно поэтому вновь появляется мотив *слышания*, на этот раз, сопоставленный с вопросом о личности будущего пророка: τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦ τοῦ ἔσται; (66)³⁴. Читатель узнает об этом непосредственно в самом гимне (76), но в нем нет ни малейшего намека на *видение*. Более того, недостаток визуального аспекта в описании Иоанна Крестителя чувствуется именно здесь, когда предстает величественная фигура Мессии, окутанная ослепительным сиянием тайны и изображенная всего в двух стихах, с эстетической наглядностью заключенных в них образов: ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ἐπιβᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις (78–79)³⁵. Заключительное упоминание об Иоанне Крестителе подтверждает наш тезис, ибо устанавливает временной предел: «до дня своего представления Израилю»³⁶ (80).

³⁴ Ср. то, что было отмечено нами по вопросу о *гносеологической* природе рассказа ев. Луки: с. 4, сн. 8.

³⁵ Обращаясь к пространственной динамике, (которая, как было видно, играет важную роль в Евангелии детства (ср. с. 7, сн. 21–22)), укажем на противопоставление, доведенное до гротеска, между *высоким* и *низким* в ст. 78–79: за впечатляющей последовательностью терминов из «зрительного» вокабуляра, в нисходящем направлении («обратил взор», «звезда с Востока», «свыше», «явился») следует его антитетическое соответствие, характеризующееся статичностью («сидящих») и темнотой («во тьме и тени смертной» — и следовательно, «дважды находящихся внизу») (Marconi G. Il bambino da vedere. P. 636). Из этого явствует нарративный замысел, заключающийся в том, чтобы как можно ярче представить, путем лексической конденсации, визуальный компонент образа, имеющего к тому же и выдающиеся мессианские очертания: ср. подробное изложение данного вопроса у Ф. Бовона (Luca. P. 131–132).

³⁶ Приводим буквальный перевод, хорошо выражающий, по нашему мнению, основную идею: Иоанн Креститель предстанет и будет представлен (ср. Лк 3:1–3), но все так же останется персонажем, функциональным по отношению к *Протагонисту*, Христу. Ср. варианты пер.: «день, в который он был явлен Израилю» (Fitzmyer J. Luke. P. 375); «день своего вступления в должность в Израиле» (Schürmann H. Luca. P. 206); «день своего установления в среде Израиля» (Rossé G. Luca. P. 78).

Греч. термин ἀναδείξις может обозначать «(по)явление»³⁷, и такой перевод лишь сильнее подчеркивает отличительный характер явления Христа. Первое можно сравнить с вступлением в должность, при котором, как правило, дается наглядное указание на новое лицо, чтобы установить с ним визуальный контакт, просто необходимый при первом знакомстве³⁸. Второе, напротив, будет *эпифанией* (ἐπιφάνεια), Бого-явлением *par excellence*; или, более точно, *посещением* (ἐπισκοπή: ср. 78–79), со всем богатством лексических и богословских граней, которые эти ключевые библейские идеи заключают в себе³⁹.

Следовательно, само *слышание* здесь лишено религиозного содержания⁴⁰ и ничего не добавляет к напряжению, которое оно произвело, взаимодействуя с *видением* (в эпизоде встречи матерей) и с *верой* — в особенности, в гимне *Magnificat*. Становится понятно, что теперь речь, действительно, идет об *исполнении*: на основании *текста* не представляется возможным утверждать обратное (ср. 57). Для его оценки, однако, еще недостаточно критериев, так что читателю необходимо продолжить свой путь, оставляя за верой персонажей право постепенно вовлечь его в динамизм исполнения.

³⁷ Такой пер. дается в большинстве случаев: ср. *Синод. пер.* Это слово является *hapa legomenon* в НЗ. См. подробного рассмотрения вопроса в следующих статьях: Schlier H. ἀναδείκνυμι, ἀνάδειξις. S. 30–31.

³⁸ Ср. описание Ф. Бовона (Luca. P. 133), отдающего предпочтение пер., соответствующему нашей аргументации: «Греч. ἀναδείκνυμι означает прежде всего «показывать» и описывает появление подземного родника, либо жест потрясения предметом или поднятия кого-либо, чтобы его стало видно».

³⁹ Богословское значение этих двух терминов раскрывается в классическом словаре Г. Киттеля (G. Kittel): Beyer H. W. ἐπισκοπεῖν, ἐπισκοπή. S. 595–604. Помимо этого, незаменимым пособием для знакомства с библейским контекстом и развитием этих двух мотивов (*посещение* и *явление*), стоящих у истоков Израиля как народа и его веры в Бога-Освободителя, является эссе: Alonso Schökel L. Salvezza e liberazione: l'Esodo. Bologna, 1997.

⁴⁰ Для знакомства с кратким, но стимулирующим анализом евангельских пассажей, где *слышание*, напротив, исполнено религиозного смысла, отсылаем к статье: Panimolle S. La dottrina dell'ascolto nel NT. P. 135–165.

2.1.2. *Benedictus*: в ожидании исполнения веры (Лк 1:67–79)

Уже сама природа гимна раскрывает важность своей богословской постановки. В нем объединяются и связываются друг с другом два исполнения, придающие связность повествовательной картине второго диптиха, — «диптиха исполнений», — в центре которого стоит речь прав. Захарии⁴¹. Все его утверждения представляют во всем блеске силу его веры; веры, которая, узнавая об исполнении, отмечает все, что является результатом неверия, и открывается новым возможностям обетования. История Израиля истолковывается здесь как актуализация постоянных посещений его со стороны Бога. Богатый вокабуляр, описывающий эти Божественные вторжения в универсальных терминах, выражает всю веру Израиля в совокупности: в «рог спасения», в ἑλεος, в «завет» и, наконец, в «восходящую звезду». Кроме того, мессианская ориентация гимна помогает читателю различить динамический характер этой веры. Она основывается на славном прошлом народа, чтобы подготовить великую хвалебную песнь, *эклогу*, будущего, обещающего наивысший дар: Мессию, в Ком воплотится в жизнь все то, что было предсказано «устах пророков» (Лк 1:70). Ввиду настойчивого упоминания о национальном освобождении (71, 74), встает вопрос: как это возможно в тот исторический период? Поэтому весь аргументационный вес ложится на непосредственное обращение к младенцу (76): оно ставит читателя перед вызовом актуального времени — «сегодня» — рассказа и заставляет его прочувствовать острую необходимость в подтверждении того, что всегда составляло сущность веры Израиля. Как Бог продолжит Свой план спасения *hic et nunc*? В любом случае, рассказ следует дальше

⁴¹ М. Колеридж (*The Birth*. Р. 117) называет этот гимн «точкой конвергенции в первой фазе нарратива детства». Важным для нашего анализа представляет в особенности то, о чем он говорит ниже: «Двигаясь от Бога через Иоанна к Мессии и от прошлого через настоящее к будущему *Benedictus* воспроизводит в малых размерах движение как нарратива детства, так и всего третьего Евангелия как единого целого».

и увлекает за собой вперед и читателя, который не может не придать должного значения обетованию, так настойчиво призывающему его к ответу. Ему остается только верить в исполнение последнего, примкнув к избранному кругу лиц, близких к семейству Захарии. Исключительно вера определяет смысл и направляет ход тех событий, которые они переживают — она и позволяет героям рассказа превозмочь недоумения, позволив Богу поставить новую точку отсчета в тот кульминационный момент истории, момент исполнения. На этот раз в нем некоторым образом сходятся воедино и приобретают цельность все предыдущие примеры *исполнения слова*⁴². На это укажет само рождение Христа, призванное еще более наглядно изобразить и упрочить тематические взаимосвязи ключевых богословских категорий Евангелия: Веры и Исполнения.

2.1.3. Исполнение веры: тайна новорожденного Христа (Лк 2:1–7)

Появление Иоанна Крестителя, опытно познанное, так сказать, одними ушами, вызвало в читателе непреодолимое ожидание, поскольку «господство» *слышания* заставило его почувствовать острую необходимость в том, чтобы это *увидеть*. Весь спектр проявлений этого последнего мотива невозможно было открыть вплоть до финальной части гимна *Benedictus*⁴³.

⁴² Ученые согласны в том, чтобы приписать гимну *Benedictus* ключевую роль в евангельском контексте. В разработанной нами структуре это видно как в диптихе исполнений, так и в диптихе благовестий. В обоих случаях этот гимн предвосхищает в некоторой степени само «исполнение»: сначала живописует исполнение веры Марии, а затем открывает новое начало в торжественном исповедании своей веры прав. Симеоном, в гимне *Nunc dimittis*.

⁴³ Проницательны наблюдения Р. Брауна (The Birth. P. 383) по поводу *христологического* характера гимна. Это следует из строфической структуры гимна, разработанной им же: две строфы в этом случае заключены в ст. 68b–71b и 72a–75 (Ibid. P. 380–384). По мнению автора, завершение гимна (78–79) представляет собой христологический *климакс*, поскольку вбирает в себя ключевые идеи, скандирующие каждую строфу: *посещение* (68b.78b) и *милосердие* (72a, 78a), — явленные во Христе.

Поэтому не стоит удивляться тому, что диптих исполнений содержит в себе явный разрыв: начиная с этого момента (вплоть до Лк 3) фигура Иоанна Крестителя, как и фигуры его родителей, исчезают — происходит инаугурация главного героя. Его черты до сих пор были сотканы только лишь из аллюзий и свидетельств, порой даже приводивших читателя в замешательство. Именно так евангельский автор и выстраивает предварительную фазу своего рассказа, чтобы обратить внимание на необходимость «визуального» появления Христа.

Таким образом, «Великий переход от Иоанна к Иисусу»⁴⁴ подводит нас к важному выводу: преобладание слышания над видением имеет своей целью создать в рассказе напряжение (*suspense*). Выполнив свою функцию, т. е. спровоцировав *ожидание*, оно исчезает, как только происходит новая встреча (Лк 2:15). С одной стороны, здесь присутствует указание читать рассказ, исходя из *аудитивного* аспекта — то, что, как и было неоднократно замечено, еще более провоцирует наш интерес к недостающему *визуальному* компоненту. С другой, — параллелизм, устанавливающийся между двумя младенцами, качественно преобразуется с рождением Иоанна Крестителя. Действительно, опытно познать его с помощью органов зрения не представляется возможным, что в значительной мере способствует укреплению скрытой взаимосвязи между двумя мотивами⁴⁵. Их прагматический потенциал находит свое выражение именно в *вере* персонажей, а следовательно и в вере читателя. Вера в Бога Невидимого, Проявляющего тем не менее инициативу по отношению к человеку и Ищущего посредников, с целью сделать

⁴⁴ Coleridge M. The Birth. P. 126. Черпаем вдохновение в аргументации автора, раскрывающей нарративную стратегию Евангелия. Кроме того, ср. интересную интерпретацию спешного возвращения Марии (ср. Лк 1:56), — так же в поддержку литературной *бифоркации* Евангелия детства: Brown R. The Birth. P. 345–346.

⁴⁵ В этом цикле делается акцент преимущественно на *видении*, которое имеет Бог в отношении Иоанна Крестителя. В самом деле, нисходящая ось — *небо* — *земля* — пронизывает весь путь, который читатель прошел до их пор. Взор трансцендентного Бога, «Низлагающего и Возносящего» (Лк 1:52), от Которого нельзя укрыться во время решающих событий спасительной эры.

обозримым Свой спасительный план. В чем он будет состоять, или лучше, в ком он найдет свою реализацию, станет известно немного позднее.

Однако, все вышесказанное относительно приготовления выхода на сцену Христа повисает в воздухе, как только мы подходим к повествованию о Его Рождестве и тем стихам, которые служат вступлением к нему. Полное отсутствие прямых ссылок на недавно рассказанные факты и знания, приобретенные читателем во время «гносеологического» пути, провоцирует законные вопросы. Для чего же тогда служило все это? Можно ли в таком случае предположить, что теперь речь идет о цикле, посвященном совсем другому персонажу, сыну семейной пары с теми же самыми именами?⁴⁶ Задачей читателя становится возобновить свой путь, найдя и умело связав друг с другом все логические и концептуальные нити рассказа, спонтанно вышедшие из-под пера евангелиста.

В *увертюре* вызывает удивление в особенности «простая, нарративная тональность, в вопиющей диспропорции с важностью события»⁴⁷. «Перепись» по повелению кесаря открывает своеобразную сценографическую перспективу: вся империя

⁴⁶ Ср. Лк 1:27; 2:4–5. Можно с легкостью заметить, сравнивая второе благовестие с эпизодом рождения Христа, что в Лк 2:5–6 автор представляет персонажей, как если бы о них ничего не было сказано ранее: Иосиф и Мария выходят на сцену, и вновь необходимо их представлять; о происхождении их сына умалчивается, даже само его имя не указывается раньше сцены «обрезания» (Лк 2:21; ср. Мф 1:21, 25). Эта особенность, если не отсутствие связности в изложении евангелиста, подали повод историко-критическим школам *Traditions- und Redaktionsgeschichte* считать Лк 2:1–7 независимой историей, приспособленной и вставленной ев. Лукой как редактором в евангельскую композицию (ср. Brown R. *The Birth*. P. 411, сн. 7).

⁴⁷ Fusco V. «Il messaggio e il segno». P. 298. Внимание большинства ученых привлекает сцена рождения (ст. 6–7), где указанная особенность проявляется наиболее ярко. Ср. Schürmann H. *Luca*. P. 219 (ср. с. 210): «О таком важном событии рассказывается с невероятной простотой, для того чтобы никакое словесное приукрашивание не затмило того смысла, который заключается в этом». М. Колеридж (*The Birth*. P. 133) отмечает «лаконичный стиль» этих стихов, которые описывают, что происходит, а не каким образом. Важность этого подтверждается и тем, что мы сказали в отношении индивидуальности Христа: ср. с. 8–9.

разом взята в объектив, в одном лишь текстуальном указании (ср. Лк 2:3). Исторический *бэкграунд* служит для того, чтобы замедлить ход повествования, до сих пор бывшего крайне динамичным и емким. Следующий кадр ставит в центр фигуру Иосифа в сопровождении Марии, в первый раз названной «непраздной»⁴⁸ (5). Сцена «рождения» выходит на первый план, так что оставляет позади всякое другое изображение: в центре 7 ст. по праву находится новорожденный Младенец, «Первенец»⁴⁹. Перспектива читателя расширяется, переходя от Младенца, завернутого в «пелены», к «яслям», в которые Его, наконец, кладут. Лишь только увидев свет, Он сразу же «скрывается» в необычном хранилище. Оставляя в стороне этот неожиданный лексический выбор евангелиста⁵⁰, сосредоточимся на символическом значении *яслей*. Они недвусмысленно выражают человеческое смирение, несущее на себе печать смерти уже в самый

⁴⁸ Заметим, что после *Благовещения* не говорится о плодоношении со стороны Марии. То обстоятельство, что эта загадка прояснилась незадолго до самих *родов*, может означать, что в данном контексте, следуя изменению сценической постановки (ср. с. 7, сн. 24), евангелист подчеркнул равным образом и реализм ситуации, и крайнюю нужду самих персонажей. Ср. похожую динамику в случае с Елизаветой (Лк 1:24): ее скрывание служит для того, чтобы замедлить процесс познания тайны, которая, в противном случае, потеряла бы свою исключительность. В случае с Марией ев. Лука играет на соотнесенности прогрессивного раскрытия тайны и того, что, на самом деле, происходит на земле; где исчезает всякая загадочность — остается лишь реальность.

⁴⁹ Ср. Brown R. *The Birth*. P. 418. Р. Браун замечает, что «больше внимания уделяется положению Младенца в ясли, чем самому рождению» (Ibid. 412). По мнению Х. Шюрмана (Luca. P. 220–221), это связано с идентичностью и будущей миссией Младенца. В Фуско (*Fusco V. Il messaggio e il segno Riflessioni esegetiche sul racconto lucano della natività* (Lc 2:1–10). P. 297) справедливо указывает, — хотя и не уточняет, — на нарративную функцию настойчивых упоминаний о «Младенце в яслях».

⁵⁰ В греч. тексте: ἐν φάτιν. Различные объяснения приводит Р. Браун: *The Birth*. P. 419. Нас интересует то, которому он отдает предпочтение: «ясли» как «знак» (ср. Лк 2:12). Акцентирует наше внимание и три упоминания о них (ст. 7, 12, 16). Отмеченные особенности основательно изучаются в статье В. Фуско («Il messaggio e il segno»), освещающей как содержание рассматриваемого эпизода (Лк 2:1–20), так и центральное положение и сильную визуальную коннотацию того знака, который становится ключевым понятием в данном отрывке.

момент рождения⁵¹. Реализм этой сцены не может скрыться от глаз читателя, пока что привыкшего лишь к торжественному появлению небесных вестников и непосредственному Божественному вмешательству, таинственных в своем превосходстве и трансцендентности. О чем же рождении тогда идет речь?

Евангелист как *нарратор*, по-видимому, снова апеллирует к *всеведению* читателя, разрушая миф о сильном и величественном Мессии. Таким Его справедливо и ожидали; более того, таким Его образ был выстроен всем предыдущим рассказом⁵². Нет сомнений в том, что здесь избран важный богословский ракурс, основополагающий для всего Евангелия (ср. Лк 9:58). Недостаток ярких и прозрачных образов и хотя бы даже малейшей визуализации Самого Младенца акцентирует внимание на секрете, который Он хранит в себе; одновременно он подготавливает путь первым очевидцам мессианской тайны, уже присутствующей в истории⁵³. Их вера не останется безутешна, поскольку *исполнение* уже совершилось: конечно, таинственным образом, но именно благодаря этому становится еще крепче та *вера*, черпающая силы в *исполнении*. Принимаемая смиренное и, на первый взгляд, неподобающее происхождение Мессии, читатель так же изъявляет свое согласие на то, чтобы пришел в исполнение, *mutatis mutandis*, спасительный план.

⁵¹ Такое толкование засвидетельствовано, к примеру, у блаж. Августина (Aug. serm. 185, 1; 188, 3, 3): «Он смирился до такой степени, что был положен в ясли, будто бы в пищу кротким животным»: In praesepe dignatus est poni, ut esset piorum cibaria iumentorum (serm. 370, 3; PL 39, 1658). Многие авторы ее опровергают: ср. Schürmann H. Luca. P. 220; Dibelius M. Die Formgeschichte. S. 65.

⁵² Проведение контраста между кесарем Августом и Вифлеемским Младенцем, как известно, является плодом редакторской работы ев. Луки, направленной на то, чтобы подчеркнуть спасительную роль (ср. политический принцип *pacis romanae*) будущего «Избавителя Иерусалима» (ср. Лк 2:38b). Тем самым здесь можно говорить о скрытой полемике с мирской властью и с соответствующим типом мессианизма, ограничивающим роль Мессии лишь политическим освобождением и восстановлением земного благоденствия. Ср. краткий исторический экскурс по данной проблематике: Fitzmyer J. Luke. P. 395.

⁵³ Единственный визуальный элемент, присутствующий здесь, — это «пелены», в которые завернут ребенок (Лк 2:7). В ходе дальнейшего повествования мы зададимся вопросом, почему это особое указание, повторенное дважды (ср. 2:12), напротив, исчезнет в сцене визита пастухов: с. 17.

1.3. От Исполнения к Видению (Лк 2:8–20).

1.3.1. Знак: младенец, которого нужно найти (2:8–12)

Лаконичный и ускоренный ритм повествования не позволяет нам останавливаться слишком долго на фигуре младенца. Новая сцена представлена как очередной кадр, резко следующий за картиной рождения и нарушающий гармонию и единство евангельского рассказа. Спокойствие и изящность, с которыми описаны *пастухи* (8)⁵⁴, подготавливают торжественное и столь же неожиданное появление ангела — этот повторяющийся мотив указывает читателю на появление эмпирического голоса автора, намеренно удалившегося за пределы рассказа в предыдущих сценах⁵⁵. Описываемое рождение — необычно: ему и суждено все время быть в центре внимания (ср. Лк 2:11: энфазис на ἐτέχθη)⁵⁶. На этот раз нет недостатка в теофанических элементах: δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτοῦς (ст. 9). Важность момента позволяет почувствовать и самый ход повествования, в котором пастухи становятся пассивными и молчаливыми зрителями перед лицом

⁵⁴ Ср. риторическое сопоставление ст. 8–10, выполненное Г. Маркони («Il bambino da vedere». Р. 637): в ст. 8, в особенности, необходимо обратить внимание на хиазм и звуковую игру (*poimenes–phyllassontes–phylakas–poimen*). Их составной частью является и игра контрастов «ночь–день», «страх–радость» и т. д. Ср. ниже.

⁵⁵ Анализируя эпизод «рождения», отметим крайнюю «сухость» повествования, что говорит об отстраненности автора: его голос лишен каких бы то ни было указаний на переживания и сокровенные желания персонажей (ср., напротив: Лк 1:67; 2:9с): Coleridge M. The Birth. Р. 134.

⁵⁶ По мнению Р. Брауна (*The Birth*. Р. 403), в центре находится ангельское благовестие, а не *рождение*; функция последнего ограничивается тем, что благовестие и ответная реакция пастухов лишь объясняют его смысл. В свою очередь, принимаем точку зрения В. Фуско («Il messaggio e il segno». Р. 302): он приписывает исключительную важность *знаку* — «младенец в яслях», — не отрицая, однако, что небесная *доксология* является «необыкновенно богатой [в содержательном плане] богословской вершиной». Как примирить эти два утверждения, мы увидим немного позднее.

Божественного вторжения⁵⁷. Атмосфера яркости и ослепительности Богоявления выходит на первый план, так что сводится к минимуму описание человеческого ответа, какой бы он ни был: страх, удивление или хвала.

Следовательно, мы сталкиваемся все с тем же нарративным феноменом: игрой на взаимодополняемости *слушания* и *видения*. «Слава Божия», теофанический элемент по преимуществу⁵⁸, испускает свет в глубине ночи, позволяя увидеть человеческим взорам то, что в противном случае увидеть было бы нельзя. Темнота окружающей обстановки (ср. 8: *φυλακὰς τῆς νυκτός*), несомненно, создает сильный контраст (поскольку противопоставляется предельной видимости небесных сил); в то время как послание, заключенное в ст. 11, перелагает в христологические термины страницу, начатую с простого упоминания о младенце (7). Титулы *Σωτήρ*, *Χριστός*, *Κύριος* окончательно разрешают узлы противоречий касательно личности Христа. В предыдущем повествовании их число, напротив, постоянно увеличивалось⁵⁹. Однако, презентация Мессии происходит вновь без какой-либо связи с предыдущими событиями рассказа⁶⁰. Найти ей соответствующее место в коммуникативном

⁵⁷ Ср. «теофанические» эпизоды, уже знакомые читателю: Лк 1:5–25, 26–38. Наличие в них диалогов имеет целью выстроить нарративную линию, чьи недоумения (*интриги*) разрешатся впоследствии: в момент встречи матерей и песни Захарии. В нашем случае «немота» пастухов служит тем же целям, поскольку вызывает *ожидание* и дает ясную мотивацию их беседе и выходу в путь после исчезновения «небесного хора» (ст. 15а).

⁵⁸ Ср.: *Rad G., vol. «kabod im AT»*. Р. 240–245. Следует заметить интересную связь этого понятия с проявлением присутствия Бога в природных явлениях: «молния» (Пс 97:1след.); всепоглощающий «огонь» (Исх 24:15след.) и т. д. Визуальную составляющую термина делает еще более прозрачной его усиленная коннотация в ст. 9: *δόξα [...] περιέλαμπεν*.

⁵⁹ Как замечает Р. Браун (*The Birth*. Р. 425), здесь объединяются три основных христологических титула евангелиста (ср. Деян 2:36). В отношении необычного имени *χριστός κύριος* и его возможных источников отсылаем к: *Schürmann H. Luca*. Р. 229–230; *Bovon F. Luca*. Р. 150–151.

⁶⁰ Этот нарративный феномен, кроме того, отмечает Д. Фицмайер (*Luke*. I. Р. 392): «Иисус вновь представлен как Мессия и Господь в 2:11, как если бы читатель еще не узнал об этих титулах из 1:32–35 (имплицитно как Мессия)

контексте помогает читателю характерный вокабуляр, а также символическое описание самого *рождения*, со-бытийная глубина которого объясняется небесным посланником. Подтверждением этому служит сообщение «знака», который вслед за этим сразу же неожиданно связывается с «Младенцем, лежащем в яслях» (Лк 2:12). Центральное положение этих двух стихов, а равным образом и их содержание, в высшей степени синтетическое и информативное, указывают, в действительности, на первый нарративный климакс⁶¹.

Откровение произошло, и читатель вопрошает, в чем же состоит тот *знак* и почему так настойчиво говорится о *пеленах* и *яслях*; уже после того, как было представлено Божественное достоинство Новорожденного. Наконец, нет повода и для чрезмерного энтузиазма в отношении полученных сведений: все еще остается много необъясненного и необъяснимого в Том *Младенце*. Он находится на небе, окутанный в сияние Божественной тайны, и парадоксальным образом на земле, будучи дважды «спрятан»: как под *пеленами*, так и в *яслях*. Именно в настоящий момент («сегодня»), актуальный для каждого читателя, и должна проявить себя эта реальность (ср. Лк 2:11:

и 1:43 (эксплицитно как Господь)». Ср. выше наш комментарий к рассказу о «рождении» (Лк 2:6–7): с. 13.

⁶¹ Важность и торжественность этих стихов «не поддающейся сравнению богословской глубины во всем Евангелии детства» отмечает В. Фуско («Il messaggio e il segno». Р. 298). Тем не менее, он скорее отмечает нарративное напряжение, возникшее из-за неполноты рассказа — все внимание сосредоточено на *знаке*, который необходимо объяснить (ст. 13); следовательно, этот знак открыт по отношению к будущим событиям. На наш взгляд, необходимо подчеркнуть и драматичность того момента, который особым образом «конструирует» читателя, а именно: рассказ о «рождении» (Лк 2:6–7) возобновляется, на этот раз будучи рассказан, так сказать, «с неба»; в сопровождении тех же самых атрибутов: «пелены» и «ясли» (ст. 11–12). Здесь всякий читатель инстинктивно останавливается и опытно переживает весь пройденный им путь. Предметом его размышлений становится двойная перспектива: *небо — земля*, — достигающая кульминации своего развития в гимне «Слава в вышних Богу» (*Gloria*). Бессмысленно повторять, какое значение это имеет для визуальной презентации события, переработанного и описанного в новых красках, — так оно станет читателю еще ближе.

οἱ ἄγγελοι). Единственным примером, которому необходимо следовать, остается пример *пастухов*. Он и откроет заключительную и наиболее драматическую часть этой текстуальной цепи. Все завершается небесным славословием⁶² (ст. 13–14), которому начнет вторить и земное, как только в поле зрения окажется Виновник хвалебного пения.

1.3.2. «Слава в вышних Богу» (*Gloria*): исполнение и хвала (Лк 2:13–14)

Ангельский гимн ставит читателя в известность о том, что исполнение совершилось и что у его основания стоит «Божественное благоволение», которое находит себе обиталище в людях. Действительно, именно здесь готовится славословие Мессии Христа со стороны людей (ср. Лк 2:29–32). Величие происходящего призывает читателя примкнуть к небесному хору и испытать тот спасительный мир, который происходит от осознания того, что мессиянская эра уже началась, а вместе с ней наступило исполнение. На данный момент все остается в этом напряжении между *iam* и *adhuc non*: в удивительном созерцании того, как голоса неба и земли сливаются в хвале, обращенной к Богу. Актуализация Его спасительного плана во Христе становится критерием, на основании которого читатель должен будет детально рассмотреть конкретные примеры проявления этого плана. Кроме того, песнь объясняет смысл исполнения, отталкиваясь от субъективного опыта персонажей — «людей, к которым Бог благоволит». В связи с этим, не будет ли тогда правомерным утверждать, что здесь звучит скрытый призыв открыть очи своей веры к созерцанию «славы» (ср. Лк 9:32), т. е. *увидеть* это на более глубинном уровне, превосходящем разделение между *небом и землей*;

⁶² На уровне вокабуляра, указывающего на *визуальный* аспект, необходимо отметить наложение друг на друга двух перспектив: *низко* — *высоко*, — приобретающее в этом случае космический, универсальный характер и служащее парадигмой для всего Евангелия детства: ἐν ὑψίστοις θεῶς καὶ ἐπὶ γῆς [...] ἐν ἀνθρώποις. Ср. выше: с. 7, сн. 21–22.

между исполнением наверху и его проявлением внизу? Не здесь ли, по всей вероятности, мы и начинаем *слышать* один единственный голос всего творения, в котором особо ярко выражаются окончательные перемены, произошедшие в мире с появлением Христа? Таким образом, читатель призван узнать себя в числе тех, кто входит в оптику Божественного благорасположения и уже предвкушает окончательное *Исполнение* Божественного плана, в соответствии с которым начнет Свой путь и Мессия (ср. Лк 9:51).

1.3.3. Подлинное зрение и первое свидетельство о Христе (Лк 2:15–20).

В предыдущем повествовании все открывалось и заканчивалось появлением «небесных сил». Они создают широкий и красочный фон *эпифании* и сообщают радостную весть, обращенную к «вам» (ὡμῖν), что само по себе очень важно, с прагматической точки зрения: «Сегодня родился *вам* Спаситель» (Лк 2:11). И теперь реакция пастухов, выраженная лишь посредством «благоговейного трепета» (9), начинает проявляться как в словах, так и в конкретных действиях. Читатель не оставляет без внимания спонтанность и единодушие в их желании пойти в Вифлеем. Пережив глубоко лично призыв, прозвучавший в небесной вести, он также чувствует себя все более вовлеченным в это событие. Более того, коллективный голос (15b: «пойдем») как раз и делает его участником всего происходящего. В контрасте с начальными страницами Евангелия, сотканными из аллюзий, (отстоящих необыкновенно далеко отсюда), теперь уже и ему позволительно занять место в живой последовательности событий: об этом свидетельствуют многочисленные прагматические указания: «не бойтесь», «для вас», «найдете», «пойдем и посмотрим» (Лк 2:10–12, 15)⁶³.

⁶³ Многозначительно скопление форм личного мест. ὡμῖν всего в трех стихах (10–12). Настойчивое обращение к адресатам «спасительного благоволения» Бога и необходимость ответить на это конкретными действиями

Тем не менее, читатель остается в растерянности: для чего нужно увидеть все своими глазами, если нет никаких сомнений в истинности этих слов?⁶⁴ Разве пастухам недостаточно было, по примеру Марии, принять «слово» как событийную реальность (ῥῆμα) или «положить его на сердце своем», как это сделали родственники и знакомые семейства Захарии (Лк 1:37–38, 66)? Этот классический пример *усложнения*⁶⁵ сюжета, в действительности, служит в повествовании *узловым моментом*. Ситуация кардинальным образом меняется, как только на первый план выступает сцена рождения Мессии — становится предельно ясно, для чего была необходима та повествовательная стратегия, состоявшая в чередовании мотивов «слышать» и «видеть». До сих пор она и находилась в центре нашего внимания, а здесь — исчезает, как только *пастухи* возвращаются обратно (ср. Лк 2:20)⁶⁶.

и инициативой раскрывает крайний прагматизм этой вступительной части; что и должен в особенности принять во внимание читатель, начиная с этого момента.

⁶⁴ Приводим мысли Р. Менэ (Lucas. P. 100), обращающего внимание на стилистические и лексические особенности Евангелия от Луки. В нашем случае, прежде всего, именно *видение* определяет такое безграничное доверие пастухов. В нем и находит убедительное объяснение динамика взаимосвязей между *слышанием* и *видением*: услышанные и ставшие известными слова (ср. ἐνὸρσοεν), — посредством одного лишь слуха, — все-таки должны непременно воплотиться в жизнь путем визуального контакта; иначе потеряло бы смысл само благовестие: «найдете Младенца...» (Лк 2:12). Поэтому произвольное желание пастухов есть ничто иное, как доказательство их уверенности, объектом которой является Божественное хотение. Оно уже реализовалось в их жизни и не замедлит исполниться вскоре. Об *исполнении* как одной из отличительных тем ев. Луки см.: Green J. The Gospel of Luke. Grand Rapids MI, Cambridge UK, 1997. P. 50; ср. также объяснение, основанное на замысле сюжетной линии, которое мы приводим ниже.

⁶⁵ В англоязычной терминологии используется термин *complication*. Ср. Ska J. L. «Our Fathers...». P. 25–27.

⁶⁶ Последний раз эту игру можно заметить в следующем эпизоде: Лк 2:46–48 (*последнее Богоявление в Храме*). Поскольку этот эпизод является заключительным, не стоит удивляться тому, что рассказчик делает в нем следующий шаг, чтобы с помощью параллелизма показать прогресс в познании Мессии. Этой цели служит указание на зрительный контакт, не имеющий однако уже той глубины, как в гимне «Ныне отпускаеши».

Скорости описания путешествия и прибытия пастухов сообщает реализм указание на их «спешку» (ср. Лк 1:39–40). Наконец-то наступает решающий момент, когда они находят святое семейство. В третий и последний раз на сцене появляется «Младенец в яслях», но уже без упоминания о *пеленах*. Однако этот элемент является объектом ожиданий, ввиду нарративной функции *повторения* как такового⁶⁷. Обратимся к символизму *завертывания в пелены*, и в этом, естественно, можно усмотреть визуальную коннотацию; принимая во внимание богатый семантический контент «одежды» (ἔσθῆς) в третьем Евангелии (ср. Лк 9:29; 23:11)⁶⁸. Таким образом, в двух предыдущих сценах мы имели дело с «видимым» знаком присутствия Христа. Теперь же остаются только «ясли», как будто бы младенец был полностью отождествлен с ними, не имея какого-либо отличительного признака своей человеческой индивидуальности⁶⁹. Удалившись в темноту «хлева»⁷⁰, он не показывается пастухам

⁶⁷ В применении к третьему Евангелию, на основании более общего феномена — параллелизма, — эту особенность изучил Ч. Толберт: *Literary Patterns. Theological Theme and the Genre of Luke-Acts*. Missoula, 1974. P. 15–62; ср. *Aletti J.-N. Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*. Roma, 1996. P. 54–57; 78–86. Заметим, что Ж.-Н. Алетти, является одним из ведущих исследователей нарративной техники и богословия ев. Луки.

⁶⁸ Среди ученых именно Г. Маркони проявляет особый интерес к эстетике ев. Луки, включая функцию *одежды* в герменевтике *зрения* в этом Евангелии (ср. его статью: *Marconi G. «La veste»*. P. 1–20).

⁶⁹ Ср. значение, которое библейская мысль приписывает *одежде*: «*abiti*» // *Le immagini della Bibbia*. P. 11–16.

⁷⁰ Молчание евангелиста относительно места рождения Христа и использование термина *κατάλυα* (Лк 2:7) вызвало множество гипотез среди ученых. Как бы то ни было, не является общепринятым мнением видеть здесь *пещеру* или *хлев* — символы, получившие свое развитие в русле традиций, связанных с сооружением вертепов. Нам кажется, что целесообразно, и к тому же в согласии с символикой *яслей*, избранной нами, будет избрать значение «хлев» как наиболее подходящее место для яслей с кормом. Это еще раз подчеркнуло бы смирение Богомладенца, но также и темноту, на которую, в частности, указывает *хлев*. Это приводит к выводу о том, что в рассказе возникает напряжение: между попытками *пастухов увидеть* Христа и объективными препятствиями, встающими перед ними. Ср. также многочисленные святоотеческие свидетельства: *Ambr. Exp. Ev. Lc. II*, 41–42; *Hier. De nativitate Domini*; *Chrys. Contra anomaei* 7, 49; *Aug. serm.*

во всем величии, как того следовало бы ожидать. Более того, похожий контраст, видимо, был создан самим автором: пастухи, наконец, «видят», но кого? (Лк 2:17)⁷¹. Поскольку причастие со значением предиката времени (*idóntes*) не имеет при себе прямого дополнения⁷², встает справедливый вопрос: увидели его⁷³ или что-то еще? Или они не узнали Его во мраке? Впрочем, справедливо также и то, что ранее они уже «нашли» Его, в точности исполняя равнозначные по смыслу слова ангела («найдете»: 12). Кажется, что их *видение* является нарративным «излишеством», использованным для того, чтобы создать *интригу* в момент наивысшего напряжения в рассказе. Действительно, настойчивое стремление пастухов увидеть ῥήμα (15) вознаграждается, но это «событие» описывается более, чем кратко: да, они видят это слово, но по-своему, как что-то абстрактное и поистине таинственное. В тот самый момент, в который

14, 9: «O paupertas! In angusto diversorio nascitur, involutus infantilibus tegumentis in praesepio ponitur, fit cibaria iumentis pauperibus» (PL 38, 115; CC 41, 190).

⁷¹ Мы не разделяем мнения В. Фуско («Il messaggio e il segno». P. 299–300), говорящего о подлинной зрительной идентификации Младенца в яслях; перевода соответственно прич. *idóntes* как «увидев его». Ср. та же тенденция в большинстве пер., среди которых и *Синод. пер.* Хотя мы и не отрицаем того, что опыт пастухов ознаменован *видением*, но не рассматривали бы его вне связи с нарративным *драматизмом* рассказа. Как мы и видели неоднократно, он питается за счет постоянного *скрывания* тайны Мессии. Поэтому, на наш взгляд, было бы не совсем корректно — скорее, слишком рано, — говорить о «подлинном контексте Божественного Откровения».

⁷² Изучение синоптического контекста будет кстати именно здесь. Ср. аналогичная сцена в Мф 2:11, где открыто говорится о том, кого *увидели волхвы*. Визуальная динамика рассказа ев. Матфея вызывает еще больший контраст, если принять во внимание знаменитую «звезду», увидев которую им, наконец, удастся открыто увидеть «Младенца» и «Матерь» (ср. Мф 2:9–11). Не лишен ярко выраженного внимания и порядок слов: сначала дается указание на Младенца (в то время как у ев. Луки, напротив, первыми следуют Мария и Иосиф (Лк 2:16), а затем — τὸ βρέφος κεῖμενον ἐν τῇ φάτιγ, как будто бы Он отделен от них). Ср. кроме того, формулировку, явно указывающую на нежность, у ев. Матфея: τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ.

⁷³ Здесь и в дальнейшем, указывая на Христа, мы намеренно не пишем с прописной буквы слова («он», «его», «младенец»), чтобы наглядно передать *недосказанность*, присутствующую в тексте: ее цель — усилить контраст.

они его видят, уже нельзя более выйти из ограниченной сферы Божественного Откровения; и так, только так, первая человеческая инициатива может засвидетельствовать о величии заключенной в нем тайны.

Следовательно, евангелист как рассказчик умело играет на недосказанности именно там, где читатель чувствует себя более всего уверенным; и, более того, думает, что достиг уже финала истории. Остаются таинственными и все более темными те *ясли*, чье значение так и не удалось расшифровать. Но в то же время это — *знак*, а значит некая реальность, которую необходимо *увидеть*⁷⁴. Таким образом, тайна, приблизившаяся к людям на расстояние вытянутой руки, не позволяет проникнуть в себя так просто. Обратим внимание на любопытную деталь: в самом заключении эпизода возвращается мотив *слушания*, как ответ на свидетельство пастухов (Лк 2:18; ср. 1:66). Фактически, они рассказывают о том, о чем им самим позволил «узнать» Бог (Лк 2:17: ἐγνώσαν, ср. 15). Их весть затрагивает, естественно, «Младенца», однако лексический выбор евангелиста обнаруживает интересную деталь: в тексте стоит παῖδον вместо βρέφος, как в прочих случаях. Читатель находится перед лицом интерпретационной дилеммы: либо принять это различие как случайность, либо приписать ему определенную роль на уровне повествования⁷⁵.

⁷⁴ Вариант толкования, предложенный Г. Маркони («Il bambino da vedere». Р. 639), интересен именно потому, что оставляет открытым вопрос о том, что обозначают в точности те *ясли*; автор предпочитает рассматривать их в качестве *знака*. Таким образом, это указывает на настоятельную необходимость «увидеть» его; хотя, как мы уже отметили, визуализация Младенца, как ни странно, сведена к минимуму. По этому поводу, ср. наблюдения Р. Менэ (Луса. Р. 90), побуждающие более глубоко проанализировать поставленную проблему.

⁷⁵ Отметим редкость использования этого слова в НЗ: только в Евангелии от Луки и в книге Деяний; см. также 2 Тим и в 1 Петр. Сначала ев. Лука относит его к Иоанну Крестителю, «играющему» в утробе Елисаветы (Лк 1:41, 44). Другие два раза оно относится к новорожденному Иисусу, помещенному в «ясли» (Лк 2:12, 16). Вызывает вопросы не тот факт, что существует чередование этих слов (ср. кроме того, что и к Иоанну Крестителю применяется лексема

Мы склонны видеть здесь дальнейший шаг в коммуникативной стратегии текста. Состоит он в семантическом размежевании как раз там, где перекрещиваются событие и сообщение о нем; становящееся, несомненно, интерпретацией первого. Теперь уже читателю известна такая последовательность: «нашли βρέφος» — «увидев ???» — «сообщили то, что было сказано им о том παιδίον», — где *видение*, кажется, поистине определяет эту немаловажную перемену; хотя объект *видения* намеренно оставляется в тени. Одно из объяснений, предложенных читателю в сюжетной линии рассказа, заключается в объективных возможностях человека, выступающего в качестве зрителя по отношению к тайне. Пастухи истолковали и сделали известным тот знак так же, как и увидели его: т. е., по-своему, по-человечески: говорят о *ребенке* (παιδίον), а не о таинственном «Младенце» (βρέφος). Здесь, к примеру, вовсе нет указаний на Его трансцендентность или, по крайней мере, на значимость «яслей», которые ранее не представлялось возможным обойти вниманием⁷⁶.

παιδίον: Лк 1:59, 66, 76, 80), но близость этих двух синонимов: ср. Лк 2:16, 17. И только начиная с 17 ст., как бы то ни было, Иисус получит наименование παιδίον (27, 40). В связи с этим, наиболее значимым нарративным моментом нам кажется указанная точка разрыва (16, 17), которая, в случае с Иоанном Крестителем, была устранена посредством вставки песни Богородицы (*Magnificat*): 46–55; ср. 44, 59.

⁷⁶ Пусть и верно то, что единственным судьей и исполнителем нарративно-го замысла, (выражающегося в избирательности повествовательной стратегии), является автор, не вызывает сомнений тот образ, в который он облакает *пастухов*. Его точка зрения состоит, по всей вероятности, в том, чтобы представить их как смиренных исполнителей Божественной воли, о которой они узнали непроизвольно; исходя из того, что они не задаются вопросом — да это им и не позволено — относительно содержания и значения исполненного слова. Нарратор не предоставляет им права даже на то, чтобы произнести хотя бы слово — их коммуникативный потенциал сведен к минимуму, во избежание проявления любых попыток понять что-либо еще в происходящих событиях (ср. прямо противоположная ситуация в цикле Иоанна Крестителя, где великое пророчество Захарии сразу же объясняет смысл рождения). Важным является исключительно то, чтобы позволить *увидеть* другим, что здесь мы имеем дело с проявлением воли Божией и ничего более. Таким образом, неопределенность и неуверенность, которые характеризуют их *видение*, почти ничего не добавляет к напряжению, созданному нарративной стратегией до сих пор. Узнавание

Все заканчивается «удивлением» и «хвалой» слушателей этих слов — похожий сценарий находим в отношении того, что произошло *ad locum* в семействе Иоанна Крестителя (ср. Лк 1:63, 66). В той торжественной обстановке *слышание* вновь выходит на первый план, сводя на нет всякие попытки визуализации события⁷⁷. К этому следует добавить указание на глубокое благоговение пастухов: незадолго до того, как они покинут сцену, так стремительно пройдя путь своей веры. Итак, обращает на себя внимание их исключительная уверенность, в которой нет места сомнениям; даже перед лицом объективных препятствий, встающих перед человеком из-за близости того таинственного знака, который с трудом удастся *увидеть*, а тем более адекватно *понять*.

Последнее указание на игру между *слышанием* и *видением* появляется в конце рассказа (ἡκούσαν καὶ εἶδον: Лк 2:20b): в опыте пастухов воссоединяются в конечном итоге обе перспективы, рассредоточенные в других местах. Как если бы с рождением Христа стало возможным приблизиться к тайне не только посредством слуха (ср. Лк 1:41, 44), но и всех органов чувственного восприятия человека, средоточием которых являются *глаза*⁷⁸. Такая идеальная картина, венчающая цикл Богоявления пастухам, не исключает возможности того, что в ней уже присутствует *предвосхищение* событий (anticipation). Возможно, это и было задумано автором именно для того, чтобы подготовить подлинное и совершенное *видение* и *узнавание* Богомладенца:

Младенца отложено до следующего эпизода (Лк 2:26–32), в котором во всем величии предстанет парадигма «видеть Иисуса» в Евангелии детства.

⁷⁷ Ср. скопление лексики, относящейся к семантическому полю термина «слово» всего в пяти стихах (ст. 15–20).

⁷⁸ Ввиду особой формулировки евангелиста, остается предположить, что здесь присутствует *эндиадис*, или *меризм*: он акцентирует внимание на тотальности опытного переживания тайны, представляющегося возможным человеку. Известно, кроме того, что эта формула часто используется в Евангелии от Луки и в книге Деяний, где она более конкретно указывает на «хвалу», обращенную к Богу за все то, в чем Он сделал участниками людей, будущих свидетелей тайны: Лк 7:16; 13:13; Деян 2:47; 3:8–9 и т. д. Ср. Brown R. The Birth. P. 429, п. 69.

то совокупное *событие* (ταῦτα), которое пастухи и Мария втайне сохранили «в своем сердце» (ср. Лк 2:19); а затем скрыли, покинув сцену и унеся эту тайну вместе с собой.

1.4. От Видения к Уразумению (Лк 2:21–52)

1.4.1. Встреча прав. Симеона и Христа (Лк 2:25–32): апофеоз видения

Стратегическому положению сцены Сретения (Лк 2:25–32) соответствует ее внутренняя организация как нарративного единства. Яркая и неожиданная встреча прав. Симеона и Богомладенца описана в виде парадигмы: без подробностей, которые могли бы стать излишними, ввиду ясности и простоты сцены, задуманной именно так и призванной *исполнить* богословскую программу всего Евангелия детства. Божественное имя (χριστός κυρίου), встреченное нами уже в третьем благовестии (Лк 2:11), здесь впервые прилагается к Младенцу, что, несомненно, указывает на близящуюся *развязку*: подлинное *узнавание* Героя (26–27)⁷⁹.

29 νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα,
κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ
30 ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου,
31 ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν,
32 φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν
καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.

.....
33 καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ θαυμάζοντες
[...]
34 καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς

⁷⁹ Хотя имеется небольшое отличие в предыдущей формулировке (ст. 11: χριστός κύριος): два имени не связаны друг с другом, но образуют *аппозицию*, приложение, — его резонанс и положение в центре побуждают читателя еще раз осознать, что он находится в подлинном контексте Откровения.

Центральная часть гимна (ст. 30–32) последовательно и в строгом порядке развивается вокруг трех ключевых слов, которые выступают в роли прямого дополнения к глаголу-маркеру *εἶδον*⁸⁰. Внутренний динамизм песни прав. Симеона определяется на основании скопления слов, относящихся к семантическому полю *видения* («глаза», «свет», «откровение», «слава»), а следовательно обеспечивающих читателю всестороннее зрительное восприятие этого события. С нарративной и богословской точки зрения его содержанием и смысловым ядром является гл. *εἶδον*, в котором сходятся тематические нити всего повествования, а равным образом и находит свою логическую развязку игра мотивов *видеть* и *слышать*. В этой ключевой сцене окончательного *узнавания* Мессии, выраженного с поразительной ясностью и простотой: «Ибо видели очи мои спасение Твое...» (30) — сходит на нет и игра контрастов: *вера-неверие*, *свет-тьма*, *смерть-спасение* и т. д. Перед нами — одна из первых евангельских «икон» ев. Луки, перед которой замирает взор каждого из персонажей, празднующих и воспевающих вместе с прав. Симеоном *исполнение* Божественного плана; прозревая глазами *веры* и свое *спасение*, ставшее реальностью в Богомладенце. В сонме привилегированных лиц, — «пионеров» *веры* и *видения*, — созерцающих эту, не поддающуюся уразумению

⁸⁰ Предлагаем вариант, который, как нам кажется, более соответствует контексту и самому синтаксису ст. 30–32. Многие ученые, напротив, считают, что последние два слова (φῶς и δόξα) выполняют роль приложений к σωτήριον. Мы же, напротив, убеждены в том, что здесь не следует исключать возможности линейного и прогрессивного развития значения указанных лексем. В этом удостоверяет и немаловажная деталь: изменение адресатов «спасения», «света» и «славы» («все народы» — «язычники» — «Израиль»). В таком случае следует скорректировать трехчастное деление песни, как это делается обычно, — предлагаем деление на две части (ст. 29 — вступление; 30–32 — центральная часть). Это наводит на мысль о том, что в гимне нет заключения как такового: присутствует недосказанность, а следовательно — и указание на коммуникативный потенциал этого *текста*, открытого к своей дальнейшей реализации в рассказе: как во второй части пророчества прав. Симеона (а затем и прав. Анны: Лк 2:34–38), так и в более отдаленных частях рассказа, в ссылках на которые нет недостатка.

тайну Божества и опытно переступающих границы богопознания, оказывается и сам читатель; делая своими все предыдущие манифесты и гимны, воспевающие *исполнение* мессианских чаяний и надежд.

Важно подчеркнуть, что идентификация Богомладенца со «спасением» (σωτήριον) придает этой богословской парадигме, изображенной с иконописной тщательностью и творческой оригинальностью евангелистом как богодухновенным автором, *сотериологический* ракурс, в котором и необходимо будет читать все последующие главы Евангелия. Более того, эта *идеальная сцена*⁸¹ задает тон всему повествованию, открывая целую серию встреч со Христом, где именно *визуальная* коннотация описываемых событий будет определять смысл и богословское содержание последующих евангельских сцен, так же содержащих в себе *герменевтические* принципы всего рассказа (ср. Лк 4:16–30).

Итак, опытным достоянием читателя становится кульминация *веры, исполнения, видения и спасения*, торжественно воспетые прав. Симеоном. В его богодухновенном гимне разрешаются все узлы противоречий, снимается нарративное напряжение предшествующего рассказа и воцаряется *мир и радость*, еще ранее подготовленные и воспетые ангельским воинством (ср. Лк 2:14). «Ибо видели очи мои спасение Твое...» — этим словам, действительно, предстоит стать всеобъемлющей реальностью — прошлым, настоящим (ср. ὦν: 29) и будущим читателя.

1.4.2. *Путь продолжается... (Лк 2:41–52)*

Читателю, погрузившемуся в красоту и богословскую возвышенность гимна «Ныне отпускаеши», может показаться, что он уже достиг конца своего пути; но повествование

⁸¹ Ее совершенство проявляется и на уровне повествования: говоря об *узнании* героя, — на этом и *сфокусирован* рассказ, — нельзя обойти вниманием терминологию, введенную еще Аристотелем; где термин ἀναγνώρισις, в частности, обозначает один из наиболее эффектных вариантов исхода греческой трагедии: «Но лучше всех — узнавание, вытекающее из самих событий, когда зрители бывают поражены [их] правдоподобием...» (Поэтика. С. 1088).

продолжается и снабжает его новыми примерами, нередко провокационными. Действительно, заключительные строки Евангелия детства уже указывают на незавершенность и несовершенство зрительного контакта как такового. Последний рассказ этого цикла намеренно построен вокруг фигуры Христа, Чье исчезновение обескураживает родителей, а вместе с ними и читателя. Разрешение недоумений вновь произойдет в Храме (ср. Лк 2:27–29), чтобы еще сильнее подчеркнуть торжественность и величие явления двенадцатилетнего Отрока Иисуса. Действительно, в контексте Евангелия детства, Он впервые возвышает Свой голос, и Его собеседникам позволено, наконец, *услышать* первые слова Мессии. Энтузиазм слушания не скрывается: «все дивились» (Лк 2:47). Именно здесь важно уловить акцентирование автора: «дивились Его разумению (οὐνοσις) и ответам».

Итак, обоюдное *слушание* собеседников определяется *пониманием*, — так же, пусть и имплицитно, обоюдным, — что отвечает изобразительной манере евангелиста: Отрок Христос слушает и, в Свою очередь, должен быть непременно выслушан; чтобы, тем самым, удостоиться равной чести с учителями. И затем «объектив» рассказчика останавливается на следующей фразе: «увидев Его, изумились»⁸² (48а). Упрек, который Матерь Божия выдвигает Сыну, наглядно выражает характер — длительность и безысходность — безнадежных поисков родителей. Это накладывает отпечаток и на тот физический *зрительный* акт, который рельефно изображает и заключает в себе самом, — несмотря на свою кратковременность (действительно, речь идет о мимолетном *взгляде*: ἰδόντες), — процесс этих поисков. Этот укоряющий *взгляд* явным образом входит в противоречие с той коммуникативной ситуацией, — в некотором смысле

⁸² Отдаем предпочтение буквальному пер. гл. ἐκπλήσσομαι, который евангелист намеренно употребляет здесь и в других местах Евангелия (Лк 4:32; 9:43): именно для того, чтобы выразить шокирующий эффект богоявления, что связано, как правило, с исключительностью производимого им визуального эффекта (ослепительная яркость). Значение этого глагола, на наш взгляд, не совсем адекватно отражено в общепринятом пер.: «удивились».

идеальной, — в которой читатель находился: в окружении стоящих рядом слушателей Мальчика. В самом деле, та близость свободного принятия таинственного дара, который воплощает в себе Этот Отрок (παῖς) (близость, которая ознаменована единодушием и свободным диалогом, поддерживаемым в атмосфере слышания и взаимопонимания), резко нарушается при появлении на сцене родителей (ср. Лк 8:19–21) — оно вновь создает в рассказе *интригу*. Показательно стремление Христа сохранить атмосферу обучения, создавшуюся после Его появления в Храме. В самом деле, именно слушание «слов благодати» (Лк 4:22) обеспечит в дальнейшем успех проповеди Мессии: *прелюдией* к ней становится свидетельство Христа о Своем Богосыновстве — Его первые и потому наиболее важные слова (2:49). Содержащееся в них *учение*, выраженное так ясно и определенно, является единственным в своем роде: «... в том, что принадлежит Отцу Моему, *подобает* Мне быть». В центре высказывания стоит Божественный *императив*: «должно» (δεῖ)⁸³, — открывающий целую серию богословских тезисов *sui generis*, расставляющих смысловые акценты в стратегически важных местах всего Евангелия.

Действительно, в этом прологе Евангелия Отрока Иисуса читатель получает первый ключ, для того чтобы понять и правильно истолковать: не только то, что произошло в Храме; но и то, что случится позднее, начиная с проповеди Христа в Назарете (ср. Лк 4:28). Скрытое сопротивление, которое оказывают родители свободной инициативе Сына, так же наглядно выражено и в следующем текстуальном знаке: «непонимание» (οὐ συνίκαν τὸ ῥήμα: 50)⁸⁴. Отмечая здесь резкий контраст

⁸³ Несмотря на то, что указанная лексема присутствует и в прочих евангелиях (ср. Мк 8:31пар.), именно ев. Лука на ее основании разрабатывает настоящую богословскую тему — Божественной *необходимости*, — органически связанную с мотивами *исполнения* и *видения*: ср. Лк 13:33; 19:5; 22:37; 24:7, 44.

⁸⁴ При изучении мотива *непонимания* в Евангелии от Луки (ср. показательную статью: Frein B. C. *Misunderstanding in the Gospel of Luke* // *Biblica*. 1993. № 74. P. 328–348) — этот мотив как нарративная стратегия присутствует уже в Евангелии от Марка (ср. Мк 6:52), — полезно сопоставить лингвистические

с деятельностью тех, кто внимательно слушает и вопрошает Христа, — как и со всеми фигурами, которые до сих пор являли собой благочестие Израиля, — мы сталкиваемся с новым отступлением, в очередной раз отсылающим нас к неверию Захарии. Как если бы недостаток веры в обетование, — одно лишь *слушание*, с его стороны, — нашел свое логическое завершение в одном лишь зрительном контакте, лишенном *слышания*, — со стороны родителей Христа. Как видно из этого сравнения, в обоих случаях евангельские свидетели Откровения стремятся найти недостающий реквизит для того, чтобы принять и сделать своим внутренним достоянием истинность слова, обетования, события (ῥῆμα).

Как ни странно, созданный контраст не исключает возможности того, что перед нами — следующий этап в познании личности Христа. Действительно, Он и Сам говорит об этом, чтобы отбросить всякое сомнение в Собственном Богосыновстве. Не исключено, что в Его словах имплицитно дается ответ на притязания родителей, — в особенности Марии, не оставляющей попыток понять волю Божию о Сыне (ср. Ин 2:4). Действительно, пример непонимания со стороны Марии необыкновенно важен, поскольку он не только не нарушает той атмосферы, — в известной степени идеальной, — в которой Она впервые появилась в Евангелии, но и выполняет роль индикатора: этот *негативный* опыт Богопознания с Ее стороны заключает в себе несомненный *прагматический* потенциал. Выражается он в призыве, обращенном к читателю: выйти за пределы этого эпизода в поисках дополнительной информации. И неслучайно, именно в конце Евангелия

особенности стиля ев. Луки и Иоанна. Несмотря на специфическое словоупотребление (ср. Лк 18:34; 24:45: σιγῇ; в Евангелии от Иоанна используется преимущественно ἡσυχία и οἶα: Ин 8:25, 55; 10:6; 12:16 etc.), связи, которые устанавливаются между ними, наводят на мысль об общем *Sitz im Leben* указанных Евангелий. К примеру, связь с *верой* (Ин 16:3; 17:8) в Евангелии от Луки выражена более слабо, в то время как связь с *Писаниями, исполнением и видением* (Ин 12:16) — более отчетливо. В данном месте (Лк 2:50), однако, нелегко сразу перейти с уровня аллюзий к заключениям. Их следует искать в дальнейшем рассказе или даже в заключительных его строках.

детства, усилия читателя, наконец, находят вознаграждение: ему встречается *положительный* пример, и это — вновь пример Богоматери (Лк 2:51с). Ее бережное «хранение» слова (διετήρει: 49), как и в сцене Благовещения, незамедлительно приводит в действие коммуникативный потенциал Божественного Откровения.

Таким образом, ясно одно: для того, чтобы *понять* и *узнать* Христа в Его событийной полноте, недостаточно лишь «видеть» или «слышать» Его. Необходимо, напротив, сделать эту всестороннюю реальность «слова» (ῥῆμα) собственным достоянием веры: постоянно размышляя над ним, пока тот видимый *знак* противоречия — «меч» (35) — не преобразуется в *знак спасительный* по превосходству⁸⁵. Следовательно, верно и то, что *понимание* не только наполняет смыслом *видение*, но и преобразует его в *познание*. Читатель, убедившийся в этом на собственном опыте, почти инстинктивно обращает взор на Марию как Посредницу в своей попытке зрительно или посредством слуха постичь тайну Христа. Впрочем, стратегия рассказа, развивающегося так динамично, оставляет ему слишком мало

⁸⁵ Необходимо иметь в виду, что в Евангелии детства трижды упоминается о «хранении в сердце всех слов / дел сих» (τὰ ῥήματα: 2:19, 51с): два раза по отношению к Марии и один — к соседям семейства Захарии (1:66а). Частота появлений указанного мотива, несомненно, обозначает прогрессивный процесс в *понимании* конечного смысла событий со стороны персонажей и самого читателя. Действительно, именно в этих «вопросительных местах» *макро*-рассказа и сконцентрированы их размышления. Их можно наглядно проиллюстрировать в терминах, нашедших предпочтение в нашем исследовании, во время презентации «пути читателя»: от *веры к исполнению*, а затем к *зрению и уразумению*. В отношении идейного и исторического фона литературы Премудрости, в котором находит свое место мотив «сохранять в сердце своем», см.: Serra A. «Maria conservava tutte queste cose» (Lc 2:19; cf. 2:51b). La madre di Gesù, fonte di informazione per l'evangelo dell'infanzia? Scrittura e tradizione a confronto. P. 425–449. Созвучия с Евангелием от Иоанна в этом случае становятся еще более наглядными: пассаж «откровение» здесь — это Ин 8:12–59, где мотив «сохранять слово» (τηρεῖν τὸν λόγον), с одной стороны, создает предпосылки; а с другой, — является следствием глубинного познания Отца: Marino M. Tra ascolto e prassi: custodire la Parola. Assisi, 2005. P. 131–138. Резюмируя все вышесказанное, интересно отметить, что для ев. Луки *понимание* все время отсылается вперед, к дальнейшим событиям.

времени для того, чтобы понять смысл этого преобразования, и не дает очевидного ответа — лишь только ведет его вперед: туда, где смысл События, которое с таким вниманием было им выслушано и с такой наглядностью позволило себя увидеть, найдет свое окончательное объяснение (ср. Лк 24:27).

Заключение

Обращаясь вновь к тематической цепочке «от Обетования к Познанию», отметим, что вся нарративная аргументация и научная терминология, послужившая для нас подспорьем в формулировке и подтверждении основных тезисов данного исследования, немислимы вне богословского контекста. Вера как основополагающая богословская категория и отправная точка в реализации истории спасения в гимне *Magnificat* становится краеугольным камнем в реконструкции нарративного богословия всего Евангелия детства. Его содержанием является чередование, взаимодополняемость, а также видимое противопоставление двух мотивов — видеть и слышать, — имеющих явную мессианскую окраску и выражающих по преимуществу полноту Откровения о Боге и о Христе. Рассматривая их в *сотериологическом* ракурсе, нельзя не заметить универсального характера и реализма спасения, более ярко проявляющегося в гимне *Nunc dimittis* — именно в зрительном ракурсе (ср. Лк 3:6). *Антропологической* доминантой этой богословской увертюры всего Евангелия становится программа, заявленная в гимнах *Benedictus* и *Gloria*. Путь Мессии — путь *мира*, на который вступает и по которому следует на протяжении всего рассказа читатель — является следствием *благоволения* Божия к людям: т. е. некоего изначального импульса, *благоутробного милосердия* Бога (Лк 1:78), подвигающего Его в очередной раз выступить на стороне человека в качестве Гаранта его спасения. *Разумение спасения*, заключающееся в *прощении грехов*, станет лейтмотивом всей проповеди Христа, подготовленной Иоанном Крестителем (ср. Лк 3:3). В ее центре стоит ищущий Бога и жаждущий спасения человек. Эта *сотериологическая* и одновременно *антропологическая* программа

всего евангелия становится реальностью: с одной стороны, когда человек *видит* и *слышит* все, что происходит в непосредственной близости к нему; с другой, — когда он стремится творчески осмыслить, принять и уразуметь Божественный план. Адресуя эти слова к себе как к современным читателям и слушателям Евангелия, остается заметить, что, следуя в указанном направлении, — идя путем *веры* (ср. 2 Кор 5:7), — мы не только опытно соприкасаемся с мистической реальностью священного и богодухновенного текста; но и постоянно, на глубоко личном уровне, приводим его в *исполнение: слагаем его в сердце*, как когда-то это сделали непосредственные герои — слушатели и очевидцы — евангельского рассказа.

Источники и литература

1. *Аристотель*. Поэтика // *Он же*. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: «Литература», 1998. С. 1064–1112.
2. Библия. Тора, Пророки, Писания и Новый Завет. Иерусалим, 2009.
3. Святое Евангелие. М.: «Ковчег», «Новая книга», 2004.
4. *Тодоров Ц.* Понятие литературы / Пер. Косикова Г. К. // Семиотика / Ред. Степанов Ю. С. М., 1983.
5. *Филофей (Артюшин)*, иерод. Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции СПбДА. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». — СПб.: Издательство СПбДА, 2015.
6. *Aletti J.-N.* L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del Vangelo di Luca. Trad. dal francese. Brescia, 1991.
7. *Aletti J.-N.* Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli. Roma: Dehoniane, 1996.
8. *Alonso Schökel.* Salvezza e liberazione: l'Esodo. Bologna, 1997.
9. Analytical Lexicon of the Greek New Testament / Ed. Friberg T., Friberg B., Miller N. V. Grand Rapids MI, 2000 (Online-ed.).
10. *Artyushin S.* Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del «vedere Gesù» nel Vangelo di Luca. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 203. Roma, 2014.

11. *Augustinus Hipponensis*. Sermo 14. CCL 41, 11, 1 / Ed. Lambot C. — Turnhout, 1961.
12. *Augustinus Hipponensis*. Sermo 370. PL 39, 5, 2 / Ed. Migne J.-P. — Paris 1863.
13. *Berger K.* Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung. Uni-Taschenbücher 658. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984.
14. *Beyer H. W.* ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπή // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Ed. Kittel G., Friedrich G. Stuttgart, 1933-. (=TWNT). Vol. II. P. 595–604.
15. La Bibbia di Gerusalemme. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2005.
16. *Bovon F.* Vangelo di Luca. Vol. I. Commentario Paideia. NT. Trad. dal tedesco. Brescia, 2005.
17. *Brown R. E.* The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke. New York, London, 1977.
18. *Coleridge M.* The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1–2. JSNT.S 88. Sheffield, 1993.
19. *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1959³.
20. *Fitzmyer J. A.* The Gospel According to Luke. Introduction, Translation, and Notes. Vol. I. Anchor Bible 28. Garden City, New York, 1981.
21. *Frein B. C.* Misunderstanding in the Gospel of Luke // *Biblica*. 1993. № 74. P. 328–348.
22. *Fusco V.* Il messaggio e il segno. Riflessioni esegetiche sul racconto lucano della natività (Lc 2:1–10) // *Parola e Spirito*. Festschrift S. Cipriani / Ed. Casale C., Marcheselli M. Brescia, 1982. P. 293–333.
23. *Gerber D.* «Il vous est né un Sauveur». La construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes. *Monde de la Bible* 58. Genève, 2008.
24. *Green J. B.* The Gospel of Luke. NICNT. Grand Rapids MI, Cambridge UK, 1997.
25. *Grilli M.* Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2007.
26. *Grilli M.* Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo. Bologna: Dehoniane, 2011.
27. Le immagini della Bibbia: simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia. Trad. dall'inglese / Ed. Ryken L., Wilhoit J. C., Longman III T. Cinisello Balsamo (Mi), 2006.

28. *Lucasz C.* Evangelizzazione e conflitto: indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10:1–11:18). EHS.T 484. Frankfurt am Main, 1993.

29. *Marconi G.* Il bambino da vedere. L'estetica lucana nel cantico di Simeone e dintorni // *Gregorianum*. 1991. № 72. P. 629–654.

30. *Marconi G.* La veste (*esthēs*) come categoria ermeneutica del «vedere» e semantica del divino negli scritti lucani, ovvero l'estetica non-umana di Luca // *Rivista Biblica*. 1991. № 39. P. 3–23.

31. *Marguerat D.* Entrer dans le monde du récit // *Quand la Bible se raconte* / Ed. Marguerat D. — Paris, 2003. P. 9–37.

32. *Marino M.* Tra ascolto e prassi: custodire la Parola. Assisi, 2005.

33. *Meynet R.* Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica. *Retorica Biblica* 7. Roma, 1994.

34. *Meynet R.* Dieu donne son nom; analyse rhétorique de Lc 1 :26–56 et de 1Sam 2 :1–10 // *Biblica*. 1985. № 66. P. 39–72.

35. *Nestle E., Aland K., al.,* Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1993²⁷.

36. *Niccacci A.* Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo. Un paragone tra sintassi greca e sintassi ebraica // *Liber annuus. Studium Biblicum Franciscanum*. 1992. № 42. P. 85–108.

37. *Niccacci A.* La narrativa di Mc 1 // *Entrarono in Cafarnao Festschrift V. Ravanelli* / Ed. Adinolfi M., Kaswalder K. Jerusalem, 1997. P. 59–71.

38. *O'Fearghail F.* Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1–4,14 in the Composition of Luke's Two-Volume Work. *Analecta Biblica* 126. Roma, 1991.

39. *Panier L.* La naissance du Fils de Dieu: sémiotique et théologie discursive. *Lecture de Luc 1–2. Cogitatio fidei*. Paris, 1991.

40. *Panimolle S.A.* La dottrina dell'ascolto nel Nuovo Testamento // *Dizionario di spiritualità biblico-patristica: i grandi temi della Sacra Scrittura per la «Lectio divina»* / Ed. Panimolle S. A. Vol. 5: Ascolto, docilità, supplica. Roma, 1993. P. 122–194.

41. Per leggere i racconti biblici: la Bibbia si racconta: iniziazione all'analisi narrativa. Trad. dal francese / Ed. Marguerat D., Bourquin Y. Roma, 20122.

42. *Prete B.* L'opera di Luca. Contenuti e Prospettive. Torino, 1986.

43. *Rad G., von.* kabod im AT // *TWNT*. Vol. II. P. 240–245.

44. *Ravasi G.* I Vangeli di Natale. Una visita guidata attraverso i racconti dell'infanzia di Gesù secondo Matteo e Luca. Roma, 1992.
45. *Réception du Paulinisme dans les Actes des apôtres.* BETHL 229 / Ed. Marguerat D. Leuven, 2009.
46. *Rossé G.* Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico. Roma, 1992.
47. *Schlier H.* ἀναδείκνυμι, ἀνάδειξις // TWNT. Vol. II. P. 30–31.
48. *Schürmann H.* Il Vangelo di Luca. Vol. I. CTNT 3. Trad. dal tedesco. Brescia, 1983.
49. *Serra A.* «Maria conservava tutte queste cose» (Lc 2:19; cf. 2:51b). La madre di Gesù, fonte di informazione per l'evangelo dell'infanzia? Scrittura e tradizione a confronto // San Luca Evangelista Testimone della Fede che unisce: Atti del congresso internazionale / Ed. Leonardi G., Trolese F.G.B. Padova, 16–21 Ottobre 2000. Padova 2002. P. 425–449.
50. *Ska J.L.* «Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
51. *Ska J.L.* Un narrateur ou des narrateurs? // La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible / Ed. Marguerat D. Lausanne (mars 2002). Monde de la Bible. Genève, 2003. P. 264–275.
52. *Talbert C.H.* Literary Patterns. Theological Theme and the Genre of Luke-Acts. SBLMS 20. Missoula, 1974.
53. *Valentini A.* Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore. Bologna, 2007.

Протоиерей Димитрий Юревич

ИЗУЧЕНИЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА О ПРОЩЕНИИ ХРИСТОМ ЖЕНЫ-ГРЕШНИЦЫ (8:1–11) В РУССКОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

История о прощении Иисусом Христом женщины, взятой в прелюбодеянии, изложенная только в четвертом Евангелии, отличается в первую очередь тем, что ее изначальная принадлежность евангельскому тексту подвергается сомнению многими исследователями. Дореволюционные русские библеисты — архиеп. Василий (Богдашевский), Н. П. Розанов, Г. К. Властов и некоторые другие — однозначно высказывались в пользу аутентичности данного фрагмента, хотя были среди русских библеистов и скептики — например, еп. Кассиан (Безобразов). Толкуя этот фрагмент, русские библеисты видели в евангельской ситуации прежде всего попытку книжников и фарисеев поставить Христа в сложную ситуацию и, таким образом, искушить Его. Однако, русские библеисты видят в этой истории замечательный пример того, как Господь Иисус Христос переводит сложнейший вопрос о грехе из области юридически-формальной в живую сферу нравственности, утверждая превосходство милосердия как средства к исправлению ближнего по отношению к наказанию в соответствии с буквой закона.

Ключевые слова: Евангелие от Иоанна, прелюбодеяние, исагогика, эксзегеза, дореволюционная библеистика.

История о прощении Иисусом Христом женщины, взятой в прелюбодеянии, изложенная только в четвертом Евангелии (Ин 8:1–11), отличается в первую очередь тем, что ее изначальная принадлежность евангельскому тексту подвергается сомнению многими исследователями¹. В качестве аргументов указывается, что, во-первых, этот фрагмент отсутствует в ряде

Протоиерей Димитрий Юревич — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской Духовной Академии.

¹ Под сомнение ставится подлинность текста Ин 7:53–8:11, т. е. начиная с последнего стиха предыдущей главы.

древних известных рукописей Евангелия от Иоанна (Ⲱ, A, B, L, N, W) и наиболее раннее текстуальное свидетельство на данный момент относится лишь к V в. (кодекс Безы)². Во-вторых, предполагается, что данная перикопа написана в несколько ином литературном стиле, поскольку содержит ряд греческих терминов, больше не встречающихся в четвертом Евангелии³. В третьих, усматривают даже то, что история о жене-грешнице якобы разрывает евангельское повествование и ее удаление даже делает текст более связным⁴. Поскольку все эти аргументы были известны уже в XIX в., представляет интерес рассмотрение опыта русских православных исследователей как при изучении ими данной исагогической проблемы, так и в свете толкования ими указанной истории. Вначале рассмотрим вопрос об аутентичности Ин 8:1–11.

Из дореволюционных авторов подробно и обстоятельно критическую гипотезу о позднейшей вставке данного фрагмента в оригинальный текст Евангелия от Иоанна обсуждает епископ Василий (Богдашевский; 1861–1933)⁵. Он рассматривает основные аргументы против подлинности этого текста и последовательно их опровергает⁶. В частности, он указывает, что отсутствие данного фрагмента в ряде древних рукописей — и возникавшее по этому поводу недоумение — было известно блаж. Иерониму (342–419/420), который специально подчеркивал: данное повествование находится «в Евангелии от Иоанна во *многих* греческих и латинских списках»⁷. На аргумент скептиков о том, что комментарий на данный текст отсутствует у многих древнецерковных авторов епископ Василий приводит сообщение свт. Амвросия Медиоланского о том, что данное место многие

² Hendriksen W. Exposition of the Gospel According to John. Vol. 2. Grand Rapids, 2001. P. 34.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Василий (Богдашевский), еп. Неповрежденность четвертого Евангелия // Труды Киевской духовной академии. 1917. № 9–12. С. 273–285.

⁶ Там же. С. 282–285.

⁷ Там же. С. 282.

не толкуют, потому что люди слабой воли могли составить ложное представление о милосердии Христа и пасть во грех⁸. Евсевий Кесарийский, повествуя о Папии Иерапольском, пишет, что последний «рассказывает и другую историю о жене, обвиняемой перед Господом за многие грехи»⁹.

Рассматривая вопрос стилистического своеобразия данного фрагмента, епископ Василий замечает, подобный текст не единственный в четвертом Евангелии, следовательно, данный аргумент не может быть решающим при определении его аутентичности. Кроме того, он приводит любопытные наблюдения над тем, что сам по себе отрывок, в тех рукописях, в которых он встречается, содержит множество разночтений, принятие которых лишает текст лексического своеобразия¹⁰. Профессор духовной академии также демонстрирует, что данный фрагмент не нарушает последовательность событий в Евангелии от Иоанна, а лишь придает им иной порядок¹¹. В целом еп. Василий делает вывод в пользу церковного взгляда на подлинность рассматриваемой перикопы¹².

Другой русский исследователь — Николай Петрович Розанов (1857–1941) — касается вопроса исагогики более кратко; рассмотрев аргументы «за» и «против», он склоняется в пользу аутентичности текста Ин 8:1–11¹³. Исследователь более нового времени, живший в эмигрантской среде середины прошлого века — епископ Кассиан (Безобразов; 1892–1965), напротив, не считал указанный фрагмент относящимся к оригинальному тексту и поэтому совсем не толковал данную историю¹⁴. Современный русский библиист, старший преподаватель

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 283.

¹⁰ Там же. С. 283–284.

¹¹ Там же. С. 284–285.

¹² Там же. С. 285.

¹³ Розанов Н. П. Толкование на Евангелие от Иоанна // Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина и преемников. Т. 9. СПб., 1912. С. 391.

¹⁴ Кассиан (Безобразов), еп. Водой и кровью и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2001. С. 16.

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета протоиерей Александр Прокопчук (род. 1968) более осторожен в данном вопросе: он считает, что «сам рассказ исторически достоверен и был сохранен в устной традиции до своей интерполяции в канонический текст Нового Завета»¹⁵. Другие упомянутые ниже исследователи безоговорочно признавали принадлежность данного фрагмента тексту Евангелия от Иоанна.

В свете сказанного можно констатировать, что, несмотря на знакомство с аргументами исследователей скептического направления относительно подлинности Ин 8:1–11, русские ученые в подавляющем большинстве не считали эти аргументы достаточными для отвержения аутентичности данного фрагмента.

Не меньший интерес представляет опыт содержательного истолкования российскими экзегетами данного текста Евангелия от Иоанна как учения Господа Иисуса Христа о милосердном отношении к ближним.

Георгий Константинович Властов (1827–1899) указывает на то, что иудеи привели женщину ко Господу не потому, что были возмущены ее преступлением (ученый ссылается на ветхозаветных пророков, которые свидетельствовали, что этот грех был весьма распространенным в еврейском обществе), но потому, что хотели выместить свою злобу на Господе, поставив Его в сложную ситуацию. По закону (Лев 20:10) полагалось предать смерти и прелюбодея, и прелюбодейку, и хотя род казни не был указан, обычным было побиение камнями. Теоретически евреи не могли совершить казнь без санкции римской власти, но случай с первомучеником Стефаном показывает, что римляне могли индифферентно относиться к таким ситуациям, если не видели в казненных значимых для себя лиц. Поэтому, по мысли экзегета, иудеи желали вынудить Господа произнести обвинительный приговор. Но Господь желает спасти «и тело, и душу несчастной», потому что понимает, что ее преступление является для иудеев лишь поводом действовать

¹⁵ Прокопчук А., *прот.* Лекции по Евангелию от Иоанна. 2-е изд. М., 2015. С. 80. Прим. 1.

против Него Самого¹⁶. Поэтому Он заставляет обвинителей вникнуть в собственную совесть и либо отказаться от применения закона по отношению к обвиненной, либо объявить самих себя безгрешными. Христос «переносит закон из сферы буквы в сферу нравственную», показывая, что нет ни одного человека без греха. Старцы уходят в первую очередь, потому что имеют более продолжительный опыт личной борьбы со грехом и знают, что каждый может согрешить¹⁷, причем ушли только обвинители, а присутствовавший народ остался и прославлял Господа. Г. К. Властов считает, что вопрос о том, что именно чертил Господь пальцем на земле — совершенно бесполезный, поскольку это было действие, замедлявшее ответ и ставившее своей целью спасти жизнь женщины¹⁸. Дальнейшее обращение Иисуса к жене («И Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши»; Ин 8:11) русский экзегет рассматривает как проявление «великого милосердия» Божия. Он сопоставляет это изречение со словами Господа из Евангелия от Матфея: «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Мф 18:11) и в прощении блудницы Иисусом («Я не осуждаю тебя») видит суд Христов, который он называет «судом бесконечного милосердия»¹⁹: Его суд ставит целью не наказание, а дарование надежды и последующее исправление грешника, причем необходимость исправления следует из слов Господа «иди и впредь не греши»²⁰. Г. К. Властов замечает, что, в данном случае имеется принципиальное отличие в речи Господа от случая исцеления больного при купальне Вифезда: там Христос к словам «не греши больше» добавил фразу «чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин 5:14), здесь же этого нет. Экзегет предполагает, что Господь «вероятно, знает, что полученное женой освобождение от суда... подготовило... [ее] душу к восприятию чистоты, от любви к Богу

¹⁶ Властов Г. К. Опыт изучения Евангелия св. ап. Иоанна Богослова. Т. 1. СПб., 1887. С. 313–314.

¹⁷ Там же. С. 314.

¹⁸ Там же. С. 315.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 316.

происходящей и не нуждающейся в угрозе»²¹, что, по мнению толкователя, и послужило к исправлению женщины.

Епископ Михаил (Лузин; 1830–1887) в целом давая сходный комментарий, подробно останавливается на том, в чем заключалось в данном случае искушение Господа со стороны книжников и фарисеев. Если бы Он постановил предать блудницу смерти, тогда Его обвинили бы в том, что он идет как против римской власти, которая запрещала евреям производить смертную казнь, так и против римского законодательства, которое не рассматривало прелюбодеяние достойным смерти; если бы Он оправдал ее, то Его обвинили бы в нарушении закона Моисеева. Однако, констатируя данную дилемму, епископ Михаил, как и Г. К. Властов, считает, что книжники и фарисеи знали милосердный характер Господа и предполагали более вероятным второй исход дела — Его желание помиловать блудницу²². Обсуждая, что писал на земле Иисус, он также замечает, что этого не следует допытываться, но склоняется к мысли о том, что это Иисус писал ответ вопрошавшим. Слова «кто из вас без греха» экзегет понимает как указание на то, что все в той или иной степени согрешили против заповеди о целомудрии²³. Наконец, фразу Иисуса, обращенную к женщине, он толкует, цитируя блаженного Августина — «Господь осудил, но — грех, а не лицо»²⁴.

Протоиерей Иоанн Бухарев (†1909) следует предыдущим двум толкователям, излагая их мысли сокращенно²⁵. Эти же идеи излагаются и в кратком толковании протоиерея Александра Прокопчука, из особенностей экзегезы которого следует отметить следующую мысль: обвинители покидали свое место от старшего к младшим в определенной последовательности — «каждый

²¹ Там же.

²² Михаил (Лузин), *еп.* Толковое Евангелие. Кн. 3. Евангелие от Иоанна. Киев, 1902. С. 252.

²³ Там же. С. 253.

²⁴ Там же. С. 254.

²⁵ Бухарев И. Н., *прот.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 2-е изд. М., 1915. С. 105–107.

из обвинителей уходит, как только становится старшим после ухода предыдущего старейшины»²⁶.

Н. П. Розанов демонстрирует, что целью книжников и фарисеев было не установление справедливости, а попытка искусить Иисуса. Он напоминает, что по закону Моисееву должно было предать смерти не только блудницу, но и блудника, однако иудеи привели ко Христу только женщину. Поэтому, считает экзегет, в данной ситуации Иисус не мог бы вынести смертный приговор (это не было бы обосновано юридически), однако мог бы призвать к милосердию, что и стало бы поводом для обвинения Его в нарушении закона²⁷. Далее толкователь объясняет, почему Христос указывает иудеям, приведшим женщину, на их собственную греховность: они не были официально поставленными судьями, от которых никто не требует личного безгрешия, а добровольно взяли на себя обязанность судей. Будучи религиозными вождями, они желали представлять собой пример религиозной жизни, но Иисус прежде уже объяснял, что истинно религиозный человек не будет судить ближнего (Мф 7:1). Толкователь также замечает, что первым бросить камень должен был свидетель преступления²⁸.

Подводя итог, можно сказать, что при толковании истории Ин 8:1–11 русские библеисты видят в ней замечательный пример того, как Господь Иисус Христос переводит сложный вопрос о грехе из области юридически-формальной в живую сферу нравственности, утверждая превосходство милосердия как средства к исправлению ближнего по отношению к наказанию в соответствии с буквой закона.

²⁶ Прокопчук А., *прот.* Лекции... С. 80. Прим. 1.

²⁷ Розанов Н. П. Толкование... С. 392.

²⁸ Там же.

Источники и литература

1. Бухарев И. Н., *прот.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 2-е изд. М., 1915. VII, 277, 8, III с.
2. Василий (Богдашевский), *еп.* К изъяснению Иоанна 3:1–6:71 // Труды Киевской духовной академии. 1917. № 3–8. С. 153–182.
3. Василий (Богдашевский), *еп.* Неповрежденность четвертого Евангелия // Труды Киевской духовной академии. 1917. № 9–12. С. 273–285.
4. Властов Г. К. Опыт изучения Евангелия св. ап. Иоанна Богослова. Т. 1. СПб., 1887. 460, III с.
5. Кассиан (Безобразов), *еп.* Водю и кровью и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2001. 174 с.
6. Михаил (Лузин), *еп.* Толковое Евангелие. Кн. 3. Евангелие от Иоанна. Киев, 1902. II, 586 с.
7. Прокопчук А., *прот.* Лекции по Евангелию от Иоанна. 2-е изд. М., 2015. 168 с.
8. Розанов Н. П. Толкование на Евангелие от Иоанна // Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина и преемников. Т. 9. СПб., 1912. С. 284–505.
9. Hendriksen W. Exposition of the Gospel According to John. Vol. 2. Grand Rapids, 2001. 507 p.

М. В. Ковшов,
диакон Александр Тодиев

ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ НАУЧНО- ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ПРОЕКТА «КОНЦЕПЦИЯ «ДВУХ ВЕКОВ» В КОРПУСЕ ТЕКСТОВ АПОСТОЛА ПАВЛА»¹

Учение о двух веках зародилось в поздних книгах Ветхого Завета, хотя прямо в них и не представлено. В современной отечественной библеистике вопрос о соотношении апокалиптической эсхатологии и эсхатологии ап. Павла до сих пор не получил должного систематического освещения. В посланиях апостола Павла постоянно присутствует динамическая антитеза «уже» и «еще нет». Пройти мимо этого диалектического сопричастия невозможно, и это формальное противоречие требует разрешения. Участниками данного проекта (руководитель — прот. Александр Тимофеев, исполнители — диак. А. Тодиев и М. В. Ковшов) предлагается разрешение вышеупомянутой антитезы посредством тщательного анализа межзаветной доктрины «двух веков»: века настоящего и века будущего.

Ключевые слова: апокалиптика, учение о «двух веках», апостол Павел, Священное Писание.

Актуальность данного проекта обусловлена как реалиями современной отечественной библеистики, так и состоянием исследований наследия апостола Павла в мировой библейской науке. В данный момент российская библейская наука вновь находится на этапе исторического становления. Отсутствие возможности полноценных научных исследований в советский период является основной причиной колоссального отставания

Михаил Всеволодович Ковшов (Сергиев Посад) — кандидат богословия, преподаватель Московской Духовной Академии.

Диакон Александр Тодиев (Сергиев Посад) — кандидат богословия, преподаватель Московской Духовной Академии.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 16-04-00407.

отечественной библеистики от западной, в том числе и в исследовании мысли апостола Павла.

В настоящее время, в современной библейской науке наблюдается глубокий интерес к вопросу о возможной связи иудейской межзаветной апокалиптики и литературного наследия апостола Павла. Написано множество работ, посвященных проблеме их взаимосвязи, в которых затрагиваются самые различные аспекты интерпретации апокалиптической эсхатологии. При этом означенный вопрос не получил освещения в святоотеческой традиции, а богатое наследие, представленное западной традицией изучения вопроса, труднодоступно для российского церковного читателя.

В современной отечественной библеистике вопрос о соотношении апокалиптической эсхатологии и эсхатологии ап. Павла до сих пор не получил должного систематического освещения. Если считать концепцию «двух веков» основой апокалиптической эсхатологии, представляется необходимым решить вопрос об их возможной взаимосвязи путем анализа роли означенной концепции в богословской мысли ап. Павла. Любой посвященный данной проблеме научный труд, несомненно, будет востребованным.

Научная проблема исследования

При чтении посланий апостола Павла всякий внимательный читатель неизбежно замечает некую парадоксальность многих его утверждений. Так, например, он называет своих адресатов «святыми», пишет о том, что они «освятились» (1 Кор 6:11), и в то же время настаивает на их «освящении» (1 Фесс 4:3). Он говорит им, что они «бесквасны» (1 Кор 5:7) и в том же предложении призывает их «очиститься от старой закваски». Верующие «получили искупление» (Рим 3:24), но в то же время они ожидают искупления (Рим 8:23); они спасены, но ожидают спасения Рим 8:24); усыновлены (Гал 4:5–6), но ожидают усыновления (Рим 8:23); Они «познали Бога», но возвращаются к рабству «стихиям» (Гал 4:9). Примеры можно продолжать. Иными

словами, в посланиях апостола Павла постоянно присутствует динамическая антитеза «уже» и «еще нет». Пройти мимо этого диалектического соприсутствия невозможно, и это формальное противоречие требует разрешения.

Участниками данного проекта (руководитель — прот. Александр Тимофеев, исполнители — диак. А. Тодиев и М. В. Ковшов) предлагается разрешение вышеупомянутой антитезы посредством тщательного анализа межзаветной доктрины «двух веков»: века настоящего и века будущего.

Само по себе учение о двух веках, или о двух периодах мировой истории (настоящий век — *הַיָּמִים הַזֵּהִם* *olam hazze* / будущий век — *הַיָּמִים הַבָּאִים* *olam habba*), зародилось в поздних книгах Ветхого Завета, хотя прямо в них и не представлено. Это учение развилось и претерпело длительную эволюцию в иудейской апокалиптической литературе Маккавейского периода (первая пол. II в. до Р. Х.), когда явилась острая необходимость в осмыслении образа «будущего мира» в ответ на ситуацию религиозного кризиса, вызванного эллинизацией Иудеи. В межзаветной литературе эта идея представлена как откровение, данное какому-либо библейскому праведнику (Енох, Авраам, Моисей, Даниил), и сохраняемое в тайне до «последних времён». Её роль — укрепить праведных в период гонений, когда исповедание веры могло стоить жизни. Суд Господень и воздаяние праведным переносится исключительно на будущий мир, или мессианское царство. Никакого соприкосновения между двумя веками нет и быть не может.

Казалось бы, новозаветное учение и, в частности, учение апостола Павла, следует этой апокалиптической схеме. Однако сходство Нового Завета и иудейской апокалиптики — чисто формальное и ограничивается скорее заимствованием общей терминологии, чем содержанием. Новое откровение в Иисусе Христе, в Его Воскресении и в Его присутствии в Церкви разрушило строгий дуализм мировой истории. Семя Царствия Божия уже посеяно в нынешнем «лукавом веке». Исчезает резкое противопоставление двух веков, ибо век грядущий уже вторгся в век настоящий. Образовался некий участок мировой истории,

в котором соприсутствуют оба века. Это — время между Первым и Вторым пришествием Христовым, время бытия Церкви Христовой. В это промежуточное время в мире соприсутствуют зло, характеризующее «век сей» и его обитателей, и святость, характеризующая Царствие Божие и входящих в это Царствие. Спасение, искупление, освящение уже произошли, но время их окончательного торжества и свершения — в грядущем. Именно эта двойственность промежуточного времени и обуславливает антитезу «уже» и «еще нет».

Актуальность научной проблемы исследования

Хотя проблема «двух веков» занимает ключевое место в исследовании мысли апостола Павла западными учеными, в современной российской библеистике до недавнего времени отсутствовали работы, посвященные данному вопросу. Таким образом, можно утверждать, что участники настоящего проекта формируют новое направление в научном изучении апостола Павла в отечественной библеистике. Имеющийся у коллектива научный задел по данному вопросу позволяет говорить о том, что, благодаря применению новых методологических подходов, развиваемых участниками проекта, его итогом может стать существенный вклад как в решение проблемы «двух веков» богословия апостола, так и в развитие новой парадигмы изучения его мысли на современном этапе развития библеистики.

Современное состояние исследований по научной проблеме проекта

С началом XX столетия вопрос о роли концепции «двух веков» в богословии апостола Павла и тем самым — о возможном влиянии иудейской апокалиптики на литературное творчество Апостола, был одним из наиболее обсуждаемых в научной паулинистике.

В то же время в отечественной библейской науке, в силу известных исторических причин, активных исследований

в отмеченном направлении в течение 20 — начала 21 столетий не велось. Исследование апокалиптики в новозаветном преломлении данного явления дано лишь в фундаментальной трехтомной монографии Н. Н. Глубоковского «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу». Н. Н. Глубоковский считает, что иудейская апокрифически-апокалиптическая литература имеет большое значение в описании атмосферы и почвы, в каких возникло и крепло христианство при своем основании. Христианство воспользовалось всем предшествующим развитием, но не выросло из него непосредственно и само произвело в нем радикальный переворот. В прежние термины влагалось иное содержание, и они получали «специально-христианский смысл». В целом, вывод проф. Н. Н. Глубоковского следующий: Апостол — не апокалиптик, не раввинист и не эллинист, но у него свое благовестие, которое, впрочем, было лишь приспособлением первоапостольского Евангелия к задачам универсальной проповеди. Оно осуществлялось и с помощью человеческих средств. Главный источник апостольской проповеди — исключительно Откровение Господне (Гал. 1:11–12).

В силу исторических причин целостная научная традиция исследования иудейской апокалиптики эпохи Второго Храма в российской библейской науке не была сформирована.

В западной библеистике существует обширная научная литература по различным аспектам апокалиптики, в том числе исследования роли концепции «двух веков» в богословской составляющей Павловых посланий. Среди многочисленных западных научных изысканий находится небольшое количество работ, посвященных непосредственно вопросу о наличии концепции «двух веков» в богословии ап. Павла. Зачастую анализ концепции помещается в богословские статьи ознакомительного характера, узкоспециализированные статьи смежной тематики или общие тематические разделы монографий, как например: «Апокалиптика в Новом Завете», «Эсхатология ап. Павла и апокалиптическая эсхатология», «Эсхатологический дуализм в рецепции новозаветных авторов» и т. д. Разумеется, в них проблема «двух веков» освещается только в общих чертах.

Еще в 1892 году Й. Вайс (J. Weiss) в работе «Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes» (Провозвестие Иисуса о Царствии Божьем) впервые в библейской науке обозначил важность эсхатологии для Нового Завета. С тех пор эсхатологический элемент находился в самом центре западных новозаветных исследований. Основываясь на данном тезисе, Альберт Швейцер (A. Schweitzer) утверждал свою идею последовательной эсхатологии (konsequent Eschatologie), согласно которой иудейская апокалиптика видится им как магистральная идеологическая опора для учения Иисуса Христа и ап. Павла. Фактически Швейцер стал первым ученым, который последовательно вписал ап. Павла в иудейский контекст, а именно в мессианско-апокалиптическое направление иудаизма. До этого времени среди большей части ученых, по крайней мере, в протестантском мире, было принято считать центром учения ап. Павла доктрину об оправдании верой. Иудаизм в таком случае представлялся религией, в которой праведность достигается исключительно благодаря исполнению определенных дел, а ап. Павел виделся антизаконником. Швейцер впервые поместил ап. Павла в контекст современного ему иудаизма, а не католико-протестантских споров об оправдании.

Концепция «двух веков» зачастую исполняет в научных трудах функцию «маяка», так как она является сущностной характеристикой апокалиптически-эсхатологической перспективы. Ввиду множества появившихся толкований были выделены характерные типологии интерпретаций для их лучшей систематизации. То, как исследователь понимает роль доктрины «двух веков» в богословии ап. Павла, служит основанием для его дальнейшего вывода об отношении между богословием Апостола и иудейской апокалиптикой периода Второго Храма.

Выделяются четыре основных типологии:

1. Концепция «двух веков» сквозь призму экзистенциализма. Спиритуализация и индивидуализация эсхатологии (Р. Бульман, Ч. Г. Додд, У. Д. Дэйвис, О. Кульман, В. Г. Кюмель).

2. Концепция «двух веков» в богословии ап. Павла: апокалиптика как основа Павлова богословия (А. Швейцер, Э. Кезе-ман, Г. Й. Шёпс, Й. К. Бекер).

3. Концепция «двух веков» в богословии ап. Павла: старая форма и новое содержание (Г. Фос, У. Роллинс, Э. П. Сандерс, В. П. Браник, Л. Кек).

4. Новый взгляд на апокалиптику: отход от компаративного метода (Р. Пенна, К. Роуланд, Дж. Л. Мартин, М. К. де Боер).

Обозначенные типы доказывают, что вопрос о степени влияния апокалиптики на богословское самосознание апостола Павла зависит от того, как исследователь трактует концепцию «двух веков».

Первый тип характеризуется сведением всего к антропологическим категориям и отказом принять во внимание значение будущего времени при интерпретации концепции «двух веков» в эсхатологии апостола Павла. «Будущий век» понимается, исходя из следующей предпосылки: человек обретает новую жизнь в ответ на новое отношение с Богом в настоящем опыте веры. Апокалиптика демифологизируется и превращается в экзистенциальное самосознание. Авторы этой подгруппы также считают, что христологическая модификация концепции «двух веков» в корне разорвала связь Апостола с апокалиптикой.

Исследователи второй группы накрепко связывают богословскую мысль ап. Павла с иудейской межзаветной апокалиптикой. Г. Шёпс соотносит эсхатологическое учение Апостола с эсхатологией позднего периода Второго Храма (3 Езд., 2 Вар.), предполагающей промежуточный и ограниченный по времени мессианский век.

В свою очередь, Г. Фос и У. Роллинс утверждают, что ап. Павел в своей эсхатологии радикально порывает с апокалиптической концепцией «двух веков». Остается одна внешняя форма, которую он христологически видоизменяет (третья типология). Данный подход ценен как смелая попытка в западной библеистике переставить акценты в изучении богословского наследия св. ап. Павла. Ученые предлагают изучать апокалиптику в свете Христа, а не Христа в свете апокалиптики. Означенная предпосылка заметно сближает данный подход с православным.

Ученые четвертой группы отказываются видеть эсхатологию главной характеристикой иудейской межзаветной апокалиптики.

Вместо неё «откровение Божественных тайн» воспринимается в качестве главной особенности жанра. Если основным источником Павлова благовестия является «откровение Иисуса Христа» (Гал. 1:12), то будет методологически правильно ориентироваться на святоотеческую экзегезу посланий св. ап. Павла.

В целом, вышеприведенная систематизация научных мнений и подходов доказывает, что новозаветная апокалиптика является областью вопросов, а не ответов. В качестве исторической проблемы вопрос об отношении «Павла и апокалиптики» — объективно неразрешим. Это — тема для длительного исследования, а не задача для точного решения.

Научная новизна исследования

Научная новизна данного исследования состоит как в новой формулировке проблемы, так и в предлагаемой оригинальной методологии её разрешения. Настоящий исследовательский проект является первой попыткой комплексного и всестороннего изучения апокалиптической эсхатологии в богословии апостола Павла на примере концепции «двух веков». Вопросы соотношения и связи данной межзаветной концепции с литературным наследием Апостола еще не оказывались в фокусе отечественных библейских исследований. По причине отсутствия в российской библейской науке монографий по выбранной теме новизна настоящего исследования представляется очевидной. Исследование может рассматриваться как хотя бы частичное восполнение отмеченного пробела, очевидным образом наличествующего в данной сфере в российской библейской науке.

Комплексность исследования

Концепция «двух веков» впервые появляется и отчетливо представлена в иудейской апокрифической письменности эпохи Второго Храма, отражающей состояние религиозной среды, в которой развивалась богословская мысль Апостола Павла.

По этой причине в рамках предлагаемого проекта предполагается широкое использование междисциплинарного подхода, позволяющего решение основных аспектов проблемы на стыке библейского богословия, религиоведения и апокрифоведения. Основой исследования должен стать тщательный анализ важнейших литературных памятников иудейской апокрифической письменности межзаветного периода: 3 Книги Ездры, 2 Книги Варуха, 1 и 2 Книг Еноха, Книги Юбилеев, Заветов 12 патриархов, Сивиллиных книг, Вознесения Моисея, Псалмов Соломона, рукописей Мертвого моря и раввинистической письменности периода творчества мудрецов-таннаев.

Применяемые в исследовании методы, методики и методологические принципы

Основные методологические принципы подхода, предлагаемого участниками настоящего исследования, можно сформулировать следующим образом.

Во-первых, это холистический подход, рассматривающий все послания апостола Павла как части единого целого — корпуса Паулиnum. В западной библеистике похожий на применяемый нами подход под названием канонического был предложен Бревардом Чайлдзом (Brevard S. Childs). По мнению Чайлдза, все послания надписанные в Новом Завете именем апостола Павла, начиная с послания к Римлянам и заканчивая посланием к Евреям, должны читаться как части единого корпуса вне зависимости от того, кто был их автором на самом деле. При таком подходе к истолкованию библейского текста преимущественное внимание уделяется не процессу происхождения библейских книг, а конечному результату — канону Священного Писания. При этом считается, что весь канон как целое может оказывать влияние на содержание входящих в него книг.

Во-вторых, процесс понимания мы рассматриваем как движение по так называемому герменевтическому кругу. Главной задачей в таком случае становится, во-первых, позволить говорить самому тексту: мы должны не столько сами

интерпретировать текст, сколько дать возможность тексту интерпретировать нас. Мы должны не вписывать апостола Павла в картину современных богословских проблем, а постараться расслышать его собственный голос, то, что он хотел донести до нас в своих посланиях.

Методология настоящего исследования представляет собой комплексный подход, базирующийся на современных методах филологического анализа библейского текста, в особенности на нарративной критике и методе анализа традиций. По нашему мнению, применение данного метода позволяет соблюсти принципы ситуационности и диалогичности, столь важные для адекватного анализа посланий святого Павла.

1) Метод анализа традиций. В исследовании будет предпринята попытка обнаружить этапы развития апокалиптической традиции на примере концепции «двух веков» от её исторического возникновения к разнообразному литературному изложению в библейских книгах и апокрифических письменных памятниках эпохи Второго Храма. Большое значение для данной методологии имеет принцип интертекстуальности: тема «двух веков» в богословской мысли апостола Павла исследуется в контексте предшествующих и современных ему культурно-религиозных традиций — иудейской (библейской и межзаветной) и античной греко-римской.

2) Важнейшую роль в проекте играет тот факт, что межзаветная концепция «двух веков», появляясь в посланиях апостола Павла как сугубо христианских литературных памятниках, получает соответствующее смысловое видоизменение и развитие. Поэтому основным методом исследования является богословский метод, суть которого заключается в соотношении культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов. Метод позволяет пройти путь от абстрактного знака (мировоззренческой парадигмы «двух веков») к живой богословской идее, выявляя глубинные сотериологические смыслы. Данная процедура сообщает всему исследованию богословский характер.

Ожидаемые результаты научного исследования

В качестве результатов научного исследования планируется представление и обоснование оригинальных теорий относительно проблемы возможного влияния апокалиптической эсхатологии на богословскую мысль апостола Павла.

1. Планируется обосновать, что апостол Павел осознавал себя живущим в уже открывшемся мессианском веке, предшествующем наступлению Царства Божия. В таком случае концепция «мессианского века» связывает эсхатологическую мысль Апостола с апокалиптической традицией поздней эпохи Второго Храма (3 Езд., 2 Вар. и ранние пласты Мишны), в которой уже произошел переход от двойной схемы веков к тройной. Предлагается показать, что учение о смешении, или взаимопроникновении, двух эонов является Павловой версией доктрины «двух веков», так как у Апостола уже нет резкого противопоставления двух веков. Он заметно смягчает различия между настоящим веком и веком будущим посредством акцента на невидимое присутствие будущего века в веке настоящем.

2. Предполагается продемонстрировать, что концепция «двух веков» может рассматриваться как структурообразующая модель всей богословской мысли апостола Павла. Этот тезис будет последовательно раскрыт применительно к христологии, сотериологии, пневматологии, еkkлезиологии, антропологии и эсхатологии в посланиях апостола Павла.

3. Планируется обоснование следующего положения: апостол Павел является единственным новозаветным автором, в богословии которого апокалиптическая концепция «двух веков» играет важнейшую роль. Павлова тема «двух веков», продолжая предшествующую библейскую и межзаветную традицию, являет при этом свою уникальную черту, которая отражается в христоцентричности. Выраженная в сосредоточенности всех апокалиптических представлений на личности Христа, отмеченная черта является осью Павловой апокалиптической эсхатологии. В то время как чаяния иудейской межзаветной эсхатологии были выражены зачастую абстрактным языком,

апокалиптическая надежда Апостола сосредотачивалась на конкретном лице Господа Иисуса Христа. В этом плане апостол Павел в корне переосмысливает межзаветную идею деградации, которая начинается с момента изгнания прародителей из рая и заканчивается апокалиптической катастрофой. Факт добровольного спасительного Воплощения Сына Божия придает истории абсолютно иной смысл: страдание и служение оказываются не напрасными, распад человечества прекращается.

Научная значимость ожидаемых результатов исследования

Важнейшим результатом предлагаемого исследования должен стать опыт осмысления достижений западных ученых в единстве с православной библейской и святоотеческой традицией, что является важным герменевтическим принципом, отражающим современные тенденции в православной библеистике и сообщающим данному исследованию новизну и актуальность.

Апостол Павел не был систематическим богословом; он не писал богословских трактатов; его богословие имело характер *ad hoc*, отвечая жизненным вопросам каждой основанной им христианской общины. Тем не менее, его богословие можно систематизировать, найдя подходящий критерий. Результаты данной исследовательской работы приводят к видению богословия апостола Павла как целостной системы, что, несомненно, ставит ее в один ряд с проектами, занимающимися поисками «центра богословия» апостола.

ПРОБЛЕМАТИКА КУМРАНСКИХ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ: ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ

Кумранские рукописи содержат ценную информацию для реконструкции литургической практики межзаветного периода. В настоящей статье предлагается исследование истории изучения литургических кумранских текстов, начиная с первых лет после их открытия в 1947 г. и вплоть до наших дней. В ходе изучения рассматриваются труды Ш. Талмона, Б. Нитцан, Э. Хазон, Д. Фалька и др. Основная проблема исследования литургических текстов Кумрана заключается в определении причин появления установленных молитв в период Второго Храма.

Ключевые слова: Кумран, литургические кумранские тексты, установленные молитвы, межзаветный период, период Второго Храма.

До середины прошлого столетия о молитвах межзаветного периода было мало известно. Основными источниками этого периода были неканонические и апокрифические произведения. С открытием рукописей Мертвого моря корпус литургических текстов Второго Храма значительно расширился. В 1982 г. М. Байе издал седьмой том *Discoveries in the Judaean Desert* (сокращенно DJD), в который вошли ранее неизвестные литургические произведения, составленные в период Второго Храма¹.

Священник Александр Зиновкин — кандидат богословия, магистр филологии, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской Духовной Академии, докторант Ecole Pratique des Hautes Etudes (Paris).

¹ В DJD VII вошли рукописи, содержащие: утренние и вечерние молитвы, произносимые в общине в течение одного месяца (4Q*Вседневные молитвы* [4Q503]); молитвы на каждый день недели (4Q*Деяния светил* [4Q504–506]); праздничные молитвы (4Q*Праздничные молитвы* [4Q507–509]); заклинательные молитвы (4Q*Песни Мудреца* [4Q510–511]); молитвы, предназначенные для произнесения во время ритуальных церемоний (4Q*Церемония брака* [4Q502] и 4Q*Церемония очищения* [4Q512]). См. Qumrân grotte 4 (III): 4Q482–4Q520. DJD VII // Ed. par Baillet M. Oxford: Clarendon Press, 1982.

С течением времени большинство кумранских молитв было собрано в двух томах DJD: первый том поэтических и литургических текстов вышел в свет в 1998 г. (DJD XI)², второй — в 1999 г. (DJD XXIX)³. Было отмечено, что опубликованные рукописи «changed our picture of the corpus of prayers from Qumran»⁴. На сегодняшний день мы имеем около трехсот кумранских молитв, гимнов и псалмов.

В процессе изучения литургических кумранских текстов исследователи пытались решить следующую проблему: зачем и каким образом произошел процесс формализации молитв, превратившихся в какой-то период истории из библейских спонтанных в христианские и раввинистические общеобязательные?⁵

История исследования литургических кумранских текстов

Еще до публикации DJD VII было отмечено, что содержащиеся в рукописях молитвы по своей лексике и тематике схожи с раввинистическими установленными молитвами (в частности, שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, עֲמִידָה и יוֹצֵר אוֹר). Первым, кто обратил внимание на эту связь, был Ш. Талмон⁶. Согласно исследователю, в конце *Устава*

² Qumran Cave 4 (VI): Poetical and Liturgical Texts. Part 1. DJD XI // Ed. by Eshel E. et al. Oxford: Clarendon, 1998. В первый том вошли рукописи 4QБлагословения, 4QПесни Суббот и различные псалмы.

³ Qumran Cave 4 (XX): Poetical and Liturgical Texts. Part 2. DJD 29 // Ed. by Chazon E. et al. Oxford: Clarendon, 1999. В настоящий том вошли списки 4QГимны, 4QБархи Нафиш и ряд небольших фрагментарных рукописей.

⁴ Chazon E. Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls // The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment. Vol. 1 // Ed. by Flint P., VanderKam J. Leiden: Brill, 1998. P. 246–247.

⁵ Status quaestionis литургических кумранских текстов: Ibid. P. 245–270; Olson D. Daily and Festival Prayers at Qumran // The Bible and the Dead Sea Scrolls. Vol. 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community / Ed. by Charlesworth J. Waco, Texas: Baylor University Press. P. 301–315. Относительно недавно: Penner J. Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 4–33.

⁶ См. Talmon S. The «Manual of Benedictions» of the Sect of the Judaean Desert // *Revue de Qumran*, 1956–1960. № 2/8. P. 475–500; Talmon S. The Emergence

Общины (1QS IX, 26–XI, 15) находится сокращенная версия так называемого *Устава благословений*, в котором подробно описано всedневное и годовое неизменяемое богослужение общины Яхад. Это был своего рода молитвослов, схожий по своей форме с иудейскими синагогальными сиддурами. Ш. Талмон пришел к выводу, согласно которому установленные молитвы появились в период Второго Храма из-за отказа от кровавых жертвоприношений⁷. Таким образом, молитвы были альтернативой жертв. Одно с другим не сосуществовало. После того как были опубликованы все кумранские молитвы, *Устав благословений* так и не был обнаружен. Соответственно, гипотеза Ш. Талмона была подвергнута сомнению.

Первым серьезным и комплексным исследованием литургических кумранских текстов (в частности, всedневных молитв) стала монография *Qumran Prayer and Religious Poetry*, изданная Б. Нитцан в 1989 г. на иврите и в 1994 г. — на английском языке⁸. В начале исследования выявляются особенности библейских, апокрифических и раввинистических молитв. Вывод: установленные всedневные молитвы стали обязательными для всех иудеев только после разрушения Иерусалимского Храма в 70 г. по Р.Х.⁹ До этого периода молитвы были харизматичными,

of Institutionalized Prayer in Israel in Light of Qumran Literature // *The World of Qumran from Within*. Jerusalem, Leiden: Magnes Press, Brill, 1989. P. 200–243. Подобно Ш. Талмону, М. Вайнфельд с помощью сравнительного анализа выявил лексико-тематическую связь между установленными раввинистическими молитвами и кумранскими литургическими текстами. См. *Weinfeld M. Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect // The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* / Ed. by D. Dimant, U. Rappaport. Leiden, Jerusalem: Brill, Magness Press, 1994. P. 241–258.

⁷ Talmon S. The Emergence of Institutionalized Prayer. P. 209.

⁸ Nitzan B. *Qumran Prayer and Religious Poetry*. Translated from the Hebrew by J. Chipman. Leiden, New York, Koeln: Brill, 1994. См. также Nitzan B. *The Dead Sea Scrolls and the Jewish Liturgy // The Dead Sea Scrolls as Background to Post Biblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* / Ed. by Davila J. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 195–219.

⁹ Nitzan B. *Qumran Prayer*... P. 45.

связанными с храмовыми жертвоприношениями¹⁰. При подробном изучении кумранских литургических текстов для исследователя стало очевидным, что в период Второго Храма практика будничного и праздничного установленного молитвословия вне храмового богослужения уже существовала. Это была своего рода «a religious revolution»¹¹, произошедшая в общине Яхад¹². Согласно этой литургической практике, молитвы, заменив храмовое жертвоприношение, имели установленный текст, состоявший из слов и выражений, регулярно повторявшихся в однородных по жанру молитвах. Все эти молитвы имели общинный характер и произносились в определенное время¹³, в согласии с «an eternal divine law»¹⁴. Сравнение между кумранскими и раввинистическими вседневными молитвами свидетельствует о том, что в одном и другом случае лексической и идейной основой для этих молитв служила библейская и апокрифическая литература¹⁵. Таким образом, традиция установленного молитвословия «was crystallized in literary psalms and prayers»¹⁶.

Опубликованные литургические кумранские тексты постепенно, в особенности с 90-х гг., начали исследователями делиться на сектантские (составленными в общине Яхад) и несектантские (происхождение которых неизвестно). Так, Э. Хазон пришла к выводу, согласно которому такие рукописи, как *Всеведные*

¹⁰ Ibid. P. 37–38. Как отмечает Б. Нитцан, храмовые жертвоприношения дополнялись псалмами, которые произносили левиты, и частными спонтанными молитвами (см. 1 Цар 1:9–15; 2:1–10; Ис 1:15; Иер 14:7–12; Иоил 2:17 и пр.). Согласно библейским предписаниям, только в двух случаях люди должны были в обязательном порядке произносить молитвы в Храме: во время общей исповеди в *Йом Киппур* (Лев 16:21) и также во время принесения жертвы повинности (Лев 5:5). Так, согласно *Письму Аристея* (Арист 95), во время совершения храмовых жертв присутствующие иудеи не из священнического колена молчали, не произносили молитвы. Nitzan B. The Dead Sea Scrolls... P. 199.

¹¹ Ibid. P. 198.

¹² Ibid. P. 210.

¹³ Ibid. P. 204–205.

¹⁴ Nitzan B. Qumran Prayer... P. 52.

¹⁵ Nitzan B. The Dead Sea Scrolls... P. 212–216.

¹⁶ Ibid. P. 216.

молитвы (4Q503), Деяния светил (4Q504–506) и Праздничные молитвы (4Q507–509; 1Q34 и 1Q34^{bis}), имеют несектантское происхождение¹⁷. Метод, позволивший определить непричастность того или иного произведения к сектантской литературе, включает в себя следующие четыре пункта: 1) отсутствие характерного сектантского почерка; 2) датирование рукописи прекумранским периодом (ок. 150 г. до Р. Х.); 3) тождество с несектантской литературой; 4) наличие несектантской терминологии и тематики¹⁸.

Для Э. Хазон нет сомнения в том, что вседневные молитвы имели для членов общины Яхад разные форму, содержание и функции (напр., 4Q408; 4Q503; 4Q504–506; 1QS IX:26–X:17 и др.)¹⁹. Это так называемый «a multifaceted religious phenomenon»²⁰. Адаптированные кумранитами молитвы произносились в общине в то же самое время, когда в Храме совершались ежедневные, субботние и праздничные жертвоприношения²¹. Они верили в то, что земные молитвенники участвовали в богослужении небесных молитвенников, то есть ангелов²².

¹⁷ Chazon E. Is *Divrei ha-Me'orot* a Sectarian Prayer // *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* / Ed. by Dimant D., Rappaport U. Jerusalem: Brill, 1992. P. 9.

¹⁸ Ibid. P. 4, 16–17.

¹⁹ Рукописи 4Q503 и 4Q408 содержат разные формы благословений и несхожую последовательность утренних и вечерних молитв. См. Chazon E. *Hymns and Prayers...* P. 246.

²⁰ Chazon E. *Psalms, Hymns, and Prayers* // *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* / Ed. by Schiffman L., VanderKam C. Oxford: University Press, 2000. P. 714.

²¹ Chazon E. *Prayers from Qumran and their Historical Implications* // *Dead Sea Scrolls* 1994. № 1. P. 265; см. Chazon E. *Psalms, Hymns, and Prayers...* P. 714. . 265–284

²² Chazon E. *Human and Angelic Prayers in Light of the Dead Sea Scrolls* // *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19–23 January, 2000* / Ed. by Chazon E. with collaboration of Clements R., Pinnick A. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 39; Chazon E. *Liturgical Communion with the Angels at Qumran* // *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet* / Ed. by Falk D., García Martínez F., Schuller E. Leiden, Boston, Koeln: Brill, 2000. P. 95–105.

Поскольку литургические кумранские тексты имеют лексические и тематические параллели с литературой Второго Храма, ранней христианской и раввинистической литературой, то их дальнейшее исследование должно осуществляться с помощью сравнительного анализа с внекумранскими источниками²³.

В целом, Э. Хазон делит все кумранские литургические тексты на семь основных типов²⁴: 1) фиксированные временем молитвы²⁵; 2) церемониальные молитвы²⁶; 3) эсхатологические молитвы²⁷; 4) заклинательные молитвы²⁸; 5) псалмы²⁹; 6) гимны³⁰; 7) парабиблейские молитвы³¹. Данная классификация станет впоследствии «the best known organizational system»³².

Докторская диссертация Д. Фалька *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, изданная в 1998 году, является очередной попыткой реконструкции литургической практики Второго Храма³³. В работе автор стремится решить проблему происхождения рукописей, содержащих установленные

²³ Chazon E. Hymns and Prayers... P. 258; Chazon E. Human and Angelic Prayer... P. 46; См. также Chazon E. A Prayer alleged to be Jewish in the *Apostolic Constitutions* // *Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone* / Ed. by Chazon E., Satran D., Clements R. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 46.

²⁴ Chazon E. Hymns and Prayers... P. 258. Аналогичная классификация представлена в Chazon E. *Psalms, Hymns, and Prayers*. P. 710.

²⁵ 4Q503; 4Q408; 4Q504–506; 4Q400–407, 11Q17; 1Q34–34^{bis}, 4Q507–509.

²⁶ 1QS I–II; 4Q266 XI: 5–14; 4Q502; 4Q512; 4Q414.

²⁷ 1QM X:8–XII:18; XVIII:5–XIX:8; XIII:1–XIV:1; XIV:2–XV:2; XIX:9–12; 4Q285 и 11QБлаговословения; 1QS^b.

²⁸ 4Q510–511; 11QApPs; 4Q560.

²⁹ 4QPs^{a, b, d, e, f, k, n, q}; 11Q11; 11QPs^{a, b}; 4Q435–438; 4Q380–381; 4Q448.

³⁰ Гимны Учителя: 1QH^a (в середине); 1QH^b; 4QH^{b, c, d, f}; гимны Общины: 1QH^a (в начале и в конце); 4QH^{a, b, e}.

³¹ *Ar Levi*^b фп. 1:5–18; 4Q372 i; 4Q371.

³² Schuller E. Prayer at Qumran // *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5–9 July 2003* / Ed. by Egger-Wenzel R, Corley J. Berlin: de Gruyter, 2004. P. 419. p. 411–428

³³ Falk D. *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*. Leiden, Boston, Koeln: Brill, 1998. См. также Falk D. *Qumran Prayer and the Temple* // *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts...* P. 106–126.

молитвы³⁴. Так, определить сектантскую и несектантскую литературу можно с помощью следующего принципа: «*exclusivistic versus non-exclusivistic practice*»³⁵. Иными словами, то или иное произведение не может быть с точностью признано сектантским, если оно обладает лексико-тематическим единством с текстами, относящимися к периоду Второго Храма, ранней христианской или раввинистической литературе.

Согласно Д. Фальку, не все кумранские молитвы имели одно происхождение. Например, молитвы рукописи *Деяния светил* (4Q504–506), исходя из формы, функции и содержания, отличаются от аналогичных по жанру молитв рукописи *Вседневные молитвы* (4Q503)³⁶. Этот факт свидетельствует о том, что в сектантском богослужении наряду с оригинальными молитвами были и те, которые имели несектантское происхождение³⁷. Что касается последних, то они были изначально связаны с литургической практикой Иерусалимского Храма³⁸. Идеологическая удаленность сектантов от храмовых жертвоприношений стала главной причиной институализации молитв. После разрушения Храма в 70 г. по Р. Х. молитвы в силу естественных причин стали альтернативным замещением храмовых жертвоприношений. Как в общине Яхад, так и в синагогах в основе вседневног богослужения лежала одна и та же литургическая практика Иерусалимского Храма³⁹. Иными словами, в период Второго Храма установленные молитвы не были альтернативой жертвоприношений, как это полагал Ш. Талмон, но они им сопутствовали⁴⁰.

³⁴ В исследовании представлен анализ рукописей 4Q503; 4Q504–506; 4Q400–407; 11Q17; 4Q507–509; 1Q34 и 1Q34^{bis} и пр.

³⁵ Falk D. Daily, Sabbath, and Festival Prayers... P. 14.

³⁶ Ibid. P. 92, 253; Falk D. Qumran Prayer... P. 110. К схожему выводу приходит Э. Хазон. См. Chazon E. The Function of the Qumran Prayer Texts: An Analysis of the Daily Prayers (4Q503) // The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery 1947–1997 / Ed. by Schiffman L., Tov E., VanderKam J. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000. P. 221.

³⁷ Falk D. Qumran Prayer... P. 121, 124.

³⁸ Falk D. Daily, Sabbath, and Festival Prayers... P. 254.

³⁹ Ibid. P. 254–255.

⁴⁰ Falk D. Qumran Prayer... P. 125–126.

С течением времени, когда в серии DJD было опубликовано множество литургических текстов (в частности, DJD VII [1982], DJD XI [1998] и DJD XXIX [1999]), исследователи стали уверенней говорить о том, что рукописи Мертвого моря имеют разное происхождение и, соответственно, отражают идеи не одной религиозной группы Второго Храма, но нескольких. Так, с 2000 г. по настоящее время было опубликовано несколько работ, посвященных изучению литургических кумранских текстов. Среди них следует отметить, прежде всего, монографию Дж. Давила, которая была издана в 2000 г.⁴¹ В работе рассмотрены основные литургические произведения, отражающие практику уставовленного кумранского молитвословия. Эта практика своими корнями уходит глубоко в библейскую традицию (напр., значение субботы)⁴². Поскольку члены общины Яхад отказались от участия в храмовых жертвоприношениях, то именно молитвы стали для них альтернативным замещением. В раннем иудаизме наблюдается схожая практика, поскольку после разрушения Иерусалимского Храма иудейское богослужение состояло также из различных молитв, которые обладали равной очистительной силой, что и некогда храмовые жертвы. Аналогичного понимания не было в христианстве, потому что в нем храмовые жертвы были заменены Искупительной Жертвой Спасителя (ср. Евр 9)⁴³.

В 2006 г. Р. Арнольд опубликовал работу, посвященную изучению социо-культурного контекста кумранских литургических текстов⁴⁴. Исследователь пришел к выводу, согласно которому богослужение общины Яхад состояло из оригинальных сектантских молитв и адаптированных ими под свою идеологию храмовых молитв (напр., молитвы 4QДеяния светил, 4QПраздничные молитвы)⁴⁵.

⁴¹ Davila J. Liturgical Works. Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2000.

⁴² Ibid. P. 10.

⁴³ Ibid. P. 11.

⁴⁴ Arnold R. The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community. Leiden, Boston: Brill, 2006.

⁴⁵ Ibid. P. 158, 234–236.

Сравнительно недавно Дж. Пеннер опубликовал в 2012 г. работу под названием *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*⁴⁶. В ней он осуществил анализ существующих гипотез, затрагивающих проблематику происхождения установленных молитв Второго Храма. С его точки зрения, храмовым жертвам сопутствовали левитское псалмопение и спонтанные молитвы⁴⁷. Библейские предписания способствовали появлению в этот период установленных молитв (напр., Втор 6:7)⁴⁸. Что касается общины Яхад, произнесение вечерних и утренних молитв было связано не со временем совершения храмовых всedневных жертв, а с движением небесных светил (см. 1QS X:10–14)⁴⁹. Вера в ангельский мир и соучастие в их небесном богослужении — догмат этой общины, отказавшейся от кровавых жертвоприношений в силу того, что в ангельском мире вместо них приносятся духовные жертвы, то есть молитвы⁵⁰. Последние произносились четыре раза в сутки: утром, в полдень, вечером и в полночь (1QS X:15; ср. 1QS IX:26b–X:8a; 1QH^a XX:7–14)⁵¹.

В течение истории исследования кумранских литургических текстов ученые стремились решить проблему происхождения так называемых установленных молитв. Первые исследователи, которые не имели доступа к неопубликованным еще литургическим текстам, с уверенностью говорили, что кумранские рукописи отражают практику одной религиозной общины, члены которой были последователями Учителя праведности. Они отказались от участия в храмовом богослужении и, соответственно, от храмовых жертвоприношений. Это факт послужил поводом к институализации молитв, ставших альтернативным замещением храмовых жертв. Таким образом, эти установленные

⁴⁶ Penner J. *Patterns of Daily Prayer...*

⁴⁷ Ibid. P. 210.

⁴⁸ Ibid. P. 210.

⁴⁹ Ibid. P. 210.

⁵⁰ Ibid. P. 211.

⁵¹ Ibid. P. 211.

молитвы появились в среде идеологически удаленной от Храма. Было также отмечено первыми исследователями, что раввинистические установленные молитвы обладают лексико-тематическим единством с кумранскими молитвами (в частности, 1QS X–XI). Данное сходство было обусловлено одними и теми же причинами: в одном и другом случае молитвы стали альтернативой храмовых жертв. Впоследствии, когда был опубликован седьмой том DJD, исследователи смогли узнать больше о литургической практике периода Второго Храма. Однако ученые, как например Б. Нитцан, не имели тогда еще четкого представления о «сектантской» и «несектантской» литературе, то есть составленной и не составленной в общине Яхад.

С 90-х. гг. прошлого века исследователи выявили отличия между сектантскими и несектантскими молитвами. Что касается последних, то рукописи этого типа не имели лексического и тематического единства с основной литературой общины Яхад (напр., *Устав Общины*, *Гимны*, *Свиток войны*, *Дамасский документ* и пр.). Вследствие этого некоторые рукописи, как например *Деяния светил*, *Праздничные молитвы*, были признаны большинством исследователей несектантскими. Однако среди ученых до сих пор нет единого мнения к какому именно несектантскому течению они принадлежали. Так, Э. Хазон считает, что эти рукописи были связаны с одним из иудейских течений Второго Храма. Тогда как Д. Фальк уверен, что они были в употреблении среди евреев «нормативного иудаизма», связанного с культом Иерусалимского Храма.

Как показывают современные исследования последних лет, в основе изучения кумранских литургических текстов лежит метод сравнительного анализа, который позволяет установить сходства и различия, сопоставимых между собой произведений. Вследствие этого для реконструкции литургической практики межзаветного периода необходимо изучение кумранских рукописей совместно с литературой Второго Храма, раввинистическими и христианскими текстами.

Источники и литература

1. *Arnold R.* The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community. Leiden, Boston: Brill, 2006.
2. *Qumrân grotte 4 (III): 4Q482–4Q520.* DJD VII // Ed. par *Baillet M.* Oxford: Clarendon Press, 1982.
3. *Chazon E.* Is *Divrei ha-Me'orot* a Sectarian Prayer // The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research / Ed. by *Dimant D., Rappaport U.* Jerusalem: Brill, 1992. P. 3–17.
4. *Chazon E.* Prayers from Qumran and their Historical Implications // *Dead Sea Scrolls* 1994. № 1. P. 265–284.
5. *Chazon E.* Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls // The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment. Vol. 1 // Ed. by *Flint P., VanderKam J.* Leiden: Brill, 1998. P. 245–270.
6. *Chazon E.* Psalms, Hymns, and Prayers // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Ed. by *Schiffman L., VanderKam C.* Oxford: University Press, 2000. P. 710–715.
7. *Chazon E.* The Function of the Qumran Prayer Texts: An Analysis of the Daily Prayers (4Q503) // The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery 1947–1997 / Ed. by *Schiffman L., Tov E., VanderKam J.* Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000. P. 217–225.
8. *Chazon E.* Human and Angelic Prayers in Light of the Dead Sea Scrolls // Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19–23 January, 2000 / Ed. by *Chazon E.* with collaboration of *Clements R., Pinnick A.* Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 35–48.
9. *Chazon E.* A Prayer alleged to be Jewish in the *Apostolic Constitutions* // Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone / Ed. by *Chazon E., Satran D., Clements R.* Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 261–277.
10. *Davila J.* Liturgical Works. Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2000.
11. *Falk D.* Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls. Leiden, Boston, Koeln: Brill, 1998.
12. Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet / Ed. by *Falk D., García Martínez F., Schuller E.* Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000. P. 95–105.

13. *Nitzan B.* Qumran Prayer and Religious Poetry. Translated from the Hebrew by J. Chipman. Leiden, New York, Koeln: Brill, 1994.
14. *Nitzan B.* The Dead Sea Scrolls and the Jewish Liturgy // The Dead Sea Scrolls as Background to Post Biblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001 / Ed. by *Davila J.* Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 195–219.
15. *Olson D.* Daily and Festival Prayers at Qumran // The Bible and the Dead Sea Scrolls. Vol. 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community / Ed. by Charlesworth J. Waco, Texas: Baylor University Press. P. 301–315.
16. *Penner J.* Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism. Leiden, Boston: Brill, 2012.
17. *Schuller E.* Prayer at Qumran // Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5–9 July 2003 / Ed. by *Egger-Wenzel R., Corley J.* Berlin: de Gruyter, 2004. P. 411–428.
18. *Talmon S.* The «Manual of Benedictions» of the Sect of the Judaean Desert // *Revue de Qumran*, 1956–1960. № 2/8. P. 475–500.
19. *Talmon S.* The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in Light of Qumran Literature // The World of Qumran from Within. Jerusalem, Leiden: Magnes Press, Brill, 1989. P. 200–243.
20. *Weinfeld M.* Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect // The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research / Ed. by *Dimant D., Rappaport U.* Leiden, Jerusalem: Brill, Magnes Press, 1994. P. 241–258.

Dr. Václav Ježek

THE CONTEMPORARY CRISIS IN THEOLOGICAL THOUGHT AS A CONSEQUENCE OF NEGLECTING ITS “MYSTICAL NATURE”

В данной статье высказывается мнение, что главной причиной кризиса богословской мысли, когда богословская лексика, богословские определения и обозначения все чаще обесцениваются и используются просто как некие термины без серьёзных значений, является тот факт, что богословская наука превратилась в теоретическую систему, отвлечённую от своего основания именно из-за того, что она игнорирует мистический аспект богословия. Под термином «мистический» имеется ввиду возможность признавать, что Божественное откровение даётся свободно, является непредсказуемым, и не ограничивается человеческим интеллектуальным опытом и культурными системами выражения мыслей.

Ключевые слова: богословская мысль, кризис, мистическое богословие, общение с Богом, рационализация.

Introduction

The contemporary development of theology in the West is characterised by some interesting but at the same time also negative developments. Among the negative developments we can include the now widely acknowledged separation of theology from spirituality. Further Systematic Theology seems to be also losing its identity a trend which is ongoing for some time now. On a more empirical level theological words, definitions and goals are increasingly becoming **empty words** without content which are often tossed around abundantly just as any other concepts related to our human life

Священник Вацлав Ежек (Прешов, Словакия) — доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете Прешова.

and are thus subjected to general relativism. Especially the separation between theology and spirituality is surely one of the results of theological words and meanings being relativised in a general movement of intellectual globalisation.

The opinion expressed in this article believes, that one of the main reasons for the theological crisis lay in the fact that theology has become a **content less** theoretical system mainly because it has departed from its very foundation, that is it has neglected its mystical aspect. By mystical here, we do not mean any secret or esoteric science but by “mystical” we mean the ability to acknowledge that God’s communication is freely given and **is unpredictable and not limited to human intellectual and cultural systems of expression**. In other words it seems, that the human being has reduced God to its own image and likeness and not surprisingly this has resulted in God being often viewed as dead, leaving only a theoretical **discussion about God**.

Orthodox theology has fortunately traditionally avoided many of these problems but also faces problems and issues if it neglects its mystical basis understood in the above sense.

According to a major school of thought in the West modern theology is constantly trying to overcome the divide between “rational” natural religion and “revealed” positive religion. This is given as the primary reason for the crisis in modern theology. Further, within theology itself in western thought “mystical theology” is set apart as a kind of discipline in its own right. This seclusion of “mystical theology” results partly because “mystical theology” is characterised as something more or less irreducible to human categories of thought whereas the “rest of theology” is reducible to human intellectual systems. For an Orthodox theologian this appears beyond comprehension precisely since all Gods actions and our relationship with God is mystical in its character precisely because the relationship of God with the world is a relationship of love and freedom which means that it can never be understood according to limited features of human understanding. Thus theology is in essence mystical.

However on one level we can suggest that the crisis in theology is due to its inability to be truly “theology” that is God’s word. Or in other words theology is no longer “mystical theology” understood as the free and loving communication of God. Since love is unpredictable and incomprehensible as are its fruits, so we cannot understand love according to “rules” and “systems”. This is why all theology is mystical. Mystical in the sense of the “unpredictable nature” of love.

Part of the problem is the fact that *praxis* and *theoria* have for some reason separated a thing unthinkable to the ancient man or to a Father of the Church. Thus correspondingly, philosophy and theology have divorced in the modern world (sometimes theology being associated incorrectly with only *praxis* whereas philosophy only with theory) theology being delegated to “things related to revelation” whereas philosophy was privileged with being “independent of revelation”. Of course, in the ancient world there was no split between philosophy and theology. Fathers such as Gregory of Nazianzus or later thinkers as Michal Psellos use the term philosophy in basically the same meaning as theology. This is so, since they realised the radical and intimate relationship between *praxis* and *theoria*. This of course means, that *praxis* results in *theoria* and also *theoria* in *praxis*. Revelation here was not understood as a “supernatural” and “illogical” interruption from above, but a grounding of the human being from below and from above, which is related to the unity of the intelligible and sensible worlds. “From below” in the sense that from the beginning of his creation the human being was destined to *theosis* and a life with God.

We can also argue, that one of the reasons for a crisis in theology is not because of a split between revelation and independent rational philosophy (not dependent on revelation), but because modern and medieval theology started to understand revelation purely in human categories and reduced revelation to systems and therefore easily graspable notions. Some have realised the tragedy of the situation, and called for a return to some primeval and “Orthodox” theology (here not in the sense of the Orthodox Christian tradition).¹ But a

¹ See in this regard some attempts to liberate theology in the work *Radical Orthodoxy*, edited by John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, Routledge, London and New York, 1999.

simple return to some earlier layer of Orthodox theology will simply not do. Rather if theology generally has to liberate itself from a crisis it has to emphasise its mystical dimension. The issue here is not to return to an earlier Orthodox theology but to return to the correct methodology of doing theology. Further this also means acknowledging the ultimate relatedness of creation (which has begun but not necessarily on a theistic level) and its holistic nature. This holistic nature of reality incorporates its unseen and seen dimensions or visible and invisible.

For the Byzantine/Orthodox mind any split between the visible and invisible etc., is incomprehensible. "The Divine world was for a Christian Byzantine at least as real as the world of human things, if not more so. Because of that, the "pragmaticality" of things in the world could not result only from human action and the material character of the visible world, but had been always conceived also as the fruit of divine action on τὰ ὄντα- which in this way were transformed into τὰ πράγματα. God is the creator of everything in heaven and of everything visible on earth".²

Mystical theology or mysticism was artificially separated from theology in the "new age", perhaps from the seventeenth century onwards. Mystical theology was seen as something unreasonable and dangerous and due to its "mystical nature" something which could be misused. Not surprisingly, the Protestant theologians took lead in a devaluation of mystical theology. For example, a negative view of mystical theology was offered by Albrecht Ritschl (1822-1889). He wrote a three volume work entitled "Christian Doctrine of Justification and Reconciliation" but also a work entitled "Theologie und Metaphysik". Here in these works he expressed his negative attitude towards mysticism and separated mysticism from faith.³ Ritschl wrote "Mysticism therefore is the practice of Neoplatonic

² Zunjic S., „The Definitions of Philosophy in the Dialectica of John Damascene“, in: *Philosophy and Orthodoxy*, Edited by K. I. Boudouris, Athens, 1994, pgs. 298-324; Here 305.

³ McGinn Bernard, *The Foundations of Mysticism, Origins to the Fifth Century, The Presence of God, A History of Western Christian Mysticism*, vol. I., London, SCM Press, 1991, pg. 267.

metaphysics and this is the theoretical norm of the pretended mystical delight in God. Hence the universal being viewed as God into which the mystic wishes to be mingled is a cheat".⁴ However on closer inspection the reasons for this crusade against mysticism was precisely the issue that the "human being wanted to control this relationship with God and its dynamics" according to its "rational" and therefore controllable categories.

For some, mysticism was at best a rationalistic system itself. This was the case with Harnack, who wrote "Mysticism as a rule is rationalism worked out in a fantastic way, and rationalism is faded mysticism".⁵ It seems, that Harnack did not separate mysticism from theology but believed, that what one would understand as mysticism is really part of theology and any attempts to form an independent mystical theology are flawed. He especially disdained the Byzantine *theosis* doctrine. The Theosis doctrine for Harnack implied pantheism and led to a magical understanding of the sacraments.⁶

In some cases mystical theology was saved but still separated from theology. This was also one of the first steps on the road towards the separation of theology from spirituality. In the Catholic tradition mystical theology was delegated to some separate form of theology, to being some kind of contemplative method or goal. After Leo XIII's call for the return to the teaching of St. Thomas Aquinas in his encyclical *Aeterni Patris* of 1879, Neo-scholasticism rose to the fore and mystical theology and mysticism was defined accordingly. In France, one of the centres of the Thomist revival, a question as is the following one could have been posited (as summarised by McGinn), "(1) Is the call to mystical contemplation a universal one

⁴ Ritschl Albrecht, *Theologie und Metaphysik*, 2nd ed., Bonn, Marcus, 1887, pgs. 27-28, cited in McGinn Bernard, *The Foundations of Mysticism, Origins to the Fifth Century, The Presence of God, A History of Western Christian Mysticism*, vol. I., London, SCM Press, 1991, pg. 267.

⁵ Harnack Adolf, *History of Dogma, an unabridged republication of the 1900 translation of the 3rd German ed.*, 7, vols. Bound as 4, New York, Dover, 1961, 4: 271 n.3; McGinn Bernard, *The Foundations of Mysticism, Origins to the Fifth Century, The Presence of God, A History of Western Christian Mysticism*, vol. I., London, SCM Press, 1991, pg. 268.

⁶ Harnack Adolf, 4: 240, 271, 279, 335-39, 5: 278. Ibid. McGinn, pg.

offered to all Christians, or is it a special grace available only to a select few? (2) At what stage in the life of prayer does properly mystical contemplation begin? Implied in both these questions are more basic issues concerning the understanding of grace and the constitution and definition of Christian perfection. How is mystical prayer related to the grace of salvation? If Christian perfection is identified with love of God and love of neighbour, what need is there for further “mystical” level? Is mystical contemplation in some way necessary in order to attain the heights of perfection?” etc.⁷

In Orthodox thought a mystical event is not an individualistic encounter or a supernatural event. In Orthodox theology any situation or event which may be termed “mystical” has to be linked to the community of the faithful to be authentic. Thus the mystical dimension in the Orthodox tradition is always social and communal in nature. Similarly as in the Old Testament any revelation of God to a particular individual (Abraham etc.) is always communal in its consequences even though mediated through one particular person. Thus Gods communication with Moses was a communication mystically conditioned since it was conveyed to one person-Moses, but then it had immediate ramifications and implications for others, that is for the community of Israel. Moses received the Laws on the Mt. Sinai, but then descended to the Israelites and conveyed the message from God to the wider Israelite community. The mystical event was thus transformed from an individual grace or revelation to something which would be experienced by all or could be potentially experienced by all. This precludes its purely subjective delineation and therefore esotericism or its transformation into something mystical in the wrong sense of the word. Thus mystical theology is always at the same time a revelation.

Further, in the Orthodox mind-set the mystical event is really an “ordinary” event or “normal” event. This is so, since the world around us is deformed by sin and thus this world is truly “extraordinary” or “not normal”. Any actions involving the grace of God are thus

⁷ McGinn Bernard, *The Foundations of Mysticism, Origins to the Fifth Century, The Presence of God, A History of Western Christian Mysticism*, vol. I., London, SCM Press, 1991, pg. 278.

“normal” events in this world. Mystical aspects of life are the consequence of sin hiding the truth. If there would be no sin, and if there would be perfection in God, there would be no reason for mysticism. Mysticism is thus paradoxically a brief or longer opening to **true reality**. The *mystyria* or *tajiny* in the liturgical setting have precisely this meaning. Not being an escape to something supernatural but a return to the natural state of being.

At least in the modern period and late medieval period growing suspicions against mystical theology were also conditioned by its perceived links to Hellenism. Hellenism was feared by especially Protestants because it was perceived as an enclosed system with its own terminology and rules. It was perceived as something limiting freedom. However, the alternative offered by the thinkers criticising Hellenism were often much of the same, enclosed theological systems.

Generally, it is natural for the human being, to form conclusions and interpretations and consequently systems of thought. God created the human being as a reasonable being and this reason inclines towards systematic thinking. However, the problem begins when the human being tends to dictate and limit Gods expression and revelation according to the systematic and rationalistic categories of the human mind. Instead of listening to Gods free communication the human dictates to God how he should speak. God’s words are obviously then devoid of meaning. In this regard the Old Testament is one of the most unsystematic works of “theology”. It is very difficult to limit the Old Testament to categories of systematic theology.

Most famous theological schools or theologians became famous or accepted because they offered an entire system of thought and not just individual ideas or thought patterns. Apart from being brilliant thinkers Plato or Aristotle became well known because they offered an entire philosophical system. Apart from its theological or philosophical merit a *system* can “appear” truthful because a system offers relations, which can at least on first glance appear logical or sensible and therefore “truthful”. For example, physics can appear as a truthful system precisely because in physics everything is related to everything according to clear and valid relations. Thus in a way systematic

theology corresponds to a subconscious desire in the human being to form relations and thus in this respect is a valid goal.

A system offers a theological or philosophical safe-harbour because it offers seemingly true or true "relations". In this regard it is not surprising that theology has a tendency to form systems. The human being and God are relational beings. However these systems can produce friction or problems if they become prisons limiting relational possibilities outside of their borders. No system can limit (fully describe) the dynamic and free expression of God, especially since God is infinite and un-circumscribable and his love is endless. All the more so his interventions or actions cannot be foreseeable and therefore governed by "predictable" patterns. Thus we cannot limit theology or in other words the "free expression" of God to our human systems and therefore expectations. Theology will never be able to grasp the communication of God in the sense of fully explaining its meaning, thus it is essentially mystical in its nature.

The human mind needs a framework or language to speak with God but this can create temptations to limit God and communication with him to purely human or "systematic theology". The need for love and communication with God can lead to the creation of systems and linguistic constructions and constructions of theological systems which help the human being to communicate with God, but this can lead also to imprisonment. Thus just as we can remind ourselves of Hegel's thesis, antithesis and synthesis we can state, here a similar process but in different terms. Thus initially Gods communication in pure freedom a freedom formed in love, which is truly limitless and free, and the human beings acceptance of this communication and consequently the resulting conceptualisation of this communication into a "system". However this system can lead to the imprisonment and also in some cases to the destruction of this free Gods communication due to the human tendency to limit and define. This again then requires a liberation from the human system and an acknowledgment that one cannot limit God to human categories and systems.

The creation of an independent and artificial systematic theology or system of thought naturally led to a split from the Bible. This was

the critique of the Protestants who perceived a complete separation between the Bible and medieval systematic theology. Systematic theology was understood as embarking on its own road and development as if independently living from the Bible. For some the solution was to create a “Biblical theology”. However a seeming return to the Bible did not produce results on its own, because the Bible is obviously **unsystematic** and the creation of systematic Biblical theology is very difficult. Paradoxically those that then proceed to create a Biblical systematic theology in order to understand the Bible can again fall into the same trap that Systematic theology fell into generally. That is there is an imposition on the Bible of a human system of thought and understanding which again imprisons the Bible into a mould easily controllable.

Thus the irony is that many returned to the Bible not with the intention to let it speak for itself but to use it to create a new system of thought and a new form of systematic theology. This was however also the case because many found out that the Bible is a work of mystical theology and to avoid this “nuisance” it was necessarily subjected to the same systematic shackles the Protestants and liberals wanted to be liberate it from.

If anything the Bible is a unique synthesis of *praxis* and *theoria*. God’s communication especially in the Old Testament is highly “theoretical” in the ancient meaning of the word as a source of contemplation, and reflection and is linked with praxis. This praxis had a doxological and liturgical dimension a characteristic which is preserved *par excellance* in the Orthodox tradition. If one is unable to see this link in the Biblical literature between praxis and theoria or between theoria and empiria this naturally leads to a disorientation and tendency to divide the Bible and classify it according to intellectual systems or in other words to create a program of so-called “Biblical Theology” (as for example Johann Philipp Gabler did). Here mystical theology is an expression of the ineffable union between praxis and theoria.

One of the symptoms of the death of mystical theology was the death of exegesis. Exegesis has been transformed into a boring contentless exercise. Thus unsurprisingly any person who discovers

Jewish exegesis is astounded and surprised because here this process did not occur. The death of exegesis was conditioned by the imprisonment of language which was also reduced to its grammatical signs. In this context Ivanov writes: Язык наш свободен.⁸

The rift between the Bible and Systematic theology was also caused in Western thought by the growing autonomy of reason and its increasingly important role in theological thought. In this regard we can quote Tillich and his summarisation of Schellings discussion within the context of Philosophical Introduction to the Philosophy of Mythology (Schelling, W., V: 437-76): "The Reformation... was marked by a turning away from tradition and a return to the original documents of revelation. But as a result consciousness fell into a new servitude, inasmuch as the authority of those "[written] monuments which originated under casual conditions without the force of necessity" could not blind consciousness internally (11:260). Moreover, this authority held sway for only a short time. Reason is the source of the final and definitive liberation.... "But consciousness that has fled from revelation has recourse only to natural knowledge which does not increase freedom, and to natural reason which, as the Apostle says, learns nothing from the Spirit of God..." (11:260). Rationalists have no justification to call themselves, among other things, free thinkers (11:260). "For as before, consciousness was destined to be free from revelation, so it was destined once again to be free from natural reason" (11:263). It was Kant's deed to have accomplished this liberation...At this point, Schelling expresses in a classic way the significance of the religious self-consciousness of German Idealism for the history of philosophy. It is the consciousness that guides the liberating power of Christianity to its perfect outcome. It is fundamental to the dialectical method...that nothing external or unintelligible, and therefore, servile, be tolerated, not even religion...Everything conditioned enslaves, only the unconditioned, the act, makes free. Mythology is a process, therefore it enslaves. Revelation is a free act, therefore it sets free. "But by overcoming spiritual religion intrinsically, revelation sets consciousness in opposition

⁸ Иванов, В., Лик и Личины России, эстетика и литературная теория, Москва, искусство, 1995., 28.

to it in freedom, and in this way mediates free religion, the religion of the Spirit, which, because its nature is to be sought and found only with freedom, can be realized completely only as philosophical religion" (11:255)⁹, and further we read: "Man sought a completely free, critical knowledge, imagining that he would be content with the contentless...freedom. But there was a final disillusionment, for after freeing itself from the authorities represented by Church, Scripture, and Revelation, Reason now found itself to be in bondage to its own presuppositions".¹⁰

Thus a return to "originality" or revelation did not bring freedom in, because the freedom of revelation was misunderstood and controlled. Revelation was not really left to speak for itself because it was not understood that it was by nature free and unpredictable. Importantly, it was "unreasonable". However this was not because revelation was illogical or stupid, but because reason assumed the title of being the new "God". There was a growing and artificial and unjustified separation between revelation and reason. One really wonders what where the reasons for this growing trend, especially if one realises the high complexity of *noetic* theology in the Fathers of the Church and the high regard for reason within theology. Obviously this new "reason" was not the "reason" of the Fathers.

The strange trend of separating reason from revelation is also witnessed in Thomas Aquinas who realises the importance of revelation but still somehow sees it necessary to separate it from reason. Thus in his treatment of *Summa doctrina* in the first *quaestio* of his *Summa theologiae* he states: "[H]uman well-being has the need for schooling

⁹ Schelling, F.W.J., *Philosophy of Mythology and Revelation*, Münchner Jubiläumsdruck of Schellings Werke, ed. By Manfred Schröter (1959): V 603. All references to this work are in the translation of V. C. Hayes, *Myth, Reason, and Revelation* (PhD, dissertation, Columbia University, 1970, available from University Microfilms, Ann Arbor, Hayes, 189. Cited in „Tillich and Schelling's Later Philosophy“, Jerome A. Stone, William Rainey Harper College, 3-37, in *Kairos and Logos*, Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology, edited by John J. Carey, Mercer, 1984, here 30, Further Paul Tillich, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy: its Presuppositions and Principles*, trans. By Victor Nuovo, Lewisburg PA: Blacknell University Press, 1974.

¹⁰ Ibid.

in what God has revealed, in addition to the philosophical researches pursued by human reasoning. Above all, because humankind is destined by God for an end that surpasses the grasp of reason; according to Isaiah 64: 4, *Eye hath not seen, O God, without thee what thou hast prepared for them that love thee*. Now an end must be recognised by humankind, who then ought to order their intention and action for it. Hence the necessity for the well-being of humanity that divine truths surpassing reason should be signified to them through divine revelation".¹¹

This statement just as much of the discussion would imply that revelation is something beyond reason, that any person accepting revelation is somehow possessed into an "unreasonable state". Aquinas emphasises the value of revelation but does it to the detriment of theology, because he separates reason from revelation as if revelation is necessarily something "unreasonable". Obviously Aquinas wants to draw attention to the fact that Gods role in history cannot be predicted or dependent on human reason. However, it would be perhaps more useful to state, that human beings cannot grasp revelation not because it is "unreasonable" or beyond reason, but because our reasoning attempts to control and direct this revelation to a different goal, or understand it according to our categories of thought. One wonders what Aquinas understands as the divine truths "surpassing reason".

A separation of reason from revelation is an aspect of a much broader movement of what can be termed as the de-ontologisation of words, which is noticed by some authors. This means that words are "loosing" their meaning. Thus Montag observes and cites: "Luther sought to translate Scripture accurately, but as situated within a philosophical "realism" of linguistic "representation", as Michel de Certeau describes it-a realism which *postulated a divorce between words and things. The traces of Ockhamism are apparent. Also, whereas in medieval ontology all treatment of language was in itself an experiment or a manipulation of the real, language would henceforth stand*

¹¹ St I,1.1, trans. John Montag SJ, in „Revelation, The false legacy of Suárez“, pgs 38-64, in *Radical Orthodoxy, a new theology*, Edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, London and New York, Routledge, pg. 42.

face to face with what “manifested itself” in it: it was separate from that real that it intended, depicted, and was confronted with. The experiment, in the modern sense of the word, was born with the de-ontologizing of language, to which the birth of linguistics also corresponds. In Bacon and many others, the experiment stood opposite language as that which guaranteed and verified the latter. This split between a deictic language (it shows and/or organizes) and a referential experimentation (it escapes and/or guarantees) structures modern science...¹²

It is also possible to state, that some authors and thinkers have realised the need to leave facts or revelations to their own way of expressing themselves without *apriori* dictating their meaning or sense or offering their interpretation. This seems true for Wittgenstein and others. However, simply leaving things as “they are” without giving them an interpretation which would then lead to practice does not bridge the gap or solve the problem. One here is reminded of the ancient axiom of the intimate link between *praxis* and *theoria*. I may not know things or judge or classify things, but I still need to interact with them. Thus Cunningham observes in relation to Wittgenstein. “Philosophical explanation is correctly attacked by Wittgenstein, as it seems to lead one away from the “heart of the matter”, by forcing actuality out of itself. Explanation does this because it has a “contemptuous attitude towards the particular case” (BB, pp. 17–18).¹³

Today theology is unfortunately often characterised by a certain meaninglessness. Words such as “Trinity”, “Christ”, “Holy Spirit” etc. are commonly “tossed” around but appear to have no meaning, no content. Just as righteousness, sacrifice, love etc., seem to have increasingly a more and more meaningless connotation. This is obviously the case because these highly potent words have often been artificially separated from their content because necessarily this

¹² Michel de Certeau SJ, *The Mystic Fable*, trans. Michael B. Smith, vol. 1., The Sixteenth and Seventeenth Centuries, Chicago University press, 1992, pgs. 123. In John Montag SJ, in „Revelation, The false legacy of Suárez“, in *Radical Orthodoxy, a new theology*, Edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, London and New York, Routledge, 1999, pg. 51.

¹³ Cunningham Conor, „Language, Wittgenstein after theology“, pgs. 64-91 in: *Radical Orthodoxy, a new theology*, Edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, London and New York, Routledge, 1999, pg. Pg. 79.

content was due to its revelatory and theistic character deemed “mystical” and therefore jettisoned in today’s secular discourse.

However even Orthodox theology has not escaped the temptation of going down the path of de-mystification in the negative sense of the word. Thus often Orthodox theology desires to be heard but sometimes this leads to a mistaken tendency which assumes that the only way to accomplish this is by expressing itself through various philosophical and theological terminologies and systems, which however in themselves can be foreign to the ontological structures and meanings of Orthodox theology. Of course, a similar situation occurred in early Christianity when the Church Fathers adopted Greek terminology and systems of thought and used them to express the meaning of the Judaic/Christian message. The adaptation of a language or system of thought to express Christian truths is in itself not negative, which is shown by the project of the Cappadocian Fathers, but the problem begins, when this adopted system or language begins to adapt the Christian message to its own aims, goals and terminology, thereby emptying the Christian content. Thus some Orthodox theologians believe, that every theological development in Orthodox history has to be re-interpreted or translated into some particular philosophical or cultural school to be comprehensible. This however can lead to a creation of a new artificial imprisonment of such an Orthodox theology.

As we have indicated above, traditionally, there is a suspicion of Hellenism and its relation with Christianity. This criticism of the relationship between Hellenism and Christianity continues to re-appear now and then.¹⁴ However, to be fair there is some seed of truth in this criticism.

The problem with a Hellenised systematic theology begins when Hellenism attempts to limit and direct Gods free communication and revelation according to the principles of Hellenistic philosophy understood as a system. In this regard the criticisms against Hellenism are justified. However, the intentions of the Greek Fathers were not to limit the Bible or Jesus to Greek systems but to express

¹⁴ Thus for example the work by Leslie Dewart published in 1966, called *The Future of Belief*, New York, Herder and Herder.

the message of the Gospel and the Old Testament through the language of Greek philosophy, primarily because Greek philosophy was not only the dominant intellectual language of ancient culture but because the **concerns of Greek philosophy and terminology coincided with the concerns of the Judaic and Christian tradition.**

The problem with Hellenism can emerge if Hellenism encloses theology into a definite concrete terminological system in which Gods communication is controlled according to a pre-given and pre-determined system. Authors such as Joseph O'Leary believe basically that the Greeks did not listen to Gods revelation but determined its content and structure and goals according to their own systems of thought or metaphysical presuppositions. He writes: "Greek metaphysics, had assigned a place to God long before its encounter with the biblical revelation..."¹⁵ Gods communication to man was then inserted into an already existing mould. However we can argue, that the attraction between the Bible and Greek philosophy (as witnessed by many Jewish and non-Jewish authors such as for example Philo of Alexandria) existed because Greek philosophy had reached similar conclusions about human happiness and life as the Biblical literature did. The interest of early Christianity in Plato or Aristotle was also because Platonism and Aristotelianism dealt with universally valid issues of the human race, such as creation, human happiness, the good. Hellenistic Judaism is a case in point of the unique confluence of goals related to human happiness and being achieved in a synthesis of Judaism and Hellenism.

Further, there is a difference between what we understand as "system" and such systems as "mathematics". There will always be intellectual systems such as physics, mathematics or even logic which necessarily function within their own structures thereby on first glance giving the impression of being independent. Plato realised this facet when mathematics was understood as superior, because of this systematic autonomy, "thus existing on its own". Theology however, can never form such an enclosed system (even if it utilises

¹⁵ Joseph O' Leary, *Questioning Back*, 1985, Minneapolis, Winston, 74 cited in J. Reedy, „Orthodoxy, Hellenization and Dehellenization“ in: *Philosophy and Orthodoxy*, Edited by K. I. Boudouris, Athens, 1994, pgs. 244-256, here, pg., 246.

these systems as instruments or subsystems) because it expresses the inner communication between God and creation, between being and existence etc. This is why theology is always mystical because the outcome cannot be predictable by given intellectual structures of thought. Further theology/philosophy is concerned with ontology and therefore will always be higher than other intellectual systems not directly concerned with being. Further theology can never be an abstract independent system because it is highly dependent on Gods expression and is formed by it, even if God desires to speak “mathematically”.

However, it is also true, that the problem today, is that Orthodox theology often finds it difficult to express itself in other forms than Hellenistic forms. Or rather Hellenistic systems are not sufficiently adapted to address the issue of Gods unpredictable communication as it occurs today. This does not mean that Greek terminology is superseded but should be complimented.

In one well known work Averincev wrote that the Greeks limited God to substance whereas the Jews thought of God primarily in terms of personhood.¹⁶ According to Averincev the encounter of Hellenism with Judaism was fruitful but brought about a transformation of Judaism. For example, the translators of the Septuagint attempted to transform the Old Testament to fit the Hellenistic world view models. This brought about among other things a universalisation of the Jewish God through Greek translation. The Septuagint provided a model for the dissemination of Greek systems of thought into the Old Testament and we may add their increasing “control” of the Old Testament we may add. Averincev reminds us of a saying of a Russian philologist who said that the Septuagint is more of an interpretation than translation.¹⁷

Averincev is surely mistaken in claiming that the Greek God is mainly an abstract God of philosophy, especially if we view Greek literature holistically. Just as he is not completely correct in claiming

¹⁶ See С. С. Аверинцев, *Риторика и истоки европейской литературной традиции*, Школа Языка Русской Культуры, Москва, 1996.

¹⁷ Ibid., 48. See Соболевский, 1908, С. И. Соболевский, “Κοινὴ”/Богословская энциклопедия, т. IX, СПб., 1908, стб.

that the Jewish God is more personalist. However, he is right that the Greeks had a temptation to limit the Judaic stratum generally and dictate its meaning and development according to projected Greek patterns of thought. The problem is not that the Greeks translated the Old Testament or that Greek was the language of the New Testament, the problem beings, when the Old Testament or the New Testament would have been limited by a **specific Greek system of thought with clearly defined rules and structures**.

This in some cases was the development later. Gods being and expression was reduced to a game of *ousias and hypostasis*. For another thousand years much of Orthodox theology was terminologically determined and conditioned by issues of Greek philosophy. The interest in Being, Beingness and ontology of this kind dominated interest in Byzantium. In fact modern European philosophy is a continuation of the obsession with Being and expression but without the Greek terminology and tradition. Even later Byzantine theology in the context of Palamism is really again only another development in terms of substance – expression. The problem here is when this heritage becomes a prison and dictates in advance the content of “mystical theology”.

Modern philosophy has also been determined by individualistically determined and therefore artificial systems of terminological analysis. A philosopher sits and creates his “own system” and then expects others to operate and express themselves within this system. Here the issue is not whether the system or schools are right or wrong but whether the methodological assumptions which underline their interaction and interpretation with reality are flawed. There is an artificial creation of a philosophical world with its own rules, terminology. The outsider who wishes to engage into this artificially created world has to learn its subjective rules, terminology etc., that is of the philosopher or philosophers in question. Such a philosophical world can appear as consistent and true, due to its perceived inner logic and structures. It can get complex and complicated and the outsider wishing to enter this philosophical world has to devote all his time just to learn its basics regardless of the end merit of such a system.

A typical example of this development is the area of personalism in theology and philosophy. Byzantine theology had long ago developed thought systems along the line of what would be viewed today as "personalist theology/philosophy. However, many individual philosophers and philosophical schools have created a personalist philosophy which is almost identical to the Byzantine patterns but presented it within their own terms and terminological frameworks. Thus there is really nothing new, except for new terminology which may appear novel but in a way offers no advances onto an already existing structure.

The increasing systematisation and mechanisation of human interaction with theological/philosophical realities does not lead to true meaning as can be thought but to a dehumanisation and loss of meaning of words and expressions. Especially today, there is a *kenosis* of words in the negative sense, that words are increasingly losing any meaning whatsoever. As we have indicated above, terms such as God, truth, love etc, are tossed around but seem to have lost any connection with their inner meaning. Of course, some may state, that even in the early church this systematisation and mechanisation and dehumanisation was taking place and that it is not really limited to a given historical period. However, there is a difference and this is that theology in the modern world is partly responsible for this development because it had moved away from letting God speak and speak unpredictably- unsystematically and instead made it easier for itself, by subscribing to a theology of systemic mechanism and delineating Gods expression and its form.

In the western world, and in western Christianity for some years now it has become obvious that there is a decrease in regular worship and that the numbers of Christians is declining. But this is also linked with the Orthodox Church. Some theologians have argued that one of the reasons for this trend is that Christian theology was not able to adapt itself to current trends or current forms of expression. Thus for example, Schillebeeckx wrote: "Words such as "redemption", "justification", "resurrection" and "reconciliation" have, for instance, lost their meaning for many people in the church because they are unable to see any relationship between these key concepts and their lived

experience, which is now expressed in other concepts drawn from the familiar sphere of modern socio-political life and interhuman relationships.¹⁸ Schillebeeckx is aware that such concepts as “redemption” or “resurrection” and others are in essence deeply mystical in the sense that “mystical” here means something related to God and his salvific plan. However, his solution is not to negotiate a privileged position for theology and the Word of God, but he just as many others attempts to solve the problem by reducing theology and most importantly its content to a linguistic system on par with any other linguistic system. Thus for Schillebeeckx the contemporary crisis can be addressed by simple “translation” of theological terms into contemporary language. However this can mean a complete destruction of theology and its content because things that can be “translated” essentially have to be somehow “related”. Thus the mystical and mysterious nature of God and his revelation and plan for creation is reduced to human categories, which emerge from this “translation”. This is another reason why Orthodox theology has to guard itself in this regard and realise the mystical dimension of the Creature/creation relationship. We cannot understand words such as “redemption”, “salvation” etc. by simply translating them into some obvious human categories and systems. Rather these words and their meaning have to be experienced and therefore they can be characterised as deeply “mystical”. Schillebeeckx just as scores of other authors call for a new hermeneutics, but this hermeneutics is hardly the kind of which Orthodox theology would subscribe to.

Later Schillebeeckx qualifies his statement stating that “I should like to stress that I am not claiming that it is possible to deduce from our human experiences the real Christian meaning of, for example, Jesus’ resurrection or the redemptive significance of his life. What I am saying, however, is that the Christian meaning of the resurrection and of redemption will be *a priori* unintelligible to us and we shall be prevented from attempting to answer questions concerning truth which affect our decision for or against Christianity if the universally intelligible content of these concepts does not include human

¹⁸ Schillebeeckx, E., *The Understanding of Faith, Interpretation and Criticism*, Sheed and Ward, Stagbooks, 1981, London, 15.

experience.¹⁹ Here in a way Schillebeeckx begins to realise that an emphasis on mere translation will not work and draws in the notion of experience. However, experience is exactly what is untranslatable here because this human experience of God is something which cannot be simply limited to human perceptions of this experience on their own and cannot solely be approached through "translation" but simply through "awe" and in fact this is the methodology of mystical theology.

However, it is also necessary to state that the emphasis on experience needs to be qualified. Does experience precede formulation or formulation precedes experience? In terms of for example iconoclasm, the iconoclast emperors often believed, that their decisions resulted from experience. That the Byzantine Empire was punished by God because it worshiped icons. This "experience" thus led to a decision a "formulation" which resulted in the rejection of icons. However, the authenticity of the iconoclast experience was doubted and rejected by another experience of the faithful and the church which in the end supported icon worship.

Of course, this means that experience has to be qualified and authenticated through communal reflection, which forms the essence of Orthodox ecclesiology. However just as the communication of God to man, so communal reflection and acceptance, is also mystical in its nature in the sense that it is not determined by pre-set rules and qualifications.

In this context suffice it to cite the experience of Saint Paul. "For I want you to know, brothers and sisters, that the gospel that was proclaimed by me is not of human origin, for I did not receive it from a human source, nor was I taught it, but I received it through a revelation of Jesus Christ."²⁰ Here in this manifesto of mystical theology, Paul's previous Jewish zealotism and experience is not negated but redirected into its true goal or substance. Further Paul's example is a perfect example of the synergy of community and God's revelation. God speaks to the individual Paul, who conveys this to the community, which authenticates this experience because it is not from "man". The dynamic of mystical theology is best seen in this paragraph from Paul.

¹⁹ Ibid., 17.

²⁰ Galatians, 1: 11-12, NRSV.

The communal reflection of theology would correspond to “doxology” as it is understood in this context by Schillebeeckx. He writes: “If the doxological value of a such a conclusion is not apparent in itself (and as long as the conclusion functions within that model of interpretation, it only shares in the doxological value of the main truth) we are always bound to doubt its theological relevance. That, at least, is my own experience as a theologian.”²¹ Of course, given the decreasing role of liturgy and prayer in some churches, this doxological and intrinsic part will not be able to liberate revelation from human subjectivism.

This reductionism of theology to a mere linguistic or cultural system is one of the reasons, why there is an ever decreasing interest in the Church. Theology obviously has nothing to offer since it is devoid of content and meaning being just one among other systems. People are looking towards spirituality, but spirituality should be related to theology. One of the most gifted theologians of the west realised the role of mystical theology. This was Karl Rahner, who among other things rediscovered the link between theology/dogma and the communion of the faithful and the liturgical-doxological dimension. Rahner as clearly right in seeing the Word of God in everything and therefore is in a way a mystical theologian. Rahner also correctly sees the link between grace and the free communication of God.

Some conclusions

The increasing attention given to Syriac, Ethiopian and Coptic Orthodox traditions further illustrates the possibilities of theology, which is underpinned by a healthy non-systematic approach. In many respects, Oriental Orthodox theology has escaped the pre-determinism of particular philosophical presuppositions and systems which were associated with Hellenism and especially in relation to the exegesis of the Old Testament often offer a refreshing glimpse into unconditional and free and mystical theology.

²¹ Schillebeeckx, E., *The Understanding of Faith, Interpretation and Criticism*, Sheed and Ward, Stagbooks, 1981, London, 19.

Interestingly, even Judaism itself has not escaped a certain polarisation similar to Christian theology in the West. Thus if we compare the Midrashic and spiritual writings of Judaism and its Talmudic tradition obviously one can state that the Talmudic literature is indicative of a "system building approach", whereas the Midrashic corpus is essentially more or less an unsystematic. As many modern theologians exclaim, the appeal of the exegetical traditions of Judaism is often irresistible to many Christian theologians but the reason for this lies precisely in the fact that Jewish exegesis is of a more revelatory type that is, it lets God speak "unpredictably" and has more of a mystical nature in the above sense of the word.

Some Orthodox writers comment on negative reductionism of Orthodox theology, which is partly the result of its secularisation. Thus Yannaras attacks the reduction of theology to Moral categories and morals. Too much emphasis on morality which characterises the West is a product of a reduction of theology to a cultural socio-logical system. Yannaras is certainly right when he claims that Orthodox theology has much more to offer than morality.

Obviously, in terms of a rediscovery of mystical theology one can mention here the well-known theological ideas of Maximos the Confessor. His emphasis on the Logos as the underlining principle of all creation offers a way of discovering *logoi* in every possible creature and thing. This is very useful for a profound Orthodox reflection, since all reality has a mystical dimension. Possibly no other Greek patristic system does greater justice to an understanding of mystical theology as an "all pervasive" aspect of theology and theological reflection than the theology of Maximos.

In relation to mystical theology we can mention the paramount importance of exegesis. In terms of exegesis of Scripture a "mystical reading" is the meaning which enables the Spirit of the letter to emerge, that is which enables Christ to emerge. A mystical reading is a liberation from our own understanding and our ability to let God speak through his word. Even the patristic obsession of typological exegesis of the Old Testament is indicative of this acknowledgement that Christ was present in the Old Testament all along and was revealed. Interestingly, the Fathers often emphasise a similar, revealed

and free form of Gods revelation similar to Jewish exegesis. Maximus writes: "The Word of Holy Scripture, even if it admits of circumscription where the letter is concerned, limited as this is to the age of the facts narrated, remains, in what touches the spirit- the contemplation of intelligible realities- entirely *uncircumscribed*. And no one will hesitate, finding that unacceptable, for they know well that God who has spoken is by nature beyond circumscription. We must, rather, believe that the Word spoken by him is like him, if we sincerely wish to hear the counsel of Scripture. If indeed it is God who has spoken, and he is by essence uncircumscribed, it is clear that the Word spoken by him is uncircumscribed likewise. Therefore, contemplating spiritually these facts which happened as types...and limited to the outcome which, historically, they enjoyed, let us admire the wisdom of the Holy Spirit who in his writing adapted and fitting to each one who shares in human kind the meaning of what is written, so that whoever wishes can become a disciple of the Word of God....further: For this too God came as incarnate- to fulfil spiritually the law, emptying out the letter, to stabilise and manifest the life-giving power of the law, eliminating from it the power of death. Now that which, according to the apostle, has the power of death in the law is the letter, just as, on the other hand, what has intrinsic life-giving power in the law is the spirit. For he says: "The written code kills, but the spirit gives life." Clearly then they have chosen the part opposed to Christ and have neglected the whole mystery of his Incarnation, not only burying in the letter their capacity for understanding, and not wishing to be in God,s image and likeness, but, more than that, wishing to be earth, according to the decree of condemnation, and to return to earth through their relation with the letter as with the earth...They do grievous harm, since they offer many occasions for confirming the incredulity of the Jews. But we let them be as they will and return to ourselves and to the Scripture, beginning our spiritual research with the interpretation of the names in the text proposed."²²

²² Simonetti M., *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981, 50, PG 90, 465B-468C, the internal citation of Paul is from II Corinthians 3, 6, cited in "Vitorio Croce on Maximus' Theological Method", 33, in *Byzantine Gospel, Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, Aidan Nichols, O. P., T and T, Clark, 1993.

Maximus in contrast to authors steeped in heresy or other authors with a more ambiguous platform does not view this mysticism in terms of a denial of the sensible and material. This is what makes Maximus thought so important for our goals. The mystical theology of Maximus is a balancing one where the material and invisible have equal importance. Similarly a form of appreciation of realism without compromising mystical aspects is clearly seen in such authors as Gregory of Nazianzus and Michael Psellos. For these authors there is always a mystical ascent which however also has as its aspect a mystical descent thus combining and harmonising the visible and invisible at the same moment of mystical contemplation.

Mystical theology needs to be emphasised in Orthodox theology especially in our period, when there is so much temptation to go down the path of "systems". This "system" path of contemporary theology results in theology losing its content and being, because it is reduced to at best humanist philosophical and sociological terminology. Of course the problem is not with "systems" or systematic thinking or systematic theology as such but the problem emerges when in these systems there is no room for Gods freedom a freedom of love. This is the role of mystical theology to point to the unending and mysterious ways of Gods expression of love.

The fundamental reason for this negative development is because humanity does not realise that Gods love is endless and even if there was no sin in the world, the human being will always struggle to fathom the depths of Gods love. That is why things are in nature mystical. Mystical theology in the Orthodox tradition is all encompassing. It is only because the human being was disobedient and fell that it had lost the ability to discern God and his love everywhere. Further another important dimension of mystical theology is that it is uncontrollable just as Gods love is. It is therefore unpredictable and not subject to rules and forms. In this regard the Old Testament is a case in point where, love and Gods revelation occurs without any logic or system.

The relationship of the Son and Father and the Holy Spirit also offers us a glimpse into the possibilities of mystical theology.

The Son was obedient to the Father, and this obedience is extraordinary in the sense that paradoxically God was also obedient to himself since Christ is God also. Thus importantly, the openness to the Father of the Son, that is, his obedience to the will of the Father is in other words the ultimate expression of ones acceptance of the freedom of revelation. God is so open to the freedom of love, that he is open to this love even in Himself. In other words God does not limit the freedom of expression of his own self. God is open (here the Son) to obey his own will (the Father), which leads to the death on the cross and therefore on first glance to the destruction of God. Thus even when Gods own will desires the sacrifice of God which would seem to be contradictory, this as we know leads to the victory of God. In other words God is so free and loving that he sees fit even to follow his own will were ever it leads, even if this means his own death. Obviously, this is a great assertion of the liberty of God but importantly, for our purposes the fact that even God acknowledges the radical unpredictability of expression and love. Even God in his own mode of existence is not subject to preconceived limitations. He is not the God of Plato, who is operating according to given Ideas.

There is an *eros* of love towards God and this *eros* is unpredictable and indeterminate just as love is generally. Mystical theology is an assertion that love cannot be understood by logic or clear cult definitions and in theological terms it cannot be reduced to systems of human categories. That is why mystical theology is the only way forward in our period where we have a content less theology in the modern world. Just as God and his love is indescribable and not possible to exhaust, so mystical theology is the same. The moment *eros* becomes determined and controlled or is limited by human categories and egoism it does not lead anywhere but becomes egoistic and therefore against nature and therefore serves to create an even larger gap between being, nature and expression.

Резюме

Священник Вацлав Ежек

СОВРЕМЕННЫЙ КРИЗИС БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ КАК РЕЗУЛЬТАТ ИГНОРИРОВАНИЯ ЕЕ «ТАИНСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ»²³

Резюме: На современном этапе развития богословской науки на Западе можно отметить ряд интересных, но все же отрицательных явлений, в частности, общепринятое отделение богословской науки от духовной жизни. Кроме того, систематическое богословие потеряло свое своеобразие, что наблюдается уже достаточно долго. На эмпирическом уровне богословская лексика, богословские определения и обозначения все чаще обесцениваются и используются просто как термины, лишённые серьёзного значения. Таким образом, происходит релятивизация этой терминологии. Разделение между богословием и духовной жизнью также является результатом того, что богословская лексика и её значения обесцениваются, как результат общей тенденции к интеллектуальной глобализации.

В статье высказывается мнение, что главной причиной этого кризиса богословской мысли является тот факт, что богословская наука превратилась в теоретическую систему, отделённую от своего обоснования именно из-за того, что она игнорирует мистический аспект богословия. Под термином «мистический» мы имеем ввиду здесь не некое эзотерическое знание, а возможность признавать, что Божественное Откровение даётся свободно, является непредсказуемым, и не ограничивается человеческим интеллектуальным опытом и культурными системами выражения мысли. Скажем проще: кажется, что человечество редуцировало Бога к своему образу и подобию и в результате Бог рассматривается как некое мёртвое

²³ Перевод сокращённой версии доклада был выполнен Александром Андреевым.

существо. Остаются только теоретические рассуждения о «каком-то боге».

К счастью, православное богословие традиционно смогло избежать многие из этих проблем. Но перед ним также стоят схожие проблемы, если оно будет игнорировать мистическую составляющую, выраженную в указанном выше определении богословия. Внутри западной системы богословской мысли, «мистическое богословие» выделяется как самостоятельная дисциплина. Это изгнание мистического богословия возникло из-за того, что оно мыслится как нередуцируемая категория человеческой мысли, тогда как «все остальное богословие» редуцируется к человеческим интеллектуальным системам. Отчасти эта проблема исходит из того, что практика и теория по разным причинам оказались разобщены. Для древнего человека или для кого-то из святых отцов это было бы немыслимо. Для православного богослова такое разделение остаётся непонятным, т. к. все действия Бога и наши отношения с Богом являются таинственными именно из-за того, что отношения Бога с миром строятся на основании любви и свободы.

В православной богословской мысли мистическое событие — это не индивидуальная встреча с Богом и не сверхъестественное событие. Православное богословие любое событие или ситуацию, получившие определение таинственного, связывает с общиной верующих. Поэтому мистическое измерение в православной традиции всегда является общественным и соборным по природе. Таким образом, оно не может быть понято субъективно и воспринято как эзотерическое знание. Для православного мировоззрения мистическое событие — это «обычное» или «нормальное» событие. Это следует из того факта, что окружающий нас мир лежит в грехе, испорчен грехом, и, соответственно, события этого мира — события «необычные» и «ненормальные». В свою очередь, любые события, связанные с действием божественной благодати являются «нормальными». Если бы не было греха, если бы все было совершенным в Боге, у нас не было бы необходимости в таинственности.

Одним из симптомов смерти мистического богословия является отсутствие истинной экзегетики. Разделение между Библией и систематическим богословием также было вызвано в западной мысли возрастающей самостоятельностью мышления и все возрастающим значением рационального в богословской мысли. Экзегетика превратилась в скучное и бессодержательное упражнение. И когда кто-то открывает для себя иудейскую экзегетику, он очень удивляется, не находя в ней плоды этих же процессов. Но экзегетика умерла из-за того, что человеческий язык был связан и ограничен грамматическими признаками. Именно в этом контексте В. Иванов писал, что «язык наш свободен».

Возрастающая систематизация и механизация человеческих отношений с богословскими и философскими реалиями не приводит к поиску и нахождению истинных значений, но к потере человечности, к потере значений слов и выражений. Особенно сегодня у нас заметен «кенозис» слова (в отрицательном смысле). Слова потеряли смысл. Некоторые, конечно, могут ответить, что и в ранней церкви происходила систематизация и механизация терминологии. Однако имеются значительные различия: в современную эпоху в этом виновата богословская наука потому, что более не предоставляет Богу возможности говорить, и говорить непредсказуемым образом.

А. Р. Фокин

ТРИАДОЛОГИЯ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА: ВЕРНОСТЬ ТРАДИЦИИ И НОВАТОРСТВО

В статье ставится под вопрос тезис многих современных исследователей о том, что триадология прп. Максима Исповедника является малоразвитой и лишь копирует предшествующие классические образцы. Показывается, что важнейшими чертами прп. Максима триадологии, восходящими к предшествующей греческой богословской традиции, является учение о монархии Бога Отца, представление о том, что Бог есть одновременно и Единица, и Троица и что каждая Ипостась Троицы есть совершенный Бог и все Они вместе есть один совершенный Бог; активное использование понятий «логос бытия» и «способ существования», соответствующих традиционным понятиям сущности и ипостаси. Вместе с тем отмечается, что использование прп. Максимом различных психологических и иных тварных аналогий Св. Троицы, и связанное с ними оригинальное истолкование понятия «способа существования» в категориях «умопостигаемой триады», а также учение об исхождении Св. Духа «через Сына» сближает тринитарное учение прп. Максима Исповедника с западной богословской традицией.

Ключевые слова: христианство, патристика, богословие, тринитарная доктрина, св. Максим Исповедник.

Как полагает один из ведущих современных исследователей богословского наследия прп. Максима Исповедника, Ж.-К. Ларше, «Максимова триадология является малоразвитой (*peu développée*) и следует всецело линии Великих Каппадокийцев и Псевдо-Дιονисия»¹. Примерно такой же точки зрения придерживаются

Алексей Русланович Фокин (Москва) — доктор философских наук, заведующий кафедрой богословия ОЦАД, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

¹ Larchet. 2003. P. 126. См. также: Larchet. 1994. P. 14.

и другие ученые². В настоящем докладе мы поставим под вопрос эту позицию и постараемся показать, в чем прп. Максим сохранил верность греческой церковной традиции, а в чем он развил ее и дополнил новыми для идеями, внося свой вклад в раскрытие тринитарного догмата.

Одной из характерных черт тринитарного учения прп. Максима Исповедника является унаследованное им от свт. Григория Богослова и *Ареопагитик* представление о том, что Бог есть одновременно Единица и Троица³. Как отмечает прп. Максим, «Божество (ἡ θεότης) есть Единица, а не двоица; Троица, а не множество, как безначальная, бестелесная и не раздраемая противоречиями»⁴. При этом одно отнюдь не противоречит другому, поскольку единство Бога относится к сфере сущностного бытия, а троичность — ипостасного существования:

«Троица воистину есть Единица, потому что Она таким образом [сущностно] существует (ἔστι), и Единица — воистину Троица, потому что Она таким образом ипостазировалась (ὑφἑστῆκεν); ибо это единое Божество, Которое [сущностно] существует единично и ипостазирруется троично» (μία θεότης οὕσα τε μοναδικῶς, καὶ ὑφίσταμένη τριαδικῶς)⁵.

Подобно свт. Григорию Богослову⁶, прп. Максим Исповедник настаивает на совершенном равновесии между этими двумя необходимыми «полюсами» в Боге, которые хотя и тесно взаимосвязаны, но не совпадают и не сводятся друг к другу:

«Един Бог, потому что едино Божество; Единица безначальная, простая, сверхсущественная, неделимая и нераздельная; одна и та же и Единица и Троица, целиком Единица и целиком

² См.: Balthasar. 1961. S. 68–70; Dalmais. 1953. P. 132; Sherwood. 1955. P. 32–45; Berthold. 1982. P. 51–59; Piret. 1983. P. 55–104 и др.

³ См.: Larchet. 1994. P. 15; 2003. P. 127.

⁴ Amb. Thom. 1. 22–23; ср.: Dionys. Areop. Div. nom. 13. 3.

⁵ Amb. Thom. 1. 29–31; ср.: Amb. Io. 10. 78; 10. 99; 67. 10; Mystag. 23. 59–83; Orat. Dom. 446–466; Cap. divers. 5 // PG. 90, 1180; Ep. 15 // PG. 91, 549 и др. Разбивку трактата *Ambigua* на главы и параграфы мы приводим по новому критическому изданию Н. Констаса.

⁶ Ср.: Greg. Naz. Or. 6. 22; 22. 8.

Троица; целиком Единица — по сущности (κατὰ τὴν οὐσίαν), и целиком Троица — по ипостасям» (κατὰ τὰς ὑποστάσεις)⁷.

Вслед за свт. Василием Великим прп. Максим Исповедник определяет сущность и природу в целом как общее и родовое (κοινόν, καθολικόν, γενικόν), а ипостась и лицо как единичное и частное (ἴδιον, μερικόν)⁸. Подобно же свт. Григорию Богослову⁹, прп. Максим рассматривает учение о единстве и троичности Бога в качестве исключительно христианской истины, противоположной двум крайностями — эллинству с его «многоначалием» божеств, отличающихся друг от друга по природе, силе и энергии, и иудейству с его ограничением Божества в узких пределах одного лица:

«Во Христе ... одно лишь учение истинного благочестия и неизблемый закон таинственного богословия (μόνος ἀληθοῦς εὐσεβείας λόγος καὶ πάγιος μυστικῆς θεολογίας θεσμός), отвергающий распространение Божества в первом учении и не принимающий Его сокращение во втором, чтобы Божество не представлялось находящимся во [внутреннем] раздоре из-за природного множества — ибо это есть эллинское [мнение] — или подверженным страданиям по причине единичности ипостаси, будучи лишено Слова и Духа или обладая Словом и Духом как простыми свойствами — ибо это есть иудейское [мнение]»¹⁰.

В триадологии прп. Максима единица соответствует простой и непостижимой сущности (οὐσία) Бога, или Его «сущностно-му бытию» (τὸ εἶναι, λόγος τοῦ εἶναι), а Троица — триипостасному способу существования этой сущности (τρισυπόστατος ὑπαρξις, τρόπος ὑπάρξεως, τρόπος τοῦ πῶς ὑφεστάναι)¹¹. В самом

⁷ Cap. Theol. II 1; ср.: Mystag. 23. 81–82.

⁸ Ep. 15 // PG. 91, 545A.

⁹ Ср.: Greg. Naz. Or. 29. 2.

¹⁰ Orat. Dom. 416–437; ср.: Amb. Thom. 1. 35–37.

¹¹ Amb. Io. 67. 10; ср.: Amb. Io. 23. 4; Amb. Thom. 1. 28–31; Mystag. 23. 66–77; Orat. Dom. 461–463 и др.; об этих понятиях см. также: Basil. Magn. Adv. Eunom. I 15; Greg. Nyss. Contra Eunom. I 495–497 // GNO. I. P. 161; Ioan. Damasc. Exp. fidei, I 8.113–122.

деле, с одной стороны, существует «единство, тождество и единичность Божества по сущности» (τὸ κατ' οὐσίαν ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ μοναδικὸν τῆς θεότητος)¹². Строго говоря, Божественная Единица — это не просто сущность, общая всем трем Ипостасям; но скорее сама «воипостасная Бытийность единосущной Троицы» (ἐνυπόστατος ὄντοτης ὁμοουσίου Τριάδος)¹³. Перефразируя знаменитую фразу свт. Григория Богослова¹⁴, прп. Максим Исповедник утверждает, что Божественная Единица не просто «заключается» в трех единосущных Ипостасях (ἐν αἷς ἡ ἁγία μονάς), «скорее же, если говорить точнее, святая Единица есть Они Сами» (ἄλλερ ἡ ἁγία μονάς)¹⁵. Вместе с тем св. Троица не есть результат соединения трех единиц (μονάδων σύνθεσις)¹⁶; Она изначально обладает подлинным единством (ἐνότης) — простым и неделимым единством сущности (τὴν ἀπλῆν καὶ ἀδιαίρετον κατὰ τὴν οὐσίαν)¹⁷. Это такое единство, которое превосходит не только разделение на двоицу — форму и материю, из которых состоят тела¹⁸, но и вообще не является числом, а потому оно неисчислимо и абсолютно неподвижно¹⁹. Если же свт. Григорий Богослов утверждает, что «Единица, изначально двинувшись в двоицу, остановилась в Троице»²⁰, то, по мнению прп. Максима, это движение не относится к Богу Самому по Себе, но только к тому, как человек познает Его в своем воспринимающем уме (ἐν τῷ δεκτικῷ νῷ)²¹, переходя от единства бытия и сущности к различию по Ипостасям:

«Сначала мы получаем озарение относительно логоса Его бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а [затем] также

¹² Amb. Io. 40. 2.

¹³ Amb. Thom. 1. 25–26; ср.: Cap. Theol. I 4.

¹⁴ Greg. Naz. Or. 39. 11.

¹⁵ Amb. Io. 67. 5; ср.: Cap. Theol. II 1.

¹⁶ Amb. Thom. 1. 26–27.

¹⁷ Amb. 10. 107.

¹⁸ Amb. Io. 10. 106.

¹⁹ Amb. Io. 10. 97.

²⁰ Greg. Naz. Or. 29. 2.

²¹ Amb. Io. 23. 4.

просвещаемся и относительно способа Его существования (τὸν τοῦ πῶς ὑφ'εστάναι τρόπον), ибо бытие конечно же мыслится прежде способа существования; таким образом, движение Божества (κίνησις θεότητος), происходящее через откровение относительно как Его бытия, так и способа Его ипостасного существования, становится познанием для способных Его вместить»²².

С другой стороны, это движение Божества соответствует той последовательности, в которой Бог открывался в Св. Писании, где люди сначала приучались исповедовать Бога Отца, затем вместе с Отцом — Сына, и, наконец, с Отцом и Сыном — Духа Святого, чтобы «поклоняться совершенной Троице вместе с совершенной единицей, т. е. единой сущности, и Божеству, и силе, и действию (μίαν οὐσίαν καὶ θεότητα καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν) в трех Ипостасях»²³.

Согласно прп. Максиму Исповеднику, каждая Ипостась Св. Троицы есть совершенный Бог, поскольку Божественная сущность находится в ней целиком, и все три Ипостаси вместе — один совершенный Бог:

«Божество не отчасти в Отце, и Отец не отчасти Бог; Божество не отчасти в Сыне, и Сын не отчасти Бог, Божество не отчасти в Святом Духе, и Святой Дух не отчасти Бог. Ведь Божество неделимо, и Отец или Сын или Святой Дух не есть несовершенный Бог, но совершенное Божество целиком и совершенным образом (ὅλη ἐστὶν ἡ αὐτὴ τελεία τελείως) есть и в совершенном Отце, и в совершенном Сыне, и в совершенном Святом Духе. Отец целиком и совершенным образом есть в целом Сыне и Духе; Сын целиком и совершенным образом есть в целом Отце и Духе; Святой Дух есть целиком и совершенным образом в целом Отце и Сыне. Поэтому Отец и Сын и Святой Дух суть единый Бог. Ибо одна и та же самая сущность, сила и действие (μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσία καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια) Отца

²² Amb. Thom. 1. 33–38.

²³ Amb. Io. 23. 4. Другое, психологическое объяснение слов свт. Григория Богослова см. ниже, Quaest. et dub. 105.

и Сына и Святого Духа; и Они не существуют и не мыслятся один отдельно от другого»²⁴.

Это весьма напоминает рассуждения Августина в *De doctrina christiana* и *De Trinitate*, а также Псевдо-Афанасиевский *Символ* (*Symbolum Quicumque*)²⁵. Помимо единства и совершенства сущности Ипостаси обладают единой, простой и нераздельной волей (θέλησιν μίαν ἀπλῆν τε καὶ ἀδιαίρετον)²⁶ и одним знанием: «Одно знание (μία γνῶσις) у Отца и Сына и Святого Духа, потому что одна сущность и одна сила»²⁷. У трех Ипостасей, обладающих «бесконечной соприродностью» (ἄλειρον συμφύϊαν)²⁸ и равночестных по природе (ὁμότιμος φύσει Τριάς), единое излияние славы (ἐν ἑξάλμῃ τῆς λαμπρότητος)²⁹ и «единовидно сияющий единый луч единого трисиянного света» (μίαν ἐνὸς τρισσοφαοῦς ἀκτῖνα φωτὸς μονοειδῶς ἐπιλάμπουσιν)³⁰. По словами прп. Максима Исповедника,

«Свет есть Бог и Отец, [пребывающий] в Свете (ср.: Пс. 35, 10), то есть в Сыне и Святом Духе, существуя не как иной, и иной, и иной Свет, но как единый и тот же самый по сущности (κατ' οὐσίαν ἐν καὶ τὸ αὐτό), а по способу существования — трисиянный» (κατὰ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τρισσοφάεος)³¹.

В учении о различии Ипостасей прп. Максим Исповедник гл. обр. следует традиционной точке зрения, восходящей к Каппадокийцам, указывая в качестве главных ипостасных свойств, или особенностей (ὁλοστατικὴ ποιότης, ιδιότηας) нерожденность Отца, рождение Сына и исхождение Св. Духа:

²⁴ Cap. Theol. II 1.

²⁵ См. об этом в нашей книге: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 532, 624–625.

²⁶ Amb. Io. 24. 4.

²⁷ Quaest. Thal. 60. 97–98.

²⁸ Amb. Io. 40. 3; ср.: Greg. Naz. Or. 40. 41.

²⁹ Amb. Thom. 1. 15–17.

³⁰ Mystag. 23. 81–83.

³¹ Quaest. Thal. 8. 15–18.

«Единосущные и единосильные Ипостаси неслиянны по причине относящегося к каждой [из Них] точного и неизменного особого свойства (τῇ περὶ ἐκάστην ιδιότητι): я имею в виду по причине нерожденности, рождения и исхождения» (ἀγεννησίᾳ καὶ γεννήσει καὶ ἐκπορεύσει)³².

Имя «нерожденный» (ἀγέννητον) означает то, что Отец не имеет возникновения (μὴ ἔχειν γένεσιν)³³. Вместе с тем, Отец обладает «Божественной и неизреченной плодovitостью» (τὴν θείαν καὶ ἀλόγῳ ὄντως)³⁴, которая не может допустить, чтобы Бог Отец как высочайшее Благо был бы лишен Слова и Премудрости, т. е. Сына, или освящающей Силы (ἀγιαστικῆς δυνάμεως), т. е. Св. Духа, Которые не суть Его привходящие свойства, но единосущны Ему и ипостасны (ὁμοουσίῳν τε καὶ ἐνυποστάτων)³⁵. Если, согласно свт. Григорию Богослову³⁶, можно сказать что Отец больше Сына, то это имеет силу только в причинном отношении (μείζονα τῷ αἰτίῳ), поскольку Сын существует от Отца, а не Отец от Сына³⁷. Кроме того, вслед за тем же свт. Григорием Богословом³⁸ прп. Максим Исповедник отмечает, что такие ипостасные имена, как «Отец» или «Родитель» (γεννῶν), и «Сын» или «рожденный» (γεννηθείς), указывают на взаимное отношение (σχέσις) Отца и Сына³⁹; причем это отношение в Боге — вечное и неизменное (ἀκίνητος ἡ σχέσις), поскольку Отец был вечно Отец, и рождение Сына от Отца — вечное и безначальное во времени (ἀνάρχως), так что в результате рождения Сын не отделился от Отца, но всегда в Нем пребывает⁴⁰.

Это же относится не только к Отцу и Сыну, но и к Св. Духу, поскольку, по мысли прп. Максима,

³² Amb. Io. 40. 2; сходные определения: τὸ ἀγέννητον, τὸ γεννητόν, τὸ ἐκπορευτόν см. в Opusc. theol. 21 // PG. 91, 249B; Ep. 15 // PG. 91, 549D.

³³ Amb. Io. 16. 2.

³⁴ Amb. 23. 4; ср.: Dionys. Areop. Div. nom. I 4.

³⁵ Amb. Io. 23. 4; ср.: Orat. Dom. 436–437; Quaest. et dub. 136.

³⁶ См.: Greg. Naz. Or. 29. 15.

³⁷ Amb. Io. 25. 2.

³⁸ См.: Greg. Naz. Or. 29. 16.

³⁹ Amb. Io. 26. 2.

⁴⁰ Amb. Io. 24. 3–4; ср.: Orat. Dom. 245–251; Cap. Car. II 29.

«и Сын, и Дух Святой всегда сущностным образом сопребывают с Отцом (οὐσιωδῶς τῷ Πατρὶ συνυφεστήκασιν); Они природным образом существуют от Него и в Нем (ἐξ αὐτοῦ τὸ ὄντα καὶ ἐν αὐτῷ φυσικῶς) ... а [Их] связь (σχέσις) обладает способностью вместе указывать на Тех, связью Которых она является и называется, не позволяя рассматривать Их [как следующих] один после другого»⁴¹.

В своем учении о Св. Духе прп. Максим Исповедник особенно подчеркивает Его единство с Отцом и Сыном по сущности, силе и энергии, которое обеспечивается Его *сущностным исхождением* от Отца *через Сына*:

«Дух Святой как по природе и сущности относится к Богу и Отцу (φύσει κατ' οὐσίαν ὑλάρχει τοῦ θεοῦ καὶ Πατρός), так же по природе и сущности относится к Сыну (τοῦ Υἱοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστίν), неизреченно исходя от Отца по сущности через рожденного Сына (ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς δι' Υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκτορευόμενον) и даруя “подсвечнику” (Мф. 5, 15), т. е. Церкви, свои энергии (τὰς οἰκείας ἐνεργείας, словно светильники»⁴².

Это учение об исхождении Св. Духа «через Сына», с одной стороны, воспроизводит мысль некоторых греческих Отцов (свт. Григория Нисского), а с другой — близка к мысли ранних латинских богословов: Тертуллиана, свт. Илария Пиктавийского, Мария Викторина и др.⁴³ Более того, это учение может быть мостом между западным и восточным богословием в вопросе о способе исхождения третьей Ипостаси. В одном из своих малых богословско-полемиических трактатов — *Opuscula theologica et polemica*, 10 — прп. Максим отмечает, что Св. Дух исходит в мир также «через Сына» (δι' αὐτοῦ προῖέναι), что еще раз подчеркивает «единство и неразличие [Их] сущности» (τὸ συναφές

⁴¹ Orat. Dom. 251–257.

⁴² Quaest. Thal. 63. 167–172; ср.: Quaest. et dub. 1. 34; Cap. divers. 4.

⁴³ См. об этом в нашей книге: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 159 (Тертуллиан), 287 (свт. Григорий Нисский), 314 (свт. Иларий Пиктавийский), 418 (Марий Викторин).

τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλκτον)⁴⁴. При этом прп. Максим полагает, что это представление не противоречит учению о монархии Бога Отца, поскольку только «Отец признается единой причиной (μίαν αἰτίαν): одного — по рождению, а другого — по исхождению» (κατὰ τὴν ἐκλόρευσιν)⁴⁵. Так, по словам о. Василия Караянниса, прп. Максим стремится «с одной стороны, поддержать восточные позиции по проблеме исхождения Св. Духа, а с другой стороны, истолковать на православный лад западное Filioque»⁴⁶.

Для уяснения отношений между Ипостасями Св. Троицы прп. Максим Исповедник также прибегает к различным *тварным аналогиям*, взятым как из физического, так и из духовного мира, которые он рассматривает в качестве «естественного доказательства о Святой Троицы» (φυσικὴν ἀπόδειξιν περὶ τῆς ἁγίας τριάδος)⁴⁷. Одной из таких аналогий для него является триадическая структура тварных сущих, которые причастны сразу трем категориям: сущности (οὐσία), различию (διαφορά) и движению (κίνησις; место последней категории иногда занимает жизнь — ζωή)⁴⁸:

«Как исходя из сущих (ἐκ τῶν ὄντων), мы веруем в то, что существует истинно Сущий Бог (τὸν κυρίως ὄντα θεόν), так и исходя

⁴⁴ Opusc. theol. 10 // PG. 91, 136AB.

⁴⁵ Ibid.; ср.: Orat. Dom. 251–253.

⁴⁶ Karayiannis. 1993. P. 89.

⁴⁷ Quaest. et dub. 136. В свете этого совершенно несостоятельным представляется мнение Х. У. фон Бальтазара (См.: Balthasar. 1961. S. 69), воспроизведенное П. Шервудом (Sherwood. 1955. P. 34–35) и Ж.-К. Ларше (Larchet. 1994. P. 18–19; 2003. P. 132), о том, будто у прп. Максима Св. Троица как главное содержание Божественного Откровения является предметом одного лишь апофатического богословия, никак не принимающего в расчет существование тварного мира. Хотя в учении прп. Максима о Св. Троице есть определенный элемент апофатики, обусловленный непостижимой и безусловной диалектикой Монады и Триады (см., например, Amb. Thom. 1. 2–3; Amb. Io. 10. 31d. 78; 10. 41. 98–99 и др.), этим оно, как мы покажем ныне, отнюдь не исчерпывается, поскольку Откровение о триедином способе бытия Бога имеет свое отражение и в творении. См. также: Thunberg. 1995. P. 414–415.

⁴⁸ см.: Quaest. et dub. 105; 136.

из сущностного различия видов сущих (ἐκ τῆς τῶν ὄντων οὐσιώδους κατ'εἶδος διαφορᾶς), мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности ипостасной Премудрости (σοφίαν ὑφестῶσαν), объемлющей сущие. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих (ἐκ τῆς οὐσιώδους κατ'εἶδος τῶν ὄντων κινήσεως), мы познаем врожденную Ему по сущности ипостасную Жизнь (ζωὴν ὑφестῶσαν), исполняющую сущие. Таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Св. Троице (τὸν περὶ τῆς ἁγίας τριάδος λόγον), то есть об Отце, Сыне и Святом Духе»⁴⁹.

Другими словами, Бог Отец как в тварном мире, так и внутри Св. Троицы рассматривается прп. Максимом в качестве принципа бытия, Сын — премудрости, а Св. Дух — движения и жизни:

«Все сущие существуют в трех видах (ἐν τρισὶν τρόποις): в бытии, в различии, в жизни. В самом деле, исходя из понятия сущности сущих (τοῦ τῆς οὐσίας τῶν ὄντων λόγου) мы удостоверяемся, что существует некая Сущность (τὸ εἶναι τινα οὐσίαν), то есть Отец; а исходя из различия сущих (τῆς διαφορᾶς τῶν ὄντων) — [что существует] Премудрость, то есть Сын, — ведь Премудрости принадлежит уделять каждой природе ее надлежащее особое свойство и сохранять каждое из сотворенного обособленным и несмешанным как с ней самой, так и со всеми остальными [сущими], — наконец, исходя из жизни [сущих] мы удостоверяемся, что существует] Дух Святой. Но если в Боге эти [три свойства] и существуют, и высказываются как ипостасные (ἐνυπόστατα), то в творениях — как привходящие (συμβεβηκότα)»⁵⁰.

Данное представление прп. Максима Исповедника может рассматриваться как христианский аналог неоплатонического учения о так наз. «умопостигаемой триаде»: бытие, жизнь, мышление⁵¹. Интересно, что прп. Максим Исповедник понимает

⁴⁹ Quaest. Thal. 13; ср.: Amb. Io. 10. 39.

⁵⁰ Quaest. et dub. 136.

⁵¹ См. об этом: Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. Вып. 6 (38). М., 2011. С. 24–26; Он же. 2013. С. 148–178.

это учение как указание на особый «способ существования» (τρόπος ὑπάρξεως) каждой из Ипостасей Св. Троицы:

«Из этого [т. е. из различия между сущностью, различием и движением в тварном мире] святые научились богосовершенному и спасительному учению об Отце, Сыне и Святом Духе, согласно чему они не только таинственно просветились относительно логоса бытия Первопричины (τὸν τοῦ εἶναι τοῦ αἰτίου λόγον), но и были посвящены в способ Ее существования (τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον)»⁵².

С этим представлением прп. Максим Исповедник тесно связывает восходящую к свт. Григорию Нисскому⁵³ знаменитую «психологическую аналогию» Св. Троицы:

«Само Сущее (αὐτὸ τὸ ὄν) существует не без Премудрости и Жизни. Уразумев это, мы определили Премудрость как Сына и Слово Божие (σοφίαν τὸν υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ), а Жизнь — как Дух Святой (ζωὴν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), поскольку и [в] нашей душе, созданной по образу Божиему, наблюдаются эти три [способности]: ум, слово и дыхание» (ἐν ᾧ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι)⁵⁴.

При этом прп. Максим иногда придает этой аналогии вполне онтологическое значение, как в следующем месте:

«Слово не лишено ума или жизни, но обладает Умом и Жизнью (ἐννοῦς καὶ ζῶν), поскольку имеет рождающий Его Ум, существующий сущностным образом (νοῦν ἔχων οὐσιωδῶς ὑφεστῶτα), то есть Отца, и Жизнь, то есть Святой Дух, [также] существующую сущностным образом и сосуществующую с Ним (ζωὴν ὑφεστῶσαν οὐσιωδῶς συνυπάρχουσαν, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον)⁵⁵.

С помощью этой психологической аналогии прп. Максим Исповедник разъясняет также свое учение о монархии Бога Отца и об исхождении Св. Духа через Сына, ведь «ум есть

⁵² Amb. Io. 10. 39.

⁵³ см.: Greg. Nyss. Orat. cat. 1–3.

⁵⁴ Quaest. et dub. 105.

⁵⁵ Cap. divers. 3 // PG 90, 1179–1180; ср.: Amb. Io. 7. 25; 61. 3; Orat. dom. 435–445.

причина как слова, так и дыхания, но — посредством слова» (διὰ μέσου δὲ τοῦ λόγου)⁵⁶.

Наконец, прп. Максим использует еще одну психологическую аналогию для пояснения отношений между нерожденным Отцом и Сыном—Словом. Эта аналогия, взятая у свт. Григория Богослова⁵⁷, основана на представлении о том, как в человеческом уме рождается слово, сначала как внутреннее (т. е. мысль), а затем — как произнесенное вслух (т. е. речь):

«Душа, будучи умом по своей способности (νοῦς ὑπάρχουσα κατὰ τὴν δύναμιν αὐτῆς), как сама нерожденная (ὡς ἀγέννητον ἑαυτήν), имеет в самом своем [уме] рожденно рождающее (ἑαυτῷ γεννῶντα γεννητῶς); как и слово, которое находится в уме и из ума рожаемое (τὸν λόγον τὸν ἐν τῷ νῷ καὶ ἐκ τοῦ νοῦ γεννῶμενον), есть [нечто] другое по отношению к нему, родившему его уму (τὸν γεννῶντα νοῦν), вместе с особенностью, заключающейся в рождении (μετὰ τῆς κατὰ τὴν γέννησιν ιδιότητος), которая не никоим образом не допускает обращения назад (ἀντιστροφῆν). Итак, само это слово, которое так существует и так рождается, принимая от находящейся в услужении природы звук (τὴν φωνήν), произносится и порождает слово в другом уме (γεννᾷ λόγον ἐν ἄλλῳ νοί), посланное в ум через слух воспринимающего. Рождает же слово в другом уме не так, что творит слово в другом, но так, что уделяет силу [своего] образа и, так сказать, формы, чтобы образовать мысль в слушающем (τὸ σχηματίζειν νόημα τῷ ἀκούοντι)»⁵⁸.

Интересно отметить, что в данной аналогии имплицитно заложено и место для Св. Духа, Которому соответствует «звук», или, как говорит свт. Григорий Нисский, «слово, произнесенное вместе с дыханием»⁵⁹. Вместе с тем, нельзя не отметить здесь параллель с рассуждениями Августина в трактате *De Trinitate*

⁵⁶ Quaest. et dub. 1. 34.

⁵⁷ См. *Greg. Naz. Or.* 32. 27 // PG 36, 205A.

⁵⁸ Quaest. et dub. 104.

⁵⁹ *Greg. Nyss. Orat. cat.*

о рождении в уме внутреннего слова или внутренней речи как порождения ума⁶⁰.

Подведем итоги. Как мы показали, триадология прп. Максима Исповедника действительно опирается на мысль греческих Отцов — свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, Псевдо-Дионисия и некоторых других. При этом ее важнейшими характерными чертами являются: учение о монархии Бога Отца, представление о том, что Бог есть одновременно и Единица, и Троица и что каждая Ипостась Троицы есть совершенный Бог и все Они вместе есть один совершенный Бог; активное использование понятий «логос бытия» и «способ существования», соответствующих традиционным понятиям сущности и ипостаси. Во всем этом мысль прп. Максима остается верной православной традиции. Вместе с тем использование им различных психологических и иных тварных аналогий Св. Троицы (бытие — премудрость — жизнь, ум — слово — дыхание, ум — слово — жизнь, ум — внутреннее слово — произнесенное слово и др), и связанное с ними оригинальное истолкование понятия «способа существования» в категориях «умопостигаемой триады» (бытие — премудрость — жизнь, сущность — различие — движение и др.), а также учение об исхождении Св. Духа «через Сына» сближает тринитарное учение прп. Максима Исповедника с западной богословской традицией.

⁶⁰ См. об этом в наших работах: *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 494–499, 505–507; *Фокин А. Р.* Учение Аврелия Августина о внутреннем слове // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2016. С. 18–31.

Источники и литература

Источники

1. Sancti Maximi Confessoris Opera omnia // PG. T. 90–91.
2. Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenaе. Pars 1: Quaestiones I–LV. Pars 2: Quaestiones LVI–LXV // Corpus Christianorum Series Graeca. Vol. 7, 22 / Ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout, 1980, 1990.
3. Quaestiones et dubia // Corpus Christianorum Series Graeca. Vol. 10 / Ed. J. Declerck. Turnhout, 1982.
4. Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem // Corpus Christianorum Series Graeca. Vol. 48 / Ed. B. Janssens. Leuven, 2002.
5. Mystagogia // Corpus Christianorum Series Graeca. Vol. 69 / Ed. C. Boudignon. Turnhout, 2011.
6. Ambigua ad Joannem // On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. et transl. N. Constas. Cambridge–London: Harvard University Press, 2014. Vol. 1. P. 62–450; vol. 2. P. 2–330.
7. Рус. пер.: Творения. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступит. ст., коммент.: А. И. Сидоров; Кн. 2: Вопросы-ответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы 1–55 / Пер., коммент.: С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров. М., 1993.

Литература

8. Balthasar H. U., von. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961.
9. Berthold G. The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980 / Éd. par Heinzer F., Schoenborn C. Fribourg en Suisse, 1982. P. 51–59.
10. Dalmais I.-H. Un traité de théologie contemplative: le «Commentaire du Pater» de saint Maxime le Confesseur // Revue d'ascétique et de mystique, 114 (1953). P. 123–159.
11. Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. Paris, 1993.
12. Larchet J.-C. Introduction // *Saint Maxime le Confesseur*. Ambigua/Introd. J.-C. Larchet, avant-propos, trad. et notes E. Ponsoye, comm. le Père Staniloae (Dumitru). Suresnes, 1994. P. 9–84.

13. *Idem.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996.
14. *Idem.* Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998 (рус. пер.: Ларуе Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004).
15. *Idem.* Saint Maxime le Confesseur (580-662). Paris, 2003.
16. *Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, 1983.
17. *Sherwood P.* Introduction // *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life: The Four Centuries on Charity.* Westminster, 1955. P. 3–102.
18. *Thunberg L.* Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Chicago, 1995.
19. Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // Материалы кафедры богословия МДА, 2012–2013 гг. СПос., 2013. С. 148–178.

ORIGENE COMMENTATORE DEI SALMI: SUGGERZIONI ALLA LUCE DELLA SCOPERTA DEL CODEX MONACENSIS GRAECUS 314

В открытых 2012 году гомилиях на Псалмы Ориген пользуется методом герменевтического рационализирования, который до этого он применял к интерпретации библейского текста в школе, разбивая его на короткие отрезки и комментируя их затем систематически при помощи техники аллегории. При том он активно использует полемическую аргументацию, направленную против язычников и еретиков. В статье сделан обзор методологии Оригена на материале вновь открытых гомилией.

Ключевые слова: Ориген, гомилии, Псалмы, метод, герменевтика, экзегетика, полемика, толкование.

Parlare di Origene è come inoltrarsi in mare aperto; un mare vasto e sconfinato, certamente, ma che negli ultimi decenni — grazie soprattutto alla riscoperta del nostro Autore avvenuta nel corso del XX secolo — è divenuto parecchio battuto così come testimoniano i numerosi studi e le molteplici ricerche sulla sua opera e la sua persona.

1. Le omelie sui Salmi di Origene e il Codex Monascensis Graecus 314

Fu Henri de Lubac, con un ampio studio pubblicato a Parigi nel 1950, *Storia e Spirito. L'intelligenza delle Scritture secondo Origene*, a intraprendere un percorso di riabilitazione dell'interpretazione spirituale-allegorica dell'antica esegesi cristiana, e in modo particolare di quella origeniana. Egli, assumendo Origene come modello di ermeneutica biblica, sottolineò come la lettura della Bibbia dovesse essere interamente guidata dallo Spirito, mediante un inserimento nel mistero dell'incontro di Dio con l'uomo, nel suo figlio Gesù, attraverso e

Дон Бартоло Сальталамаккия (Рим, Италия) — докторант Папского патристического института Августицианум.

all'interno della Chiesa. A partire da quel momento le pubblicazioni su Origene e la sua opera non si contano neppure.

Nonostante ciò, questo “mare” che è Origene, *lo scrittore più prolifico dell'antichità*,¹ è ancora capace di restituirci tesori inaspettati, grazie alla perizia e al lavoro di studiosi qualificati. Mi riferisco, in particolare, alla scoperta avvenuta nel 2012, ad opera della dott.ssa Marina Molin Pradel, che nel corso della ricatalogazione del fondo greco della biblioteca di Monaco, ha restituito 29 omelie sui Salmi dello scrittore alessandrino, la maggior parte delle quali inedite.

Tali omelie sono contenute nel *Codex Graecus* 314, un codice di piccolo formato appartenuto con ogni probabilità ad un ecclesiastico, databile all'inizio del XII secolo. Il volume fu quasi certamente acquistato a Venezia verso la metà del XVI secolo per poi entrare a far parte dell'allora biblioteca del duca di Baviera; le rare note a margine, che si concentrano nei primi fogli del manoscritto, testimoniano che i lettori o i possessori del codice greco che le hanno lasciate, non si sono resi conto che il testo che stavano chiosando risaliva all'Alessandrino.²

Questa scoperta, che costituisce il più cospicuo ritrovamento di scritti di Origene da più di sessant'anni, è indubbiamente straordinaria perché, per la prima volta, si dispone di un considerevole insieme di commenti al Salterio, sia pure in forma omiletica, che colmano almeno in parte la grande lacuna di uno dei capitoli più importanti dell'esegesi origeniana: quello dedicato per l'appunto a commentare «il libro più noto e fortunato dell'Antico Testamento, il più decisivo per la sua appropriazione in chiave cristologica ed ecclesiologica, il documento per eccellenza della preghiera dei cristiani dall'antichità fino ai nostri giorni».³

¹ H. Crouzel, *Origene*, “Cultura Cristiana Antica”, 66.

² M. M. Pradel, *Il Codex Graecus 314 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco*, in: *Adamantius* 20 (2014) 176.

³ L. Perrone, «*La mia gloria è la mia lingua*»: per un ritratto dell'autore delle Omelie sui Salmi nel *Codice Monacense Greco* 314, in: *Adamantius* 20 (2014) 177.

A proposito del commento ai Salmi da parte dell'Alessandrino, una notizia di Eusebio di Cesarea riferisce che venticinque libri di commento erano stati composti da Origene già durante il suo periodo di insegnamento al *Didaskaléion* di Alessandria (220-225) mentre Gerolamo afferma di aver visto quarantacinque libri di un commento ai Salmi nella biblioteca di Cesarea.⁴ Considerando la vastità delle loro proporzioni non c'è, dunque, da stupirsi se molti di questi commenti si siano ben presto perduti. Oggi, tuttavia, a distanza di secoli, ci viene restituita la possibilità di accedere nuovamente ai testi originali greci di almeno un quarto del grande *corpus* omiletico, grazie al quale possiamo riascoltare la voce di Origene e ammirarne la sua eloquenza tutta impegnata a dischiudere e far gustare i tesori della Scrittura ai fortunati ascoltatori della sua comunità.

2. Il contesto

Per cercare di collocare queste omelie nella vicenda storica di Origene, va ricordato che il nostro Autore, affrontò l'esegesi dei Salmi a più riprese sia nel periodo alessandrino che in quello di Cesarea di Palestina, città in cui si svolse l'ultima parte della sua vita.⁵ Qui egli continuò fondamentalmente le stesse attività di Alessandria, con l'unica grande differenza di essere ormai presbitero, circostanza che gli permise di aggiungere alle sue molteplici attività il ministero della predicazione nelle assemblee liturgiche, da cui derivano anche le nuove omelie sui Salmi.⁶ Secondo quanto riferisce Eusebio, infatti, quando Origene ebbe passato la soglia dei sessant'anni — dunque

⁴ Origene — Gerolamo, *74 Omelie sul libro dei Salmi*, a cura di G. Coppa, Milano 1993, 22.

⁵ C. Barilli — L. Perrone, *Origene commentatore dei Salmi: dai frammenti catenari al Codice di Monaco. Introduzione*, in *Adamantius* 20 (2014) 6.

⁶ Sappiamo che Origene, oltre che di domenica, «predicava ordinariamente anche altri due giorni della settimana e a volte anche tutti i giorni, in riunioni mattutine dedicate specificamente alla lettura e spiegazione del testo sacro» (M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, "Letteratura Cristiana Antica" 2, Morcelliana, Brescia 2004, 79). In merito ai commenti ai Salmi di Origene vi è una fondamentale quanto controversa ricostruzione proposta da Pierre Nautin in P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, 261-292.

intorno al 245 — «permise che dei tachigrafi trascrivessero i discorsi tenuti da lui in pubblico, cosa che non aveva mai autorizzato in precedenza».⁷

Predicando a Cesarea, Origene non fece altro che travasare nell'omelia la *ratio* ermeneutica che applicava all'interpretazione del testo biblico nella scuola, ripartendolo, dunque, in lemmi di breve lunghezza e interpretandoli in modo sistematico con il ricorso alla tecnica dell'allegoria, impostazione esegetica che non dovette risultare particolarmente gradita ai fedeli della città, in massima parte di modesto livello culturale. Ma ciò non scoraggiò l'esegeta alessandrino nel suo intento di familiarizzare gli ascoltatori con il contenuto e il significato della Scrittura, attraverso la spiegazione di testi che molti fedeli non conoscevano sufficientemente e il cui significato non era di facile accesso.⁸

3. Le due Omelie sul Salmo LXXX

Come osservato dal prof. Perrone, — che con la collaborazione della dott.ssa Pradel, della prof.ssa Prinzivalli e del prof. Cacciari ha curato l'edizione critica dei nuovi scritti in questione⁹ — benché colui che predica — cioè Origene — sia un presbitero, lo statuto professionale con cui ci si presenta «è quello di un *didascalo* impegnato in una spiegazione oltremodo puntuale ed esigente delle scritture con tutte le svariate risorse grammaticali, retoriche ed esegetiche di cui dispone».¹⁰

Sarebbero, dunque, innumerevoli le piste da poter percorrere approcciandoci a questi testi. Tuttavia in questa sede, proverò soltanto a far emergere — a partire dalle due Omelie sul Salmo 80 contenute nel Manoscritto di Monaco — alcuni punti interessanti sulla prassi

⁷ Eus., *His. Eccl.*, VI, 36, 1.

⁸ M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 79-80.

⁹ Queste omelie sono state editate criticamente dal professor Lorenzo Perrone, con la collaborazione di Marina Molin Pradel, Emanuela Prinzivalli e Antonio Cacciari nella collana *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Origenes Werke XIII*, De Gruyter Verlag, Berlin 2015.

¹⁰ L. Perrone, «La mia gloria è la mia lingua», 178-179

esegetica di Origene applicata in un contesto di predicazione e sulla situazione della comunità a cui egli si rivolge.

3.1. Applicazione della prassi esegetica

Per rintracciare alcuni tratti caratteristici del *modus interpretandi* di Origene penso sia utile rileggere il passo del *De Principiis* che riguarda la comprensione delle Scritture:

«È tramandato ancora che **le Scritture sono state composte per opera dello Spirito di Dio e contengono non quel solo significato che è manifesto, ma anche un altro che sfugge ai più**. Infatti ciò che è scritto è figura di misteri e immagine di realtà divine. Su questo punto una sola è la convinzione di tutta la Chiesa: che tutta la legge è spirituale; ma **ciò che la legge vuole spiritualmente significare non è noto a tutti**, ma soltanto a coloro cui nella parola di sapienza o scienza è stata donata la grazia dello Spirito Santo».¹¹

3.1.1. *Le Scritture sono state composte per opera dello Spirito di Dio*

Il primo punto che Origene mette in chiaro nel *De Principiis* è che le Scritture siano state composte per opera dello Spirito Santo. Dunque quando l'esegeta si trova dinanzi a un testo biblico deve tenere a mente che non si tratta di un libro meramente "umano"; per interpretarlo correttamente è, perciò, necessario l'aiuto e l'assistenza dello stesso Spirito che l'ha ispirato. Ecco perché nelle nostre omelie ritroviamo frequenti preghiere che il predicatore rivolge sia a Dio, perché lo assista, come anche alla comunità, perché lo accompagni con il suo sostegno orante nel difficile compito di interpretare le Scritture. Gli appelli alla preghiera, si fanno più insistenti in presenza di passi ritenuti difficili, come ad esempio nella II Omelia sul Salmo 15, quando l'omileta invoca la venuta del Logos perché lo aiuti a spiegare *"in che modo il diavolo sta alla destra di Gesù"*

¹¹ Orig., *De Principiis*, IV, *Prefazione*, 8, in: SChr, 268, 292-293.

in Zc 3,1;¹² nella I Omelia sul Salmo 67, invece, Origene, applicando a se stesso la preghiera contenuta in uno dei salmi letti in precedenza, invita la comunità che ascolta l'omelia a recitarla insieme a lui.¹³

3.1.2. Le Scritture contengono non solo un significato manifesto ma anche un altro che sfugge ai più

Come appena emerso, interpretare la Scrittura non è un compito facile; Origene è convinto, infatti, insieme a tutta la tradizione alessandrina, che la Scrittura sia oscura e piena di misteri, così come emerge anche da alcuni passi delle nostre omelie.

H80Ps I,7:

Dopo queste cose viene detto un mistero (*musthvrion*) su tutto il popolo, non scritto nell'*Esodo* [...]. Si dice infatti: *Nell'uscire dalla terra d'Egitto sentì una lingua che non comprese*. [...] E questo è un mistero nascosto (*musthvrion ajpovrrhtovn*): mi sembra infatti che la lingua ebraica sia la voce che annuncia le cose celesti.

Secondo Origene, il Testo sacro si ammantava volutamente di oscurità per esercitare l'acribia dell'interprete e per evitare che i suoi contenuti, se facilmente compresi, vengano disprezzati. Ad un primo senso di interpretazione va dunque accostato un secondo senso "spirituale", più elevato. Questi due livelli di significato della Scrittura corrispondono, per Origene, ai due livelli di realtà che egli ravvisa nell'universo sensibile e intelligibile e che a livello biblico potrebbero essere rintracciati nell'opposizione paolina tra la lettera e lo spirito.¹⁴ Origene non si limita, comunque, a constatare la difficoltà di penetrare i misteri contenuti nella Scrittura. Anzi, proprio nella II Omelia sul Salmo 80, egli indica come via per cogliere il significato nascosto nei testi sacri la "memoria della Scrittura", appoggiandosi alla citazione di *1Cor 2,13*.

¹² L. Perrone, «La mia gloria è la mia lingua», 191.

¹³ L. Perrone, *Riscoprire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omelie sui Salmi nel Codex Monacensis Graecus 314*, in: Adamantius 18 (2012) 57.

¹⁴ Cf. M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, 18-19.

H80Ps II,5:

Spesso viene qualcuno che cerca di apprendere concetti che si trovano nella sacra Scrittura, e che giacciono in modo nascosto (kekrum-mevnw” keivmena), senza conoscere neppure un detto evangelico, senza ricordare un discorso apostolico, senza conoscere che cosa dice un profeta e che cosa è scritto in questo libro. Qualcuno potrebbe dire opportunamente a questo [tale]: “*Allarga la tua bocca*, se vuoi che la tua bocca sia riempita attraverso l’apprendimento di ciò su cui indagli”. Se dunque qualcuno desidera comprendere le sacre Scritture, non abbia altra preparazione se non [quella proveniente] dalla memoria delle Scritture; parliamo infatti di cose divine *non con parole istruite di sapienza umana, ma con cose insegnate dalla spirito, esponendo cose spirituali agli spirituali*.

Non è esagerato vedere in questo passo un compendio succinto dell’ermeneutica origeniana per cui — semplificando all’estremo — la Scrittura si spiega con la Scrittura, un “procedimento” che, comunque, non si configura assolutamente come schematico e fisso. L’esercizio esegetico dell’Alessandrino, nel cui universo mentale la componente della *zétesis* appare costitutiva, è infatti, caratterizzato da un continuo atteggiamento di ricerca largamente rintracciabile anche in queste nuove omelie.

H80Ps II,5:

Dunque, anche la promessa che dice *e la riempirò*, **ci spinge a cercare** (protrevpetai hJma” zhth’sai), affinché comprendiamo “aprire la bocca”: infatti dopo aver allargato la bocca Dio la riempirà.

La convinzione di fondo di Origene è, infatti, che la spiegazione della Scrittura debba sempre dar adito ad un significato congruo con la sua natura di testo ispirato; e per far ciò, specialmente dove tale significato non appaia evidente, occorre interrogarsi sul testo e introdurre quelle aporie che innescino un processo di ricerca capace di suscitare una spiegazione che vada al di là della lettera.¹⁵ A tal proposito, emerge

¹⁵ L. Perrone, «La mia gloria è la mia lingua», 185-186.

bene in alcuni passi come Origene, per passare al secondo livello di interpretazione, metta apertamente in luce il *defectus litterae*.

H80Ps II, 5:

Riflettano quelli che vogliono che noi non allegorizziamo e non interpretiamo allegoricamente; orsù escogitino come Dio dice: *allarga la tua bocca e la riempirò*, e dicano come bisogna allargare la bocca. Forse il discorso desidera che noi pensiamo questo e che rendiamo le labbra più larghe? E come non è vergognoso pensare che Dio abbia detto queste cose? Come dunque qualcuno intenderà queste cose senza interpretare il passo in modo figurato (*tropologhvsā*)?

3.2. Eretici, Fazioni e Contestatori

Dopo aver visto, seppur brevemente, gli aspetti più significativi della prassi esegetica del nostro Autore, penso sia interessante, adesso, cercare — sempre a partire dai nostri testi — di illuminare ulteriormente l'ambiente e il contesto in cui Origene svolge la sua predicazione.

Scorrendo le omelie con questo intento, ciò che salta agli occhi in primo luogo, è senza dubbio il riferimento quasi continuo a gruppi eterodossi e a persone che contestano l'eccessiva allegorizzazione del Testo sacro. Dunque, nonostante il successo graduale del cristianesimo "ortodosso" sulle sue forme "eterodosse", l'impatto di queste ultime sulla comunità ecclesiale è lungi dall'essersi esaurito. A conferma di ciò basta rileggere la chiusa della I Omelia sul Salmo 80, dove Origene, prima della dossologia finale — e dunque in posizione degna di nota —, commentando il passo in cui si cita "l'acqua della contraddizione", tratta del tema delle divisioni e del disaccordo.¹⁶

H80Ps I,8:

Ti ho messo alla prova all'acqua della contraddizione [...]. E adesso c'è l'acqua della contraddizione tra gli uomini (u{dwr th''' ajntilogiva"

¹⁶ A. Le Boulluec, *La polémique contre les hérésies dans les Homélies sur les Psaumes d'Origène (Codex Monacensis Graecus 314)*, in: Adamantius 20 (2014), 258.

ejn ajnqrwvpoi”) [...]. Ascolta in che senso Cristo sia l’acqua della contraddizione. Se considererai le eresie (ta;” ai]revsei”) che si dicono su di lui; se considererai il dissenso (diafwnivan) [...] ti accorgerai che questa è l’acqua della contraddizione, questa è l’acqua per la caduta e la risurrezione [...]. Siamo dunque messi alla prova riguardo all’acqua della contraddizione. Come siamo provati sull’acqua della contraddizione? Bisogna che tra voi ci siano fazioni perché i provati diventino manifesti. Se infatti [le fazioni] non fossero parecchie riguardo alla conoscenza, non appariremmo provati noi della Chiesa (eij mh; ga;r h’san pleivone” th/’ gnwvmh/, oujk a]n dovkimoi ej-fainovmeqa oij ejklhlsiaistikoi) che non siamo ingannati dalla facilità di parola, dalla capacità di persuadere, dall’uso combinato delle parole, da coloro che interpretano male le Scritture. E per questo siamo provati nelle fazioni.

3.2.1. Gli eretici nominati

Sempre all’interno del nuovo *corpus* omiletico gli eretici citati più frequentemente sono i marcioniti,¹⁷ ma nelle due omelie che stiamo prendendo in considerazione, ad essere nominati sono gli appartenenti alla setta di Basilide e Valentino, accusati da Origene di interpretare erroneamente un passo del Vangelo di Giovanni, particolare che non va trascurato; se, infatti, Origene — commentando un salmo — si affrettava a dare un’interpretazione ortodossa di un passo evangelico, è perché evidentemente esso era uno di quelli maggiormente usati dalle sette gnostiche e, forse, traeva molti “semplici” in inganno in quanto si prestava a sostenere uno dei punti fondamentali del sistema gnostico, ovvero la differenza tra il Dio dell’Antico e del Nuovo Testamento.

H80Ps I,6:

Ciò che è stato detto [cioè *Non avete mai udito la sua voce né avete visto la sua figura*] è inequivocabile ed è detto bene. Tuttavia quelli che provengono dalla setta di Valentino e di Basilide si impadroniscono dell’espressione e dicono: “In questo modo si introduce un altro Dio rispetto al Dio della legge e dei profeti: Gesù Cristo

¹⁷ A. Le Boulluec, *La polémique contre les hérésies*, 260.

infatti dice rivolto ai Giudei, dai quali erano conosciuti bene la legge e i profeti: *Non avete udito la sua voce né avete visto la sua figura*. Quindi i Giudei non ascoltarono mai il vero Dio, diverso rispetto al Dio della legge, ma il Signore Gesù Cristo rivelò un nuovo Dio, diverso dal Dio dei Giudei”.

3.2.2. *I giudaizzanti, gli amici della lettera e i simpliciores*

Il confronto con i movimenti ereticali non è, comunque, l'unica sfida che la comunità di Origene si trova ad affrontare. Come confermano, infatti, altre omelie origeniane, si registra tra i fedeli anche la presenza di alcuni giudaizzanti. Proprio da questo ambiente culturale provenivano, con ogni probabilità, coloro che contestavano apertamente l'eccessivo allegorizzare di Origene che, però, non sembra lasciarsi scoraggiare minimamente dalle loro esplicite lamentele; egli è, infatti, pienamente convinto che alcune espressioni del Testo sacro, se prese alla lettera, siano inammissibili e, perciò, coloro che si rifiutano di allegorizzare interpretano la Scrittura falsamente. Tali cristiani sono definiti da Origene *aplusteroi*, coloro che sono più semplici, collocabili agli antipodi rispetto ai *perfecti*, capaci, invece, di accedere al significato nascosto e spirituale. La convinzione che all'interno della Chiesa vi siano queste differenti categorie di fedeli è un concetto che ritroviamo espresso anche nelle nostre omelie: si veda ad esempio il discorso sui diversi tipi di vino,¹⁸ l'appello a coloro che si trovano ancora in terra d'Egitto, incapaci di comprendere *discorsi superiori*, o l'esplicita menzione dei *più semplici* che non comprendendo appieno il significato di alcuni passi scritturistici fuggono verso le eresie.¹⁹

Alcuni hanno ritenuto che questa impostazione di Origene sia espressione di un cristianesimo elitario inaccessibile alla massa, destinata a vivere una fede semplice di livello inferiore. Ma per Origene la distinzione dei cristiani in categorie è soltanto una constatazione di fatto. A ognuno, infatti, è aperta la via al progresso spirituale, al di là delle distinzioni di carattere sociale e culturale. Lo strumento di base,

¹⁸ Cf. *H80Ps* I,1.

¹⁹ Cf. *H80Ps* II,6.

cioè il Testo sacro è, infatti, accessibile a tutti. Ciò che conta è restare nella Chiesa e accanto alla Chiesa per non essere inghiottiti dalle tenebre dei numerosi errori.

Conclusione

Certamente ci sarebbero ancora tantissimi ed interessanti argomenti da approfondire, ma confidando nello studio e nella ricerca di numerosi e ben più competenti studiosi, vorrei concludere citando un passo della I Omelia sul Salmo 80 che si riallaccia con quanto abbiamo appena detto e che potrebbe essere un punto di partenza interessante per riflettere sui rapporti di Origene con la Chiesa e con la sua idea di Chiesa. Commentando il versetto *«Suonate con la tromba nel novilunio»* il nostro Autore dice: *«Nel novilunio avviene la congiunzione della luna e del sole e la luna si trova sulla stessa linea del sole. Se il novilunio è questo, ecco per me la luna che è illuminata dal sole [è] la Chiesa e [...] il sole di giustizia [è] il mio Signore Gesù Cristo»*. Poi, poco più avanti aggiunge: *«Quando la mia Chiesa brilla e **anche io, stando vicino ad essa**, riesco ad ottenere visibile agli altri la luce del sole di giustizia, solo allora avviene il plenilunio, la festa vera e celeste»*.²⁰

Penso che questo plenilunio sia proprio avvenuto e che la luce proveniente dall'opera del nostro Autore — che ha nutrito per secoli schiere di commentatori della Scrittura in Oriente e in Occidente — possa continuare a splendere con frutto ancora oggi.

²⁰ Cf. *H80Ps* I,6.

Резюме

Дон Бартоло Сальталамаккия

ОРИГЕН — ТОЛКОВАТЕЛЬ ПСАЛМОВ: ПРЕДЛОЖЕНИЯ В СВЕТЕ ОТКРЫТИЯ *CODEX MONACENSIS GRAECUS 314*²¹

Честь первопроходца на пути реабилитации духовно-аллегорического толкования древней христианской экзегезы — в особенности оригеновой — принадлежит Анри де Любаку с его обширным исследованием *История и Дух. Разумение Писаний согласно Оригену*, опубликованным в Париже в 1950 году. Принимая Оригена за модель библейской герменевтики, он подчеркнул, что чтение Библии должно целиком руководиться Духом, посредством погружения в тайну встречи Бога с человеком в Его Сыне Иисусе Христе, через и внутри Церкви. Начиная с этого момента количество публикаций об Оригене и его наследии даже не поддается счету.

Несмотря на это, море, которым является Ориген, наиболее плодотворный писатель античности, все еще способно удивить нас своими неожиданными сокровищами, благодаря мастерству и труду квалифицированных ученых. Я ссылаюсь, прежде всего, на открытие 2012 года, сделанное доктором Мариной Молин Прадель (Marina Molin Pradel), которая в ходе рекаталогизации греческого фонда Мюнхенской библиотеки восстановила 29 гомилий александрийского писателя на Псалмы, большая часть из которых до сих пор были неизвестны.

Данные гомилии входят в *Codex Graecus 314*: датируемый XII веком кодекс малого формата, принадлежавший, со всей вероятностью, одному из церковных людей. Экземпляр был почти точно приобретен в Венеции около середины XVI века, чтобы затем войти в состав библиотеки герцога Баварии. Редкие примечания на полях, сконцентрированные на первых листах

²¹ Перевод статьи был выполнен иеромонахом Амвросием (Мацегора).

манускрипта, свидетельствуют, что оставившие их читатели или владельцы греческого кодекса не отдавали себе отчета в том, что комментируемый ими текст восходит к великому Александрийцу.

Это открытие, представляющее собой наиболее значительное обнаружение трудов Оригена за последние более чем шестьдесят лет, несомненно является экстраординарным событием, поскольку впервые в распоряжение попадает значительная совокупность комментариев — хотя и в гомилетической форме — на Псалтырь, которые хотя бы отчасти восполняют большую лакуну в одной из наиболее важных глав оригеновой экзегезы: той, что как раз посвящена толкованию «наиболее известной и успешной книги Ветхого Завета, решающей для его восприятия в христологическом и экклезиологическом ключе, превосходнейшего свидетельства христианской молитвы от античности до наших дней».

Чтобы постараться расположить эти гомилии в исторической перспективе событий из жизни Оригена, необходимо вспомнить, что наш Автор приступал к толкованию Псалмов в несколько подходов — как в александрийский период, так и в кесарийский, где проходила последняя часть его жизни. Здесь он фактически продолжил ту же деятельность, что и ранее в Александрии; единственная большая разница заключалась в том, что теперь он был пресвитером. Это обстоятельство позволило ему добавить к своим многочисленным занятиям также проповедническое служение на литургических собраниях, откуда происходят и новые гомилии на Псалмы.

Согласно Оригену, священный текст сознательно окутывает себя мраком, чтобы воспитать в толкователе скрупулезность и чтобы избежать того, что его содержание, будучи легко достижимым, окажется недооцененным. Таким образом, к первому смыслу интерпретации присовокупляется второй смысл — «духовный», более возвышенный. Эти два уровня понимания Писания соответствуют, по Оригену, двум уровням бытия — чувственному и умозрительному — которые в библейском смысле могли бы быть обнаружены в павловом противопоставлении

буквы и духа. Краткий компендиум оригеновой герменевтики, будучи упрощен до предела, может быть сформулирован так: Писание объясняется Писанием.

Если просматривать гомилии с этим намерением, то первая вещь, которая бросится в глаза, это, несомненно, непрестанные намеки на неправославные группы и отдельных людей, которые оспаривают чрезмерную аллегория священного Текста. Следовательно, несмотря на постепенный успех “православно-го” христианства над его “неправославными” формами, воздействие этих последних на церковную общину было еще далеко от исчезновения.

В новооткрытом гомилетическом корпусе наиболее часто цитируемыми еретиками являются маркиониты, но в рассматриваемых нами двух гомилиях упоминаются лишь последователи сект Василида и Валентина, обвиняемые Оригеном в ошибочном толковании одного стиха из Евангелия от Иоанна. В некоторых оригеновых гомилиях упоминаются и иудействующие. Очень вероятно, что именно из этой культурной среды происходили те, кто открыто оспаривали чрезмерную аллегоричность Оригена, который, однако, даже и не думал отчаиваться из-за их откровенных жалоб.

«НЕШВЕННЫЙ ХИТОН» ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Достаточно рано этот эпизод о нешвенном хитоне Спасителя в евангельском рассказе о Его крестных страданиях приобретает в церковной традиции символическое истолкование. На материале богослужебных гимнографических текстов и святоотеческих толкований образа хитона Христова автор делает вывод, что домостроительство творения и спасения — не процесс, который можно было бы, в его непрерывности, охватить мыслью, вписать в орбиту интеллектуально-обозримой системы; это — событие, изначально, то есть в акте творения, полагающее онтологическую инаковость сущего как возможность и условие свободы, личности и истории.

Ключевые слова: богословие, домостроительство, творение, спасение, хитон Христа.

«Воини же, егда пропяша Иисуса, прияха ризы Его и сотвориши четыре части, коемуждо воину часть, и хитон: бе же хитон нешвен, свыше исткан весь.

Реша же к себе: не предерем его, но метнем жребия о нем, кому будет: да сбудется Писание...» (Ин. 19, 23, 24)

Достаточно рано этот эпизод о нешвенном хитоне Спасителя в евангельском рассказе о Его крестных страданиях приобретает в церковной традиции символическое истолкование. Гимнографически, а затем и иконографически такое истолкование было выражено, например, в связи с церковным почитанием свщмч. Петра Александрийского (+311), о котором в службе ему говорится: «Христа яко младенца на святом жертвеннице виде, в раздранну облеченна ризу, и глаголюща, яко Арий раздра ю»¹.

Александр Васильевич Маркидонов (Санкт-Петербург) — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.

¹ Служба священномученику Петру Александрийскому // Минея. Месяц ноемврий. М., 1895, лл. 223–232.

В Житии свщмч. Петра, от его лица, рассказывается: «Сей бо нощи, по обычаю кончавшу ми литургию, стоящу мне и молящуся, видех отрока,

В службе Святых Отцов Первого Вселенского собора также упоминается о видении свщмч. Петра, где «раздранная риза Христа» — тот цельный хитон, который «не предрали» воины — символизирует последствия ереси Ария, покусившегося разделить единство Святой Троицы.

У «Видения свщмч. Петра» богатая и длительная иконографическая история. Но оно не первый по времени пример символического истолкования образа «нешвенного хитона». По меньшей мере, уже в середине 3-го века, у свщмч. Киприана Карфагенского в его знаменитой книге «О единстве Церкви» читаем: «Аз и Отец едино есма» (Ин. 10, 30). И опять об Отце, Сыне и Святом Духе написано: «И сии три суть едино» (1 Ин. 5, 7). Кто же подумает, что это единство, основывающееся на непременимости Божественной и соединенное с небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? (...) Это таинство единства, этот союз неразрывного согласия обозначается в сказании евангельском о хитоне Господа Иисуса Христа (Ин. 19, 23, 24). Он (хитон) имел единство *свыше*, происходящее с неба от Отца, и потому не мог быть раздран теми, кто получил его в обладание, но целостно, раз навсегда, удержал крепкую и неразделимую связь свою»².

Этот текст, может быть в первую очередь, интересен тем, что в нем триадологическое измерение темы единства неразрывно связано с измерением экклезиологическим — так, что единство Церкви оказывается укорененным в единстве Святой Троицы, в нем имеет свой исток и основание. Это важно

влезуща дверми хлевине сей, лету два на десяте. Лице его светло беаше, якоже всю хлевину сию просветити: и беаше нося срачицу лняну, от выа же ему до перси и до ногу раселася на двое. И обема рукама своима на персех си тищаше обе распалене ризе и покрывааше свою наготу. Да яко его видех внезапъ такого, ужасохся, устом моим отверзъшемся, воскричав гласом великим, рекох: Господи! Кто ти раздра ризу?! Он же отвещав рече ми: Арие предра ми, но блюди, не приеми его на общину...» // Великие Минеи Четьи, ноябрь 23–25. М., 1917. Вып. 9. Ч. 2.

² Киприан, еп. Карфагенский, свт. Творения. М., 1999. С. 236, 237.

отметить уже потому, что исследователи нашей темы в Житии св. Петра Александрийского обратили внимание на то, что если «в латинских и славянских вариантах Жития разорванное одеяние почти всегда интерпретируется как знак разделения Церкви, (то) в византийской версии — как символ разделенной Святой Троицы»³.

На самом деле, сколько-нибудь существенного противоречия в таком различии смысловых акцентов нет, так как в полноте богословского сознания единство Церкви и есть, ставшее достигаемым изнутри истории, единство жизни Святой Троицы, по слову Спасителя: «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).

Так вот и для свщмч. Киприана «хитон Церкви» имел, как мы видели, единство *свыше*, «происходящее от Отца» и потому не мог быть раздран, но «целостно, раз навсегда, удержал связь свою». Образ происхождения евангельского хитона, — не сшитого из частей, но истканного сверху как неразделимое целое — толкуется, в данном случае, как указание на выше-естественный источник церковного единства, а, тем самым, и церковного самосознания или богословия Церкви, — «свыше, целостно и раз навсегда» осуществляемого в истории.

Значение начала выше-естественного усваивает образу хитона Господня в своем толковании Евангелия и св. Кирилл Александрийский — один из самых глубокомысленных экзегетов ап. Иоанна Богослова. «Хитон, сверху тканый и несшитый, — пишет св. Кирилл, — в созерцательном смысле (указывает) на святое Тело Христово, так как оно произошло без соития и как бы некоего сшития (соединения) мужа и жены, а действием Святого Духа и Силою Вышнюю соткано было в подобающий ему вид...»⁴. Таким образом («свыше») созидаемое Тело Христово есть, конечно, и Тело Церкви, таинство которой совершается как единство во множестве, как согласие целому во всем

³ Лидов А. «Принося и Приносимый». Образ св. Петра Александрийского в церкви Спаса на Нередице // Лидов А. Иконы. Мир святых образов в Византии и на Руси. М., 2013. С. 322.

⁴ Кирилл Александрийский, *свт.* Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 831, 832.

(каф-оличность). «Раздробляемый на отдельные части, — говорит св. Кирилл, — и освящая душу каждого с телом посредством Своей Плоти, Единородный всецело и нераздельно пребывает во всех Один, будучи везде, ибо отнюдь не делится, по слову Павла (1 Кор. 1, 13)»⁵. В целом, у св. Кирилла Александрийского одежды Спасителя истолкованы как образ соотношения видимой и конкретной множественности исторического бытия Церкви и сокровенного духовного единства Ее по силе присутствия Единородного. «В самом деле, — отмечает св. Кирилл, — четыре части вселенной как бы разделили между собою и (в то же время) нераздельно содержат истинно святое облачение Слова, то есть Тело Его»⁶.

Преп. Максим Исповедник, на первый взгляд, допускает и «естественное» истолкование образа хитона Господня — как полноты христианской добродетели. «Целиком сотканный сверху хитон Спасителя, — пишет он, — (...) есть взаимная и непространственная связь и сплетение добродетелей — сей приличествующий покров для Слова, (сотканный) совместно (всеми) нами, или же благодать нового по Христу человека, сплетенная свыше Духом»⁷. На самом деле, с учетом того, что евангельское: «Без Мене не можете творить ничего (Ин. 15, 5)» для аскетической практики есть исходное и безусловное мерило ее подлинности, — и «связь добродетелей», и «благодать нового по Христу человека» тождественны в том, что «сплетены свыше Духом».

На примере «Видения свщмч. Петра Александрийского» мы уже могли убедиться в вероучительном содержании символа нешвенного хитона Господня. Есть тексты, где это содержание получает исключительное значение. Так в кондаке св. Григорию Богослову, где образ «одежды Церкви» внятно отсылает к тематике «нешвенного хитона», говорится: «Богословным языком твоим сплетения риторская разрушивый, славне,

⁵ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995. С. 230.

⁶ Там же. С. 831.

⁷ Там же.

православия одеждею, свыше истканною, Церковь украсил еси, юже и носящи, с нами зовет, твоими чады, радуйся, отче, Богословия уме крайнейший». Богословие Церкви здесь «свыше истканно», то есть имеет своим источником не человеческий разум, хотя языком этого разума сказывается — обнаруживает и осуществляет себя, насколько он — «богословия уме крайнейший» — способен выступить за свои естественные границы. А «способность» эту разум приобретает, руководимый верою. «Что же такое вера?» — вопрошает св. Григорий Палама. — Природная или сверхприродная сила? Конечно, сверхприродная, оттого и «не может никто прийти к Отцу, кроме как через Сына» (Ин. 14, 6. Ин. 10, 9), Который поставил нас выше самих себя и возвратил к единству Отца, Собирателя»⁸. «Святую веру» полагает св. Григорий Палама «неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все умственные способности нашей души...»⁹.

Вера Церкви как «сверхприродная сила» и есть ее (Церкви) «нешвенный, свыше истканый хитон» (или риза) и в то же время — способ (или образ) осуществления этого «свыше», — его вышеестественности человеческое оформление.

В одном из популярных на Руси, входящих в известный сборник «Маргарит» и приписываемых св. Иоанну Златоусту текстов, по ходу размышления о природе ереси, читаем: «А у нас хитон Церкви — из цельной ткани, не сшитой из отдельных частей. Он выткан целиком, сверху до низу, тогда как обыкновенные одежды сшиваются из отдельных частей. Не из человеческих рассуждений сшита вера наша, нет, — она сплошной цельный хитон»¹⁰. Славянский перевод в «Маргарите» звучит так: «Здеже Церкви риза изъткана свыше, а не сошвена. Имамы здраву ризу, что же есть свыше изоткана; понеже многи суть платы бываемыя, риза же сия незаплатися платы, но от вышних есть истъканна, а не сошвенна. Несоткаша бо ризы нашае человеческие

⁸ Максим Исповедник, преп. Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 33.

⁹ Там же. С. 227, 228.

¹⁰ Иоанн Златоуст, свят. На вочеловечение Господа нашего Иисуса Христа // Иоанн Златоуст, свят. Избранные творения. М., 1993. Т. 2. С. 894.

мысли». В славянской версии нет слова «вера», но в отрицании ведущего значения «человеческой мысли» «вера» подразумевается по противоположности этой «мысли».

Подлинное богословие, таким образом, призвано в области человеческой мысли осуществлять, сказывать и выражать смысл, созерцаемый верою. А значит, вопреки дискурсивной последовательности, направленной — снизу вверх — от ближайшего к дальнейшему, от известного к неведомому, от части к суммарному целому и т. п., — вопреки такой последовательности богословие должно быть — верою- ориентировано сверху вниз, — от сокровенного к явленному, от целого к части, из глубины к поверхности и — во всем таковом — от Бога к человеку. Оно должно быть ориентировано этим сверх — природным «свыше», о котором настойчиво напоминает нам образ нешвенного хитона Господня. Образ этот, в данном случае, строго соответствует основному сотериологическому принципу христианства, выраженному, например, св. Проклом (впоследствии) Константинопольским в его ранней полемике с Несторием. «Мы веруем, — говорит св. Прокл, — что Христос не через постепенное восхождение к Божественному естеству сделался Богом, но, будучи Бог, по Своему милосердию сделался человеком. Не говорим: «человек сделался Богом», но исповедуем, что Бог воплотился»¹¹. Это — простейшая в своей первичности, но и строжайшая парадигма христианской сотериологии, равнозначная евангельскому: «Никто не восходил на небо, как только, спешивший с небеси, Сын Человеческий, сущий на небесах». (Ин. 3, 13).

Подлинное богословие руководимо именно этим *движением тайны спасения*, вектором божественного домостроительства: сверху вниз, от Бога к человеку. Вот почему так строго табуирована в православном богословии инициатива (претензия на первичность и самодостаточность) человеческой мысли. «Изменять без ума, — говорит преп. Максим Грек, — Божественные изречения и уставы утвержденные древними (вспомним св. Киприана, — «раз навсегда») есть признак явной

¹¹ Деяния Вселенских соборов. СПб., 1996. Т. 1. С. 139.

дерзости и повреждения ума; ибо они (Божественные изречения и уставы — А. М.) не могут подлежать точному исследованию человеческого ума, и (попытка) объяснить их без всякого стеснения, обыкновенно, предаёт вечному огню»¹².

В первой главе своей «Физики» Аристотель, говоря об определении «начал» сущего, пишет: «Естественный путь к этому (определению «начал» — А. М.) идет от более известного и явного для нас к более явному и известному с точки зрения природы вещей: ведь не одно и то же то, что известно для нас и прямо, само по себе. Поэтому необходимо дело вести именно таким образом: от менее явного по природе, а для нас более явного, к более явному и известному по природе»¹³.

Христианская вера, обращенная к «началам» выше-естественным, движется как бы в «обратной перспективе» по отношению к «естественному» пути познания: от самих «первоначал» к тому, что явно для нас. Возьмем для примера простейший в своей аксиоматичности текст, который и по сути и по происхождению являет собой действительно *богословие Церкви* — Никео-Цареградский символ веры. К чему (а точнее, — к Кому) обращена в нем вера Церкви в своей первичной исходной интенции? Вера начинает не с «явного для нас», а с предельно (точнее, — *запредельно*) сокровенного — с исповедания Троичной Тайны и в ней — с начала начал — Бога Отца.

Восточно-православное богословие не знает «единого Бога» до и как бы *вне* Троического бытия: «начало» этого бытия усматривается не в единстве сущности, а в ипостаси Отца как источника божественной жизни. Поэтому, как подчеркивает, например, св. Кирилл Александрийский, — имя Отец есть имя более соответствующее Богу, чем имя Бог. Излагая мысль св. Кирилла, прот. Георгий Флоровский пишет: «В том и состоит высшее ведение о Боге, открытое Христом, что Он явил людям имя Отца, что он привел их к разумению Троической тайны»¹⁴. Поэтому

¹² *Максим Грек, преп.* Слово похвальное апостолам Петру и Павлу // Максим Грек, преп. Сочинения. М., 1910. Т. 2. С. 113, 114.

¹³ *Аристотель.* Физика. М., 1936. С. 5.

¹⁴ *Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы 5–8 вв. Paris, 1990. С. 54.

же, добавим, молитва к Отцу *завершает* последование евхаристии, становится возможной после сакраментального обновления жертвы Христовой и предваряется исполненным особого смирения обращением священника: «И сподоби нас, Владыко, со дерзновением неосужденно смети призывать Тебе небесного Бога Отца...»

Итак, бесспорно, что Символ ориентирует нас верою Церкви — сверху вниз, от самого Первоначала, из глубины реальности к ее поверхности, к ближайшему для нас. Даже, по-видимости, наиболее расположенные к естественному и привычному истолкованию имени Божии в Символе на деле содержат в себе мощное апофатическое начало. Так, например, имя «Творец», как таковое, естественно помыслить как Причину, и богословие как будто бы мирится с таким тождеством в своем словоупотреблении. Мирится, но только на поверхности смысла, ибо «причинность» Божественного творчества превосходит по сути и образу своего осуществления всякую естественную «причинность», область которой (с некоторыми разночтениями) еще Аристотелем была определена четверицею зиждительно-го, инструментального, материального и финального начала. «Творец» в христианском веросознании качественно превосходит всю сумму возможных естественных причин, что заставляет св. Василия Великого, говоря о творении, настойчиво подчеркивать, что Бог «не сделал, не произвел, но сотворил» и «был для мира не сим одним — не причиною только бытия, но сотворил как благий — полезное, как премудрый — прекраснейшее, как могущественный — величайшее»¹⁵.

¹⁵ Василий Великий, *свт.* Беседы на Шестоднев // Василий Великий, *свт.* Творения. Св. Троицкая Сергиева лавра, 1900. Ч. 1. С. 14.

В. Н. Лосский пишет: «Понятие причинности в отношении Бога к твари все еще предполагает некоторую связь со следствием. Но Бог превыше философской трансцендентности. Нужно превзойти и самую трансцендентность этой первопричинности, которая ставит Бога в соотношение с миром. Нужно признать, что мир был свободно создан Богом, но что Бог мог бы его и не создавать. Творение есть совершенно свободный акт божественной воли. В великой платоновской традиции Бог понимается как начало всего существующего и мир развивается исходя из Него без онтологического разрыва. Для христиан

В этом смысле понятно и, в частности хайдеггеровское резкое размежевание «бога философов» и «Бога Откровения», когда он говорит: «Как приходит Бог в философию? — Как Первая причина — *Causa sui*. Так звучит сообразное делу философии имя Бога. Ни молиться, ни приносить жертвы этому богу человек не может. Перед *Causa sui* нельзя пасть на колени в священном трепете, перед этим богом человек не может петь и танцевать. А посему и без-божное мышление, принужденное отказаться от философского бога, бога как *Causa sui*, пожалуй ближе Богу божественному. И значит это только то, что здесь Ему свободнее, чем способна допустить онто-тео-логика»¹⁶.

Чтобы закончить разговор о смысловой структуре Символа веры, отметим, что завершается он исповеданием веры в «жизнь будущего века», представление о которой, будучи отрешено от целокупного веросознания Церкви, максимально сближается с понятием «бессмертия души», а значит оказывается уже на почве «естественной религии», — того, что «явнее для нас» и может даже, как у Платона, обсуждаться и обосновываться с помощью рациональной аргументации. Впрочем, подчеркнем, что это возможно лишь в случае искусственного изъятия теологемы «жизнь будущего века» из целокупности веросознания Церкви, где она непосредственно связана, например, с теологемой «воскресения», а значит уже не может быть растворена в понятии «естественной религии».

Тем не менее, то есть при всецело Откровенном характере Символа веры, — в нем, внутри Богооткровенной тайны, внятно движение от того, что (точнее, Кто) из недосигаемых недр Святой Троицы, к тому, что — в истории домостроительства, в нам соприродных недрах человеческого и космического существа: движение сверху вниз.

же, наоборот, невозможен никакой эманационизм: между Богом и миром существует абсолютный онтологический разрыв и творение из ничего совершенно свободно. Это основоположное данное, свойственное библейской традиции, иудео-христианской, авраамовской» (Лосский В. Н. Вера и богословие // Спор о Софии. М., 1996. С. 157).

¹⁶ Хайдеггер М. Тожество и различие. М. 1997. С. 57, 58.

Припоминая символику «нешвенного хитона», мы должны подчеркнуть, что в этом движении Божественной икономии, понимаемом в самом емком смысле, как некий *переход* от Творца к твари, от Бога к человеку, от благодати к природе, от духа к букве, от опыта *присутствия* к слову, ищущему этот опыт выразить и т. п., — в этом движении (именно потому, что оно есть движение *сверху вниз*) нельзя указать, нельзя с помощью наших естественных возможностей опознать и освоить — сделать инструментально-воспроизводимым и естественно-достижимым для нас — «место» перехода. Оно, так сказать, «несошвенно», но «свыше истканно» — Духом.

Так, например, от «бога философов» к «Богу живому» нет естественного, то есть философского, в данном случае, перехода. Замечательный современный петербургский философ А. Г. Черняков хорошо выразил устойчивое (и, может быть, философски принципиальное) несмирение философской мысли перед тайной присутствия Логоса в человеческом опыте. Отзываясь на утверждение В. Ф. Эрна о необходимости особой «интенсификации сознания, на которую способны лишь гений и вдохновение», для того, «чтобы *δυναμις* *ου* Логоса перешло в *ενεργεια* *ου*», — А. Г. Черняков пишет: «Не вполне понятно, как сохранить в теле культуры, как «традировать» сингулярность и однократность гениальности или святости, о которой идет речь у Эрна, как сохранить *λογος ενεργεια ου* в рамках контролируемого дискурса, который стремится стать универсально воспроизводимым и поэтому сторонится однократности и сингулярности *поэтического события*»¹⁷.

«Контролируемый дискурс», который — в силу его «универсальной воспроизводимости» — мог бы сохранять *действительное присутствие Логоса*, — это мечта философов. Богословы же восточной традиции, отвечая на вопрос об образе присутствия Логоса в опыте человеческой истории, употребляют выражение «внезапно» (*εξαφνης*). «Внезапно, — пишет Дионисий

¹⁷ Черняков А. Г. Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник. 2006. М., 2006. С. 307.

Ареопагит, — предполагает что-то, до той поры бывшее неявленным, выводимое, *вопреки надежде*, в явленность. Применительно же к Христову человеколюбию (...) это исхождение осуществившегося как человек Сверхсущественного из состояния сокрытости в доступное нам состояние явленности»¹⁸. «Внезапно» — это, в данном случае, не только (и даже не столько) «неожиданно», сколько — непостижимо, неведомо и уж тем более невоспроизводимо какими бы то ни было человеческими средствами — в способе своего осуществления. Ведь, как пишет далее Дионисий, — «Он (Логос) — Сокрытый и после явления, или, чтобы более божественно сказать — и в явленности. Ведь и это свойство Иисуса (способность быть явленным — А. М.) сокрыто; и никаким словом и умом не изъяснить связанное с Ним таинство; даже говоримое, оно пребывает неизреченным, и уразумеваемое — неведомым»¹⁹. Таким образом, как замечает В. Н. Лосский, — «в самой этой имманентности Бог открывает Себя как совершенно трансцендентный»²⁰.

«Внезапно», то есть неизъяснимо и неудержимо в формах человеческого познания таинство Воплощения («Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти...» 1 Тим. 3, 16), но также «внезапно» и соединение Бога с каждым из взывающих Его. Чем более глубоко и реалистично переживается святыми опыт присутствия Божия, тем устойчивее, чаще и настойчивее звучит в характеристике «как» этого опыта — недискурсивное и недискурсируемое «внезапно». Например, оно пронизывает всю, исполненную мистического реализма, гимнографию преп. Симеона Нового Богослова («Ты бываешь внезапно весь внутри меня...», «внезапно явился Ты с высоты...», «свет внезапно находящийся внутри нас...») Довольно строгим аналогом, а точнее прототипом этого «внезапно», как характеристики мистического опыта, является, конечно, апостольское: «Не знаю — Бог знает» (2 Кор. 12, 2–4).

¹⁸ Дионисий *Ареопагит*. Послание 3 (Гаию) // Дионисий *Ареопагит*. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001. С. 193.

¹⁹ Там же. С. 193.

²⁰ Лосский В. Н. Вера и богословие // Спор о Софии. С. 157.

«Сокрытым», то есть «внезапным» и неудержимым в формах человеческого познания, остается и образ творения мира, а значит и действие промысла Божия в мире. Неслучайно, преп. Максим Исповедник соотносит, в этом отношении, тему и образ причастия Бога миру в творении и Его причастие святым — в домостроительстве спасения. «Тот, Кто по сущности не допускает участия в Себе сущим, — пишет преп. Максим, — изволяет иным способом сопричастовать Ему могущим это сделать, но (Сам) совершенно не выходит из (Своей) сущностной Сокрытости, поскольку способ, которым Он изволяет причастовать (Ему), *всегда остается закрытым для всех*. Следовательно, как Бог изволяет участвовать (в Себе) способом, о котором ведаёт Он (один), так Он и хотением (Своим) привел в бытие сопричастующих (тварей) в соответствии с логосом, постигаемым только Им...»²¹.

Надо отметить, конечно, что тема интеллектуальной неуловимости, непредсказуемости и, соответственно, невыразимости опыта сопричастия «первичному началу» (например, Благу у Платона или Бытию у Хайдеггера) *религиозно* окрашивает иногда и философское сознание. «У меня самого, — пишет Платон, — по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом (восхождением к созерцанию — А. М.) и слил с ним всю свою жизнь, у него *внезапно*, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает»²².

Или, с другой стороны, при всем тяготении к «досократической» ментальности, но все-таки о соотносимом в некоторых чертах опыте говорит и М. Хайдеггер: «Необходимо просто пробудиться вблизи любого неприметного сущего: пробудиться и *внезапно* увидеть, что сущее *есть* (...) «Есть» какого-либо сущего, то есть само бытие, всякий раз обнаруживается, если обнаруживается, лишь «внезапно» — так, как будто нечто

²¹ Максим Исповедник, преп. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 258.

²² Платон. Письмо 7.- Собрание сочинений. М., 1994. Т. 4. С. 493.

из области неявляющегося внезапно вторгается в самое средоточие являющегося»²³.

Впрочем, «внезапно» Платона и Хайдеггера, как и, например, «инаковость» у С. Л. Франка (см. ниже) — все еще в пределах всеобщей онтологической связи, сколь угодно тонко и диалектично помысленной.

Богословски синонимичным понятию-теологеме «внезапности», как тропосу Божественного присутствия, является выражение *ασχετος* — «безотносительный» или «неудержимый», как это находим в русских переводах Дионисия Ареопагита. Так у Дионисия мы читаем о Боге, как «запредельной и *неудержимой* Причине всякого эроса...»²⁴. Схолия поясняет, что «неудержимым он называет безотносительное, не имеющее ни к чему никакого отношения, то есть естественного родства»²⁵. Таково именно присутствие и действие Божественного промысла в творении. «Триипостасное единство, — пишет Дионисий, — от наднебесных умов до самых пределов на все сущее распространяющее свой благостнейший промысл, как всякой сущности пренаачальное Начало и Причина, *неудержимым* объятием всех пресущественно охватившая»²⁶. «Неудержимым объятием, — уточняет схолиаст, — он называет всецело превознесенный и не соприкасающийся с объатым Им Божий промысл и господство»²⁷. «Всецело... не соприкасающийся с объатым Им», то есть, прежде всего, — совершенно необъемлемый всем тем, что Он («промысл и господство») сам объемлет, а значит, в самом присутствии недостижимый для нас в образе этого присутствия. Опять-таки, речь идет о невозможности как бы то ни было — на началах тварного естества — усмотреть и освоить *место* перехода или соприкосновения между Богом и творением. Но в строгом смысле, онтологически этого «места» перехода или соприкосновения и нет, а значит и гносеологии в отношении к *событию*

²³ Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 322, 323.

²⁴ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. СПб., 1994. С. 133.

²⁵ Там же. С. 133.

²⁶ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 77.

²⁷ Там же. С. 77.

перехода или соприкосновения не на что опереться. «Хитон несошвен» из частей, он «целиком соткан сверху», другими словами — сопричастие Богу возможно лишь в самом Боге, Его силою и волею.

Неслучайно библейский и святоотеческий язык осваивает эту тему (и творения мира, и, конечно, спасения человека), как бы нарочито вытесняя при этом понятия онтологические понятиями этическими (любовь, милость, милосердие и т. п., например, 2 Мкк. 7, 23; Рим. 4,16; «по милосердию Своему стал человеком» — у св. Прокла). Надо сказать сильнее, — этические понятия не просто вытесняют онтологические, но, приобретая силу и значение таковых, перерастая свое этическое (психологическое или социально-юридическое) содержание, — указывают на вышеестественный характер Божественной икономии, становятся конкретным символом, сопрягающим в себе апофатику *неподобия* и катафатику *аналогии* бытия — Божественного тварному.

Там, где онтология ищет непрерывности «перехода и соприкосновения», Откровение и вслед ему святоотеческая мысль указывает на *разрыв*, непрерывно перекрываемый только в горизонте воли и действия Бога (опять же — *сверху вниз*), но не Его природы, как и не природы твари. Понятие о «тварном, которое творит» (И. С. Эриугена) чуждо восточно-христианскому богословию.

Религиозная метафизика, оформляемая на началах философского дискурса, стремится некую «сплошность» (непрерывность) как свое собственное качество, как условие своего осуществления, — навязать и *событию* Откровения (в икономии творения и спасения). Поэтому, как пишет прот. Г. Флоровский в статье о метафизике С. Л. Франка, — «он не может, по самому замыслу своей системы, допустить свободу Бога от мира и этим, с одной стороны, вполне закрепить «совершенную инаковость» Божества, а с другой — освободить понятие «безосновности» мира, как такового, от диалектической относительности. Ибо это означало бы разрыв (...) сплошности и слитности всякого бытия, включая и «совершенно иное», в чем состоит весь пафос

его системы и весь смысл его изначального узрения. В пределах бытия, как его описывает С. Л. Франк, нет места ни для какой «контингентности». Весь анализ бытия, как его производит Франк, потребовал бы коренного пересмотра, если бы допустить своего рода «разрыв» сплошности хотя бы в одной предельной точке, в «обосновании» мира Богом»²⁸.

Домостроительство творения и спасения — не процесс, который можно было бы, в его непрерывности, охватить мыслью, вписать в орбиту интеллектуально-обозримой системы; это — событие, изначальное, то есть в акте творения, полагающее онтологическую инаковость сущего как возможность и условие свободы, личности и истории. Такое событие лишено непрерывности процесса, точнее, — свободно от нее; его смысловая структура и пространство его осуществления дискретны, его целостность совершается как факт и переживается изнутри участия в нем, но не дается интеллектуальному дискурсу, не воспроизводится как «знание». Поэтому интеллектуально-богословское описание или выражение этого события икономии всегда в традиции Церкви остается существенно фрагментарным, антиномичным, принципиально-незавершимым, несистематичным, никогда не полным. «Поучителен в этом отношении, — пишет В. П. Зубов, — пример патристики: отцы Церкви

²⁸ Флоровский Г., *прот.* Религиозная метафизика С. Л. Франка // Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 154, 155.

О схожей проблематике говорит И. Б. Роднянская в отношении к о. Сергию Булгакову: «Догматическое творчество, усвоенное Церковью, порывало с философскими навыками, с философской дедукцией, шло на философскую непоследовательность и разрывы, когда надо было оградить от искажения Богооткровенную Истину(...) Булгаков своим бескомпромиссным аналитическим умом обнаруживал эти разрывы и непоследовательности, но пытался их устранить и восполнить именно теми философскими средствами, которые и были стихийно обойдены ввиду их неадекватности. Глубочайшим образом постигший «трагедию философии», трагедию идеалистического онтологизма как сплошной монистической дедукции, он (о. Сергей Булгаков) сам подпал этой трагедии, создав систему, как пишет Зеньковский, «софиологического монизма» или, как признается ее же автор, «софийного детерминизма» (Роднянская И. Б. С. Н. Булгаков — отец Сергей: стиль мысли и формы мысли // С. Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М., 2003. С. 38).

никогда не задавались целью создать *систему* церковной философии, то есть всеобъемлющее построение, охватывающее все области мысли и творчества. Синтетическим ядром духовной цельности они обладали, но считали, что эта цельность может быть лишь жизненным *тоносом* умозрительных изысканий, лежащим за пределами самой философии и науки, синтетичность была дана не в дневной рассудочной плоскости, то есть в системе, а во внутреннем ритме мысли, в глубинных корнях творческой личности, лежащих за пределами сознания. (Непостижимость единства для рассудка — аксиома всякой подлинной философии; напомним теорию Единого у неоплатоников). Только то выявлялось из этого синтетического единства, что требовала необходимость дня: произведения отцов по-преимуществу полемические²⁹».

Так что по отношению к событию Божественной икономии, к событию Церкви — ему немислимо сообразным оказывается только событие веры («Итак по вере, чтобы было по милости» — Рим. 4, 16), которое одно способно совершаться в направлении, сопровождающем движение самой Божественной икономии — сверху вниз, от Бога к человеку, — где «внезапности» (онтологической дискретности) этого движения соответствует абсолютная свобода (без-условность) самой веры: «он *вопреки надежде* поверил с надеждою», — говорит апостол Павел об Аврааме (Рим. 4, 18).

²⁹ Зубов В. П. De defectu philosophiae // Зубов В. П. Избранные труды. М., 2004. С. 29.

Источники и литература

1. *Аристотель*. Физика. М., 1936.
2. *Василий Великий, свят.* Творения. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1900. Ч. 1.
3. *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995.
4. *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. СПб., 1994.
5. *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1997.
6. *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001.
7. Деяния Вселенских соборов. СПб., 1996. Т. 1.
8. *Зубов В. П.* Избранные творения. М., 2004.
9. *Иоанн Златоуст, свят.* Избранные творения. М., 1993. Т. 2.
10. *Киприан Карфагенский, свят.* Творения. М., 1999.
11. *Кирилл Александрийский, свят.* Творения. М., 2002. Кн. 3.
12. *Лидов А.* Иконы. Мир святых образов в Византии и на Руси. М., 2013.
13. *Лосский В. Н.* Вера и богословие // Спор о Софии. М., 1996.
14. *Максим Грек, преп.* Сочинения. М., 1910. Т. 2.
15. *Максим Исповедник, преп.* Творения. М., 1993. Кн. 1–2.
16. *Платон*. Письмо 7.- Собрание сочинений. М., 1994. Т. 4.
17. *Роднянская И. Б.* С. Н. Булгаков — отец Сергей: стиль мысли и формы мысли // С. Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М., 2003.
18. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы 5-8 вв. Paris, 1990.
19. *Флоровский Г., прот.* Религиозная метафизика С. Л. Франка // Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954.
20. *Хайдеггер М.* Тождество и различие. М., 1997.
21. *Хайдеггер М.* Парменид. СПб., 2009.
22. *Черняков А. Г.* Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник. 2006. М., 2006.

Протоиерей Олег Агапов

«БОГОСЛОВИЕ ПРИСУТСТВИЯ» МИТР. АНТОНИЯ (БЛУМА) И ПРОТ. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Переживание Присутствия Божия, ощущение Присутствия — одна из фундаментальных тем христианского богословия. С новой силой и по-новому эта тема звучит в творчестве митрополита Антония (Блума) и протопресвитера Александра Шмемана, являясь стержнем их богословия и ключом к решению многих вопросов современной жизни Церкви.

Ключевые слова: Присутствие Божие, богословие, митрополит Антоний (Блум), протопресвитер Александр Шмеман, творчество.

Митрополит Антоний (Блум) — один из ярчайших православных проповедников рубежа 20 и 21 вв. Его наследие — это, в основном, собранные в книги проповеди, выступления, лекции, записи на радио, интервью и т. п. Владыка Антоний (как он сам свидетельствует) никогда не делал предварительных записей, все его выступления — спонтанны. Это придает им особую динамичность живой речи, ориентированной не в последнюю очередь на тех, для кого она предназначается. Отсюда и некоторые повторы, точнее — обращения к фундаментальным для владыки переживаниям, прежде всего — переживаниям, связанным со встречами с Богом.

Богословие митрополита Антония можно назвать «богословием Присутствия», так как в его основании — непреходящее живое ощущение, знание Бога. Живое ощущение Бога здесь и сейчас — одна из основных интуиций владыки, одна из магистральных тем его проповедей, лекций и бесед. Говоря об этом, митрополит Антоний вспоминает и свое обращение,

Протоиерей Олег Агапов — доктор богословия, проректор по научной работе Самарской семинарии, зав. каф. теологии и истории религии Самарского университета путей сообщения.

когда подростком при чтении Евангелия от Марка он ощутил присутствие Христа, и — чаще — свой арест в метро французским (на службе у немцев) жандармом, когда будущий владыка — врач в движении Сопротивления — готов был ко всему, в том числе — и умереть и перед лицом смерти решает не суетиться и не лгать. Он выжил, но опыт остался. Опыт, который экзистенциалисты назвали бы «пограничной ситуацией», а владыка называет «возвращением под собственную кожу», «погружением в себя», «погружением», которое оказывается продуктивным для приобщения к подлинной жизни «сейчас»: «Мы живем, словно настоящего нет, ...как бы перекатываемся из прошлого в будущее. А настоящее — это то мгновение, когда перекатываешься, и на деле оказывается, что единственное реальное мгновение — это теперь, теперь я весь тут».¹ Здесь и сейчас собрать себя из рассеянности, «войти в себя» и в своей глубине встретить Бога: «...Побудьте в сердцевине своего бытия, в том, что аскетическая литература называет *сердцем*; не в каких-то эмоциях, а именно исихией, в безмолвии, в отсутствии молвы. <...> Он (Бог) вам навстречу пойдет с неба на землю, когда вы ступите один шаг по земле...».²

Ощущение Бога «здесь и сейчас» продуктивно для видения мира и другого человека, для молитвы, для творчества, для жизни. Тема жизни в «настоящем перед Богом» достаточно известна, начиная с блаж. Августина,³ в XX веке, в богословии митрополита Антония и протопресвитера Александра Шмемана она получает свое развитие. Также как владыка Антоний, о. Александр говорит о необходимости перестать отождествлять жизнь со своими действиями в ней. Человек пропадает в суете, скользя по поверхности жизни, не замечая главного — *Присутствия* во всем: «Страшная ошибка современного человека: отождествление жизни с действием, мыслью и т. д. и уже почти полная неспособность *жить*,

¹ Антоний Сурожский, митр. О Встрече. СПб., 2002. С. 180.

² Там же. С. 184.

³ Блаженный Августин. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеев. М., 1992. С. 315–346.

то есть ощущать, воспринимать, «жить» жизнь как безостановочный дар».⁴ Почти единственное отличие в описании жизни-в-Присутствии между двумя (Шмеманом и владыкой Антонием) богословами — постоянные лирические пейзажные или городские зарисовки (на протяжении всех «Дневников») у о. Александра, которыми он пытается хотя бы как-то поделиться своим состоянием (радостью, восхищением, «светлой печалью» и т. д.): «Идти на вокзал под мелким, уже весенним дождем, видеть, ощущать, осознавать передвижение солнечного луча по стене — это не только «тоже» событие, это и есть сама реальность жизни. Не условие для действия и для мысли, не их безразличный фон, а то, в сущности, ради чего (чтобы оно было, ощущалось, «жилося») и стоит действовать и мыслить. И это так потому, что только в этом дает нам Себя ощутить и Бог, а не в действии и не в мысли». Речь здесь, конечно, идет не о противопоставлении творческого *видения* церковному, а о том, что и церковное, богослужбное, в молитвах и таинствах приобщение должно быть не поверхностным только — в словах, жестах и движениях, но таким же реально-творчески-осознательным (без чувственности и экзальтации). Приведу еще одну цитату: «В Питсбурге утром — снег, а потом синее небо, солнце. На аэродроме около четырех часов, оставшись один, переживаю — как всегда, внезапно — эту, уже знакомую мне минуту bliss'a (блаженства — О. А.), непонятной, но полной и блаженной радости. Лучи солнца из огромных окон, музыка под сурдинку, льющаяся отовсюду и ниоткуда, и вдруг — это полное единство со всем, что тебя окружает, точно все предметы как-то смягчают, оборачиваются к тебе дружбой, близостью. Это мгновение — вне времени, но в нем собирается, сосредотачивается вся жизнь».⁵ И в таком видении явно влияние ряда учителей Шмемана. Читаем, например у В. Н. Ильина (преподаватель Свято-Сергиевского богословского института в Париже во время обучения там

⁴ Шмеман А., *прот.* Дневники. М., 2005. С. 15.

⁵ Там же. С. 162.

о. Александра Шмемана): «... Одна из главных заслуг как русской литературы, так и русской поэзии — яркое выявление того, что в каждом мгновении может быть заключен и действительно заключается великий, вечный смысл».⁶

Действительно, многие проблемы и вопросы, с которыми столкнулись христианское богословие и Церковь в XX и XXI вв. были проговорены, в частности, великим русским писателем Ф. М. Достоевским: ответственность всех за всех, тупиковость, более того — самоубийственность пути потребления, разлагающее влияние идеалов потребления и на богатых и на бедных, свобода «вызревания» духовного человека, радость бытия как критерий приобщенности к Истине. Достоевский первым в русской культуре проговаривает те мысли, которые явились «закваской» для творчества целого ряда богословов и религиозных философов, в том числе — и для богословия протопресвитера Александра Шмемана. В частности — близость Шмемана к Достоевскому в утверждении «здесь-и-сейчас» прикосновения к Богу через *видение* красоты мира.

Святейший патриарх Кирилл, рассуждая об актуальном богословии в современном мире, говорит, в частности: «В отличие от нормы веры, которая находит выражение в изложениях вероучения и иных доктринальных текстах, актуальное богословие всегда действует в проблемных зонах, на границе верующего разума и светского мышления, Церкви и «большого общества».⁷ Патриарх считает, что Церковь не должна, просто не имеет права, замыкаться в своей «субкультуре».

XX век с мощным импрессионистическим течением в своем начале во всех родах и видах искусства, течением, наложившим свою печать (и в плане поэтики и в плане мировоззрения)

⁶ Ильин В. Н. Арфа Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. СПб., 2009. С. 538.

⁷ Патриарх Кирилл. Богословию следует избегать «модернизма» и «фундаментализма» // [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: <http://www.hram.academ.org.html>. Патриарх Кирилл: Богословию следует избегать «модернизма» и «фундаментализма» (дата обращения: 15 марта 2013 г.)

на все, что делалось (и делается) в культуре⁸, конечно, оказал определенное влияние и на живое новейшее богословие (представителями которого, на мой взгляд, являются владыка Антоний и о. Александр). Не случайно прот. Александр так любит и знает лирику... Приведу только один — но яркий — пример рассуждений современного поэта на эту же тему — мгновения, в котором прозревается Жизнь: «Размышление о нынешнем дне не предполагает ни отказа от будущего, ни забвения прошлого: настоящее — место встречи всех трех времен. И не стоит путать его с поверхностным гедонизмом. Дерево наслаждения растет не в прошлом и не в будущем, но в том, что сейчас. И смерть — тоже плод настоящего. От нее не уйдешь, она часть жизни. Достойная жизнь требует достойной смерти. И мы должны научиться смотреть смерти в лицо. Попеременно ослепительное и сумрачное настоящее — область, в которой сходятся действие и созерцание. И точно так, как у нас были философии прошлого и будущего, вечности и *ничто*, завтра мы обретем философию настоящего. И поэтический опыт послужит этой философии одним из оснований. Что мы знаем о настоящем? Ничего или почти ничего. Но вот поэты, они кое-что знают: *настоящее — это здесь стоящее, это источник бытия!*»⁹ Это слова Октавио Паса (ум. в 1998), одного из наиболее известных культурных деятелей (поэт, писатель, переводчик, культуролог, критик, лауреат Нобелевской премии 1990 г.) конца XX века. Мы видим насколько близки рассуждения поэта к мыслям митрополита Антония и протопресвитера Александра о жизни в Присутствии, о жизни как здесь-и-сейчас предстоянии.

Основную роль в формировании подобной жизни, безусловно, по мысли выше названных богословов, должна играть Евхаристия. Евхаристия — творчество, причем высшее творчество, во время Нее творится человек-стоящий-перед-Богом, творится

⁸ См., например, мою статью: Агапов О. А. Особенности импрессионизма Константина Бальмонта // Дело философии в постклассическую эпоху: Материалы научно-практической конференции. Самара, 2002. С. 112–117.

⁹ Пас Октавио. Избранное: В поисках настоящего времени: Нобелевская лекция 1990 г.; Поэзия; Эссе; Проза/ Пер. с исп. В. Резник. М., 2001. С. 28.

новая свободная жизнь в живом ощущении живого Присутствия. Поэтому цель Евхаристии — в Ней Самой. Все христиане, участвующие в Таинстве, являются сослужащими, несмотря на функциональную разницу служения. Нет и не может быть в этом сослужении ничего закрытого и запретного для прихожан, доступного лишь для «посвященных» клириков. Евхаристия — явление Церкви и формирование Ее как Тела Христова. Евхаристия — восстановление диалогического общения с Богом, человеком и миром, которое никогда не кончается. Свободное в любви благодарение и поклонение, открывающее Бога как «основное содержание жизни».

Церковь имеет творческое предназначение: преобразование человека и мира, их спасение через обожение. Для этого необходима искренность и жертвенность подлинного творчества, творение своей жизни всеми, кто является членом Церкви. Сопряжение в молитве «верных», открывающихся для Бога и принимающих Его в хлебе и вине, должно быть продуктивно для всей их жизни, должно служить преобразению и обожению окружающего общества и мира. Обращение протопресвитера Александра Шмемана уже в одной из ранних своих работ «Введение в литургическое богословие» к теме необходимости богословского осмысления богослужения обусловлено не только различными оказанными на него влияниями (от учителя — прот. Николая Афанасьева, мощного Литургического движения в Римо-католической Церкви — до англиканского богослова Георга Дикса), но и осознанием самим о. Александром кризиса церковной культуры, частично утратившей диалогическую основу (диалог — в широком смысле: с Богом (открытие для Него), с миром, с другим человеком (который перестает быть другим)). Выход из кризиса лежит, в том числе, — и в плоскости свободного творческого осмысления назревших изменений в уставе, поскольку он не идеал, недостижимый, невыполнимый, неприкасаемый, а контекстуально обусловленный вариант богослужения.

Размышления митрополита Антоний (Блума) и о. Александра Шмемана открывают путь не только к богословию культуры,

но и к богословию жизни, богословию Присутствия: «Жить так, чтобы каждый отрезок времени был *полнотой* (а не «суестью») и — потому что полнотой, тем самым — и молитвой, то есть связью, отнесенностью к Богу, прозрачностью для Бога, давшего нам жизнь, а не суету».¹⁰ Конечно, в подобных размышлениях о. Александр предстает как максималист, но и задача у всех христиан высока — обожение...

Источники и литература

1. Агапов О. А. Особенности импрессионизма Константина Бальмонта // Дело философии в постклассическую эпоху: Материалы научно-практической конференции. Самара, 2002. С. 112–117.
2. Антоний Сурожский, митр. О Встрече. СПб., 2002.
3. Блаженный Августин. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеев. М., 1992.
4. Ильин В. Н. Арфа Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. СПб., 2009.
5. Пас Октавио. Избранное: В поисках настоящего времени: Нобелевская лекция 1990 г; Поэзия; Эссе; Проза/ Пер. с исп. В. Резник. М., 2001.
6. Патриарх Кирилл. Богословию следует избегать «модернизма» и «фундаментализма» // [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: <http://www.hram.academ.org.html>. Патриарх Кирилл: Богословию следует избегать «модернизма» и «фундаментализма» (дата обращения: 15 марта 2013 г.)
7. Шмеман А., прот. Дневники. М., 2005.

¹⁰ Шмеман Александр, прот. Дневники. М., 2005. С. 49.

О ЗНАЧЕНИИ ДОГМАТИЧЕСКОГО ПОНЯТИЙНОГО АППАРАТА ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

Настоящая статья поднимает вопрос о важности понятийного аппарата догматического богословия в экклезиологии. XX век, хотя и был эпохой экклезиологических вопросов, однако не уделял ещё должного внимания точности и строгости употребления догматических понятий в этой области. Даже выдающиеся богословы прошедшего века очень свободно употребляли понятия, требующие более строгого к себе отношения; это характеризует прошедший век как подготовительное, хотя и чрезвычайно важное время в разрешении насущных вопросов, относящихся к догмату о Церкви. Только строгое и точное употребление догматического понятийного аппарата в экклезиологии может помочь окончательно ответить на комплекс сложных экклезиологических вопросов, поставленных современностью.

Ключевые слова: понятия, категории, понятийный аппарат, догматическое богословие, догматика, современная экклезиология, богочеловеческая природа Церкви, сущность Церкви, язык богословия.

1. Введение

Мы знаем, что ещё в IV веке отцами каппадокийцами, в процессе триадологических споров, был сформирован универсальный понятийный аппарат догматического богословия. Именно универсальный, то есть необходимый для всех разделов догматики и на все времена.

С другой стороны, остаётся таким же историческим фактом, что в другие области, разделы вероучения Церкви, следующие за триадологией, этот аппарат вводился и в них, так сказать, *осваивался постепенно*, (в том числе через ошибки выдающихся

богословов, даже святых людей) причём каждый раз в конечном итоге Церковь осознавала важность точного, строгого употребления основных догматических категорий (в том или ином богословском контексте).

Сейчас, на наших глазах, подобная история происходит в области экклезиологии — то есть в той области догматической мысли, перед которой уже наше время ставит предельные вопросы (чего не было раньше, точно также как когда-то столь же предельные вопросы, в тот или иной исторический момент времени, вставали перед церковной мыслью в отношении триадологии, христологии или пневматологии).

2. «Богочеловеческая природа Церкви»

У целого ряда выдающихся богословов XX века, таких как прот. Г. Флоровский¹, преп. Иустин Попович², прот. С. Булгаков³, протопр. Н. Афанасьев⁴, протопр. А. Шмеман⁵, митр. Антоний (Блум)⁶ и других, мы встречаем выражение «Богочеловеческая природа Церкви» («Богочеловеческая сущность Церкви», «Богочеловеческая суть Церкви», а иногда и «Богочеловеческая энергия Церкви»). Это — исторический факт. И это, можно

¹ Флоровский Г., прот. Христос и Его Церковь. Гл. 5. Богочеловеческая природа Церкви. Электр. ресурс: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771>. Дата обращения: 10.11.2016 г.

² Иустин Попович, преп. Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. С. 86.

³ Булгаков С., прот. Иерархия и таинства // Путь. № 49. Париж, Окт.-дек. 1935. С. 26.

⁴ Афанасьев Н., протопр. Неизменное и временное в церковных канонах // Он же. Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 165, 168.

⁵ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. Париж: Ymca-Press, 1961. С. 20. Введение: о задаче и методе литургического богословия. ; Шмеман А., протопр. Свобода в Церкви // Он же. Собрание статей. 1947 — 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 430.

⁶ Антоний Сурожский, митр. Беседы о вере и Церкви. О Церкви (катехизическая беседа). Электр. ресурс: <http://www.mitrass.ru/besedy/besedy10.htm>. Дата обращения: 10.11.2016 г.

сказать, есть характерная черта экклезиологии прошедшего века. Более того, такое словоупотребление перешло в сегодняшний, XXI век. Мы встречаем данное выражение, например, в Основых социальной концепции РПЦ (раздел I.2)⁷; можно встретить его в некоторых современных научно-богословских трудах⁸.

Будучи преподавателем предмета «Православная экклезиология» в магистратуре Санкт-Петербургской Духовной Академии, автор настоящего доклада проводил любопытный опрос среди студентов: им предлагалось выразить своё отношение к данному факту, то есть к выражению «Богочеловеческая природа Церкви» у богословов XX века. Студентам предлагалось согласиться или не согласиться с богословами XX века в этом словоупотреблении, и в любом случае — обосновать свою позицию. В опросе участвовали студенты очного и заочного отделений.

Итоги опроса были следующие. Практически все студенты (кроме двух человек) выразили согласие с богословами XX века, подтвердили правомерность выражения «Богочеловеческая природа Церкви». Объяснения их были различными, но большая часть их могла быть сведена к тезисам:

- «Глава Церкви — Богочеловек Христос», или
- «Церковь есть место встречи Бога и человека», или
- «В Церкви совершается обожение человека». И т. п.

⁷ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Электр. ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422>. Дата обращения: 10.11.2016 г.

⁸ См., например: *Цыпин В., прот.* Церковное право. М., 1996. С. 5.; *Филарет (Вахромеев), митр.* Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия. Доклад на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» 07.02.2000 г. Электр. ресурс: <http://www.wco.ru/biblio/books/filaret1/H1-T.htm>. Дата обращения: 10.11.2016 г.; *Диодор (Ларионов), мон.* «В мире, но не от мира»: К вопросу о богословии «социального служения». 2009. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/greek/text/465391.html>. Дата обращения: 10.11.2016 г.; *Великанов П., прот.* О сильной и слабой Церкви. 2011. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/1618264.html>. Дата обращения: 10.11.2016 г.; *Алымов В. А.* Лекции по исторической литургике. Электр. ресурс: <http://pstgu.ru/download/1163509913.Ist.%20Liturgika.pdf>. Дата обращения: 10.11.2016 г.

Как мы видим, все эти тезисы представляют одну монолитную группу, вполне православную в своём содержании. Ответы студентов были в каком-то смысле вполне предсказуемы. И эта аргументация, по мнению студентов, давала основание говорить о богочеловеческой природе всей Церкви.

Примечательно, что некоторые студенты даже не поняли (или не услышали) сам вопрос, начиная свой ответ со слов: «Мы можем утверждать, что Церковь есть *богочеловеческий организм* потому что... (и т. д. — следовало объяснение)».

Картина опроса показывает, что проблема применения *конкретно в экклезиологии* того понятийного аппарата, который был сформирован в качестве универсального и догматического ещё в IV веке отцами каппадокийцами, существовала в XX веке, а равно актуальна по сей день (приведённый пример — лишь один из ряда примеров). Понятийный аппарат догматического богословия нам известен; в своей основе он состоит из простых понятий: *сущность, природа, ипостась, лицо, энергия*. Все они, конечно, были известны и магистрантам, участвовавшим в опросе, а тем более богословам XX века.

И при этом все студенты дали неправильные ответы.

В чём же неверность, и в догматическом отношении весьма глубокая неверность, даже недопустимость данного понятия — «Богочеловеческая природа Церкви»?

Ещё в первой половине IV века свт. Афанасий Великий с полемике с арианством показал (и доказал), что нет и не может существовать такого понятия как «богочеловеческая природа» — нет и не может существовать в применении к чему бы то ни было. Природа Божественная и природа тварная, по мысли свт. Афанасия, настолько и радикально инаковы друг по отношению к другу, что между ними лежит абсолютно непроходимая пропасть. Между ними нет и не может быть какого-либо контакта, симбиоза, смешения или какого-либо промежуточного состояния *на природном уровне*; и таким образом, проблема общения несообщаемого, т. е. Божественной и человеческой (тварной) природ (проблема, которую Арий пытался

решить с помощью изобретения природы-посредника), эта проблема может быть решена лишь через *ипостасное бытие*, способное соединить в себе *несоединимое по природе*. Эта мысль равно относима как ко Христу, так и к нам, членам Церкви, наконец, и к самой Церкви.

Богочеловеком именуется именно ипостась Сына Божия, бывшая Божественной, но ставшая богочеловеческой после воплощения, т. е. после принятия, воипостазирования в себя природы человека. «Вы — боги» (Ин. 10:34), — говорит Господь о тех, кому надлежит обожиться в Церкви; и это наше богочеловечество, богочеловечество Церкви Христовой (о которой прп. Иустин Попович говорит, что она есть «Богочеловек, продолженный во все века»⁹) есть богочеловечество человеческой ипостаси, равно как и богочеловечество Церкви как соборно-*ипостасного бытия*, как конкретного соборного организма. «Богочеловеческий организм Церкви» есть ипостасная категория, но никак не категория природы, не категория сущности. Нет и не может быть никакой богочеловеческой природы Церкви, но есть богочеловеческий организм Церкви, её богочеловеческое ипостасное, соборно-ипостасное бытие.

Конечно, именно такое понимание подразумевали богословы XX века, хотя и не были точны в выражении своего понимания. Подобные исторические неточности мы встречаем, например, у того же свт. Афанасия Великого (в отношении употребления понятия «ипостась» в триадологии), у свт. Кирилла Александрийского (в отношении употребления понятия «сущность» в христологии), свт. Иоанна Златоуста, у других святых.

Примеры же действительно ошибочного богословия, попытки изобрести богочеловеческую природу (не по имени, а по пониманию существа дела) мы находим в арианстве, аполлинарианстве, монофизитстве, где богочеловечество природы мыслилось как сведение этих двух полюсов (Божественной и человеческой природ) либо к чему-то среднему, либо комбинируемому, либо сливающемуся воедино.

⁹ Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005. С. 10.

Встаёт вопрос: что же есть собственно природа, сущность Церкви? Ответ прост: **природа, или сущность, Церкви есть всецелая, всесовершенная, всеобожненная человеческая природа Христа** — природа, всецело заключённая в Его одной богочеловеческой Ипостаси¹⁰.

Глава нашей Церкви, Христос, есть по природе не только совершенный человек, но и Бог, что даёт основание некоторым богословам (например, В. Н. Лосскому¹¹) говорить о двух природах в Церкви¹². Однако, на наш взгляд, позиция Лосского неточна: мы не усваиваем саму Божественную природу Церкви, но говорим о Божественных энергиях этой природы, обоживающих Тело Церкви, энергиях, которыми живёт всеобожненная человеческая природа Самого Христа, но которые воипостасируют и ипостаси церковных членов, после чего Божественная жизнь

¹⁰ «Во Христе человеческая природа совершенна и безгрешна, в то время как в Церкви она ещё не вполне такова... поскольку её члены несовершенны и грешны, она вынуждена вновь становится тем, что она есть. Однако человеческий грех не в состоянии запятнать сущностную природу Церкви» (*Каллистос (Уэр), еп.* Православная Церковь. М.: Из-во ББИ, 2001. С. 253.). См. об этом также, например: *Легеев М., священник.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015-16 уч. год. С. 135-157.; *Легеев М., священник.* Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88 — 99.; *Легеев М., священник.* Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. 30.09.2015. С. 146–151.

¹¹ «Соединённая со Христом, «воипостасированная», Церковь есть некое богочеловеческое существо, обладающее двумя природами и двумя волями, нераздельно соединёнными, это — соединение тварного бытия с Богом, уже осуществлённое в Божественной Личности Христа» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 280. Гл. 9.).

¹² Митр. Иоанн (Зизиулас) менее определённо говорит о «двойной природе Церкви — Божественной и человеческой». См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Единство Церкви в епископе и Евхаристии // Журнал Московской Патриархии. М., 1992. № 3. С. 57–62.

становится личным, ипостасным достоянием этих членов, достоянием отдельного человека.

Сын Божий, один из трёх Лиц Святой Троицы, воипостасировав природу человека, не делает её вместе с тем второй природою Троицы; точно также и в подобии Святой Троицы на земле, в Церкви Христовой, Божественная природа её Главы не становится второй природою Церкви, но обоживает собственную, человеческую природу Церкви своими нетварными энергиями. Бог замышляет и творит мир, а прежде этого творения и замысла замышляет человека, но и его замышляет как Церковь — как *творение*, подобное Самому Себе, Троице.

3. «Сущностный» и «ипостасный» контексты в экклезиологии XX века

При всей кажущейся отвлечённости, «теоретичности» рассмотренного нами вопроса, он имеет многие «практические» приложения, может оказать помощь в разрешении конкретных экклезиологических вопросов, поставленных современностью. Приведём несколько микропримеров важности контекста понятийного аппарата в экклезиологии, почти что реплик на заданную тему.

Первый пример лежит в области богословия истории, на «поле» которого в XX веке шёл во многом подспудный, а частично и открытый спор между двумя направлениями церковной мысли — неопатристическим синтезом и евхаристической экклезиологией.

Конституируется ли ретроспективно из эсхатологического будущего *сущность и ипостасное бытие* Церкви, как полагает митр. Иоанн (Зизиюлас), не разделяя здесь два важнейших понятийных контекста (сущностный и ипостасный); или же эту мысль (о ретроспективном конституировании¹³) мы можем

¹³ Как бы проецировании из будущего. См. об этом подробнее, например: Легоев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. 2016. № 6.; Мефодий (Зинковский), иером.

применить¹⁴ лишь к *ипостасному, соборно-ипостасному* бытию единой, всецелой, кафолической Церкви? От ответа на этот вопрос будет зависеть то, как мы будем понимать само бытие Церкви, её внутреннее устройство и, особенно, историческое развитие. Архим. Софроний (Сахаров), понимающий данный вопрос глубже и точнее митр. Иоанна, говорит: «Во... встрече с Персоной Бога актуализируется в нас то, что в начале было лишь потенциалом — *персона*»¹⁵; подобное вызревание ипостасного бытия, происходящего в отдельно взятом человеке, церковном члене, происходит вместе с тем и во всецелой Церкви, и здесь оно происходит на всецелом «поле» истории¹⁶.

Этот первый наш пример касался понимания незыблемости сущности Церкви, раз и навсегда данной во Христе, и, с другой стороны, вызревания ипостасного бытия Церкви, её роста в истории, её движения к той кафолической полноте святых¹⁷, которая обнимает не только пространство, но и время — полноту времён.

Другой пример в определённом смысле будет противоположен первому. **При рассмотрении вопроса о границах Церкви** богословы XX века, поднимавшие этот вопрос, по причине отсутствия строгого догматически-понятийного контекста, нередко смешивали в своих догматических рассуждениях планы, относящиеся к сущности Церкви и к её ипостасному бытию (а порой и к проявлению её энергий). Но и даже, когда такого смешения не происходило, отсутствие строгого понятийного подхода не позволяло этим богословам, представлявшим разные позиции, до конца и с богословской ясностью и точностью

Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 158–182. Глава 8. Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митр. Иоанна (Зизиуласа).

¹⁴ Да и то с оговорками или, лучше сказать, определёнными богословскими пояснениями.

¹⁵ *Софроний (Сахаров)*, архим. Видеть Бога как Он есть. М.: Путём зерна, 2000. С. 185.

¹⁶ См. подробнее: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Указ. соч.

¹⁷ Ср.: Апок. 6:11.

выразить свои интуиции, акцентирующие ту или иную грань общей проблемы; равно как и свести эти грани воедино.

Сторонники так называемого «икономического» подхода (митр. Антоний (Храповицкий), свщмч. Иларион Троицкий) фактически утверждая мысль о самоидентичности *ипостасных* границ Церкви¹⁸, упускали из виду *природно-энергийный* контекст экклезиологии (тот контекст, который скоррелирован с христологическим аспектом Церкви в терминологии В. Н. Лосского¹⁹) — упускали по причине отождествления, а вернее сказать, неразличения его от контекста ипостасного. За очевидной достоверностью ипостасных границ Церкви здесь упускались из виду *более узкие* природные и *более широкие* энергийные границы — в рамках которых во многих отношениях применимы те же самые понятия (пусть и в некоем ущемлённом или особенном виде), что и в самой Церкви: таинства, благодать, опыт веры и т. д. По причине вышеупомянутого отождествления-неразличения в рамках данного подхода возникали сомнительные термины и понятия, претендующие на роль значимых в экклезиологии (например, «формы таинств» — понятие, справедливо критикуемое патр. Сергием (Страгородским)).

Сторонники противоположного подхода, а точнее группы подходов (патр. Сергей (Страгородский), прот. Г. Флоровский) подходили к проблеме границ Церкви с противоположной стороны: фактически они утверждали мысль о реальности, с одной стороны, природных, а с другой стороны, энергийных границ Церкви, — границ, «очерчивающих» самого Христа (точнее, заключённую в Нём всецелую природу Церкви) или, напротив, простирающихся *за пределы ипостасного бытия Церкви, т. е. за пределы Самого Церкви*. В силу того же самого неразличения-отождествления, которое имело место в первой группе богословов, здесь, при другой исходной посылке и акцентуации,

¹⁸ Т. е. границ Церкви, при рассмотрении ипостасного аспекта её бытия.

¹⁹ См.: Лосский В. Н. Опыт мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Опыт мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 262–296. Гл. 9. Два аспекта Церкви.

следовала другая проблема — невольное размывание ипостасных границ Церкви, нечувствительность к самотождественности её персонального бытия.

4. Заключение

Итак, совсем кратко мы рассмотрели два «прикладных» примера, связанных с недостатками понятийного аппарата в экклезиологии XX века. Оба примера показывают, что сущность Церкви незыблема, а ипостасные границы её конкретны. Эти отправные точки, расставленные с помощью понятийного аппарата догматического богословия, позволяют начать более глубокое рассмотрение целого комплекса поставленных экклезиологических вопросов. Нашей задачей было лишь проиллюстрировать настоящую проблему.

Преодоление исторических недостатков использования понятийного аппарата, на наш взгляд, является ещё одной из задач современной экклезиологии, точно также, как когда-то подобные задачи стояли перед другими областями догматической науки.

Источники и литература

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Электр. ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422>. Дата обращения: 10.11.2016 г.
2. Алымов В. А. Лекции по исторической литургике. Электр. ресурс: <http://pstgu.ru/download/1163509913.Ist.%20Liturgika.pdf>. Дата обращения: 10.11.2016 г.
3. Антоний Сурожский, митр. Беседы о вере и Церкви. О Церкви (катехизическая беседа). Электр. ресурс: <http://www.mitras.ru/besedy/besedy10.htm>. Дата обращения: 10.11.2016 г.
4. Афанасьев Н., протопр. Неизменное и временное в церковных канонах // Он же. Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.

5. Булгаков С., *прот.* Иерархия и таинства // Путь. № 49. Париж, Окт.-дек. 1935.

6. Великанов П., *прот.* О сильной и слабой Церкви. 2011. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/1618264.html>. Дата обращения: 10.11.2016 г.

7. Диодор (Ларионов), *мон.* «В мире, но не от мира»: К вопросу о богословии «социального служения». 2009. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/greek/text/465391.html>. Дата обращения: 10.11.2016 г.

8. Иоанн (Зизиулас), *митр.* Единство Церкви в епископе и Евхаристии // Журнал Московской Патриархии. М., 1992. № 3. С. 57–62.

9. Иустин Попович, *прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005.

10. Иустин Попович, *преп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.

11. Каллистос (Уэр), *еп.* Православная Церковь. М.: Из-во БВИ, 2001.

12. Легеев М., *свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157.

13. Легеев М., *свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.

14. Легеев М., *свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. 30.09.2015. С. 146–151.

15. Легеев М., *свящ.*, Мефодий (Зинковский), *иером.*, Кирилл (Зинковский), *иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. 2016. № 6.

16. Лосский В. Н. Опыт мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Опыт мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.

17. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.

18. Мефодий (Зинковский), *иером.* Богословие личности в XIX — XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.

19. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Путём зерна, 2000.

20. *Филарет (Вахромеев), митр.* Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия. Доклад на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» 07.02.2000 г. Электр. ресурс: <http://www.wco.ru/biblio/books/filaret1/H1-T.htm>. Дата обращения: 10.11.2016 г.

21. *Флоровский Г., прот.* Христос и Его Церковь. Гл. 5. Богочеловеческая природа Церкви. Электр. ресурс: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771>. Дата обращения: 10.11.2016 г.

22. *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. Париж: YMCA-Press, 1961.

23. *Шмеман А., протопр.* Свобода в Церкви // Он же. Собрание статей. 1947 — 1983. М.: Русский путь, 2009.

24. *Цыпин В., прот.* Церковное право. М., 1996.

А. В. Слесарев

РАСКОЛООБРАЗУЮЩИЙ КОНФЛИКТ: СПЕЦИФИКА И ОСНОВНЫЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ РАЗВИТИЯ

Доклад посвящен проблематике внутриконфессиональных религиозных конфликтов в Православной Церкви, в своем предельном развитии влекущих разделение религиозного сообщества (церковному расколу). Автор предлагает собственную концепцию осмысления особенностей религиозных конфликтов подобного типа с позиций социальной психологии и конфликтологии. Градация на конфликты интересов и конфликты ценностей применительно к внутриконфессиональным религиозным конфликтам представляется недостаточной. По этой причине вводятся понятия конфликта религиозных ценностей и конфликта нерелигиозных ценностей. В силу ментальных особенностей и мировоззренческих установок, присущих носителям православной идентичности, возникшие в результате предельного развития конфликта интересов и конфликта нерелигиозных ценностей церковные разделения практически всегда усваивают черты конфликта религиозных ценностей. Последнее обстоятельство решительным образом изменяет природу религиозно мотивированных конфликтов, усиливая конфликтное напряжение и существенно ослабляя перспективы преодоления возникшего разделения.

Ключевые слова: внутриконфессиональный конфликт, конфликт интересов, конфликт ценностей, конфликтология, Православная Церковь, раскол, расколообразующий конфликт, религиозный конфликт, социальная психология, социология религии.

Одной из наиболее актуальных тем изучения современного религиозоведения, социологии, конфликтологии, социальной психологии, политологии является проблематика религиозных конфликтов. Во многом это обусловлено прямой зависимостью общественной и политической стабильности от мирного

Александр Валерьевич Слесарев — кандидат богословия, доцент, проректор по научной работе, заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии.

сосуществования людей, являющихся носителями различной ценностной и мировоззренческой ориентации. Напротив, возникновение религиозно мотивированной конфронтации чревато серьезными последствиями в духовной, политической и экономической сферах общественной жизни. Специфической составляющей религиозных конфликтов являются их трудно-разрешимость и затяжной характер, порождаемые существующей практически во всех религиозных системах установкой на бескомпромиссность в вопросах веры. Другими следствиями подобной установки при возникновении острого конфликтного напряжения в религиозной сфере могут быть агрессия, насилие, вооруженное противостояние, геноцид и даже массовые самоубийства. Осознание важности сохранения и поддержания социального равновесия побуждает представителей целого ряда социальных и гуманитарных дисциплин к выявлению основных закономерностей возникновения, развития и преодоления религиозных конфликтов.

В современной литературе, посвященной проблематике религиозных конфликтов, основное внимание обращено на межрелигиозные и межконфессиональные конфликты, провоцирующие или являющиеся составной частью этнополитических, политических и межкультурных противостояний. Однако проблематика внутриконфессиональных религиозных конфликтов до сих пор остается областью, практически не изученной с позиций социологии, социальной психологии, конфликтологии и психологии религии.

В настоящем докладе мы предложим авторский подход к осмыслению специфики внутриконфессиональных конфликтов, характерных для Православной Церкви и угрожающих ее организационному единству. Иными словами, предметом нашего внимания являются такие конфликтные противоречия, которые влекут за собой полное прекращение духовно-канонического общения между православными христианами при полном сохранении ими православной идентичности, что в категориях церковного канонического права именуется «расколом» или «схизмой».

Исходные предпосылки возникновения церковных расколов могут корениться во внутриличностных, межличностных, внутригрупповых и межгрупповых конфликтах. При этом подавляющее большинство церковных расколов проходит период внутреннего и организационного развития. Вне зависимости от первопричин своего зарождения, окончательно отошедшие от церковного единства подобные религиозные группы и сообщества стремятся к полному воссозданию традиционных форм церковной жизни.

В большинстве известных случаев для религиозных сообществ, классифицируемых Православной Церковью в качестве раскольнических, характерно сохранение и поддержание конфликтного напряжения, приведшего к их возникновению. Связано это с консолидирующей значимостью конфликта для возникших в результате церковного раскола сообществ, а снижение градуса конфликтной напряженности чревато для них самораспадом. Не имея догматических или канонических расхождений со Вселенским Православием, раскольнические сообщества видят главное мотивационное основание своего существования в конфликтной ситуации, разрешение которой лишает оправданности дальнейшее пребывание в состоянии церковной самоизоляции. Осознание данного обстоятельства побуждает духовных лидеров и руководителей церковных расколов к максимально длительному поддержанию или даже развитию религиозного конфликта. Именно поэтому всякий раскол, возникающий в Православной Церкви, чреват затяжными негативными последствиями для всех сфер жизнедеятельности общества. Спектр возможных последствий церковных расколов чрезвычайно широк и простирается от проблем психологического характера отдельно взятого участника религиозного конфликта до угроз территориальной целостности государства, граждане которых вовлечены в религиозно мотивированное противостояние.

Высокий негативный потенциал внутриконфессиональных религиозных конфликтов актуализирует потребность в их социально-психологическом анализе. Выявление механизмов

зарождения, развития и преодоления внутриконфессиональных конфликтов крайне необходимо как для профилактики негативных явлений в религиозной сфере, так и для прогнозирования их последствий.

При дальнейшем рассмотрении темы вся совокупность противоречий, подвергающих церковное единство угрозе раскола, будет именоваться нами *расколообразующим конфликтом*. Осуществляя анализ причин, породивших конфликтную ситуацию в рамках Православной Церкви, вполне допустимо использование понятий *конфликта интересов* и *конфликта ценностей*, применяемых в современной социологии и конфликтологии¹.

В применении к внутриправославным противоречиям под *конфликтом интересов* следует понимать предельное обострение внутрицерковных противоречий, вызванное разностью позиций конфликтующих сторон в вопросах административного или организационного характера. Примерами конфликта интересов могут служить споры о церковных территориях, несогласие с кандидатурой церковных руководителей, критика принципов церковного управления и т. п.

Конфликт ценностей представляет собой также предельное обострение внутрицерковных противоречий, но обусловленных принципиальным несогласием конфликтующих сторон в оценке религиозных истин, а также политических, культурных, национальных и общественных идеалов.

Анализируя особенности характеристик конфликта ценностей, возникающего в религиозном сообществе, необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что для носителей религиозного сознания аксиологическая система имеет четкое разграничение на религиозные и нерелигиозные ценности. Данное обстоятельство позволяет ввести разграничение между конфликтами религиозных и нерелигиозных ценностей.

При этом необходимо отметить, что *конфликты религиозных ценностей* базируются на внутрицерковных противоречиях

¹ См., например: Гришина Н. В. Психология конфликта. 2-е изд. СПб., 2008. С. 118–119, 146; Зеркин Д. П. Основы конфликтологии. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С. 38–40, 43, 46–48, 52–54, 72 и т. д.

доктринального или канонического характера (например, споры о религиозной оценке событий современности, принципах межхристианских взаимоотношений, дне праздновании Пасхи, церковном календаре, правилах крещения еретиков, персоналиях канонизированных/неканонизированных святых и т. п.). *Конфликты нерелигиозных ценностей* порождаются внутрицерковными противоречиями политического, культурного, этнического или социального характера (например, распространение на церковные области сепаратистских настроений населения, проекты создания национальных Церквей и т. п.).

Принципиальное типологическое различие между конфликтами религиозных и нерелигиозных ценностей заключается в том, что для носителей религиозного мировоззрения существует ярко выраженная шкала ценностных ориентаций, в которой несопоставимо положение религиозных и нерелигиозных идеалов. Для верующего человека религиозные ценности всегда будут иметь преобладающее значение по отношению к ценностям национальным, политическим или культурным. Именно поэтому конфликты религиозных ценностей имеют несравненно более низкие шансы к преодолению, нежели конфликты нерелигиозных ценностей, участниками которых выступают носители религиозной идентичности. Подавляющему большинству верующих присуща установка не недопустимость компромиссов в духовных вопросах. Вместе с тем, разграничение ценностных установок на более и менее важные, религиозные и нерелигиозные, обуславливает психологическую предрасположенность религиозно ориентированных индивидов к компромиссам в нерелигиозной сфере.

При дальнейшем рассмотрении специфики церковных расколов и разделений с позиций социальной психологии и конфликтологии, можно отметить характерную закономерность в эволюции расколообразующего конфликта. Во многих случаях *конфликт интересов* и *конфликт нерелигиозных ценностей* имеют тенденции к перерождению в *конфликт религиозных ценностей*. Такое развитие расколообразующего конфликта резко снижает (а подчас сводит к нулю) шансы преодоления возникшего разделения.

Выявление данной закономерности позволяет именовать все церковные расколы, возникшие по причине конфликта интересов или конфликта нерелигиозных ценностей, но эволюционировавшие в конфликт ценностей религиозных *«расколами с измененным расколообразующим конфликтом»*.

В основе эволюции расколообразующего конфликта лежит традиционное для церковной доктрины принципиальное осуждение любых проявлений нарушения межхристианского мира и церковного единства. Виновники церковного раскола, произведенного в угоду личным амбициям, политическим соображениям, национальной нетерпимости и другим нерелигиозным мотивам, стремятся наделить свои действия религиозной мотивацией. Например, личное нежелание священнослужителя (иерарха, руководства церковной области и т. д.) исполнять распоряжения высшей церковной власти может трактоваться им как отказ от подчинения священноначалию, поврежденному дефектам религиозного характера (например, в связи с впадением в мифические «ересь экуменизма», «ересь сергианства» и т. п.).

Приобретение церковным расколом религиозной мотивации влечет за собой ряд негативных последствий, усиливая конфликтное напряжение и существенно затрудняя возможности восстановления церковного мира и единства. Всякий раскол, порожденный конфликтом интересов или конфликтом нерелигиозных ценностей, может быть преодолен посредством достижения компромисса или даже уступок одной из сторон. Однако сфера религиозных ценностей предполагает непрременную бескомпромиссность ее носителей. Именно поэтому разрешение религиозно мотивированного раскола представляется крайне затруднительным, а подчас и вовсе невозможным.

Исходя из осознания наличия тенденций к развитию расколообразующего конфликта, можно сделать некоторые практические выводы:

- При возникновении нового церковного раскола, имеющего в своем основании конфликт интересов или конфликт нерелигиозных ценностей, наиболее целесообразными действиями со стороны канонической Церкви и православной

общественности будет максимальное приложение усилий по предотвращению эволюции расколообразующего конфликта в конфликт религиозных ценностей.

- Диалог о преодолении церковных расколов с измененным расколообразующим конфликтом может оказаться более продуктивным в том случае, если расколообразующему конфликту будет возвращена его изначальная мотивация. Всякий раскол, произошедший из-за несогласий в политической, национальной или церковно-административной сфере, но впоследствии оправданный религиозными соображениями, имеет большие шансы на преодоление только после отказа от искусственно усвоенной религиозной мотивировки.

Подводя итоги настоящему сообщению необходимо отметить, что выявление тенденций к эволюции внутриконфессионального религиозного конфликта позволяет не только более глубоко анализировать природу церковных расколов, но и дает определенные основания к прогнозированию перспектив развития неканонических религиозных сообществ. Кроме того, знание о внутренних закономерностях развития расколообразующего конфликта способствует принятию более взвешенных решений в вопросах противодействия церковным расколам, выявлению новых направлений поиска оснований к восстановлению конфессионального мира и церковного единства.

Протоиерей Владимир Гончаренко

ЖИЗНЬ И ВКЛАД В НАУКУ ПРОФЕССОРА АФИНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ПАНАЙОТИСА ТРЕМБЕЛАСА

Споры о возможности перевода Священного Писания на новогреческий язык привели в начале XX века к законодательному запрету на создание такого перевода без официального разрешения Элладской Церкви. В таких непростых условиях на этом очень важном поприще одним из известных и талантливых переводчиков-толкователей и в чем-то пересказчиков Священного Писания был известный богослов и учредитель братства «Сотир» Панайотис Трембелас. О нем и о его трудах в области перевода и толкования Нового Завета говорится в статье.

Ключевые слова: перевод, Новый Завет, новогреческий язык, Панайотис Трембелас, толкование.

В 20 веке нередко, в том числе и в греческом обществе, время от времени, ставился вопрос о переводе Священного Писания на современный понятный всем язык. Зачастую молодое поколение все меньше понимало язык Св. Писания и Богослужения и поэтому в миссионерских целях этот вопрос поднимался неоднократно. Попытки перевода предпринимались и ранее в течение 19 — начала 20 вв. с различной степенью успеха, но окончательного утвержденного текста к середине 20 века принятого Церковью и рекомендованного к распространению еще не было.

Вообще перевод любого произведения всегда дело непростое, требующее от переводчика зачастую не только знаний по правилам и грамматике языка, но и искусство, в котором переводчик должен чувствовать особенности и оттенки произведения и стиля автора. А перевод Священного Писания, где каждое слово может рассматриваться как боговдохновенное, — это особо ответственное и сложное дело, которое требует от ученого глубоких как филологических, так и богословских знаний, а в идеале

Протоиерей Владимир Гончаренко (Санкт-Петербург) — кандидат богословия, доцент кафедры древних языков Санкт-Петербургской Духовной Академии.

и жизни по заповедям Божиим в живой связи с Церковью, которая по слову Апостола Павла является «столпом и утверждением Истины» (1 Тим. 3, 15). О переводах Библии на многие языки мира мы хорошо знаем, а вот вопрос о переводах Священного Писания на новогреческий язык у нас освещен не так подробно. Переводы Нового Завета, как и всего Священного Писания в целом на новогреческий язык осуществлялись как по благословению священноначалия, так и по инициативе отдельных ученых и переводчиков, а иногда и при участии инославных церковных сообществ или Библейских обществ. Общее число известных переводчиков Священного Писания на новогреческий язык — около 50¹. И вот на рубеже 19 и 20 веков также продолжались работы в этом направлении, но вместе с тем сложилась непростая ситуация относительно переводов на современную форму языка, осложненная событиями в греческом обществе, повлекшими за собой принятие соответствующих законодательных актов.

Вот что пишет об этом проф. И. Каравидопулос, которого считают «патриархом» греческой библеистики в своей книге «Введение в Новый Завет», описывая те события, которые сопровождали процесс перевода и распространения Нового Завета на новогреческом языке в начале 20 века:

«Наиболее острый и драматичный момент в истории новогреческого перевода Нового Завета выпадает на начало XX века,

¹ Перечень переводчиков: Иоанникий Картанос, Митрофан Критопул, Афанасий Пателларий, митр. Фессалоникийский (затем патр. Константинопольский, + 1654), Максим Каллиуполитис, архим. Иларион Синаит (затем митр. Тырновский), Н. Вамвас, А. Паллис, А. Хаступис, В. Веллас, Е. Антониадис, А. Алевизатос, Г. Конидарис, Н. Псарудакис, С. Агуридис, П. Василиадис, И. Галанис, Г. Галитис, И. Каравидопул, Б. Стойянос, Н. И. Сотиропул, А. Деликостопул, еп. Велестинский Дамаскин, П. Трембелас, Н. Капсис, П. Димитропул, И. Колицарас, Ф. Зографу, Г. Вуйуклакис, Д. Каранкунис, Ф. Константину, К. Лукакис, А. Влахос, Г. Сеферис, А. Гонатас, Г. Папакириакопул, О. Элитис, А. Георгулис, Н. Ландрос, Е. Иоаннидис, Х. Папайоанну, К. Фрилингос, митр. Филипп и Неаполя Хризостом, Элигия Йосеф, Н. Скиадопул, С. Струза-Маргарити, Ф. Папанасопулос, К. Калинник, протопр., В. Кацаневакис и др.

когда вышли в свет два перевода. В 1900 году напечатан перевод Евангелий, выполненный Юлией Сوماки (Ἰουλίᾱ Σωμάκη, впоследствии Καρόλου) при поддержке королевы Ольги, предназначенный «исключительно для домашнего употребления греческого народа». И в 1901 году в газете «Ακρόπολις» опубликован перевод Евангелия от Матфея, подготовленный Александром Паллисом (Ἀλέξανδρος Πάλλης). Протест, вызванный этими публикациями, привел к кровавым столкновениям, вошедшим в историю под названием «евангельский бунт» («Ευαγγελικά» или «Εὐαγγελικά»). Прямым следствием этих событий стало смещение митрополита Афинского Прокопия, отставка правительства Феотокиса и окончательный запрет со стороны Церкви любых переводов на новогреческий. В своем окружном послании Церковь подчеркнула, что «отвергает и осуждает как кощунственные любые попытки изменения или переложения текста оригинала на более простое наречие...».

Впоследствии Александр Паллис издал свой перевод четырех Евангелий, публикация которого в газете «Ακρόπολις» была прежде прервана, в английском Ливерпуле («Ἡ Νέα Διαθήκη κατὰ τὸ Βατικανὸ χεῖρόγραφο», 1902). В 1910 году вышло второе исправленное издание этого перевода, которое фототипическим образом воспроизведено в 1977 году.

Результатом событий, связанных с «евангельским бунтом», стало изменение в Конституции, сделанное на заседании парламента Греции 1911 года. В статье 2, § 2 Конституции была добавлена следующая фраза: «Текст Священного Писания хранится неизменным: любое переложение и исправление его без предварительного разрешения Великой Константинопольской Церкви категорически запрещается». В новой редакции Конституции (1927) это место выглядело следующим образом: «...без предварительного разрешения автокефальной Элладской Церкви и Великой Константинопольской Церкви». И в последней Конституции (1975, статья 3, § 3) это распоряжение еще раз видоизменилось через добавление слова «официальный»: «...запрещается официальный перевод или переложение его [Священного Писания] без предварительного разрешения автокефальной Элладской

Церкви и Великой Константинопольской Церкви». В комментариях к Конституции (в Приложении) подробно объясняется, что следует понимать *под выражением «официальный перевод»*.»²

Но несмотря на эти драматические события, все равно попытки перевода Нового Завета на новогреческий язык продолжались, потому что в этом была острая необходимость в широких народных массах. Однако при этом пришлось изменить внешнюю форму этих трудов, ограничиваясь теми рамками, которые ставила Конституция страны. Эти переводы или попытки переводов стали выходить под видом парафразов или толковательных переложений, предназначенных для лучшего и более подробного уяснения смысла священного текста.

В таких непростых условиях на этом очень важном поприще одним из известных и талантливых переводчиков-толкователей и в чем-то пересказчиков Священного Писания был известный богослов и учредитель братства «Сотир» Панайотис Трембелас.

Профессор Панайотис Трембелас родился в Греции в 1886 г. в Стемнице³, области Гортина. Среднее образование он получил во 2-й гимназии г. Патры, а потом поступил на Богословский факультет Афинского университета, после окончания которого был удостоен степени доктора богословия.

В 1918 г. П. Трембелас избирается внештатным преподавателем по кафедре Истории Исповеданий на Богословском факультете Афинского университета. Его избрание произошло без соответствующего приказа из министерства образования. В 1939 г. он становится штатным преподавателем Практического богословия Богословского факультета Афинского университета, где преподавал до 1957 г. различные предметы. Он имел горячее желание продолжить обучение за границей, но по причине семейных трудностей и большой занятости в работе фонда «Жизнь» он не смог осуществить этот замысел. Но несмотря на все эти обстоятельства, проф. Трембелас прекрасно овладел английским

² Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М., Издательство ПСТГУ, 2016. С. 36–37.

³ <https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A0%CF%8D%CE%BB%CE%B7:%CE%9A%CF%8D%CF%81%CE%B9%CE%B1>

и французским языками, познания в которых он широко применял в своих работах.

Его работа в братстве «Жизнь» была очень насыщенной и плодотворной. В период с 1911 г. по июль 1959 г. он занимал одновременно должности начальника отдела кадров и редактора одноименного журнала. В 1960 г. вместе с другими членами братства «Жизнь», П. Трембелас, обособясь для более плодотворной работы, основал новое братство под названием «Спаситель» («Сотир»). Впоследствии это новое братство полностью отделилось от братства «Жизнь».

В 1967 году состоялось избрание П. Трембеласа почетным доктором Богословского факультета Фессалоникского университета им. Аристотеля, а в 1976 году — почетным преподавателем Афинского университета. Таким образом, он был вторым почетным доктором со дня учреждения Богословского факультета Афинского университета, после профессора Хризостома Пападопуло, который ранее был удостоен этого высокого звания. Он также пытался стать членом Афинской Академии, но ему было в этом отказано. Панайотис Трембелас умер в ноябре 1977 года в Афинах⁴.

Проф. П. Трембелас оставил неизгладимый след в Библейской науке и явился плодовитым ученым, много потрудившимся на поприще распространения и толкования Священного Писания среди широких слоев греческого общества, которое тогда в этом остро нуждалось. Он написал многочисленные исследования и статьи по толкованию Священного Писания практически по всему Новому Завету, кроме книги Апокалипсис Св. Иоанна Богослова. В предисловиях к его работам и исследованиям подробно освещены вопросы исагогики каждой книги Нового Завета (авторство, место и время написания, источники, язык, цель написания, к кому адресовано, современные точки зрения и его критические замечания). Иногда может показаться, что в статьях Трембеласа отсутствует полнота как в освещении указанных тем, так и в библиографии, но на самом деле это

⁴ <https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A0%CF%8D%CE%BB%CE%B7:%CE%9A%CF%8D%CF%81%CE%B9%CE%B1>

не так и его статьи отличаются основательностью, аналитичностью, критическим описанием обстановки той эпохи, обзорными современными теориями и апологетичностью.

Особенностью подхода П. Трембеласа к толкованию, переводу и исследованию Нового Завета является то, что он рассматривает как святоотеческие толкования, так и, с соответствующими комментариями, приводит и рассматривает воззрения западных исследователей, основываясь на английской и французской библиографии, на книгах, которые были изданы в конце 19 — начале 20 века, особенно консервативных англо- и франкоязычных толкователей. Также в его трудах присутствуют и его собственные толковательные вставки-замечания. Все эти методы ясно показывают его целеустремленность к правильному донесению до читателей Православного толкования и понимания Священного Писания. Проф. Трембелас сочетал в своих статьях труд научного работника и также приносил в свои работы пастырский, нравоучительный, апологетический, церковный и догматический характер. Он стремился подойти к рассмотрению проблемы комплексно, в том числе рассмотреть и опровергнуть такие теории, которые выступали против основных догматов Христианства.

В его статьях очень удобно построена подача материала, она рассчитана на широкую аудиторию: исследователей, выпускников гимназий, средних школ или университетов, простых людей. Очень важный вклад Трембеласа состоит в том, что в эпоху, когда Свв. отцы не исследовались или исследовались очень мало, он раскрыл и донес до читателя их толкования и взгляды. Его статьи представляют ценный источник компиляций святоотеческих творений. Также эти толкования приведены в сравнении с западными толкованиями Нового Завета.

В своих трудах проф. Трембелас пытался соблюсти оригинальность греческого богословия с элементами схоластического подхода. Пересказ текстов Священного Писания, также как и богослужебных текстов был одним из основных миссионерско-просветительских методов братства «Сотир». Парафраз Нового Завета, выполненный Трембеласом, стал классикой

подобного жанра (он выдержал несколько десятков переизданий и до сих пор пользуется популярностью в греческом обществе), определив и во многом повлияв не только на последующие парафразы, но и на переводы, между которыми иногда можно провести только условную грань. Быть может, эта свобода и является главной особенностью современных новогреческих переводов, которые через свободное отношение к тексту Священного Писания пытаются оправдать право на свое существование.

Плодом его деятельности стал самый известный труд: Трембелас П. Новый Завет с кратким толкованием. Афины, 1952–1953, 1987, 1987 — Текст взят из его восьмитомного Комментария на Новый Завет [за исключением Апокалипсиса]. Афины, 1950 и далее.

Апологетическо-вероучительные труды составляют итог его научной деятельности. В их основе лежит миссионерское ревностное истолкование Христианских догматов. Это происходило в эпоху, когда для Церкви было затруднено дело пастырского душепопечения, а академическое и университетское богословие не вдохновляло простой народ. На этот труд он подвигся во время деятельности в братстве «Жизнь».

Основной его апологетический труд состоит из 5-ти томного труда «Апологетические исследования», который он со своими сотрудниками посвятил рассмотрению масонства, последованиям учения о Софии, Хилиазму и Духоборам. Также на эту тему он написал множество статей в различных изданиях и журналах своего времени.

Его объяснения всегда логически-понятны и без излишнего уклонения в мистицизм. Он стоит на позициях среднего религиозного наблюдателя и с помощью логики показывает всю несостоятельность нападок на Христианство. Трембелас показывает логически-осмысленные обоснования церковных догматов с точки зрения богословской науки и помогает восполнить пробелы, которые могут возникнуть у обычного человека вследствие недостаточной богословской образованности. В его трудах отсутствуют пространные апологетические вставки

из святоотеческого и литургического наследия, но иногда приводятся пространные рассуждения западных авторов.

Таким образом, труды проф. П. Трембеласа, который жил и работал в эпоху, когда не просто было осуществить дело перевода Нового Завета, легли в основу и проложили дорогу для официальных и признанных Церковью и государством переводов на новогреческий язык Священного Писания, которые и появились через некоторое время после его кончины в конце 1980-х годов. В 1989 году вышел перевод четырех профессоров Фессалоникийского университета, официально признанный Церковью и государством и принятый для повсеместного распространения среди народа, как учебное пособие в среднем образовании и даже, если есть необходимость в крупных городах, частичного использования за Богослужением.

КАНОН ПОВЕЧЕРИЯ ВЕЛИКОЙ СУББОТЫ «НА ПЛАЧ БОГОРОДИЦЫ» КАК ЖЕМЧУЖИНА ПРАВОСЛАВНОЙ ГИМНОГРАФИИ

В докладе рассматривается канон «На плач Богородицы» — одно из наиболее выдающихся, по мнению автора, произведений православной гимнографии. Обосновывается утверждение о неверности традиционной атрибуции канона Симеону Логофету (Метафрасту). Дается краткое описание известных фактов истории канона. Автор производит сопоставление канона с кондаком св. Романа Сладкопевца «Мария у Креста» и приходит к выводу об отсутствии литературной зависимости канона от кондака вопреки высказанному некогда обратному мнению. Подчеркивается художественное своеобразие и достоинства данного канона как литературного произведения.

Ключевые слова: канон, повечерие, триодь, Великая Суббота, кондак, Симеон Логофет (Метафраст), Роман Сладкопевец, гимнография.

Среди богослужебных текстов Страстной седмицы особое место занимает канон повечерия Великой Субботы¹ «О распятии Господни и на плач Пресвятыя Богородицы»². К сожалению, этот текст известен не так широко, как другие песнопения «Пасхи Страстей», поскольку эта служба совершается далеко не во всех храмах. Постная Триодь, с одной стороны, предписывает совершать повечерие в келлиях, с другой — содержит указание о пении катавасии канона обоими хорами: «После ди же ирмос оба лика вкупе». Таким образом, предписания Триоди противоречивы, и это приводит к тому, что повечерие часто воспринимается как некая частная, необязательного служба в отличие от остальных богослужебных последований

Алексей Анатольевич Мельников (Санкт-Петербург) — старший преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской Духовной Академии.

¹ Исполняемый в Пятницу.

² Триодь Постная. М: Правило веры, 2003. л. 464 об.—467.

Страстной седмицы. В результате, уникальное по своим художественным достоинствам произведение, которое можно смело отнести к шедеврам православной гимнографии, оказывается на периферии внимания верующих.

Канон повечерия Вел. Субботы является совершенно особым сочинением, отличающимся от большинства других гимнографических текстов тем, что представляет собой *целостное художественное произведение*. После исчезновения из православного богослужения кондака как макрогимнографического жанра мы почти не имеем примеров подобных цельных произведений, обладающих связностью сюжета и совершенным единством авторской мысли и чувства³. Именно благодаря своей художественной природе этот канон, на мой взгляд, обладает исключительной силой воздействия на читателя и слушателя и относится к вершинам не только гимнографии, но христианской литературы вообще.

1. История и авторство канона

В нынешней Постной Триоди в качестве автора канона «На плач Богородицы» указан Симеон Логофет, под которым обычно понимают прп. Симеона Метафраста. Та же информация приводится и в Православной Энциклопедии, где также говорится о существовании ещё одного подобного канона, принадлежащего Симеону Логофету⁴. В *актовой речи* Н. Д. Успенского «Святой Роман Сладкопевец и его кондаки», прочитанной в Ленинградской духовной академии в 1966 году и впоследствии опубликованной в Журнале Московской Патриархии⁵, автор утверждал, что прп. Симеон переложил в канон кондак прп. Романа Сладкопевца на ту же тему: «В X веке Метафраст

³ Из немногих исключений, пожалуй, можно назвать канон на праздник Благовещения, представляющий собой диалог архангела Гавриила и Пресвятой Богородицы.

⁴ Великая Пятница. // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VII С. 430.

⁵ Успенский Н. Св. Роман Сладкопевец и его кондаки. // Журнал Московской Патриархии № 11, 1966. С. 63–68; № 1, 1967. С. 69–79.

переложил поэму святого Романа «Мария у Креста»⁶ в форму канона, который и теперь читают в Великую пятницу на повечерии и который известен как канон «Плач Богородицы»⁷. Однако, при внимательном изучении оказывается, что оба этих утверждения нуждаются в исправлении.

В греческой традиции каноны «На плач Богородицы» назывались *θρήνος τῆς Θεοτόκου*, и упоминаются впервые, кажется, в Евергетидском типиконе начала XII века⁸. В этом типиконе канон 6-го гласа с подобным заглавием положен для исполнения на повечерии в Вел. Пятницу, ирмос 1-й песни: *Κύματα θαλάσσης* «Волною морскою...»⁹.

Содержащийся в нынешней Постной Триоди канон повечерия Великой Субботы (его начальный ирмос: «Яко по суху» *Ὡς ἐν ἡλίῳ*) в греческом оригинале был опубликован ещё в XIX веке кардиналом Питрой на основе единственной рукописи XIV века из Парижской Национальной библиотеки¹⁰. Автором текста в рукописи назван отнюдь не Симеон Логофет, а *патриарх константинопольский Николай*¹¹. О том, что автора канона звали именем Николай бесспорно свидетельствует его подпись, содержащаяся в тексте произведения. Из четырёх тропарей каждой песни канона первые 3 тропаря по первым буквам вместе составляют сквозной алфавитный акростих, а начальные буквы четвёртых тропарей, т. н. богородичных, складываются в имя автора: ΝΙΚΟΛΑΟΥ.

⁶ «Мария у Креста» — условное название этого кондака, данное ему издателем гимнов прп. Романа в серии «Христианские источники» Гродидье де Матоном. См. Romanos le Mélode. Hymnes. T. IV. Nouveau Testament. par José Grosdidier de Matons // Sources Chrétienues, No 128. Paris, 1967. P. 160–184 (прим. А. М.)

⁷ Н. Успенский. Св. Роман Сладкопевец ... № 1, 1967. С. 72.

⁸ Великая Пятница. // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VII С. 425.

⁹ Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев. т. 1, 1895. С. 554.

¹⁰ Spicilegium solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus publici juris facta curante domno J. B. Pitra. Paris, 1858. T. 4. P. 491–495.

¹¹ Там же. С. 491–492.

Трудно с уверенностью сказать, кем из четырёх патриархов Константинополя, носивших имя Николай и правивших в период с начала X по середину XII века, был автор канона, как и то, был ли он вообще патриархом. Во всяком случае, зарубежный исследователь L. G. Westerink вторично издал этот текст (по той же рукописи) в собрании сочинений св. патриарха константинопольского Николая Мистика († 925), правда как произведение небесспорного авторства¹².

И. А. Карабинов в своём труде «Постная Триодь» свидетельствует, что данный канон также содержится в Орбельской триоди середины XIII века болгарского происхождения. Правда, этот уважаемый исследователь, очевидно, следует свидетельству нашей славянской Триоди и называет автором прп. Симеона¹³. Это утверждение уважаемого автора тем более удивительно, что в остальных случаях он постоянно обращает внимание на имеющиеся в гимнографических произведениях акростихи. А вот другой канон «На плач Богородицы», некогда гораздо более распространённый, судя по количеству известных редакций, действительно, часто в рукописях приписывается преп. Симеону Метафрасту, хотя существуют и другие его атрибуции¹⁴.

Интересно и достойно сожаления то, что ни один из этих двух канонов не присутствует в греческих печатных богослужебных книгах¹⁵, т. е. употреблялись они в богослужении страстной седмицы у греков сравнительно недолго и, вероятно, лишь там, где было сильно влияние Евергетидского устава. Затем же, возможно, в связи с переходом на Иерусалимский устав, эти прекрасные тексты исчезли из греческого богослужения.

¹² Здесь использованы данные, приведённые в работе Ševčenko N. P. The Service of the Virgin's Lament Revisited. // The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images. / ed. by L. Brubaker and M. Cunningham. London: Ashgate Publishing, 2011. P. 248. В данной статье также имеется ссылка на публикацию Питры, содержащая, правда, неточность в названии издания. Там же, P. 248, n 4.

¹³ Карабинов И. Постная триодь. Исторический обзор её плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб, 1910. С. 197–198.

¹⁴ Ševčenko N. P. The Service... P. 247.

¹⁵ Там же. P. 248, n 5; Карабинов И. Там же.

Однако, оба канона «На плач Богородицы» присутствовали и в южнославянских, и в русских дониконовских Триодях, как киевских, так и московских изданий. Карабинов утверждает, впрочем, без дальнейших пояснений, что эти каноны были включены в русские и южнославянские триоди независимым образом¹⁶. Вполне очевидно, что вопрос появления рассматриваемых здесь канонов на русской почве заслуживает дальнейшего изучения, и вполне возможно, что путь их на Русь лежал как раз через южнославянские страны. В дониконовской Триоди канон Николая был положен для исполнения на повечерии в Великий Пяток, а канон Симеона на повечерии в Великую Субботу. (Автором обоих, как уже говорилось, там назван Симеон Логофет.)¹⁷ Затем, во время никоновской справы, когда богослужебные чинопоследования приводились в соответствие с греческими, канон Симеона был исключён из Триоди, а канон Николая под именем Симеонова, к счастью, сохранился у нас в богослужении Великой Пятницы до сих пор.

Как отмечает И. А. Карабинов в статье «К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне»¹⁸, справщики подходили к изменению состава Триоди не формально, а достаточно гибко и, вероятно, именно благодаря такому подходу к делу реформирования Триоди, хотя бы один замечательный канон на плач Богородицы сохранился в ней до наших дней.

2. Сопоставление кондака прп. Романа и канона Триоди

Исходя из ранее упомянутого утверждения Н. Д. Успенского о прямой зависимости триодного канона «На плач Богородицы» от сходного по теме кондака Романа Сладкопевца, мне

¹⁶ Карабинов И. Там же. С. 198; Карабинов И. К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // Христианское чтение. СПб, 1911. № 5–6. С. 643.

¹⁷ См., напр., Цветную Триодь московского издания 1635 г. л. 174 и сл. (1-й канон) и л. 227 об. и сл. (2-й канон).

¹⁸ Карабинов И. К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // Христианское чтение. СПб, 1911. № 5–6. [Электронная версия: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Karabinov/k-istorii-ispravlenija-postnoj-triodi-pri-patriarhe-nikone. Дата обращения: 10.11.2016].

захотелось сопоставить эти произведения, чтобы выявить существующую между ними связь. Однако, сравнение греческого текста произведений свидетельствует скорее об обратном: кроме общей темы, кондак пр. Романа и канон Николая явно имеют больше различий, чем общих черт. По правде говоря, даже в самой изображаемой ситуации есть несовпадение: в кондаке Романа Богородица следует за Спасителем, ведомым на казнь, и *беседует* с Ним (поэтому название кондака в издании Sources Chrétiennes «Мария у Креста» не совсем точно), в каноне же Она именно предстоит с плачем Распятому Господу и оплакивает Его после снятия с Креста, но не получает от Своего Сына ответа до самого конца произведения.

Далее следует отметить, что объём кондака примерно в полтора раза превосходит объём канона, хотя само по себе это мало о чём говорит. Однако, больший объём кондака отчасти обусловлен тем, что он построен как полноценный *диалог* Богородицы и Спасителя: после первых 3 икосов, передающих скорбь и отчаяние Богородицы, видящей как Её Сын безропотно следует к месту распятия, Христос отвечает Ей, успокаивая и объясняя необходимость Своего страдания и смерти. Кондак состоит из 17 икосов (не считая проимия-вступления), из этого числа 8 икосов передают слова Богородицы и 9 — слова Спасителя, при этом их слова чередуются.

С другой стороны, все 9 песней канона (в реальности 8, поскольку 2-я отсутствует) полностью посвящены описанию скорби Богоматери и живописуют Её горе и плач. Есть только одно небольшое отступление от этой основной линии произведения: в 4-й песни и в начале 5-й Мария просит Иосифа Аримафейского, чтобы по его ходатайству Пилат разрешил снять тело Господа с Креста и, когда это происходит, Иосиф с Никодимом также оплакивают Христа. Однако это отступление занимает всего 4 тропаря канона из 32. Очень важно, что на протяжении всего канона Господь безмолвствует и только в самом конце его — об этом говорит предпоследний тропарь — Он отвечает Своей Матери, объясняя, зачем воспринял смерть, и утешает Её, обещая Воскресение.

Здесь, пожалуй, нужно вспомнить о самом раннем гимнографическом тексте, посвящённом скорби и плачу Богородицы у Креста: по словам одного из исследователей темы плача в восточнохристианском наследии, Н. Циронис, у прп. Ефрема Сирина есть поэма, которая была положена для чтения на вечерне Великой Субботы, в которой Богородица приближаясь к Кресту Распятого Господа, обращается к Нему, не ожидая ответа — предстоит Ему в молчании¹⁹. Хотя прп. Ефрем, по общераспространённому мнению, как поэт является предшественником прп. Романа, в отношении темы Плача канон неизвестного нам Николая оказывается по своему построению ближе к поэме Ефрема, чем сочинение Сладкопевца.

На уровне лексики можно отметить некоторые соответствия между кондаком и каноном, например: 1) и в том, и в другом тексте Богородица просит Сына «дать Ей слово» (у прп. Романа это сопряжено с игрой слов «Дай мне слово, Слове»), 2) в обоих текстах Мария называет Сына Светом и говорит, что «Свет Её утасает» и др. Однако, эти соответствия настолько немногочисленны, что трудно говорить даже о зависимости канона Николая от кондака св. Романа, не то что о переработке последнего в первый.

В содержательном плане кондак и канон также весьма сильно отличаются друг от друга. В обоих произведениях описывается скорбь и страдание Пресвятой Девы, но, как уже было отмечено, в кондаке, начиная с 4-го икоса Спаситель отвечает Матери и они вступают в диалог, в ходе которого Богородица мягко пытается отговорить Сына от принятия смерти, а Он убеждает Её в необходимости для Него пострадать, но в то же время утешает и ободряет Её и предвозвещает Воскресение. Кондак гораздо более чем канон насыщен богословским, а именно — сотериологическим содержанием, хотя здесь прп. Роман, если и богословствует, то, скорее, как поэт, а не как мыслитель. В кондаке почти с самого начала Христос

¹⁹ Tsironis N. The lament of the Virgin Mary from Romanos the Melode to George of Nicomedia: an Aspect of the Development of the Marian Cult. / Ph. D. thesis at King's College, University of London. 1998 P. 111–112.

предсказывает Своё Воскресение и это сильно уменьшает трагизм повествования.

В отличие от этого, в каноне до самого конца и Богородица, и читатель пребывают в неизвестности. На все свои стенания и обращения к Сыну Она не получает ответа и это возносит трагизм повествования на небывалую степень. Только последние 2 тропаря дают разрешение этой трагедии и окрыляют душу обетованием Воскресения: Спаситель отвечает Своей Матери в предпоследнем тропаре, а последний является Её краткой радостной и благодарной молитвой к Сыну.

Таким образом, даже краткое сопоставление этих двух произведений убедительно свидетельствует если не о полной их независимости друг от друга (конечно, кондак преп. Романа мог быть известен Николаю — автору канона), то, во всяком случае, о полной текстуальной и художественной самостоятельности канона повечерия Великой Субботы²⁰. Более того, по моему мнению, по своей художественной силе канон намного превосходит сочинение Романа. Если рассматриваемый кондак это прежде всего наставление, текст более учительный, чем живописующий, то канон — художественное произведение по преимуществу, как я пытался здесь отчасти показать.

Если кондак представляет собой некий взгляд на Страсти Христовы «свыше», взгляд Бога или Церкви, Которой дано Откровение и знание обо всём, что будет, и в этом плане его можно уподобить православному изображению Распятия, на котором Господь стоит, что свидетельствует, несмотря на телесную смерть, о превосходении Им смерти и грядущем Воскресении, то канон изображает нам видение Страсти человеком: Пресв. Богородицей, учениками, современниками Христа. Он изображает их скорбь, растерянность, недоумение и даже состояние, близкое к отчаянию при виде умершего Христа, а главное — сострадание, которое потрясает, изменяет, раскрывает и наши сердца навстречу грядущему событию Воскресения.

²⁰ Скорее, можно говорить о существующих параллелях между двумя канонами: этим и вышедшим из употребления каноном Симеона, однако, эта тема находится за пределами данного сообщения.

Особенно хочется в заключение остановиться на этом страдании Пресвятой Богородицы умершему на Кресте Сыну. В кондаке Романа Сладкопевца однажды звучит просьба Богородицы к Спасителю следовать за Ним до конца (до Креста?). В каноне же Она, причём не однажды, а несколько раз, говорит о Своём желании умереть со Христом и сойти с Ним вместе в ад. Как в событии Благовещения Она явила совершенное, насколько это возможно для человека, послушание воле Божией, так и здесь, даже в момент крайней неопределённости и отчаяния, свидетельствует о Своём желании быть вместе с Сыном и Богом невзирая на саму смерть.

В Ней мы видим ту любовь человеческую, которая будучи готовой следовать за Богом и быть с Ним всегда и везде, даже в вечном мраке шеола, уподобляется и соединяется с любовью Бога к человеку и становится способной вместе с ней рассеивать мрак ада и смерти.

Источники и литература

1. Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев. т. 1, 1895.
2. Карабинов И. К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // Христианское чтение. СПб, 1911. № 5–6. [Электронная версия: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Karabinov/k-istorii-ispravlenija-postnoj-triodi-pri-patriarhe-nikone. Дата обращения: 10.11.2016].
3. Карабинов И. Постная триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб, 1910. 294 с.
4. Триодь Постная. М: Правило веры, 2003. л. 464 об. — 467.
5. Успенский Н. Св. Роман Сладкопевец и его кондаки. // Журнал Московской Патриархии № 11, 1966. С. 63–68; № 1, 1967. С. 69–79.
6. Romanos le Mélode. Hymnes. T. IV. Nouveau Testament. par José Grosdidier de Matons // Sources Chrétiennes, No 128. Paris, 1967. P. 160–184.
7. Ševčenko N. P. The Service of the Virgin's Lament Revisited. // The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images. / ed. by L. Brubaker and M. Cunningham. London: Ashgate Publishing, 2011. P. 247–262.
8. Spicilegium solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus publici juris facta curante domno J. B. Pitra. Paris, 1858. T. 4. P. 491–495.
9. Tsironis N. The lament of the Virgin Mary from Romanos the Melode to George of Nicomedia: an Aspect of the Development of the Marian Cult. / Ph. D. thesis at King's College, University of London. 1998. 392 P.

А. Е. Белоножкин

ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОМИТЕТ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ — ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННАЯ ИНИЦИАТИВА НАЧАЛА XX В. ¹

*К 170-летию со дня рождения
митрополита Антония (Вадковского)*

В статье рассматривается история центрального органа по охране памятников Санкт-Петербургской епархии — Историко-археологического комитета, созданного в 1912 г. по инициативе петербургского епархиального архитектора А. П. Аплаклина. Наиболее важным событием в истории комитета, так и не приступившего к своей деятельности, стала разработка и публикация его устава, наметившего широкую программу по охране и популяризации местных памятников церковного зодчества и церковного искусства. В основу устава, разработанного непосредственно А. П. Аплакклиным, была положена программа Комиссии по регистрации памятников искусства и старины Санкт-Петербургской губернии при Обществе защиты и сохранения в России памятников искусства и старины.

Ключевые слова: Историко-археологический комитет Санкт-Петербургской епархии, охрана памятников, реставрация, церковная археология, А. П. Аплаксин, митрополит Антоний (Вадковский), протоиерей Тимофей Налимов, протоиерей Александр Петровский, протоиерей Алексей Азиатский, священник (протоиерей) Леонид Богоявленский, священник Аркадий Виноградов.

В истории архитектуры и искусства России период 2-й четверти XIX — начала XX в. характеризуется повышенным

Алексей Евгеньевич Белоножкин — кандидат искусствоведения, старший преподаватель кафедры истории и теории архитектуры Санкт-Петербургского академического института живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина.

¹ Выражаю искреннюю благодарность за оказанное содействие сотрудникам Российской национальной библиотеки — главному библиотекаря отдела эстампов А. В. Ярцевой и библиографу отдела газет А. В. Решетову.

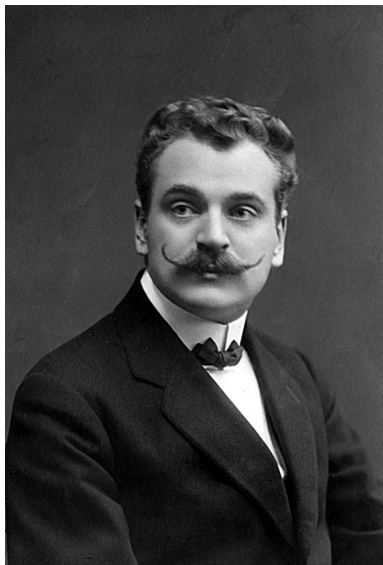
вниманием к историческому наследию, в том числе к проблемам его сохранения². Причем, данная тенденция находит непосредственное воплощение в деятельности государственных ведомств, в частности, ведомства православного исповедания, реализуясь «на местах» в организации ряда церковно-археологических учреждений (обществ, комитетов, комиссий)³. Согласно статистическим данным, в 1880 — середине 1910-х гг. в епархиях Православной Российской Церкви было образовано 57 подобных комиссий, при этом наибольшее их число (40) появилось в 1900–1910-е гг.⁴

Создание этих организаций, до 1917 г. так и не получивших официального правового статуса, являлось по преимуществу инициативой «снизу». Стремительное же увеличение их численности в начале XX столетия, судя по всему, находилось в тесной связи с общекультурными процессами, характерными для России данного времени, — а именно, стремлением интеллигенции к интенсивному диалогу с церковным сообществом. Деятельность в этом направлении, например, активно развивали петербургские Религиозно-философские собрания (1901–1903) и сменившее их Религиозно-философское общество (1907–1917) (другим примером влияния на церковную жизнь «чисто интеллигентских» преобразовательных устремлений может служить зародившееся

² См. об этом, например: *Славина Т. А.* Исследователи русского зодчества. Русская историко-архитектурная наука XVIII — начала XX века. Л., 1983; *Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки архитектурной реставрации* / Под ред. А. С. Щенкова. М., 2002.

³ См. об этом подробнее: Сведения о существующих в епархиях церковно-археологических учреждениях и консисторских архивах // Сборник материалов, относящихся до архивной части в России. Пг., 1917. Т. 2. С. 326–359; *Комарова И. И.* Церковно-археологические учреждения и охрана памятников культуры в России конца XIX — начала XX вв. // *Археографический ежегодник за 1990 год*. М., 1992. С. 83–102; *Заднепровская Т. Н.* Церковно-археологические комитеты России и их роль в деле охраны и изучения памятников церковной старины // Санкт-Петербург и отечественная археология. Историографические очерки. СПб., 1995. С. 46–55.

⁴ *Заднепровская Т. Н.* Церковно-археологические комитеты... С. 47.



Санкт-Петербургский епархиальный архитектор А. П. Аплаксин.
Фото 1913 г.

в начале XX в. «обновленческое движение»)⁵.

К тому же времени, точнее — к началу 1910-х гг., относится и создание Историко-археологического комитета Санкт-Петербургской епархии, инициатором которого стал петербургский епархиальный архитектор А. П. Аплаксин (1879–1931) — неутомимый деятель в области охраны и популяризации памятников родной старины⁶. Весьма непродолжительную историю этого начинания позволяют проследить материалы архивного дела, сохранившегося в фондах Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга, опу-

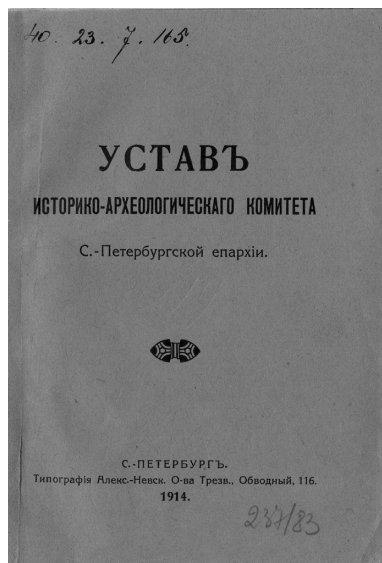
бликованный устав комитета, а также единичные заметки, появившиеся в периодической печати тех лет⁷.

⁵ См. об этом, например: *Половинкин С. М.* На изломе веков. О Религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов // *Записки петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903.* М., 2005. С. 490–510; *Ермишин О. Т., Коростелев О. А.* Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Вехи истории, тематика заседаний, дискуссии // *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах.* М., 2009. Т. 1. С. 5–26; *Ореханов Г., иер.* На пути к собору. Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002; *Балакишина Ю. В.* Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907. Документальная история и культурный контекст. М., 2014.

⁶ См. о нем подробнее: *Белоножкин А. Е.* Санкт-Петербургский епархиальный архитектор А. П. Аплаксин. СПб., 2013.

⁷ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 104. Д. 4 (далее — ЦГИА СПб, лист); Устав Историко-археологического комитета С.-Петербургской епархии. СПб., 1914; Сборник материалов, относящихся до архивной части ... С. 346; Новое время. 1912. 7 сент. С. 5; Известия Императорской Археологической комиссии (ИИАК). 1913.

Следует также отметить, что в отечественной историографии вплоть до появления в печати монографии о жизни и творчестве А. П. Аплаксона, принадлежащей автору этих строк⁸, данный вопрос специально не рассматривался. В публикациях встречаются лишь отдельные упоминания комитета: например, в статье И. И. Комаровой, посвященной церковно-археологическим учреждениям и охране памятников в России конца XIX — начала XX столетия, и в монографической статье М. В. Шкаровского о протоиерее Леониде Богоявленском, опубликованной на страницах «Православной энциклопедии». В первом случае комитет ошибочно расценивается как центральный историко-археологический орган Православной Российской Церкви, неточно приводятся его название («Петербургское центральное историко-археологическое общество», «Петербургский епархиальный историко-археологический комитет») и заглавие опубликованного устава, во втором — бегло упоминается как эпизод в биографии протоиерея Л. Богоявленского⁹. Впрочем, сведения,



Устав Историко-археологического комитета Санкт-Петербургской епархии. 1914 г. Обложка

Прибавл. к вып. 48. С. 143 (перепечатка газетного отчета из «Нового времени»); Речь. 1914. 30 мая. С. 5; ИИАК. 1914. Прибавл. к вып. 56. С. 23 (перепечатка газетного отчета из «Речи»); Старые годы. 1914. Окт. — дек. С. 136 (перепечатка того же отчета из «Речи»).

⁸ Белоножкин А. Е. Санкт-Петербургский епархиальный архитектор... С. 177–178.

⁹ Комарова И. И. Церковно-археологические учреждения... С. 84, 86, 99; Шкаровский М. В. Богоявленский Леонид Константинович // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 556.

приведенные в исследовании об Аплаксине на данный момент также нуждаются в уточнении.

Как свидетельствуют документы упомянутого архивного дела, идея о необходимости систематичного изучения памятников Санкт-Петербургской епархии впервые была высказана А. П. Аплаксыным в рапорте, поданном в Санкт-Петербургскую Духовную консисторию 28 июня 1912 г. Именно этот документ послужил главным катализатором в деле организации епархиального историко-археологического комитета¹⁰.

Как пояснял архитектор, мысль о планомерном изучении памятников беспокоила его уже давно. Необходимость этого мероприятия была обусловлена, главным образом, недостатком сведений о памятниках, необходимых для их реставрации. Фундаментальные «Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии», издававшиеся в 1869–1885 гг., являлись в данном случае полезным, но далеко не полным источником, поскольку имели ряд лакун и не сопровождались каким-либо изобразительным материалом. «Каждый раз, — сетовал архитектор, — приходится на работы брать с собой фотографа, которому иной раз и делать нечего, так как всегда можно в натуре увидеть совсем не то, что легкими контурами рисуется при чтении “Историко-статистических сведений”». К тому же, нередко случалось, что пожар, уничтоживший верха церкви, при отсутствии не только церковных чертежей, но даже простой фотографии, совершенно лишал возможности восстановить храм в его прежнем виде¹¹, что, конечно, весьма важно с архитектурной и археологической стороны». В целом, неисследованной и незафиксированной, по данным Аплаксына, оставалась большая часть церковных памятников Санкт-Петербургской епархии¹².

¹⁰ ЦГИА СПб. Л. 1 — 2 об.

¹¹ В данном случае архитектор мог иметь в виду и случай из личной практики, связанный с капитальной перестройкой в 1909–1912 гг. пострадавшей от пожара церкви свв. бессребренников Космы и Дамиана на погосте Гвоздно Гдовского уезда (см. об этом подробнее: Белоножкин А. Е. Санкт-Петербургский епархиальный архитектор... С. 79–80).

¹² ЦГИА СПб. Л. 1 — 1 об., 2.

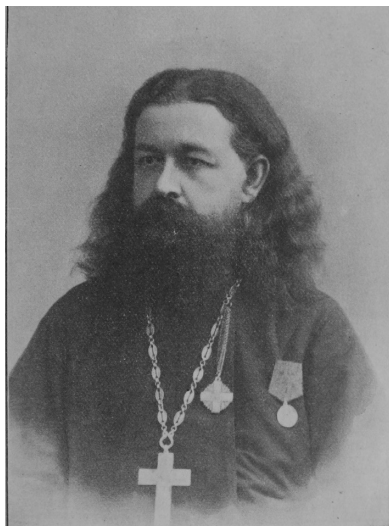
Необходимые данные Аплаксин предполагал получить в результате деятельности Комиссии по регистрации памятников искусства и старины Санкт-Петербургской губернии, организованной по его предложению в 1911 г. при сугубо светской организации — Обществе защиты и сохранения в России памятников искусства и старины. Это казалось ему тем более реалистичным, что, во-первых, сам он являлся вице-председателем и секретарем регистрационной комиссии, а во-вторых, работы по регистрации к тому моменту уже начались: так, в Новолоджском уезде трудились археолог Н. И. Репников и архитектор Н. Г. Буниатов, в Гдовский был командирован архитектор А. Я. Белобородов, а фотофиксацией петербургских храмов занимался сотрудничавший с Аплаксиным «специальный фотограф по архитектуре» Е. Ф. Феофанов. Существо проводимых работ заключалось в «описании, фотографировании, составлении кроки¹³ планов, фасадов и разрезов церквей... (а, по возможности, и [их] чертежей)». Сам архитектор намеревался совершить ряд поездок по епархии вместе с фотографом, занимаясь съемкой церквей, часовен, икон и предметов церковной утвари.

Явно рассчитывая на успех своего предложения (зодчий не понаслышке знал о постоянном стремлении духовного ведомства к экономии), Аплаксин, тем не менее, стремился заручиться поддержкой епархиального начальства, указывая на необходимость послать причтам через благочинных специальные уведомления с просьбой о содействии и поясняя, что сам он «пользуется всегдашним доверием и содействием местных причтов». Для большего доверия к сотрудникам регистрационной комиссии Аплаксин предлагал сделать в консисторском указе особое примечание, запрещающее вознаграждать регистраторов — как деньгами, так предметами церковной утвари¹⁴.

В подготовленном им проекте введения к указу Аплаксин более широко обосновывает актуальность работ по регистрации, необходимых, по его мнению, не только «в видах сохранения

¹³ Кроки — чертежи, выполненные с натуры от руки, практически без использования чертежных инструментов.

¹⁴ ЦГИА СПб. Л. 1 об. — 2.



Протоиерей Тимофей Налимов — первый председатель Историко-археологического комитета Санкт-Петербургской епархии. Фото 1-й половины 1910-х гг.

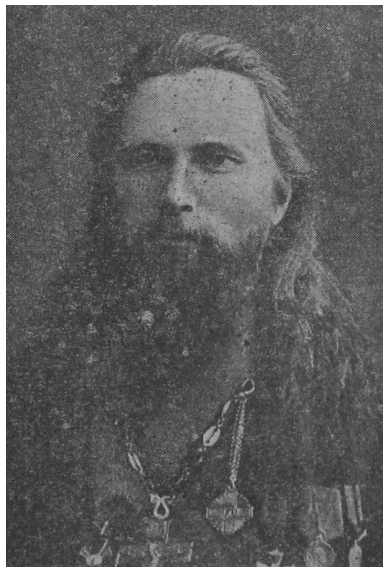
памятников», но с просветительской точки зрения («дабы показать русскому обществу великую силу прошлого народного творчества» и «для целей поучения новым строителям»). Более подробно представлен здесь и перечень подлежащих регистрации объектов: помимо памятников архитектуры, произведений иконописи и предметов утвари в него включены иконостасы, старопечатные книги и облачения. В то же время, в апологетическом порыве, со свойственным ему увлечением, зодчий провозглашает епархию «одним из редчайших по разнородности эпох кладезнем (так в тексте. — А. Б.) русского цер-

ковного искусства», представленного на ее территории первоклассными произведениями¹⁵.

Однако, несмотря на все старания зодчего, епархиальное начальство, видимо, не желая ставить свою деятельность в зависимость от светской общественной организации, отказалось от его предложения, приняв альтернативное решение о создании самостоятельного историко-археологического комитета, который и был образован 22 августа 1912 г. В состав комитета, предназначавшегося «для регистрации и надзора за памятниками церковной старины», были включены четыре петербургских священнослужителя и петербургский епархиальный архитектор: протоиереи Тимофей Налимов и Алексей Азиатский, священники Леонид Богоявленский и Аркадий Виноградов,

¹⁵ ЦГИА СПб. Л. 2 — 2 об.

а также А. П. Аплаксин¹⁶. Назначенный председателем комитета протоиерей Т. Налимов являлся в это время священником церкви иконы Божией Матери «Всех скобящих Радость» на Шпалерной улице («за Литейным двором»), протоиерей А. Азиатский — священником Казанского собора, членом Санкт-Петербургского уездного училищного и Санкт-Петербургского Миссионерского советов. Священники Л. Богоявленский и А. Виноградов занимали, соответственно, должности настоятеля Князь-Владимирского собора и церкви Двенадцати Апостолов при Главном управлении почт и телеграфов¹⁷.



Протоиерей Алексей Азиатский — член Историко-археологического комитета Санкт-Петербургской епархии. Фото 1917 г.

¹⁶ ЦГИА СПб. Л. 4; Новое время. 1912. 7 сент. С. 5; Сборник материалов, относящихся до архивной части... С. 346.

Вопрос о выборе членов комитета из среды духовенства пока остается открытым. По этому поводу можно сделать лишь осторожное предположение, о том, что выбор кандидатур, вероятно, был в какой-то степени обусловлен знакомством с ними правящего архиерея — митрополита Антония (Вадковского). Так, например, известно, что протоиерей А. Азиатский называл митрополита Антония своим учителем (см.: Петроградский листок. 1917. № 29. С. 3).

¹⁷ Налимов Тимофей Александрович (1862 — ок. 1925), протоиерей — см. о нем: Юбилейная справочная книжка XLIII курса Императорской С.-Петербургской Духовной академии. 1886–1911 гг. СПб., 1914. С. 22–23; Казанский собор. Исторический очерк строительства и церковной жизни. СПб., 2001. С. 171, 175–176, 194, 201; Налимов Тимофей Александрович. URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/no_dbpath/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxlTYZCF2JMTdG6XbuBc8icf8uW678cf8vYdOYUU8iZei4UfOnUfe8ctk* (дата обращения: 25.08.2016); Азиатский Алексей Михайлович (1866–1918/9?), протоиерей — см. о нем: Петроградский листок. 1917. № 29. С. 3; Азиатские и Китаевы. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/spbd/aziatky.html> (дата обращения: 25.08.2016); Богоявленский Леонид

Тем же определением комитету предписывалось «выработать примерные руководственные правила для своей деятельности и смету необходимых работ»¹⁸. Изначально на его содержание предполагалось ежегодно выделять 2500 р. «из монастырских и церковных сумм», однако это предложение было отклонено епархиальным съездом духовенства, состоявшимся в 1914 г.¹⁹ Не нашлось у епархии средств и для организации собственного церковно-археологического музея (по существу, его роль играло открытое в 1912 г. древлехранилище Александро-Невской Лавры)²⁰. Годом ранее сменился председатель комитета. Определением епархиального начальства от 6–12 ноября 1913 г. эту должность вместо «освобожденного, согласно его просьбе», протоиерея Т. Налимова занял протоиерей Александр Петровский, клирик церкви Спаса на Сенной²¹.

Не вызывает сомнения тот факт, что дело организации епархиального комитета не могло пройти мимо и не вызвать поддержки со стороны правящего архиерея — митрополита Антония (Вадковского), как известно, далеко не безразличного к церковно-археологической проблематике. Так, по свидетельству С. Г. Рункевича, в Александро-Невской Лавре митрополит

Константинович (1872–1937), протоиерей — см. о нем: *Шкаровский М. В.* Богоявленский Леонид Константинович. С. 556–557; *Виноградов Аркадий Андреевич* (годы жизни не установлены), протоиерей — см. о нем: *Мнева Т. И.* Попечительство о нуждающихся в благотворительном призрении детях служащих почтово-телеграфного ведомства в Санкт-Петербурге. URL: <http://encblagosite.kaisa.ru/showObject.do?object=2824181339> (дата обращения: 25.08.2016); Санкт-Петербургская епархия. Санкт-Петербург. Церковь Св. Двенадцати Апостол при Главном управлении почт и телеграфов. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/kl/spburgdvappocht.html> (дата обращения: 25.08.2016).

Места служения членов комитета установлены по изд.: *Весь Петербург на 1913 г.* Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. СПб., [1913]. Отд. 1. Стб. 413, 414, 418, 429.

¹⁸ ЦГИА СПб. Л. 4.

¹⁹ Сборник материалов, относящихся до архивной части... С. 346.

²⁰ ИСЕ. 1914. № 7. С. 6.

²¹ ИСЕ. 1913. № 23. С. 1. *Петровский Александр Васильевич* (1868–1928), протоиерей — см. о нем: *Петровский Александр Васильевич* (1868–1929). URL: <http://church.necropol.org/petrovskiy.html> (дата обращения: 30.11.2016).

Антоний «оставил после себя... образцово устроенные учреждения по охранению старины: богатое древлехранилище и научно-оборудованный архив»²². С другой стороны, митрополит был известен современникам как архиерей, стремившийся, по определению С. Л. Фирсова, «всячески содействовать разрушению кастовой замкнутости духовенства, сотрудничеству с богоискательски настроенной интеллигенцией» (примером чему служит его сочувственное отношение к деятельности петербургских Религиозно-философских собраний)²³. В то же время, митрополит



Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский). Фото начала 1910-х гг.

не мог не осознавать необходимость такого комитета в обладающей особым статусом «столичной епархии». Тем более, что подобные учреждения уже существовали в других крупных епархиях, в административных центрах которых располагались как духовные академии, так и императорские университеты; существовали они и в некоторых соседних епархиях. Достаточно вспомнить, например, Церковно-археологическое общество при Киевской Духовной академии (1872), Комиссию по осмотру и изучению памятников церковной старины города Москвы и Московской епархии (начало 1900-х), Казанское епархиальное церковно-археологическое общество (1906), а также Новгородское

²² Рункевич С. Г. Александро-Невская Лавра. 1713–1913. СПб., 1997. С. 663. Не исключено, что именно работы по созданию лаврского древлехранилища могли в какой-то степени стимулировать процесс организации Историко-археологического комитета.

²³ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). [М.], 2002. С. 71.

церковно-археологическое общество (1890) и Псковский церковный историко-археологический комитет (1908).

Тем не менее, деятельность петербургского комитета не продвинулась далее разработки и публикации его устава²⁴. Составлением последнего занимался не кто иной, как А. П. Аплаксин, воплотивший в нем ряд высказанных ранее предложений. Текст устава, утвержденного определением консистории от 2–26 июля 1913 г., был опубликован в следующем 1914 г.²⁵ То обстоятельство, что брошюра с его текстом была напечатана в типографии Александро-Невского общества трезвости — там же, где в 1911 г. печатался доклад Аплаксона «Русское церковное искусство и его современные задачи», — позволяет предположить, что ее издание могло являться частной инициативой архитектора²⁶.

Структура комитетского устава достаточно проста. Устав состоит из трех разделов, посвященных назначению комитета (§ 1), видам его деятельности (§ 2–8), а также порядку его работы (§ 9–11).

Как гласит первый параграф, комитет учреждался «для изучения С.-Петербургской епархии, ее исторического прошлого, в целях регистрации памятников церковного строительства, церковных древностей», а также для «охраны таковых памятников и древностей от разрушения и искажения». В сферу его интересов попадали памятники, созданные до 1835 г. («кончая произведениями стиля николаевского ампира»)²⁷.

Изучение истории епархии должно было базироваться на собранных комитетом архивных и литературных источниках, отражающих историю Церкви, церковного строительства

²⁴ Каких-либо документальных подтверждений дальнейшей деятельности комитета не обнаружено.

²⁵ Устав... С. 1, 3; Сборник материалов, относящихся до архивной части... С. 346.

²⁶ Ср.: Устав... С. 1; Русское церковное искусство и его современные задачи. Доклад с.-петербургского епархиального архитектора А. П. Аплаксона, прочитанный 8-го января 1911 г. на IV Съезде русских зодчих в присутствии его императорского высочества великого князя Петра Николаевича. СПб., 1911. С. 1.

²⁷ Устав... С. 3, 6–7.

и церковного искусства, а также церковной жизни от истоков до настоящего момента. Регистрация предполагала натурное обследование, описание, фотографирование и проведение архитектурных обмеров памятников, «имеющих художественное, бытовое и историческое значение». Такой регистрации подлежали курганы, городища, могильники и кладбища; монастыри, церкви, часовни, придорожные кресты; находящиеся в храмах «произведения изящных искусств и драгоценности»; иконы, церковная утварь, старопечатные книги, рукописи, грамоты, гравюры и мебель²⁸.

Собранный таким образом материал должен был поступить в организуемый комитетом Историко-археологический музей Санкт-Петербургской епархии, включающий в себя архив и библиотеку. Собрание музея, по замыслу составителя устава, образуют графические и фотоматериалы, иконы, иконостасы, а также неиспользуемые богослужебные предметы, облачения, церковные книги и рукописи. В библиотеку направляются издания, посвященные истории епархии и отдельных памятников старины. В архиве сохраняются «копии актов и документов, относящихся к истории епархии и ее имущественного инвентаря, находящиеся в ныне существующих епархиальных хранилищах и церквях, а также копии планов монастырских и церковных владений». Все поступления в музей осуществляются исключительно с разрешения епархиального начальства, в архив — «с разрешения подлежащих начальств и средствами комитета»²⁹.

Охрана памятников архитектуры предполагала наблюдение за их состоянием, поиск способов их поддержания, организацию местных охранных комиссий для отдельных объектов и, в случае необходимости, разработку программы и наблюдение за реставрационно-ремонтными работами, причем программа подлежала обязательному согласованию

²⁸ Устав... С. 3–4.

²⁹ Устав... С. 4–6. По типологическому составу экспонатов собрание епархиального музея во многом напоминало собрание Музея Старого Петербурга, основанного в 1910 г. Обществом архитекторов-художников.

с епархиальным начальством³⁰. Просветительская деятельность комитета включала в себя публикацию исторических материалов, выпуск аннотированных репродукций памятников, единовременных и периодических изданий, а также организацию выставок и лекций³¹.

Текущие вопросы должны были решаться на заседаниях («собраниях») членов комитета, на которые в качестве экспертов планировалось приглашать ведущих специалистов в области церковного искусства — В. В. Суслова («по вопросам церковного строительства в допетровскую эпоху»), Л. Н. Бенуа («по вопросам церковного строительства в XVIII–XIX вв.») и Н. В. Покровского («по вопросам иконографическим»)³². Внутри самого комитета могли быть организованы профильные комиссии (архивно-библиотечная, регистрационная, музейная, реставрационная, издательская), и, с позволения епархиального начальства, открыты филиалы («отделы») комитета за пределами Петербурга³³.

Что касается организационной стороны дела, то собрания членов комитета следовало устраивать по предварительному приглашению председателя с обозначением круга актуальных проблем. Вопросы решались большинством голосов. Заседания протоколировались в специальном журнале. В том случае, если комитет прекращал свою деятельность, его архив, музей, библиотека и прочее имущество как собственность епархии передавалось в другое указанное начальством епархиальное учреждение³⁴.

Нетрудно заметить, что программа деятельности комитета была задумана с размахом, но назвать ее исключительно оригинальной все-таки сложно. В главных своих положениях она повторяет программу Комиссии по регистрации памятников искусства и старины Санкт-Петербургской губернии,

³⁰ Устав... С. 6–7.

³¹ Устав... С. 7.

³² Устав... С. 7; Речь. 1914. 30 мая. С 5.

³³ Устав... С. 7.

³⁴ Устав... С. 8.

по существу представляя собой ее вариант, адаптированный к реалиям церковной жизни. Исключение составляют лишь такие ее пункты, как организация охран-ных комиссий для каждого памятника, разработка планов реставрационно-ремонтных работ, надзор за их осуществлением и организация историко-археологического музея с архивом и библиотекой. Таким образом, А. П. Аплаксин, пусть и иным путем, но все же достиг поставленной цели — использовать опыт Общества защиты и сохранения в России памятников искусства и старины в своей должностной деятельности.

К сожалению, изданию устава суждено было стать единственным памятником Историко-археологическому комитету Санкт-Петербургской епархии, так и не приступившему к работе. Скорее всего, начало его деятельности отложили «до лучших времен». И причиной тому, вероятно, стали не столько события Первой мировой войны (несмотря на мобилизацию, А. П. Аплаксин нес военную службу в Петрограде³⁵), сколько ряд иных обстоятельств, таких как преждевременная кончина митрополита Антония, последовавшая 2 ноября 1912 г.³⁶ (то есть спустя менее чем два с половиной месяца после учреждения комитета), отказ в ежегодных ассигнованиях и, очевидно, последующая смена духовной власти. Так, в 1915 г. на смену митрополиту Владимиру (Богоявленскому), возведенному на петербургскую кафедру после смерти



Священник Леонид Богоявленский — член Историко-археологического комитета Санкт-Петербургской епархии.
Фото начала 1920-х гг.

³⁵ Белоножкин А. Е. Санкт-Петербургский епархиальный архитектор... С. 59.

³⁶ ИСЕ. 1912. № 22. С. 9–15.

митрополита Антония, пришел весьма осторожный митрополит Питирим (Окнов)³⁷. И поскольку вопрос об учреждении центрального органа — Архивно-археологической комиссии при Святейшем Синоде — был к этому времени фактически заморожен³⁸, то и о дальнейшей судьбе столичного, но все же местного, историко-археологического комитета можно было особенно не беспокоиться.

И, наконец, еще одно замечание. Анализируя сохранившиеся источники, невозможно не обратить внимания на ту роль, которую сыграл в деле организации комитета А. П. Аплаксин. Думается, именно ему мы обязаны возникновением этого бесспорно важного начинания и именно благодаря его яркому общественному темпераменту удалось довести организационный этап до логического завершения. Показательно, что предшественники Аплаксина по должности — в частности, такие наиболее видные мастера, как Г. И. Карпов и Н. Н. Никонов, — будучи всецело сосредоточены на проектной деятельности, в общественно-просветительском плане себя не проявили, а потому ожидать от них подобной инициативы было попросту невозможно. Иными словами, последний архитектор Санкт-Петербургской епархии Синодального периода стал ключевой фигурой в процессе создания комитета и тем самым внес еще один немаловажный вклад в историю церковной культуры Санкт-Петербурга. Остается лишь сожалеть, что трагические события 1917 г. воспрепятствовали началу столь важного и многообещающего дела.

³⁷ См. о нем: *Фирсов С. Л.* Искусившийся властью. История жизни митрополита Петроградского Питирима (Оконова). М., 2011.

³⁸ *Заднепровская Т. Н.* Церковно-археологические комитеты... С. 47.

Источники и литература

Источники

1. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 104. Д. 4.
2. Весь Петербург на 1913 г. Адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. СПб., [1913].
3. Сборник материалов, относящихся до архивной части в России. Пг., 1917. Т. 2.
4. Устав Историко-археологического комитета С.-Петербургской епархии. СПб., 1914.

Монографии, статьи

5. Балакина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903 — 1907. Документальная история и культурный контекст. М., 2014.
6. Белоножкин А. Е. Санкт-Петербургский епархиальный архитектор А. П. Аплаксин. СПб., 2013.
7. Ермишин О. Т., Коростелев О. А. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Вехи истории, тематика заседаний, дискуссии // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. М., 2009. Т. 1. С. 5–26.
8. Заднепровская Т. Н. Церковно-археологические комитеты России и их роль в деле охраны и изучения памятников церковной старины // Санкт-Петербург и отечественная археология. Историографические очерки. СПб., 1995. С. 46–55.
9. Казанский собор. Исторический очерк строительства и церковной жизни. СПб., 2001.
10. Комарова И. И. Церковно-археологические учреждения и охрана памятников культуры в России конца XIX–начала XX вв. // Археографический ежегодник за 1990 год. М., 1992. С. 83–102.
11. Ореханов Г., иер. На пути к собору. Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002.
12. Половинкин С. М. На изломе веков. О Религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов // Записки петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. М., 2005. С. 490–510.

13. Памятники архитектуры в дореволюционной России. Очерки архитектурной реставрации / Под ред. А. С. Щенкова. М., 2002.
14. *Рункевич С. Г.* Александро-Невская Лавра. 1713–1913. СПб., 1997.
15. Русское церковное искусство и его современные задачи. Доклад с.-петербургского епархиального архитектора А. П. Аплаклина, прочитанный 8-го января 1911 г. на IV Съезде русских зодчих в присутствии его императорского высочества великого князя Петра Николаевича. СПб., 1911.
16. *Славина Т. А.* Исследователи русского зодчества. Русская историко-архитектурная наука XVIII — начала XX века. Л., 1983.
17. *Фирсов С. Л.* Искусившийся властью. История жизни митрополита Петроградского Питирима (Окнова). М., 2011.
18. *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). [М.], 2002.
19. *Шкаровский М. В.* Богоявленский Леонид Константинович // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 556–557.
20. Юбилейная справочная книжка XLIII курса Императорской С.-Петербургской Духовной академии. 1886–1911 гг. СПб., 1914.

Периодика

21. Известия Императорской Археологической комиссии. 1913. Прибавл. к вып. 48.
22. Известия Императорской Археологической комиссии. 1914. Прибавл. к вып. 56.
23. Известия по С.-Петербургской епархии. 1912. № 22.
24. Известия по С.-Петербургской епархии. 1913. № 23.
25. Известия по С.-Петербургской епархии. 1914. № 7.
26. Новое время. 1912. 7 сент.
27. Петроградский листок. 1917. № 29.
28. Петроградский листок. 1917. № 35.
29. Речь. 1914. 30 мая.
30. Старые годы. 1914. Окт. — дек.

Электронные ресурсы

31. Азиатские и Китаевы. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/spbd/aziatsky.html> (дата обращения: 25.08.2016).

32. Мнева Т. И. Попечительство о нуждающихся в благотворительном призрении детях служащих почтово-телеграфного ведомства в Санкт-Петербурге. URL: <http://encblagosite.kaisa.ru/showObject.do?object=2824181339> (дата обращения: 25.08.2016)

33. Налимов Тимофей Александрович. URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/no_dbpath/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6XbuBc8icf8uW678cf8vYdOYUU8iZei4UfOHUfe8ctk* (дата обращения: 25.08.2016).

34. Петровский Александр Васильевич (1868–1929). URL: <http://church.necropol.org/petrovskiy.html> (дата обращения: 30.11.2016).

35. Санкт-Петербургская епархия. Санкт-Петербург. Церковь Св. Двенадцати Апостол при Главном управлении почт и телеграфов. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/kl/spburgdvappocht.html> (дата обращения: 25.08.2016).

А. П. Жаров

РЕКОНСТРУКЦИЯ АЛТАРНОЙ ПРЕГРАДЫ В СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОЙ ЦЕРКВИ ЕВФРОСИНЬЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ

Спасо-Преображенская церковь XII века полоцкого женского Евфросиньевского монастыря является одним из наиболее сохранных памятников домонгольского периода и, до недавнего времени, самым малоизученным древнерусским храмом этого периода времени. Статья посвящена проблеме реконструкции алтарной преграды этого храма, выполненной мастерской А. Жарова.

Ключевые слова: Спасо-Преображенская церковь, Полоцкий Евфросиньевский монастырь, алтарная преграда, реконструкция, архитектурный памятник, археология.

Спасо-Преображенская церковь XII века полоцкого женского Евфросиньевского монастыря является одним из наиболее сохранных памятников домонгольского периода и, до недавнего времени, самым малоизученным древнерусским храмом этого периода времени.

Первые исследования архитектурных особенностей этого храма начались в конце XIX века. Проекты реконструкции храма, в разное время, были сделаны такими исследователями древнерусской архитектуры, как А. М. Павлинов, Н. И. Брунов, И. М. Хозеров. Близкую к первоначальным формам реконструкцию предложили П. А. Раппопорт и Г. М. Штендер.¹ Белорусскими исследователями В. В. Ракицким и Г. А. Лаврецким были выполнены графические реконструкции храма, в которых точно воссоздан один из главных элементов архитектуры формирующий неповторимый облик Спасского

Андрей Павлович Жаров — преподаватель иконописной школы-студии, член Архитектурно-художественного совета Минского епархиального управления.

¹ Раппопорт П. А., Штендер Г. М. Спасская церковь Евфросиньевского монастыря в Полоцке // Памятники культуры. Новые открытия. — Л., 1979. — С. 459–468.

храма — двойной ряд трехлопастных килевидных кокошников, обрамляющих барабан.²

В начале 1990-х гг. в храме началась комплексная научная реставрация, включающая раскрытие фресковых росписей XII века и исследование его архитектуры.³ Спасо-Преображенский храм был признан со стороны ЮНЕСКО памятником искусства мирового значения. Сделанные открытия значительно расширяют наше представление об истории церковного искусства на территории Беларуси и позволяют понять его особую духовно-просветительскую миссию в настоящее время.

Особый интерес представляет опыт реконструкции храмовой алтарной преграды, выполненный в комплексе реставрационных работ. Поскольку здесь регулярно совершаются богослужения, то возникла практическая необходимость в воссоздании алтарной преграды — и это редкий пример восприятия в литургической цельности сохранившегося храмового интерьера XII века.

Реконструировать алтарную преграду стало возможным еще и потому, что Спасо-Преображенский храм сохранил следы и элементы этой конструкции, датируемые XII столетием, что является уникальным фактом для сохранившихся древнерусских храмов домонгольского периода, так как следы конструкций древних алтарных преград, как правило, уничтожались позднейшими перестройками низких алтарных преград на высокие иконостасы.

Проектирование и написание икон для воссоздаваемой алтарной преграды было поручено Минской иконописной мастерской Павла Жарова*. На первом этапе работ особенно важным было выявить сохранившиеся следы древней преграды, изучить особенности интерьера и системы росписи полоцкого Спасского храма, составляющие единое литургическое пространство вместе с преградой.

² Ракицкий В. В. Спасауская Царква пры старонім асвятленні // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. — Полацк, 1998 — С. 249–258.

³ Сарабьянов В. Д. Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева монастыря и ее фрески — М., 2009.

* Подробнее см. <http://zografos.ru>.



Южный откос арки алтаря.
Контур древней преграды.
Спасо-Преображенская церковь
Евфросиньевского монастыря
1161 г.

На внутренних гранях алтарных столбов, были обнаружены следы архитрава темплона*. Стало ясно, что алтарная преграда Спасо-Преображенского храма находилась во всех трех проемах алтаря, представляя собой трехчастную композицию. Каждая из трех частей обладала самостоятельной замкнутой конструкцией и общим для всей конструкции являлся лишь архитрав темплона, проходящий сквозь кладку алтарных столбов от северной до южной стены и там крепившийся внахлест с внутристенными деревянными связями каркаса здания.

В центральной алтарной части и помещении жертвенника сохранились лишь следы входа архитрава в кладку стен.

Но в дьяконнике сохранился фрагмент первоначального архитрава, представляющий собой дубовую балку, полуциркульную в сечении и имеющую два гнезда для крепления деревянных колонн. Поверхность сохранившегося архитрава довольно грубо обработана и была рассчитана на то, что будет закрыта декоративными резными элементами. Этот фрагмент архитрава, помог определить не только первоначальную высоту преграды (340 сантиметров от уровня первоначального пола), но также размеры и местоположение вертикальных членений конструкции.

При создании проекта реконструкции, для определения размеров и пропорций остальных частей алтарной преграды использовался принцип модульных соотношений, заложенных древними зодчими в пропорциях подкупольного квадрата и восточных столбов храма. В расчетах всех элементов конструкций

воссоздаваемой алтарной преграды, вплоть до определения раппортов резных орнаментов, использовались древнерусские меры длины.

Вновь открываемые реставраторами участки фресковой живописи подсказывали, а иногда и удивительным образом соответствовали проектным решениям, уже определенным с помощью комплексных исследований. Так, уже при завершении проектных работ по преграде, реставраторами были открыты участки древних фресок на откосах алтарной арки, примыкавшие непосредственно к местам крепления древней преграды. Открытыми из-под поздних закрасок оказались контуры преграды, выполненные линией красного цвета, которой древний мастер обвел установленную к моменту росписи конструкцию преграды в местах ее примыкания к стене. Прекрасно читаемые контуры архитрава, капителей и колонн оказались в точном соответствии с проектируемыми элементами. Это позволило установить точно на первоначальное место воссозданную преграду.

Хорошо сохранившиеся росписи алтарной части во многом помогли определить не только общую конструкцию, но и многие детали воссоздаваемой преграды. Расположенное в конхе* апсиды изображение Богоматери Оранты с Архангелами, а ниже и регистр с композицией «Евхаристия» (причащение апостолов), являются ключевыми в программе росписи Спасо-Преображенского храма, поэтому высота преграды, безусловно, должна быть связана с оптимальной обзоримостью росписей алтаря из центрального нефа.

Росписи нижнего уровня откосов арки, также программно и художественно связаны с преградой. На южном откосе алтарной арки, изображен неизвестный столпник на столпе в виде античной колонны. Это изображение завершается композитной капителью, точно совпавшей по рисунку с уже готовыми к моменту открытия фрески, резными капителями воссозданной преграды. Поскольку фресковая роспись

* Конха — перекрытие в форме полукупола над полуцилиндрическими частями зданий, такими как апсида или ниша.

алтарных столбов, как определили реставраторы, выполнялась после того как первоначальная преграда была установлена, можно предположить, что иконописец соотносил написанную им на фреске капитель с формой и характером резных капителей древней преграды находившейся в непосредственной близости. По интересному замечанию реставратора Владимира Дмитриевича Сарабьянова (1958–2015), «... изображенный на северном откосе алтарной арки столпник Давид Солунский, согласно иконографической традиции, представлен на дереве, и эта особенность его иконографии находит символическое созвучие в материале, из которого была выполнена древняя алтарная преграда».⁴

Выбор сюжетов и масштаб икон для алтарной преграды, опять же подсказала фресковая роспись. Важно отметить принцип использования нескольких основных масштабов изображений в росписи стен Спасо-Преображенского храма. Можно выделить три масштаба: 1) очень крупные по размеру, такие как образ Богородицы Оранты в конхе апсиды, пророки и отдельные святые, помещенные преимущественно в верхних регистрах росписи; 2) средние по размеру – образы из Евангельских сюжетов размещенные в среднем регистре; 3) небольшие моленные образы, по размерам близкие к иконам, расположенные в нижнем регистре росписи, предполагающие непосредственное молитвенное предстояние к ним людей в храме. Манера письма этих фресок во многом приближена к иконной, в отличие от широкой манеры письма верхних регистров росписи, рассчитанных на восприятие с большого расстояния.

В центральной части воссозданной преграды было решено расположить главные моленные образы Христа и Богородицы, масштаб которых соответствует нижнему регистру росписи храма, что позволило логически продолжить нижний ряд фресок в иконах алтарной преграды. Такое решение связано еще и с тем, что образы Христа и Богородицы, помещаемые обычно

⁴ Сарабьянов В.Д. Алтарная преграда Спасо-Преображенской церкви Евфросиньева монастыря в Полоцке. // Искусство Древней Руси и стран византийского мира. – СПб.-М., 2007. – С. 20–31.

в росписи западных граней алтарных столбов, заменены в росписи Спасского храма изображением двух поклонных крестов в иконографии Этимасии (Престола уготованного).

На дьяконских вратах восстановленной преграды, ведущих в диаконник и жертвенник, помещены иконы святых архиереев Стефана и Лаврентия. Такие сюжеты не только традиционны для диаконских врат, но и соответствуют программе росписи алтаря, где наряду с редкими сюжетами из житий Святителей включены изображения и святых диаконов Церкви: Романа, Николая и Пармена.

Форма воссозданных Царских врат, является традиционной для древних преград. В росписи Спасского храма, есть изображение подобных по форме и невысоких Царских врат – в сюжете Сретения Господня, расположенного на западных гранях восточных столбах во втором ярусе росписи.

Для стилистического и колористического единства древней росписи и создаваемых икон преграды, были подробно изучены стилистические и художественные особенности древних фресок, а также выполнен ряд копий их фрагментов. Создание копий реконструкций, помогло глубже почувствовать стилистические особенности Полоцких фресок, их рисунка и колорита. При копировании, ставилась задача не только в точности повторить фреску в том виде, в котором она сохранилась до наших дней, но и реконструировать утраченные части, приблизившись к первоначальному авторскому решению, передать в копии-реконструкции авторский почерк и манеру исполнения древних полоцких мастеров.

Все выше перечисленные особенности работы над воссозданием алтарной преграды, актуальны в наши дни не только при реставрации древних храмов, но также и при поиске путей дальнейшего развития церковного искусства. Отдавая должное просветительской деятельности преподобной Евфросинии Полоцкой, мы просто обязаны не забывать использовать при реставрации святынь и храмостроительстве лучшие образцы древнего христианского искусства, одним из которых является Спасо-Преображенский храм в Полоцке.

Источники и литература

1. Ракицкий В. В. Спасауская Царква пры староннім асвятленні // Гісторыя і археологія Полацка і Полацкай зямлі. — Полацк, 1998. — С. 249–258.
2. Раппопорт П. А. Строительное производство древней Руси (X–XIII вв.). — СПб., 1994.
3. Сарабьянов В. Д. Алтарная преграда Спасо-Преображенской Церкви Евфросиньева монастыря в Полоцке. // Искусство Древней Руси и стран византийского мира. — СПб-М., 2007. — С. 20–31.
4. Сарабьянов В. Д. Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева монастыря и ее фрески. — М. 2009.
5. Селицкий А. А. Живопись Полоцкой земли XI–XII вв. — Минск, 1992.

А. П. Жаров

ТЕХНИКА ЭНКАУСТИКИ В СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИКЕ ИКОНОПИСАНИЯ

Статья посвящена описанию различных способов применения воска в иконописании. Делается вывод, что опыт создания иконы с помощью различных техник восковой живописи сегодня особенно интересен и актуален, поскольку раннехристианская традиция иконописи, представляет неисчерпаемый творческий материал для современного иконописца. В первую очередь это энкаустика, которая колоссально расширяет привычный диапазон художественных и технических приемов, помогает преодолеть дробность в трактовке форм, достичь цельности и особой художественной выразительности образа.

Ключевые слова: энкаустика, иконописание, воск, восковая живопись, технология

Между иконой и технологией ее создания существует глубокая связь, касающаяся не только сохранности, но, что особенно важно, — глубины содержания образа, его выразительности. В настоящее время развивается и крепнет тенденция скрупулезного исследования богословской и литургической древней христианской традиции. При этом вполне логично, что этот процесс идет параллельно с изучением памятников церковного искусства, ведь сохранившиеся раннехристианские иконы, мозаики, фрески поражают нас высоким уровнем богословской мысли, особенной силой и глубиной образности. Эти изображения, созданные более полутора тысяч лет назад, оказались близки и понятны современным христианам, поскольку ярко свидетельствуют о Евангелии, о Боговоплощении. Для этого Церковь, приняв самые лучшие художественные достижения древнего мира, наделила их новым евангельским смыслом — подобно адаптации философской терминологии для богословия,

Андрей Павлович Жаров — преподаватель иконописной школы-студии, член Архитектурно-художественного совета Минского епархиального управления.



Алтарная преграда.

Спасо-Преображенская церковь Евфросиньевского монастыря

раннехристианское искусство восприняло технологию восковой живописи, существовавшую еще в античности, для передачи зримого образа Богочеловека.

Восковая живопись или энкаустика (от древнегреч. ἐγκαυστική — выжигаю) — техника живописи, в которой основным связующим для сухих пигментов является пчелиный воск. В этой технике создавались иконы вплоть до X века. Позже иконописцы начинают применять различные темперы: яичные и клеевые. Перемена технологии была обусловлена не только относительной простотой применения темперы, но и иной художественной выразительностью создаваемых образов, отображавшей богословские искания эпохи средневековья. В более позднее время воск также зачастую употреблялся в виде небольшой добавки в состав красок, либо для покрытия готовых произведений. Но, постепенно рецептура энкаустики была утрачена и только в XIX веке, в связи с обнаружением в Египте Фаюмских погребальных портретов, выполненных в технике



Алтарная преграда. Центральная часть

энкаустики в I-IV веках, возродился интерес к восстановлению этой забытой техники.

Наибольший интерес у современных иконописцев вызывает технология применения восковых красок, использовавшаяся при написании икон, сохранившихся в Риме и в монастыре Святой Екатерины на горе Синай (VI-VIII в.). Эти иконы привлекают внимание не только прекрасной сохранностью, тонким колоритом, прозрачностью слоев и разнообразием фактур живописи, но и особой художественной выразительностью, которую дает применение воска при создании иконы.

Известно, что воск, как материал живописи, обладает уникальными свойствами, которые не встречаются в других техниках. Как химически инертное вещество, он остается неизменным в течение столетий: на образцах античной живописи не обнаружено оптических изменений воска.

Воск сообщает особую прозрачность красочному слою иконы, что позволяет создавать многослойную живописную поверхность обладающую стереоскопичностью. При этом, обволакивая частицы пигмента, воск максимально, по сравнению с любыми другими техниками, выявляет цвет красочного слоя, препятствуя любым химическим реакциям в нем.

Восковые составы применялись не только в иконописи, но также в стенописи, портативной мозаике, воцении нитей в церковном шитье. Живопись, выполненная воском, обладает прекрасной адгезией и может наноситься на любой материал: дерево, мрамор, камень, штукатурку.

В древности существовало несколько различных способов применения воска в качестве связующего сухих пигментов. Плиний Старший и Диоскорид описывают способ получения Пунического воска, который использовался в живописи, а также в качестве защитного покрытия мрамора и дерева. Для этого пчелиный воск обрабатывали путем варки в морской воде с добавлением щелочи, после чего он приобретал большую плотность и, что особенно важно, повышалась его точка плавления¹.

¹ Температура плавления обычного воска 62–64 градуса Цельсия, тогда как пунический воск плавится при 100 градусах Цельсия

Восковые краски употреблялись как в разогретом, так и в холодном виде. В последнем случае они разбавлялись эфирными маслами. Фактура красочного слоя на древнейших иконах из монастыря Святой Екатерины на горе Синай, выполненных в технике энкаустики, свидетельствует о том, что восковые краски растворялись в эфирном масле и наносились кистью лессировками. Схожим способом были выполнены многие Фаяумские портреты I–III веков, красочный слой которых на последнем этапе создания дополнительно обрабатывался горячим каутерием² создающим особую, как бы кованую, живописную поверхность.

Существует еще один способ использования воска в живописи — восковая темпера и эта технология также активно использовалась для написания икон. Описание этого мы встречаем в 36 главе сборника наставлений и указаний по иконописи «Ерминия Дионисия Фурноаграфиота», составленного в начале XVIII века афонским монахом Дионисием Фурноаграфиотом³. Суть этого метода заключается в омылении обычного воска в воде при помощи щелочи и соединении полученного воскового мыла с клеем. Живопись, выполненная этим способом, отличается сложными оптическими построениями живописного слоя через использование тонких лессировок. Эта темпера также прекрасно подходит для росписи стен, поскольку омыленный воск образует с известью очень прочное гидрофобное соединение. Научные исследования Помпейских росписей, подтверждают использования омыленного воска в красочном слое росписи стен.

Большим преимуществом работы в технике энкаустики является завершающее покрытие. Икона, выполненная в технике энкаустики, не требует покрытия олифой или лаком, которые, как известно, спустя 30–50 лет значительно темнеют. Иконы,

² Каутерий — инструмент в виде небольшой бронзовой ложечки, который использовался в энкаустической живописи.

³ Дионисий Фурноаграфиот Ерминия или наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом. 1701–1733 год // Труды Киевской Духовной академии. — Киев: 1868.

написанные в технике восковой живописи, покрываются восково-масляным составом — т. н. ганозисом. Рецептúra приготóвления и способ этого покрытия была описана Витрувием еще в I веке до н. э. Научные исследования показали, что ганозис не только не разрушается и не темнеет со временем, но создает особую защитную пленку для ультрафиолетовых лучей, столетиями сохраняя живопись, выполненную даже нестойкими пигментами.

Мастерская Zografos начала исследования и работу с восковыми красками более десяти лет назад. Связано это было с тем, что практический процесс творческого осмысления раннехристианских образцов возможен только в аутентичной технике. Особенно интересные результаты дало применение специально обработанного восково-смоло-масляного связующего, которое смешивается с натуральными пигментами. Такие краски разбавляются пихтовым эфирным маслом или уайт-спиритом, а живопись выполняется кистью. Добавляя большее или меньшее количество эфирного масла, можно создавать как пастозные мазки, так и тонкие прозрачные лессировки. Темпера на омыленном воске также дает прекрасные результаты. Краски разбавляются водой и позволяют работать как над миниатюрой, так и над иконами больших размеров, фресками.

Опыт создания иконы с помощью различных техник восковой живописи сегодня особенно интересен и актуален, поскольку раннехристианская традиция иконописи, представляет неисчерпаемый творческий материал для современного иконописца. В первую очередь это энкаустика, которая колоссально расширяет привычный диапазон художественных и технических приемов, помогает преодолеть дробность в трактовке форм, достичь цельности и особой художественной выразительности образа. Через это открываются новые пути дальнейшего развития современной иконописи.

В. А. Калитин

**НОРМАЛЬНЫЕ И ДЕТАЛЬНЫЕ ЧЕРТЕЖИ
ПРОЕКТОВ СЕЛЬСКИХ ЦЕРКВЕЙ
АРХИТЕКТОРА ИВАНА ИВАНОВИЧА
СВЯЗЕВА И ОБРАЗЦОВЫЕ ПРОЕКТЫ
ИКОНОСТАСОВ К НИМ АРХИТЕКТОРА
АЛЕКСАНДРА ИВАНОВИЧА РЕЗАНОВА,
СОСТАВЛЕННЫЕ В МИНИСТЕРСТВЕ
ГОСУДАРСТВЕННЫХ ИМУЩЕСТВ
в 1857–1861 гг.**

Посвящается памяти архитекторов

И. И. Связева (1797–27.10.1875)

и А. И. Резанова (10.08.1817–18.11.1887).

Вопрос авторства «Атласа планов и фасадов церквей, иконостасов к ним и часовен, одобренных для руководства при церковных постройках в селениях». Всем историкам церковной архитектуры, да и многим представителям православного духовенства хорошо известен «Атлас планов и фасадов церквей, иконостасов к ним и часовен, одобренных для руководства при церковных постройках в селениях (далее «Атлас...» — В. К.)»¹, изданный Святейшим Синодом предположительно в 1860-х годах (место и год на издании не указаны — В. К.).

В этом «Атласе...» были собраны нормальные и детальные чертежи проектов церквей и образцовые проекты иконостасов к ним, которые многие последующие годы являлись примерами

Владимир Александрович Калитин (Санкт-Петербург) — член приходского совета храма Успения Божией Матери дер. Вершинино Плесецкого района Архангельской епархии, внештатный сотрудник ФГБУ «Национальный парк «Кенозерский», к. т.н.

¹ Атлас планов и фасадов церквей, иконостасов к ним и часовен, одобренных для руководства при церковных постройках в селениях». Издание Святейшего Синода — Б. м.: Синодальная типография. Б. г. 3, 50.

для провинциальных архитекторов при проектировании и строительстве сельских церквей, и в связи с этим неоднократно переиздавались.

Во второй раз «Атлас...»² был издан без изменений от предыдущего, но уже с указанием места и года выпуска: Москва, 1899 г.

В третий раз «Атлас...»³ был переиздан также без изменений в 1911 г.

В четвертый раз его переиздание произошло в 2003 г. по инициативе священника Александра Витальевича Берташа, когда «Атлас...(выпуска 1899 г. — В. К.)» был включен как часть в издание «Образцовые проекты церковных строений: материалы альбомов XIX в.»⁴, вышедший по благословению митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира (Котлярова) с приветственным словом наместника Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры архимандрита (ныне епископа Кронштадского, викария Санкт-Петербургской епархии) Назария (Лавриненко).

Первоначально же эти чертежи (до объединения их в «Атлас...» — В. К.), называемые в то время («стали называть в 1840-х годах»⁵) «нормальными», были отлитографированы и напечатаны литографом Рудольфом Гундризером, о чем есть надписи на листах. По этой причине можно предположить, что, некоторые из исследователей считали Р. Гундризера

² Атлас планов и фасадов церквей, иконостасов к ним и часовен, одобренных для руководства при церковных постройках в селениях». Издание Святейшего Синода. М., Синодальная типография. 1899 — 3, 50.

³ Атлас планов и фасадов церквей, иконостасов к ним и часовен, одобренных для руководства при церковных постройках в селениях». Издание Святейшего Синода. М., Синодальная типография. 1911 — 3, 50.

⁴ Образцовые проекты церковных строений: Материалы альбомов XIX в. — Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра. СПб: Издательство «Logos». 2003 г. — 13 с; ил. 67.

⁵ Е. А. Белецкая, Н. Крашенинникова, Л. Чернозубова, И. Эрн. «Образцовые» проекты в жилой застройке русских городов XVIII–XIX вв. Под ред. В. Н. Иванова; [Акад. строительства и архитектуры СССР. Ин-т теории и истории архитектуры и строит. техники]. — [Москва : Госстройиздат, 1961]. С. 184–185.



Ил. 1. Церковь Успения Божией Матери в д. Вершинино Плесецкого района
Архангельской епархии. Фото В. А. Калитина. 2016 г., июль

автором нормальных чертежей, тогда как другие из них предполагали, что эти чертежи не имели авторства, так как практически нигде не упоминались составители этих проектов, и выяснением авторства никто не занимался.

Докладчику как члену приходского совета зарегистрированной в 2004 г. местной православной религиозной организации храма Успения Божией Матери (ил. 1) в дер. Вершинино Плесецкого района Архангельской епархии (бывшее село Кенозеро, входящее в разное время в Каргопольский или Пудожский уезды Олонецкой губернии — В. К.), занимающемуся в течение последних лет поиском исторических сведений о церковном приходе, в 2015 г. удалось найти архивные материалы не только по проекту приходской церкви, но и выяснить обстоятельства выпуска нормальных чертежей проектов церквей, а также установить имена их авторов-составителей, которые позднее были объединены в вышеуказанные «Атласы...», в связи с этим и было принято решение выступить на конференции по совету



Ил. 2. Церковь Успения Божией Матери в Кенозерском погосте.

Фото начала XX века. Из фондов ФГБУ «Национальный парк «Кенозерский»

архимандрита Александра (Федорова).

Сведения о Кенозерской Успенской церкви, построенной по нормальным чертежам проекта № 9. Следует сообщить, что согласно ведомости за 1883 г. «церковь во имя Успения Божией Матери, что в Кенозерском погосте ... Построена в 1875 году усердием прихожан... Зданием каменная с таковою же колокольнею... Престолов в ней два: один теплый во имя Первоверховных Апостолов Петра и Павла, освящен в 1876 году; а другой главный освящен в 1880 году»^{6, 7} (ил. 2).

Каменная Успенская церковь была поставлена

⁶ Ведомость о церкви Главной во имя Успения Божией Матери, что в Кенозерском погосте Пудожского уезда, Олонецкой Епархии, за 1883 год // Национальный архив Республики Карелия (далее НАРК). Ф. 501. Оп. 1. Д. 7. Л. 1.

⁷ Калитин В. А. 6 апреля Успенская церковь отметила 135-летие со дня освящения главного престола // Кенозерье. 2015. № 1–2 (45–46). С. 36–37; URL: <http://www.kenozero.ru/6-aprelya-uspenskaya-tserkov-otmechaet-135-letie-so-dnyaosvyashcheniya-glavnogo-prestola.html> (дата обращения: 6 апреля 2015 г.); Подпрестольный крест — вещественный памятник освящения в 1880 году главного престола Кенозерской Успенской церкви // Кенозерские чтения — 2015: «Заповедное Кенозерье: природа, культура, человек»: сборник материалов VII Всероссийской научно-практической конференции: / М-во природных ресурсов и экологии РФ, Делегация Европ. Союза в РФ, ФГБУ «Нац. Парк Кенозерский»; [отв. Ред. Е. Ф. Шатковская; сост.: М. Н. Мелютина] — Архангельск, 2016. С. 206–215, 405–407.

под государственную охрану как памятник архитектуры местного значения «решением облисполкома № 154 от 27.12.1990 г.»⁸.

В паспорте памятника, составленном в Государственной инспекции по охране памятников истории и культуры Министерства культуры РСФСР (г. Москва) архитектором И. Соколовой в 1973 г., было записано следующее: «датировка памятника: конец XIX века... Объемно-пространственная композиция памятника лаконична. В этой каменной церкви повторены приемы построения деревянного храма... Декоры фасадов имеют богатую пластику... Зодчие Каргополья, создавшие этот храм, имели большой опыт строительства деревянных церквей, который они применили в этой постройке... Основная библиография, архивные источники, иконографический материал: не установлены. Датировка памятника произведена на основе типологических признаков»⁹.

Очевидно, что в паспорте памятника Кенозерской Успенской церкви относительно ее стиля и авторства была допущена ошибка.

Исследование по истории проекта Кенозерской церкви было начато 16 августа 2005 г., когда из Национального архива Республики Карелия докладчику поступило дело «О пожертвовании крестьянами Кенозерского прихода Каргопольского уезда [Олонецкой губернии] в 1856–1868 гг. денег на постройку новой каменной церкви во имя Успения Пресвятой Богородицы»¹⁰, в котором сообщалось, что архитектор Иоасаф Филиппович Яровицкий (12.05.1832 — 27.02.1887)

⁸ Паспорт. Каменная Успенская церковь. Памятник архитектуры. Конец XIX в. Деревня Вершинино /Погост/ Кенозерского с/с Плесецкого р-на Архангельской обл. РСФСР. Министерство культуры. Государственная инспекция по охране памятников истории и культуры (г. Москва). Составлен архитектором И. Соколовой в августе 1973 г. // Научный архив «ФГБУ «Национальный парк «Кенозерский». Ф. 1. Оп. 1. Д. 7. Л. 4.

⁹ Там же. Л. 1–4.

¹⁰ О пожертвовании крестьянами Кенозерского прихода Каргопольского уезда [Олонецкой губернии] в 1856–1868 гг. денег на постройку новой каменной церкви во имя Успения Пресвятой Богородицы вместо сгоревшей в 1842 г. // НАРК. Ф. 2. Оп. 50. Д. 4/29. Л. 58–64.

при ее проектировании применил нормальные чертежи проекта церкви № 9.

В 2015 г. докладчику удалось найти в библиотеке Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета чертежи проекта церкви № 9, входящего в вышеуказанные «Атласы...», и в том же году обнаружить в фондах Российского государственного исторического архива (далее РГИА) архивные дела, из которых выяснить имена архитекторов, спроектировавших ее, что помогло исправить допущенную ошибку в паспорте памятника.

Причины составления нормальных чертежей проектов церквей. О причинах составления нормальных чертежей сообщалось в циркулярном предписании департамента уделов министерства императорского двора и уделов «О постройке церквей в удельных селениях» от 21 мая 1858 г., в котором было написано, что граф Михаил Николаевич Муравьев (занимавший две должности: председателя департамента уделов министерства двора и уделов и министра государственных имуществ — В. К.) «при произведенном, в 1857 г. обозрении удельных имений, обратив, между прочим, внимание на то, что, по значительному отдалению некоторых селений от своих приходов, крестьяне встречают затруднение в посещении храмов и в исполнении религиозных обрядов...по 10-ти Конторам (Новгородской, Тверской, Московской, Владимирской, Казанской, Саратовской, Самарской, Симбирской, Алатырской и Сызранской)...предписал представить, по соглашению с епархиальным начальством, предположения об учреждении ...новых приходов с постройкою, в случае надобности и новых церквей... Вслед за сим, сказанная мера была распространена еще на 6 Контор (Архангельскую, Вологодскую, Вятскую, Костромскую, Орловскую и Пермскую)...Между тем, ... оказалось бесполезным, исправить, имевшиеся уже нормальные чертежи (выпущенные в министерстве государственных имуществ в 1853 г., которые включали 15 проектов часовен и церквей, 9 из которых были

составлены архитектором Иваном Ивановичем Свиязовым, в том числе: 2 проекта часовен под № 1 и 2; а также 7 проектов церквей под № 5, 7, 11, 12, 13, 14, 15¹¹ — В. К.), дополнить их чертежами параллельными (Параллельные чертежи сочинены как для избежания однообразия в планах построек, так и для того, чтобы предоставить Духовенству и прихожанам более свободы в выборе сих планов, смотря по тем или другим местным условиям, а также изготовить проект новых, более подробных и определенных смет)»¹².

Как выяснилось позднее, были и другие скрытые причины, указываемые в документах дела «О постройке церквей в казенных селениях Олонецкой губернии», где сообщалось, что 15 апреля 1858 г. из канцелярии министра в первый департамент министерства государственных имуществ поступило отношение № 238, в котором писалось: «Секретно. Обер-Прокурор Св. Синода сообщил Г. Министру извлечение из донесения Св. Синоду Преосвященнейшего Олонецкого о действиях и наблюдениях Благочинных и их помощников в отношении раскола в Олонецкой губернии. В числе причин содействующих распространению раскола, в этом извлечении, между прочим, приводится: недостаток церквей, скудость внешнего вида их, а главное то, что большая часть храмов холодны от чего зимою не возможно совершать в них богослужение. Из 63 церквей, находящихся в благочинии 1 округа, теплых всего 28. Противу сего Его Высокопревосходительство изволил положить резолюцию: «обратить на это внимание». О таковом приказании канцелярия Министра

¹¹ Атлас проектов и чертежей сельских построек, изданный от Департамента сельского хозяйства М[инистерства] Г[осударственных] И[муществ]. Санкт-Петербург: лит. Р. Гундризера, 1853 — 4, 19.

¹² [Циркулярное предписание Департамента уделов Министерства Императорского Двора и уделов от 21 мая 1858 г. «О постройке церквей в удельных селениях»] О составлении смет по хозяйственным ценам на постройку в удельных селениях церквей по нормальным чертежам. Началось 6 сентября 1857 г. Кончено 8 июля 1859 г. // Российский государственный исторический архив (далее РГИА). Ф. 515. Оп. 8. Д. 1844. Л. 109.

имеет честь сообщить Первому Департаменту, для зависящего исполнения»¹³.

Нормальные чертежи проектов церквей, составленные И. И. Связевым в 1857–1861 гг. Составление нормальных чертежей сельских церквей (первоначально деревянных — В. К.), по личному указанию министра М. Н. Муравьева было поручено старшему неперемемному члену комиссии технических и строительных дел при департаменте сельского хозяйства министерства государственных имуществ статскому советнику И. И. Связеву.

О его напряженной работе по проектированию церквей приведены сведения в документах в архивном деле «О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях», начавшемся 24 мая 1857 г., окончившемся 20 июня 1861 г. и состоящем из 2-х частей общим объемом в 500 листов^{14, 15}.

Эти документы о составлении нормальных чертежей церквей являются уникальными, так как не были ранее доступны широкому кругу исследователей, потому что дело «О составлении смет ...», сданное в архив в 1861 г., с тех пор никто, кроме обнаружившего его в 2015 г. докладчика, не смотрел.

14 июня 1857 г. статский советник И. И. Связев докладывал рапортом, что им «по личному указанию Г. Министра составлены три новые проекта под № 1, 2 и 3, по ним составлены и сметы по ценам нормальных смет на постройку домов для церковных причтов в Западных губерниях. Проекты, сии одобрены Его Высокопревосходительством Г. Министром»¹⁶.

¹³ О постройке церквей в казенных селениях Олонецкой губернии. Церковно Строительные части 1852–1867. Началось 24 апреля 1858 года. Кончено 22 августа 1863 года. // РГИА. Ф. 383. Оп. 23. Д. 35136. Л. 1–1 об.

¹⁴ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 1. (Департамент сельского хозяйства Министерства Государственных Имуществ. По Комиссии технической и строительной). Началось 24 мая 1857 г. Кончено 20 июня 1861 г. // РГИА. Ф. 398. Оп. 21. Д. 7604 а. Л. 1–274.

¹⁵ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 2 // РГИА. Ф. 398. Оп. 21. Д. 7604 б. Л. 1–226.

¹⁶ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 1. Л. 23–23 об.

Об этих проектах, дополнительно можно сообщить следующее:

- проект № 1 деревянной церкви на помещение до 200 (позднее исправлено 150, а с папертью до 185 — В. К.) человек;
- проект № 2 деревянной церкви для помещения до 300 (позднее исправлено от 250 до 300 — В. К.) человек;
- проект № 3 деревянной церкви на помещение до 500 (позднее исправлено от 450 до 500 — В. К.) человек.

12 ноября 1857 г. И. И. Свиязеву действительный статский советник Миллер объявил приказание министра «о доставлении проектов церквей для Западных губерний под № 1, 2 и 3 для представления Императору... по пяти экземпляров каждого на лучшей веленовой бумаге в несколько большем формате против напечатанных»¹⁷.

30 ноября 1857 г. из первого департамента министерства государственных имуществ в департамент сельского хозяйства было направлено отношение № 31538, в котором говорилось: «Господин Министр Государственных Имуществ, предположив производить постройку деревянных церквей по составленным Архитектором Свиязовым проектам...приказал: препроводить в некоторые Палаты Государственных имуществ примерные сметы для означения в них хозяйственных цен на материалы и рабочих. Полученные...от Управляющего Саратовскою Палатой Государственных имуществ сметы... Первый Департамент Государственных имуществ имеет честь препроводить при сем в Департамент Сельского Хозяйства, покорнейше прося сделать распоряжение о проверке этих смет в Строительной и Технической Комиссии»¹⁸.

Также были получены сметы для проверки от Начальника Вятской Губернии, Тамбовской и Пензенской палат Государственных имуществ, в отношениях при которых был аналогичный текст: «производить постройку деревянных церквей по составленным Архитектором Свиязовым проектам»¹⁹.

Это, пожалуй, были единственные обнаруженные документы, в которых был конкретно указан автор проектов сельских церквей — Иван Иванович Свиязев!

¹⁷ Там же. Л. 112–112 об.

¹⁸ Там же. Л. 138–138 об.

¹⁹ Там же. Л. 139–141 об.

9 декабря 1857 г. И. И. Свиязев получил приказание министра Муравьева «к чертежам № 1-й и 3-й изготовить еще параллельные чертежи с отстранением тупых углов в стенах и крышах, на кои сделаны замечания... к будущему январю»²⁰.

Это приказание министра было выполнено в срок, так как «вновь составленные чертежи под № 4, 5, 6 и 7»²¹ были готовы 31 декабря 1857 г.

Таким образом, к концу 1857 г. И. И. Свиязовым были составлены нормальные чертежи еще четырех проектов деревянных церквей, в том числе:

- проект № 4 параллельный № 1 деревянной церкви на помещение от 150 до 185 человек;
- проект № 5 параллельный № 2 деревянной церкви на помещение 250 человек;
- проект № 6 параллельный № 3 деревянной церкви от 450 до 500 человек;
- проект № 7 параллельный № 3 деревянной церкви от 450 до 500 человек»²².

Составлением 7 проектов деревянных церквей дело не ограничилось, так как потребовались проекты и каменных церквей.

19 декабря 1857 г. И. И. Свиязеву было направлено отношение № 16320 следующего содержания: «По приказанию Г. Министра Второй Департамент Государственных Имуществ препровождая при сем в Комиссию дел Технических и Строительных представленные Его Высочайшему Имению Управляющим Нижегородскою Удельною Канцелярией (Владимиром Ивановичем Далем — автором «Толкового словаря живого великорусского языка» — В. К.) план и смету, по которым построена в селе Федосьине (ныне с. Смольки Городецкого района Нижегородской области — В. К.) каменная православная церковь (в деле нет чертежей и сметы — В. К.), покорнейше просит Комиссию сообразить, в какой степени план этот и смета могут быть приняты при сооружении церквей в тех

²⁰ Там же. Л. 156–156 об.

²¹ Там же. Л. 159–159 об.

²² Там же. Л. 263–263 об.

казенных имениях, где по местным обстоятельствам окажется необходимым, или казенные крестьяне сами пожелают строить каменные церкви и сообщить свое заключение о сем, для доклада Г. Министру, обозначив, в чем должны заключаться изменения, если бы Комиссия находила нужным допустить оные в чертеже. Директор [П. Валуев]. Начальник отделения. М. Яновицкий»²³.

В РГИА были обнаружены два дела, в которых имелись два однотипных, но разных по вместимости чертежа проекта каменной церкви в селе Федосьине, соответственно, на 500 и 700 человек.

В первом деле «По Нижегородской конторе. О построении церкви в селе Федосьине» есть чертеж архитектора Николая Сергеевича Забнина с надписью: «План и фасад (на чертеже показан только фасад, плана нет — В. К.) каменной церкви для постройки вновь [в] селе Федосьине, Балахнинского Уезда. Ведомства Нижегородской Удельной Конторы (приписано: на 500 душ — В. К.)»²⁴. На листе чертежа стоит утверждающая резолюция министра императорского двора и уделов светлейшего князя Петра Михайловича Волконского: «Исполнить. 17 Июня 1844. Министр Князь Волконский».

В другом деле «По Нижегородской Конторе. О составлении, по хозяйственным ценам, смет на постройки церквей...» есть чертеж, который подписан так: «План и фасад каменной церкви в селе Федосьине ведомства Нижегородской Удельной конторы (написано карандашом: до 700 человек — В. К.). Копия. Архитектор Пуншель [Борис Карлович] (сменивший на службе в Нижегородской удельной конторе Н. С. Забнина в 1850 г., переведенного в г. Саратов — В. К.)»²⁵.

²³ Там же. Л. 163–163 об.

²⁴ По Нижегородской конторе. О построении церкви в селе Федосьине. Началось 11 сентября 1843 года. Кончено 31 октября 1851 года. // РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 786. Л. 83.

²⁵ По Нижегородской конторе. О составлении, по хозяйственным ценам, смет на постройки церквей; о выдаче для сего в ссуду денег и по предмету составления новых приходов. Началось 2 сентября 1857 г. Кончено 30 октября 1858 г. // РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 1987. Л. 33.

Второй чертеж и был отправлен из Нижнего Новгорода в Санкт-Петербург для рассмотрения комиссией дел технических и строительных (ил. 3).

23 декабря 1857 г. комиссия сообщала: «По измерениям плана, в церкви может поместиться до 700 человек; он весьма удобен для сельской церкви, но фасад, составленный с хорошим вкусом, может быть упрощен, с устройством небольших деревянных глав на крыше, а не на своде как по фасаду следует предполагать...Ив[ан] Свиязев. Бар[он] Ев[гений] Тизенгаузен. [А. Б.] Кавос. Н[иколай] Бенуа»²⁶.

30 декабря 1857 г. «Его Высочайшего Превосходительства изволил изъявить желание, чтобы Комиссия, соображаясь с проектом Федосьинской церкви изготовила два новые для каменных церквей проекта вместимостью каждый на 500 человек и из них один двухпрестольный, а другой с одним престолом, и чтобы в обоих сих проектах сохранен был тот самый наружный вид, какой имеет Федосьинская церковь. О таком приказании Г. Министра Второй департамент имеет честь сообщить комиссии дел Технических и Строительных для зависящего исполнения... Директор П. Валуев. Начальник отделения М. Яновицкий»²⁷.

К 7 апреля 1858 г. архитектором И. И. Свиязовым были составлены «два проекта каменных церквей»²⁸, в том числе:

- № 8 с одним престолом вместимостью 500 человек;
- и № 9 двух престолюй на 700 человек.

Проект № 10 (параллельный № 2) деревянной церкви вместимостью до 200 человек, был составлен к 7 июня 1858 г., о чем есть упоминание в отношении № 3727 по комиссии технической и строительной^{29, 30}.

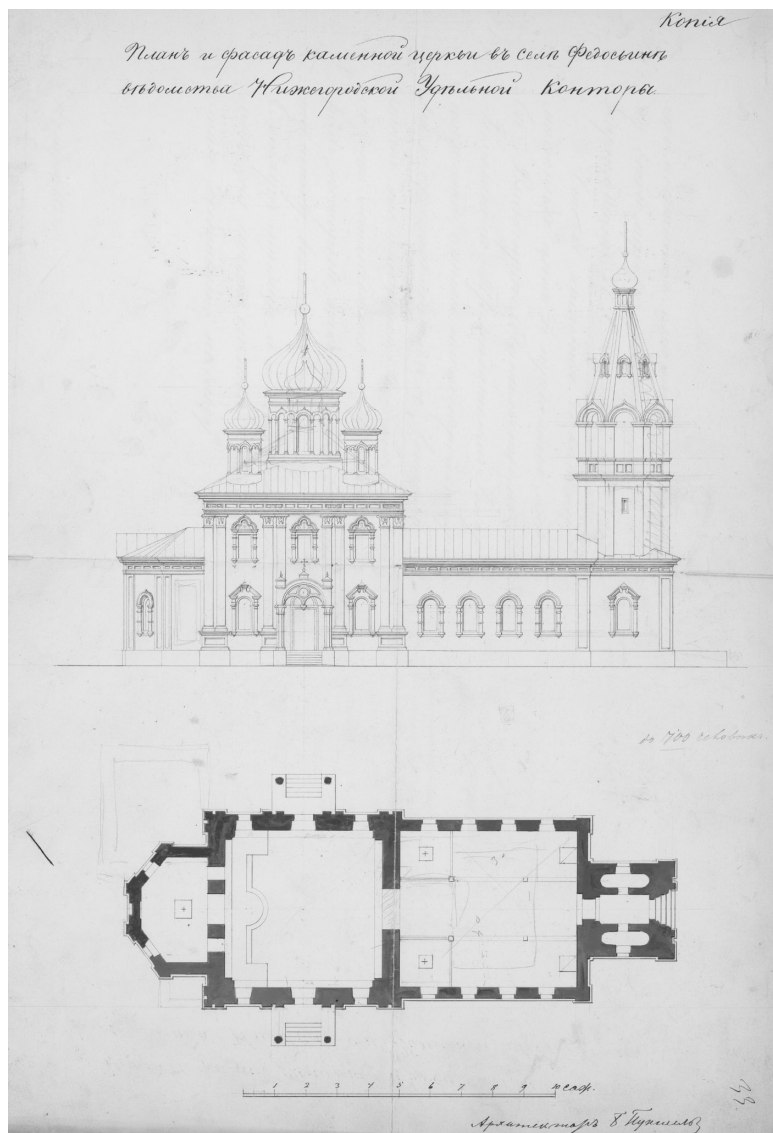
²⁶ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 1. Л. 166–167.

²⁷ Там же. Л. 177–177 об.

²⁸ Там же. Л. 242.

²⁹ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 2. Л. 4–4 об.

³⁰ Об уплате денег за нормальные чертежи и сметы на постройку деревянных и каменных церквей, и о разсылке сих чертежей и смет. Началось 5 марта 1858 г. Кончено 29 февраля 1860 г. // РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 1999. Л. 11–11 об.



Ил. 3. План и фасад каменной церкви в селе Федосыине ведомства Нижегородской удельной конторы на 700 человек.

Проект составил архитектор Н. С. Забнин в 1843–1844 гг.

Копию снял архитектор Б. К. Пуншель в 1857 г. РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 1987. Л. 33.

27 апреля 1859 г. был «отпечатан для приобщения к изданным от Министерства на постройку церквей нормальным чертежам проект деревянной церкви под № 11 (на 600 человек — В. К.), составленный по существующей православной церкви в им[е-нии] Подубисах Ковенской губернии»³¹.

13 января 1860 г. из департамента сельского хозяйства по комиссии технической и строительной сообщалось о наличии проекта «каменной церкви под № 12, отпечатанного по приказанию Его Высокопревосходительства Г. Министра, для приобщения к изданным от Министерства нормальным чертежам на постройку церквей»³².

3 мая 1860 г. И. И. Связев сообщал В. М. Лазаревскому, что «имеет честь препроводить...нормальные проекты церквей №№ ...12 и 13, а № 14 исправленный вместо № 1 с помещением ризницы, еще литографируется»³³.

По поводу последних трех проектов можно сообщить следующее:

- проект № 12 каменной церкви вместимостью до 250 человек был составлен вновь;
- проект № 13 каменной двух предельной церкви на 1200 человек (составлен на основе проектов № 8 и 9 и отличался от них тем, что трапезная часть была спроектирована более длинной и имела по фасаду 4 окна, а также внутри самой трапезной части напротив алтаря был выполнен с трех сторон балкон для молящихся — В. К.);
- проект № 14 деревянной церкви на помещение 150 человек, а с папертью до 185 человек, был исправленным вместо проекта № 1.

Все нормальные чертежи проектов церквей с самого начала работы над ними по мере готовности по одному или несколько

³¹ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 2. Л. 158–159 об.

³² Об уплате денег за нормальные чертежи и сметы на постройку деревянных и каменных церквей, и о разсылке сих чертежей и смет. Л. 45–45 об.

³³ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 2. Л. 203.

номеров рассылались циркулярными предписаниями в губернии, но позднее было принято решение объединить их вместе, о чем упоминается впервые в отношении (без №) от 27 мая 1860 г., направленном в первое отделение первого департамента государственных имуществ: «По личному приказанию Его Высокопревосходительства Г. Министра составлен Комиссией Строительных и Технических дел проект церкви № 14 параллельный № 1 с отделением для ризницы и входом в оную из алтаря и отпечатан для присоединения к атласу церквей (1853 года издания — В. К.)»³⁴.

Все вышеперечисленные нормальные чертежи проектов церквей с № 1 по № 14 в окончательном виде хранятся в РГИА в деле за 1861 г. «Об уплате денег за детальные чертежи к нормальным проектам каменных и деревянных церквей и разсылке этих чертежей. Часть 3. Здесь коллекция означенных чертежей и смет»³⁵, но дополнительно к ним установлено, что И. И. Свиязевым были составлены еще три проекта.

О следующем проекте № 15 деревянной церкви на 500 человек было сообщено в справке, написанной на обороте последнего листа архивного дела «О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 2» следующее: «вновь составленный проект церкви № 15 и инструкция по устройству в западных губерниях православных церквей находятся в деле 1863 г. № 113»³⁶ (но это дело не удалось обнаружить в РГИА, поэтому дата составления проекта не установлена — В. К.).

О других двух проектах (под условной нумерацией № 16 и 17, продолженной докладчиком — В. К.) церковей И. И. Свиязева в делах РГИА не были обнаружены сведения (поэтому не установлены даты их выпуска — В. К.), но их наличие

³⁴ Там же. Л. 207.

³⁵ Об уплате денег за детальные чертежи к нормальным проектам каменных и деревянных церквей и разсылке этих чертежей. Часть 3. Здесь коллекция означенных чертежей и смет. Началось 19 августа 1861 г. Кончено 25 октября 1861 г. // РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 2373. Л. 8–21.

³⁶ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 2. Л. 226 об.

было подтверждено (при визуальном сличении — В.К.) тем, что они являлись параллельными ранее составленным проектам, и они также, как и проект под № 15, были включены в «Атлас...»³⁷, в том числе: проект № 15 под № 31, № 16 под № 32, а проект № 17 под № 18.

Об этих двух проектах можно сообщить следующее:

- проект № 16 каменной церкви на 350 человек, был параллельный проекту № 12, с пристроенной колокольной;
- проект № 17 деревянной церкви на 300 человек, параллельный № 2.

Таким образом, И. И. Свиязевым было составлено 17 проектов нормальных чертежей церквей, двенадцать из которых деревянные, а пять каменные.

За свой труд И. И. Свиязев был вознагражден, так как «за участие в составлении проектов для постройки церквей в западных губерниях получил, с разрешения Г-на Министра Государственных Имуществ 377 руб. 76 коп., из капитала, ассигнованного на церковные постройки...21 июня 1858 г.»³⁸.

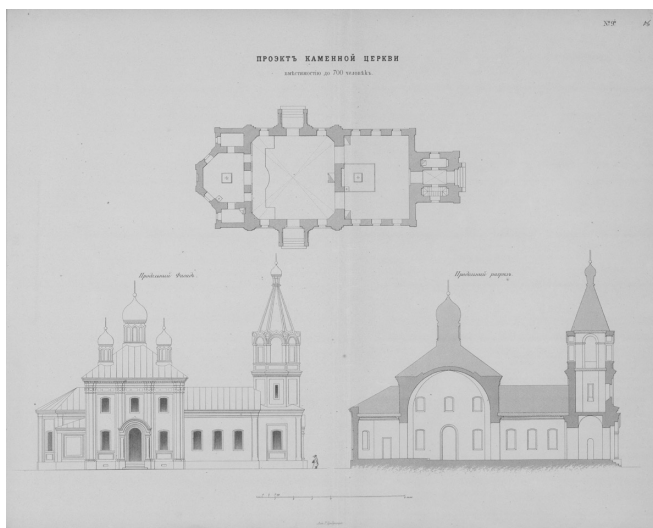
Чтобы знать какой из проектов, пронумерованных в «коллекции...чертежей», обнаруженной в деле Российского государственного исторического архива, соответствует проекту, напечатанному в разные годы в вышеперечисленных трех изданиях «Атласа...» и в издании «Образцовые проекты церковных строений...», докладчиком была составлена специальная таблица, по которой можно это определить (см. таблицу).

Из 17 проектов нормальных чертежей церквей, составленных И. И. Свиязевым, для наглядности в качестве иллюстрации к докладу был выбран только один «проект каменной церкви № 9 вместимостью до 700 человек»³⁹(ил. 4), на котором изображены

³⁷ Атлас... Б. м. Б. г. С. 22, 35, 36.

³⁸ О службе причисленного к Министерству Государственных Имуществ Действительного Статского Советника Свиязева. // РГИА. Ф. 381. Оп. 8. Д. 2959. Л. 96 об. — 97.

³⁹ Об уплате денег за детальные чертежи к нормальным проектам каменных и деревянных церквей и разсылке этих чертежей. Часть 3. Здесь коллекция означенных чертежей и смет. Л. 16.



Ил. 4. Проект каменной церкви № 9 вместимостью до 700 человек. Архитектор И. И. Свиязев. 1858 г. РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 2373. Л. 16.

план, продольные фасад и разрез церкви. Этот проект был использован И. Ф. Яровицким при проектировании церкви в Кенозерском погосте. Он был обозначен в «Атласе...» под № 25.

Детальные чертежи к нормальным проектам церквей, составленные И. И. Свиязевым в 1861 г.

18 мая 1861 г. начальнику IX отделения первого департамента и заведующему типографией и литографией министерства государственных имуществ Антону Андреевичу Клевшицкому было направлено письмо: «Препровождая при сем детальные чертежи к нормальным проектам каменных и деревянных церквей, Комиссия Технических и Стр[оительных] дел покорнейше просит отлитографировать... Подписал: Стар. Непрем. Член Комиссии Свиязев» (вольному литографу Р. Гундризеру уже в то время не отправлялись чертежи для размножения — В. К.)⁴⁰.

30 июня 1861 г. смотритель типографии Ф. Иванов в отношении № 28 отвечал: «По предложению Комиссии Технических

⁴⁰ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 2. Л. 224.

и Строительных дел от 18 мая, отлитографировано шесть детальных чертежей к нормальным проектам каменных и деревянных церквей»⁴¹.

20 июля 1861 г. в I отделение I департамента министерства государственных имуществ было отправлено отношение, в котором писалось: «По приказанию Г. Министра в Комиссии для дел Техн. и Строит. составлены и отлитографированы к нормальным проектам каменных и деревянных церквей детальные чертежи на 6 листах...Подписал Стар. Непрем. Член Комиссии Свиязев»⁴².

По поводу применению детальных чертежей даёт пояснение «Проект Строительных правил по Министерству Государственных Имуществ, Глава 1. О составлении проектов и смет. § 9», в котором записано: «Детальные чертежи следует прилагать, когда постройка должна быть произведена с некоторою художественностью в отделке, или заключает в себе особый способ производства работы, который нельзя ясно показать на плане, фасаде и профиле при малой величине масштаба»⁴³.

Детальные чертежи были составлены на 6 листах, обозначенных буквами: «а, б, в, г, д, е» (для 13 проектов церквей, в том числе 9 деревянных и 4 каменных — В.К.) с общим числом пронумерованных деталей в количестве 40 (с № 1 по № 40), не считая нескольких мелких деталей.

Детальные чертежи первоначально были включены в «коллекцию...чертежей»⁴⁴, а впоследствии в вышедший «Атлас...»⁴⁵ но не полностью, а только в составе первых 5 листов

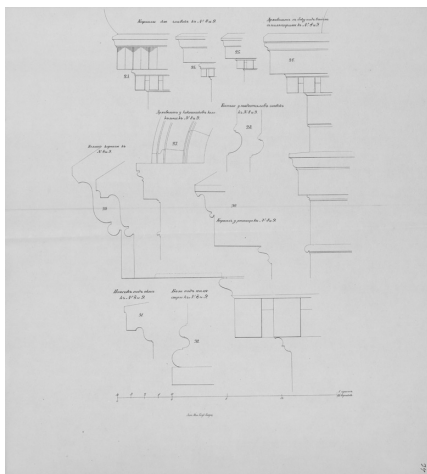
⁴¹ Там же. Л. 225.

⁴² Там же. Л. 226 об.

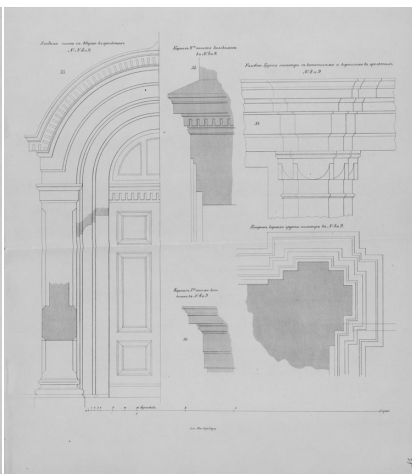
⁴³ О составлении особой Комиссии под председательством Д[ействительно-го] С[татского] С[оветника] Свиязева по составлению строительных правил по Министерству Госуд. Имуществ. Началось 21 октября 1860 г. Кончилось 9 марта 1861 г. // РГИА. Ф. 381. Оп. 24. Д. 9426. Л. 37, 39 об. — 40.

⁴⁴ Об уплате денег за детальные чертежи к нормальным проектам каменных и деревянных церквей и разсылке этих чертежей. Часть 3. Здесь коллекция означенных чертежей и смет. Л. 31–35.

⁴⁵ Атлас... Б. м. Б. г. Л. 37–41.



Ил. 5. Детальные чертежи (лист «г») проекта каменной церкви № 9 вместимостью до 700 человек. Архитектор И. И. Свиязев. 1861 г. РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 2373. Л. 34.



Ил. 6. Детальные чертежи (лист «д») проекта каменной церкви № 9 вместимостью до 700 человек. Архитектор И. И. Свиязев. 1861 г. РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 2373. Л. 35.

(обозначенных буквами «а, б, в, г, д»), а последний — 6 лист (обозначенный буквой «е») не был включен.

Из 6 листов детальных чертежей, составленных И. И. Свиязевым, в качестве примеров к докладу для наглядности приводятся только 2, в том числе, лист «г» (ил. 5) и лист «д» (ил. 6), обозначенные, соответственно, в «Атласе...» под № 36 и 37, относящиеся к проекту каменной церкви № 9 вместимостью до 700 человек, который был использован И. Ф. Яровицким при проектировании церкви в Кенозерском погосте.

Образцовые проекты иконостасов А. И. Резанова, составленные в 1858 г. В циркулярном предписании министерства государственных имуществ от 16 января 1858 г. сообщалось, что: «Г. Министр неизлишним счел присовокупить, что на счет иконостасов и утвари для церквей последует особое распоряжение»⁴⁶.

⁴⁶ Об устройстве Православных церквей в казенных имениях Западных губерний. 16 января 1858 г. Министерские распоряжения. Циркулярные предписания. По II-му Департаменту Государственных имуществ // Журнал

О создании проектов иконостасов также обнаружено несколько документов.

16 декабря 1857 г. старший неперменный член комиссии И. И. Связев писал в своем рапорте: «По отношению к проектам и сметам на церковные постройки, я полагал бы весьма полезным определить Членом или Архитектором Комиссии известного Профессора Архитектуры г. Резанова, изъявившего на это свое согласие»⁴⁷.

12 марта 1858 г. по департаменту сельского хозяйства вышел приказ директора А. Заблоцкого: «Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от 6 сего марта за № 59, Старший архитектор департамента уделов, надворный советник Резанов, назначен младшим членом комиссии для дел технических и строительных, с оставлением в настоящей должности. Предписываю зачислить г. Резанова младшим членом технической комиссии, с производством положенного по штату содержания, с 6 сего марта.»⁴⁸, о чем есть запись в его формулярном списке⁴⁹.

В комиссии Александр Иванович Резанов занялся составлением проектов иконостасов. К июлю 1858 г. им были составлены 9 проектов иконостасов под литерами (буквами) «А, Б, В, Г, Д, Е, Ж, З, И»⁵⁰ для десяти проектов (позднее предназначались для семнадцати проектов, напечатанных в «Атласе...» — В. К.)

министерства государственных имуществ. 1858. Год восемнадцатый. Часть шестьдесят шестая. 1858–1. Санктпетербург. 1858. С. 35–37, 40.

⁴⁷ Об определении в Техническую и Строительную Комиссию Профессора Резанова членом. Началось 17 декабря 1857 г. Кончено 10 февраля 1862 г. // РГИА. Ф. 398 . Оп. 21. Д. 7601. Л. 1–2.

⁴⁸ Там же. Л. 6.

⁴⁹ Там же. [Формулярный список о службе Младшего Члена Комиссии для дел Технические и Строительных, состоящей при Департаменте Сельского Хозяйства. Старшего Архитектора Департамента Уделов, Профессора Архитектуры, Коллежского Советника Резанова. Составлен Апреля 1861 года]. Л. 37 об. — 38.

⁵⁰ Об уплате денег за детальные чертежи к нормальным проектам каменных и деревянных церквей и разсылке этих чертежей. Часть 3. Здесь коллекция означенных чертежей и смет. Л. 22–30.

церквей № 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 и 10, составленных И. И. Свиязевым, в том числе:

А — проект иконостаса для церквей № 1 и 4;

Б — проекты иконостасов для церквей № 2 и 10;

В — проект иконостаса для церквей № 3;

Г и Д — проекты иконостасов для церквей № 5;

Е — проект иконостаса для церквей № 6;

Ж — проект иконостаса для церквей № 7;

З — иконостас к проектам каменных церквей № 8 и 9;

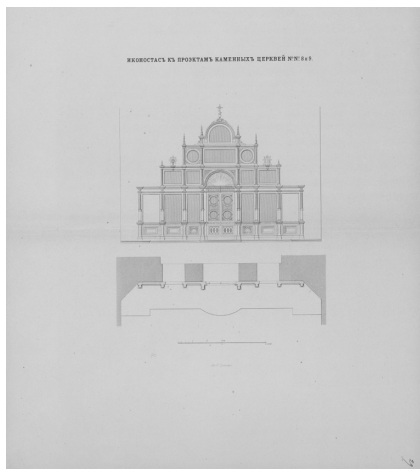
И — проект иконостаса для церкви № 9 (в «Атласе...» проекты иконостасов обозначены номерами с № 38 по № 46, причем последние два иконостаса «З» и «И» были поменяны местами, получив, соответственно, номера № 46 и 45 — В. К.).

16 июля 1858 г. Свиязев докладывал рапортом министру Муравьеву: «Имею честь представить 9 проектов иконостасов, составленных, г. Младшим Членом Строительной и Технической Комиссии Резановым для церквей, предполагаемых к постройке в селениях Министерства Государственных имуществ и удельного ведомства и покорнейше просит разрешения приступить к гравированию означенных проектов и к отпечатанию описи икон, составленной мною с г. Резановым, при посредстве Правителя канцелярии министра г. г. Коллежского Советника Лазаревского (Василия Матвеевича, 26.02.1817 — 28.04.1890) и Академика Солнцева (Федора Григорьевича, 27.04.1801 — 15.03.1892)»⁵¹.

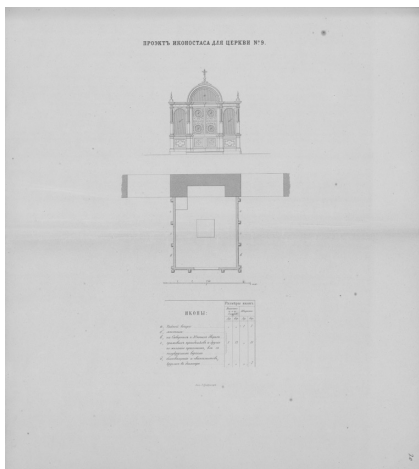
«Опись иконам для иконостасов в каменных и деревянных церквях, предполагаемых к постройке в селениях»⁵², составленная в виде таблицы, в которой были указаны столбцы с названиями: «к церкви под №; №№ листов атласа; какие иконы в иконостасе, размеры икон: вышиною или длиною, шириною (в аршинах и вершках)» была отправлена циркулярными

⁵¹ О составлении смет на постройку церквей в Западных губерниях. Часть 2. Л. 17–17 об.

⁵² Об уплате денег за детальные чертежи к нормальным проектам каменных и деревянных церквей и разсылке этих чертежей. Часть 3. Здесь коллекция означенных чертежей и смет. Л. 90–90 об.



Ил. 7. Иконостас (под литерой «З») к проекту каменной церкви № 9. Архитектор А. И. Резанов. 1858 г. РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 2373. Л. 29.



Ил. 8. Проект иконостаса (под литерой «И») для церкви № 9. Архитектор А. И. Резанов. 1858 г. РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 2373. Л. 30.

предписаниями вместе с проектами иконостасов⁵³, а позднее приложена к «Атласу...»⁵⁴.

Из 9 иконостасов, составленных А. И. Резановым, в качестве примеров к докладу для наглядности приводятся только 2, в том числе иконостасы под литерами «З» (ил. 7) и «И» (ил. 8), обозначенные, соответственно, в «Атласе...» под № 46 и 45, относящиеся к проекту каменной церкви № 9 вместимостью до 700 человек, взятому И. Ф. Яровицким при проектировании церкви в Кенозерском погосте.

Эти иконостасы и предполагались к установке в Кенозерской Успенской церкви, но не известно были ли они на самом деле там установлены, так как в советское время они сняты.

⁵³ Об иконостасах устраиваемых церквей в казенных имениях Западных губерний. 28 июля 1858 г. Министерские распоряжения. Циркулярные предписания. По II-му Департаменту Государственных имуществ // Журнал министерства государственных имуществ. 1858. Год восемнадцатый. Часть осьмая. 1858–3. Санктпетербург. С. 25.

⁵⁴ Атлас... Б. м. Б. г. Л. [I].

Составление «Атласа...» из нормальных и детальных чертежей проектов церквей и образцовых проектов иконостасов к ним. В изданный Святейшим Синодом «Атлас...», были включены 32 проекта церквей и часовен, в том числе:

- 15 проектов часовен и церквей из вышедшего в Санкт-Петербурге в 1853 г. «Атласа проектов и чертежей сельских построек, изданном от Департамента сельского хозяйства Министерства государственных имуществ», из которых были составлены И. И. Свиязовым 9 проектов, в том числе 2 проекта часовен под № 1 и 2, а также 7 проектов церквей под № 5, 7, 11, 12, 13, 14, 15;

- 17 проектов церквей, составленных И. И. Свиязовым в 1857–1861 гг., причем нумерация проектов была продолжена с № 16 и заканчивалась № 32.

Таким образом, в «Атласе...» были напечатаны нормальные чертежи 32 проектов церквей и часовен, из которых 26 проектов, в том числе 24 проекта церквей и 2 проекта часовен, были составлены И. И. Свиязовым.

Также в этот Атлас были включены:

- детальные чертежи к нормальным чертежам проектов каменных и деревянных церквей на 5 листах, составленные И. И. Свиязовым;

- образцовые проекты 9 иконостасов архитектора А. И. Резанова для нормальных проектов церквей;

- опись иконам, составленная И. И. Свиязовым и А. И. Резановым при посредстве В. М. Лазаревского и Ф. Г. Солнцева.

Таким образом, докладчику удалось установить личности авторов-составителей 26 проектов церквей из «Атласа...».

Связь составителей «Атласа...» И. И. Свиязова и А. И. Резанова с основателем русско-византийского архитектурного стиля К. А. Тоном. Хотелось бы сообщить также сведения об архитекторах И. И. Свиязове и А. И. Резанове как учениках и помощниках Константина Андреевича Тона, ставшими впоследствии известными зодчими и продолжателями дела своего учителя, о чем приведены ниже свидетельства.

И. И. Свиязов. В 1839 г. К. А. Тон пригласил И. И. Свиязова к себе на работу, где он «определен в Комиссию построения

в Москве Храма во имя Христа Спасителя Старшим Архитектором...7 января 1839 г. Высочайше утвержден в оной должности...25 апреля 1839 г.»⁵⁵.

9 марта 1845 г. архитектор И. И. Свиязев, которому было поручено издание проекта «Практические чертежи, по устройству церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Семеновском полку в С. Петербурге, составленные... Константином Тоном»⁵⁶, в предисловии к книге художественным языком описал, что же собой представляет в архитектуре для русского человека русско-византийский стиль, который основал К. А. Тон, сравнив его с русским языком, который создал в литературе Александр Сергеевич Пушкин.

А. С. Терехин пишет: «До 1846 года он работает на строительстве храма Христа Спасителя И. И. ... Автор проекта храма К. А. Тон отзывался о его деятельности с восторгом»⁵⁷.

А. И. Резанов. 9-ти-летним мальчиком он «15 октября 1826 г. определен в воспитанники [Императорской] Академии [художеств] на архитектурное отделение. Учился у К. А. Тона»⁵⁸.

1 января 1838 г. Резанов поступил на службу «в Чертежную Комиссию построения в Москве храма во Имя Христа Спасителя в звании рисовальщика. Состоя в сей Комиссии под непосредственным наблюдением Главного Архитектора Коллежского Советника Тона был примерного поведения и при отличных

⁵⁵ Формулярный список о службе Старшего Непременного Члена Комиссии для дел Технических и Строительных, состоящей при Департаменте сельского Хозяйства, Коллежского Советника Свиязева. Л. 148 об. — 150.

⁵⁶ *Свиязев И. И.* Практические чертежи, по устройству церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Семеновском полку в С. Петербурге, составленные и исполненные архитектором Его Императорского Величества, профессором архитектуры Императорской Академии Художеств и членом разных иностранных академий Константином Тоном. — Москва: В Типографии А. Семена, 1845. С. 3–6.

⁵⁷ *Терехин А. С.* Жизнь и творчество архитектора И. И. Свиязева / 2. изд., пересмотр. — Пермь: Пушкин, 2002. С. 44–45.

⁵⁸ *Свящ[енник] Александр Берташ.* Резанов Александр Иванович // Три века Санкт-Петербурга. Энциклопедия. Том 2. Девятнадцатый век. Кн. 4. П — Р. СПб., 2006. С. 886–889.

способностях оказал усердие к службе, за что при торжественной закладке Храма бывшей 10 Сентября 1839 г., вместе с прочими чиновниками Комиссии удостоился получить единовременно Всемилостивейшее награждение ассигнациями 1000 р.»⁵⁹.

1 июля 1842 г. он был «уволен из назначенной Комиссии для отправления за границу, согласно назначения Императорской Академии Художеств»⁶⁰.

25 декабря 1872 г. императором Александром III было повелено «во внимание к просьбе и преклонным летам Главного Архитектора при Комиссии в Москве храма Христа Спасителя, Тайного Советника Тона, Высочайше назначить ему в Товарищи по сооружению храма, Ректора Императорской Академии Художеств, по части Архитектуры, Действительного Статского Советника Резанова, с тем, чтобы он оставался на службе в Академии и по Удельному ведомству. Вследствие сего... Резанов, в течении 8-ми лет и занимался отделкою храма»⁶¹.

1 мая 1881 г. министр внутренних дел генерал-адъютант граф Михаил Тариэлович Лорис-Меликов написал и 2 мая сделал всеподанный доклад № 281 по департаменту общих дел «О назначении Тайного Советника Резанова — Главным Архитектором Комиссии для построения в Москве храма во имя Христа Спасителя», в котором сообщал: «Председатель Комиссии для построения в Москве храма во имя Христа Спасителя сообщая, что за смертью Тайного Советника Тона штатная должность Главного Архитектора по сооружению названного храма остается вакантною, ходатайствует о назначении на эту должность Товарища Главного Архитектора, Тайного Советника Резанова, с производством ему содержания присвоенного должности Главного Архитектора и с оставлением его

⁵⁹ Формулярный список о службе Старшего Архитектора Департамента Уделов, Художника 14 класса — Резанова. Составлен 1850 года // РГИА. Ф. 1349. Оп. 6. Д. 1473. Л. 1071 об. — 1072 об.

⁶⁰ Там же. Л. 1072 об. — 1073.

⁶¹ О назначении Тайного Советника Резанова на должность Главного Архитектора по сооружению в Москве Храма Христа Спасителя. Началось 24 февраля 1881 г. Решено 8 мая 1881 г. // РГИА. Ф. 1284. Оп. 228. Д. 14. Л. 2–3.

на службе в Императорской Академии Художеств и по Удельному ведомству. Считаю долгом всеподданнейше представить доклад Генерал-Адъютанта Князя Долгорукова по сему предмету на Всемилоостивейшее воззрение Вашего Императорского Величества»^{62, 63}.

А. И. Резанов, заступив на должность главного архитектора при сооружении храма Христа Спасителя, «внутренность коего представляет образец безпримерной красоты, гармонии и величия»⁶⁴, с успехом завершил главное дело жизни своего учителя, торжественное освящение которого состоялось 26 мая 1883 г.

Сохранение памяти об архитекторах И. И. Свиязеве и А. И. Резанове. Здесь хотелось бы добавить очень важную информацию о местах захоронений этих известных архитекторов, которые находятся в запустении или возможно утрачены.

По справке № 202 от 25.02.2016 г., выданной докладчику Санкт-Петербургским ГУП «Ритуальные услуги» известно, что «согласно Ведомостям инвентаризации надгробий, захоронений Смоленского православного кладбища, по натурным обследованиям, выполненным Санкт-Петербургским обществом геодезии и картографии в 1993 году, надмогильные сооружения на месте захоронения Свиязева Ивана Ивановича 1797 года рождения, умершего 27 октября 1875... и Резанова Александра Ивановича 1817 года рождения, умершего 18 ноября 1887 года, не зафиксированы»⁶⁵.

⁶² О назначении А. И. Резанова гл. арх. комиссии для построения в Москве храма во имя Христа Спасителя // РГИА. Ф. 1284. Оп. 241. Д. 82. Л. 262–262 об.

⁶³ О назначении Тайного Советника Резанова на должность Главного Архитектора по сооружению в Москве Храма Христа Спасителя. Л. 9–9 об.

⁶⁴ Китнер И. С., Шретер В. А. Памяти Александра Ивановича Резанова: [Некролог] // Зодчий. 1888. №№ 5–6. Май–июнь. С. 35.

⁶⁵ Справка [о местах захоронения Свиязева Ивана Ивановича и Резанова Александра Ивановича] № 202 от 25.02.2016 г. С. 1–2 // Комитет по развитию предпринимательства и потребительского рынка Санкт-Петербурга. Санкт-Петербургское государственное унитарное предприятие «Ритуальные услуги». Основание: Смоленское православное кладбище. Ведомости инвентаризации надгробий. Тома I–XI.

По поводу А. И. Резанова в справке добавлено, что «в соответствии с Планом захоронение располагалось между Билибинской и Любимовской дорожками у их пересечения со Знаменской дорожкой кладбища»⁶⁶.

Место захоронения «№ 47 Резанова Ал[ексан]дра Ив[ановича] рект[ора] и проф[ессора] Архит[ектуры] Ак[адемии] Худ[ожеств]» указано на плане Смоленского православного кладбища, помещенном в ежегоднике «Весь Петербург на 1914 г.»⁶⁷.

Побывав лично на Смоленском православном кладбище, докладчик не смог найти место захоронения А. И. Резанова, так как надмогильные памятники семейного захоронения Резановых почти полностью уничтожены (но, по-видимому, их места еще не заняты).

Что касается захоронения И. И. Связева, то о том, что оно находилось на Смоленском кладбище, сообщалось в «Петербургском некрополе»⁶⁸.

Докладчик также не смог найти на кладбище могилу Связева, в связи с тем летом 2016 г. обратился с просьбой к администрации Смоленского кладбища о помощи в розыске надгробия, но пока она осталась без ответа.

Вот такое отношение было за минувшее столетие к могилам архитекторов И. И. Связева, А. И. Резанова.

Поэтому докладчиком выносится на обсуждение вопрос: не пришла ли пора всерьез заняться поиском и восстановлением мест упокоения этих известных архитекторов?

Пусть память об архитекторах Связеве и Резанове сохранится в спроектированных ими и построенных по нормальным чертежам церквях, в том числе первой из выявленного их списка церкви Успения Божией Матери в Кенозерском приходе,

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Весь Петербург: Адресная и справочная книга г. Санкт-Петербурга на 1914 год: 21-й г. изд. / ред. А. П. Шашковский. — Санкт-Петербург: Т-во А. С. Суворина «Новое время». [Смоленское православное кладбище]. С. [512].

⁶⁸ [Связев, Иван Иванович] Петербургский некрополь [сост. В. И. Саитов]. Т. 4. СПб, 1916. С. 39.

предполагаемой к восстановлению, к чему сейчас и прилагает усилия дирекция Кенозерского национального парка.

Реставрация Кенозерской церкви в российской «глубинке» по нормальным чертежам И. И. Свиязева и А. И. Резанова будет хорошим продолжением того, как были восстановлены в столицах России величайшие творения их учителя К. А. Тона, такие как храм Христа Спасителя в Москве, а также собор святой Екатерины в г. Пушкине (бывшее Царское село) под Санкт-Петербургом, где имеет жительство докладчик (с изучения истории составления проекта собора и началось исследование по авторам нормальных чертежей проектов церквей — В. К.) а также Кенозерской Успенской церкви, в которой является членом приходского совета.

В сентябре 2016 г. докладчиком была написана посвященная памяти архитекторов И. И. Свиязева, А. И. Резанова, а также И. Ф. Яровицкого, краткая статья «Проект Кенозерской Успенской церкви — столичный» в газете «Кенозерье»⁶⁹, выпускаемой Кенозерским национальным парком и распространяемой для местных жителей, в том числе и для прихожан православного прихода церкви Успения Божией матери в д. Вершинино, а более подробная информация была размещена 3 октября 2016 г. на сайте Архангельской епархии⁷⁰.

Статья «Ильинский храм в Смольках — образец для составления нормальных чертежей проектов на постройку каменных церквей в России», посвященная памяти архитектора Николая Сергеевича Забнина была помещена 11 сентября 2016 г. на сайте Городецкой епархии, входящей в Нижегородскую митрополию»⁷¹.

⁶⁹ Калитин В. А. Проект Кенозерской Успенской церкви — столичный! Посвящается памяти архитекторов И. И. Свиязева, А. И. Резанова и И. Ф. Яровицкого // Кенозерье. 2016. № 1–2 (49–50). С. 44–46.

⁷⁰ Калитин В. А. Столичный проект Кенозерской Успенской церкви. Публикации // Архангельская епархия.

URL: <http://www.arh-eparhia.ru/publications/60112/> (дата обращения: 3 октября 2016 г.).

⁷¹ Калитин В. А. Ильинский храм в Смольках — образец для составления нормальных чертежей проектов на постройку каменных церквей в России (11.09.2016). Памяти архитектора Николая Сергеевича Забнина посвящается!

Выводы. В конце доклада можно сделать следующие выводы:

- благодаря поиску проекта Кенозерской Успенской церкви автору удалось обнаружить ранее неизвестные архивные сведения о составлении нормальных чертежей проектов церквей в России, открывающие новую страницу церковного зодчества в начальный период царствования императора Александра II;

- архитекторы Иван Иванович Свиязев и Александр Иванович Резанов, обладающие высокими художественными способностями и духовно-нравственными качествами, в 1857–1861 г. внесли неоцененный вклад в храмовое зодчество России середины XIX века, соответственно, Свиязев в составление 17 проектов наружного вида и планировки церквей, а Резанов внутреннего их убранства — 9 иконостасов;

- обнаруженные архивные материалы по нормальным и детальным чертежам 17 проектов церквей И. И. Свиязева и 9 иконостасам А. И. Резанова можно считать новыми в истории церковной архитектуры, так как ранее не были изучены другими исследователями, так как отсутствуют публикации по этой теме;

- биографии архитекторов И. И. Свиязева и А. И. Резанова, составивших нормальные и детальные чертежи проектов церквей и иконостасов к ним, могут быть дополнены обнаруженными сведениями об их деятельности, которая была тесно связана с биографией их учителя — основателя русско-византийского стиля К. А. Тона.

- сохранился достаточный архивный материал, в том числе нормальные и детальные чертежи проекта церкви № 9, смета, проекты двух иконостасов, опись иконам, а также выявлен список архивных дел, на основе которых будет составлена историческая справка о проектировании Кенозерской Успенской церкви как памятника архитектуры русско-византийского стиля середины XIX века.

- полностью восстановленное здание Успенской церкви в последующем должно быть использовано в первую очередь как духовный центр Кенозерья для проведения богослужений местной православной общиной, а во вторую как музей, являясь образцом сельской церковной архитектуры середины XIX века,

Новости // Нижегородская Митрополия, Городецкая епархия. URL: <http://egiv.ru/item/32278.html> (дата обращения: 11 сентября 2016 г.).

с организованной выставкой по каменному и деревянному церковному зодчеству России на основе обнаруженных архивных материалов по нормальным чертежам проектов церквей (дополнительно к деревянному церковному зодчеству XVIII–начала XIX вв.) для проведения экскурсий туристам, приезжающим в Кенозерский национальный парк.

Заключение. Как сообщалось ранее, проекты церквей были отправлены циркулярами в губернии за подписью графа М. Н. Муравьева, занимавшего должности в двух министерствах: министра государственных имуществ и председателя департамента уделов министерства двора и уделов, без указания архитектора, составившего их, а именно, И. И. Свиязева. Поэтому в среде историков русской архитектуры факт составления нормальных проектов церквей И. И. Свиязовым до сих пор считался неизвестным.

Дела, показывающие процесс составления нормальных чертежей в Министерстве государственных имуществ, были сданы в архив в начале 1860-х годов и около 155 лет пылились на полках и только в 2015 г. были обнаружены благодаря поиску данных о Кенозерской Успенской церкви.

Таким образом, на основе найденных архивных материалов И. И. Свиязева теперь можно считать не только основоположником промышленной архитектуры⁷², строительной науки^{73, 74} и печного дела⁷⁵, написавшим первые учебники по этим предметам (о чем

⁷² Свиязов И. И. Руководство к архитектуре, составленное для студентов Горного института архитектором Свиязовым: Ч. 1–2. — Санкт-Петербург: тип. К. Вингебера, 1833. — 2 т.

⁷³ Свиязов И. И. Учебное руководство к архитектуре, для преподавания в Горном институте, Главном инженерном училище, Училище гражданских инженеров... и в других учебных заведениях: [Ч. 1. Архитектура начертательная. Ч. 2. Строительные материалы. Ч. 3. Строительные работы. Ч. 4. Краткие правила по производству работ и составлению технических отчетов в гражданских сооружениях]. — Санкт-Петербург: В. Поляков, 1839–1841. — 4 т.

⁷⁴ Урочное положение для строительных работ, выс. утв. 17 апреля 1869 года: (Полное собр. зак. 1869 г. № 946968). — Неофиц. изд. — Санкт-Петербург: Юрид. кн. маг. Н. К. Мартынова, 1897. — VIII, 311 с.

⁷⁵ Свиязов И. И. Теоретические основания печного искусства в применении к устройству разных нагревателей, к отоплению и вентиляции зданий / [Соч.] Архит. Свиязева. — Санкт-Петербург: тип. В. Безобразова и К°, 1867. 235 с.

в данном докладе не упоминается — В. К.), но и законодателем храмового зодчества в Российской империи середины XIX века.

Подводя итоги проделанной многолетней работы можно с уверенностью сказать, что история составления в министерстве государственных имуществ в 1857–1861 гг. нормальных и детальных чертежей проектов церквей архитекторов И. И. Свиязева и иконостасов к ним А. И. Резанова полностью открыта.

Благодарность за помощь и поддержку в поиске материалов по нормальным чертежам проектов церквей. Докладчику хотелось бы выразить благодарность всем тем, кто помогал в поиске материалов по нормальным чертежам проектов И. И. Свиязева и иконостасов к ним А. И. Резанова, а также И. Ф. Яровицкого, использовавшего проект № 9 для составления проекта Кенозерской Успенской церкви, в том числе: сотрудникам Российского государственного исторического архива, Национального архива Республики Карелия, архивов Нижегородской, Саратовской, Ярославской областей, Российской национальной библиотеки, научной библиотеки Российской академии художеств, научно-технической библиотеки Санкт-Петербургского государственного архитектурно-строительного университета, музея Московского архитектурного института, дирекции Кенозерского национального парка и другим.

Особую благодарность за поддержку хочется выразить председателю Санкт-Петербургской епархиальной комиссии по архитектурно-художественным вопросам, настоятелю Императорского Петропавловского собора и церкви св. Екатерины в Академии художеств, кандидату богословия, кандидату архитектуры, профессору института имени И. Е. Репина и Санкт-Петербургской Духовной академии архимандриту Александру (Федорову), а также заместителю председателя Санкт-Петербургской епархиальной комиссии по архитектурно-художественным вопросам протоиерею Александру Витальевичу Берташу, которые не дали оставить незавершенным дело поиска авторов-составителей нормальных чертежей проектов церквей и иконостасов к ним.

**Таблица соответствия нумерации нормальных чертежей
проектов церквей, составленных И. И. Связевым,
в разных изданиях**

№ п/п	Название нормальных чертежей проектов церквей	Нумерация нормальных чертежей проектов церквей в разных изданиях		
		Об уплате денег за детальные чертежи к нормальным проектам каменных и деревянных церквей и разсылке этих чертежей. Часть 3. Здесь коллекция означенных чертежей и смет. 1857-1861 гг. // РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 2373. Л. 8-21	Атлас планов и фасадов церквей, иконостасов к ним и часовен, одобренных для руководства при церковных постройках в селениях. Синодальная типография: - Б. м., Б. г. Л. 20-36; - М., 1899 г. Л. 20-36; - М., 1911 г. Л. 20-36	Образцовые проекты церковных строений: материалы альбомов XIX в. Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра. СПб: Издательство «Logos». 2003 г. Л. 45-61
1	Деревянной церкви на помещение 150 человек, а с папертью до 185 человек	№ 1	№ 16	№ 16
2	Деревянной церкви от 250 до 300 человек	№ 2	№ 17	№ 17
3	Деревянной церкви на помещение от 450 до 500 человек	№ 3	№ 19	№ 19
4	Деревянной церкви на помещение от 150 до 185 человек	№ 4 (параллельный № 1)	№ 20	№ 20
5	Деревянной церкви на вместиение 250 человек	№ 5 (параллельный № 2)	№ 21	№ 21

6	Деревянной церкви от 450 до 500 человек	№ 6 (парал- лельный № 3)	№ 22	№ 22
7	Деревянной церкви от 450 до 500 человек	№ 7 (парал- лельный № 3)	№ 23	№ 23
8	Каменной церкви вместимостью до 500 человек	№ 8	№ 24	№ 24
9	Каменной церкви на 700 человек	№ 9	№ 25	№ 25
10	Деревянной церкви вместимостью до 200 человек	№ 10 (парал- лельный № 2)	№ 26	№ 26
11	Деревянной церкви на 600 человек	№ 11	№ 27	№ 27
12	Каменной церкви вместимостью до 250 человек	№ 12	№ 28	№ 28
13	Каменной двух предельной церкви на 1200 человек	№ 13	№ 29	№ 29
14	Деревянной церкви на помещение 150 человек, а с папертью до 185 человек	№ 14 (исправлен- ный вместо № 1)	№ 30	№ 30
15	Деревянной церкви на 500 человек	№ 15*	№ 31	№ 31
16	Каменной церкви на 350 человек	№ 16** (па- раллельный № 12)	№ 32	№ 32
17	Деревянной церкви до 300 человек	№ 17** (па- раллельный № 2)	№ 18	№ 18

Примечания: *) Проект № 15 не значится в деле (РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 2373), указанном в таблице, но о его наличии известно из справки, находящейся в другом деле (РГИА. Ф. 398. Оп. 21. Д. 7604 б. Л. 226 об.). При составлении «Атласа...» проект № 15 был включен в него под № 31;

**) О проектах № 16 и 17 (под условной нумерацией, продолженной докладчиком — В. К.) не обнаружены сведения в делах РГИА, но их наличие подтверждено тем, что они являлись параллельными проектам № 12 и 2, и были включены в «Атлас...», соответственно, под № 32 и 18.

Н. В. Пивоварова

«АКИ БЫ САМЫЕ ТЕХ СВЯТЫХ ТЕЛЕСА...» ДРЕВНЕРУССКОЕ РЕЛЬЕФНОЕ НАДГРОБИЕ XVI ВЕКА И СУДЬБА РЕЗНЫХ РАК НОВГОРОДСКИХ ЧУДОТВОРЦЕВ В СИНОДАЛЬНЫЙ ПЕРИОД РУССКОЙ ЦЕРКВИ

В 1722 г. в Новгородский архиерейский разряд были привезены резные образы святителя Евфимия архиепископа Новгородского, преподобных Саввы Вишерского и Михаила Клопского, хранившиеся в названных монастырях, и образ преподобного Антония Римлянина, находившийся в загородной церкви Воскресения Христова. Впоследствии, по просьбе В. В. Стасова, они были переданы в Академию художеств, а позднее — в Русский музей. Недавно была произведена их атрибуция. Изучение фигур позволило обосновать гипотезу о существовании в Новгороде в XVI в. мастерских по изготовлению произведений церковного искусства из дерева.

Ключевые слова: рельефное надгробие, резная деревянная скульптура, новгородские святые, Русский музей, атрибуция.

В заглавие статьи вынесена цитата из указа Святейшего Синода от 15 марта 1722 г., знаменующего одну из вех в ряду синодальных мероприятий по регламентации церковного искусства. Как можно заключить из содержания документа, непосредственный повод к его появлению подала практика поклонения святым мощам, недопустимая с точки зрения членов Синода и вызывавшая нарекания у инославных. По рассуждению Синода, во многих местах, «по градским соборным церквам и монастырям обретаются такие гробницы и раки, которые *над не обретенными почитаемых от церкви святых телесами поставлены <...>, а положены в оных вместо телес резные*

Надежда Валерьевна Пивоварова — кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник Отдела древнерусского искусства Государственного Русского музея, преподаватель Иконописного отделения Санкт-Петербургской Духовной Академии.

и издолбленные колоды (здесь и далее курсив наш. — Н.П.), которые и покрыты покроями, аки бы самые тех святых телеса, что немногим и ведомо есть, а которые про то несведомы, паче же простолюдины, приходя к тем ракам и гробницам и по неведению своему вменяя то, как им видно за самыя святых телеса, приступают с великим страхом и целуют положенные на тех колодах покровы со многим говением, чающе, самым телесам тут положенным быть, которых никогда тут не бывало». Приняв в соображения все обстоятельства, Синод определил: «*оные резные и издолбленные колоды, которые, яко некая обмана положены*, отобрав из гробниц, прислать при доношениях в Святейший Синод неотложно <...>; а оные гробницы и раки покрыть досками, на которых бы были иконы тех святых».¹

Текст этого указа с комментариями был опубликован Е. Е. Голубинским, которому документ был известен в двух экземплярах — современном печатном из библиотеки Синодальной типографии и прописанном в донесении Синоду Холмогорского архиепископа Варнавы от 16 января 1727 г.² Ныне этот перечень можно дополнить еще одним экземпляром из Государственного архива Новгородской области, адресованным на имя преосвященного Аарона, епископа Корельского, вместе с которым в архиве хранятся документы, свидетельствующие об исполнении Синодального указа в Новгородской епархии.³ В их числе — три донесения на имя преосвященного Феодосия архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук из Николаевского Вяжицкого, Савво-Вишерского и Михаило-Клопского

¹ Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1903. С. 435–436.

² Там же. С. 435. Третий экземпляр указа, направленный преосвященному Георгию, епископу Ростовскому и Ярославскому, в 1887 г. был опубликован А. А. Титовым и воспроизведен по его публикации Е. Е. Голубинским в первом издании его книги.

³ ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 72: Донесения с мест архиепископу Феодосию о выполнении указа Петра I об освидетельствовании гробов, почитаемых за святыню. Приложение: Печатный экземпляр указа. 26.04 — не ранее 08.08.1722. Текст указа на л. 9–9 об.



монастырей и выпись из реестра резных образов, принятых в соборную церковь Премудрости Божией из новгородских церквей.

Из документов следует, что 12 и 29 мая, 23 июня и 28 августа 1722 г. в Новгородский архиерейский разряд были привезены резные образы святителя Евфимия архиепископа Новгородского, преподобных Саввы Вишерского и Михаила Клопского, хранившиеся в названных монастырях, и образ преподобного Антония Римлянина, находившийся в загородной церкви Воскресения Христова.⁴ В Архиерейском разряде образы были освидетельствованы, а затем переданы для хранения в «верхние палаты» кафедрального Софийского собора.

Среди документов сохранился акт освидетельствования образа святителя Евфимия Новгородского, необычайно важный для характеристики изъятых из церквей резных фигур: «И того ж числа <...> помянутой привезенной из Вяжицкого мѣстря

⁴ Там же. Л. 5, 11а–11а об., 14, 13. Документы публикуются в приложении к статье.

из раки архиепска Евфимия образ осматриван. А по смотру явился тот образ резной из деревянной колоды в величество среднего возраста члвк лик его и весь с той стороны позлащен сусальным золотом ззади вытесан плоско и поставлены две поперек снарвы».⁵

Резные фигуры пролежали в хранилище на хорах новгородского Софийского собора более 100 лет до тех пор, пока их не увидели любители древностей — В. В. Стасов, впоследствии известный художественный критик, и И. И. Горностаев, профессор изящных искусств Императорской Академии художеств. В 1858–1859 гг., совершая совместную экспедицию по изучению памятников новгородской и псковской архитектуры, они обнаружили на софийских хорах склад резных деревянных скульптур.⁶ Поскольку в это время в Академии художеств составлялся музей христианских древностей, было решено возбудить ходатайство перед новгородским епархиальным начальством о передаче фигур в музей.

В доношении в Синод Новгородский митрополит Гавриил сообщал: «На верху башни, составляющей юго-западный угол Софийского собора, под самым сводом хранятся шесть старинных резных Распятый, четыре Ангела, положенный во гроб Спаситель, Георгий Победоносец с копьём, великомученица Параскева и 35 резных изображений, кои сделаны таким искусным резцем, что не возможно определить, каких имянно Угодников представляют оне. Изображения эти <...> сложены здесь еще в то время, когда последовало запрещение иметь в храмах резные Иконы».⁷

В ходе переписки между обер-прокурором Синода и Новгородским митрополитом было достигнуто соглашение, и в 1860 г. в Академию художеств перевезли почти весь запас изъятых из храмов деревянных скульптур. В академическом музее они хранились до конца XIX в., когда было принято решение

⁵ Там же. Л. 5 об.–6.

⁶ Стасов В. В. Василий Александрович Прохоров // Вестник изящных искусств. 1885. Т. III. Вып. 4. С. 334. Примеч. 1.

⁷ РГИА. Ф. 797. Оп. 30 (II отд., 1 стол). Д. 82. Л. 13 об.

об организации Русского музея императора Александра III. В 1897 г. фигуры перевезли в Русский музей.⁸

Поскольку, как сообщал митрополит Гавриил, «не возможно определить, каких имянно Угодников представляют оне», и в музее Академии художеств, и в Русском музее, скульптуры считались изображениями неизвестных святых. Лишь в 1960-е–1970-е гг. началось их научное изучение. Исследователи прикладного искусства Н. Н. Померанцев и И. И. Плешанова попытались установить имена святых, время создания скульптур и их первоначальное назначение. Анализ письменных источников (в первую очередь, сообщений новгородских летописей и описей Новгорода), изобразительных материалов, а также особенностей резьбы скульптур, привели к выводу, что фигуры, хранящиеся в Русском музее, были выполнены в XVI–XVII вв. и представляют святителей — Евфимия Новгородского и Иоанна Новгородского — и преподобных: Антония Римлянина, Савву Вишерского и Михаила Клопского, чьи резные надгробия упомянуты в описях церквей и монастырей.⁹ В отдельных случаях источники сообщали точные даты создания резных надгробий: так, в новгородских летописях и в летописце Савво-Вишерского монастыря указывалось, что резное надгробие преподобного Саввы было изготовлено по повелению Ивана Грозного в 1571 или 1574 г.¹⁰ Передняя стенка гробницы Иоанна епископа Новгородского сохранила

⁸ Пивоварова Н. В. Коллекция резного дерева Русского музея. Основные этапы формирования // Вестник СПбГУ. Серия 15: Искусствоведение. СПб., 2013. Вып. 2. С. 148.

⁹ Померанцев Н. Русская деревянная скульптура. М., 1967. Ил. 47; Плешанова И. И. Резные фигуры «старцев» в собрании Государственного Русского музея // ПКНО. 1974. М., 1975. С. 271–284; Померанцев Н. Н. Избранные комментарии // Русская деревянная скульптура / Сост. Н. Н. Померанцев, С. И. Масленицын. Авт. ст. и кат. С. И. Масленицын. М., 1994. С. 24–25; С. 224–227. Ил. 158–159 на с. 216–217; Ил. 163–164 на с. 222–223 (комментарии С. И. Масленицына).

¹⁰ Макарий, архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Ч. II. М., 1860. С. 124. Примеч. 231 (при наборе текста допущена ошибка — вместо 1571 г. напечатано: 1511 г.).

надпись с датой «1559 г.»,¹¹ а о надгробии преподобного Антония Римлянина было известно, что его резал новгородский резчик Евтропий Степанов в 1573 г.¹²

Находка в новгородском архиве документов, упомянутых в начале статьи, полностью подтверждает атрибуцию фигур, произведенную И. И. Плешановой: в Русском музее действительно хранятся резные изображения святителей Новгородских Евфимия и Иоанна и преподобных Антония Римлянина, Саввы Вишерского и Михаила Клопского.

Скульптуры вырезаны из липового дерева. Лики и складки одежд тщательно проработаны, в то время как с тыльной стороны проработка отсутствует, поскольку фигуры не предполагали обхода, а прикреплялись к доскам и укладывались горизонтально. Сведения о существовании досок под фигурами сохранили документы XVII в., связанные с реставрацией раки преподобного Саввы Вишерского: «в прошлом де во 168 (1660) году ц[е]рков Покрова Прес[вя]тые Б[огоро]д[и]цы каменная в которой почивает чюдотворец Сава Вишерской розрушилас и раку деревяную и круги с летописью над чюдотворцем сверху и з сторон роздробило и великий Г[о]с[у]д[а]рь пожаловал бы их велел образ чюдотворца Савы резной что *на верху раки* (здесь и ниже курсив наш. — Н.П.) починить да *цку под тот образ* и раку и круги с летописью построить вновь и великий Г[о]с[у]д[а]рь Ц[а]рь и великий кн[язь] Алексеи Михайлович Всеа Великия и малыя и белыя Росии самодержец указал образ чюдотворца Савы вишерского и *дцку* починить».¹³ С тыльной стороны некоторые фигуры скреплялись снарвами (шпонками), что можно видеть на примере резного образа святителя Евфимия Новгородского. Стенки саркофага, как явствует из приведенного выше документа, имели резные круги с «летописью» (на них

¹¹ Плешанова И. И. Резные фигуры «старцев». С. 276–277; Трифонова А. Деревянная пластика Великого Новгорода XIV–XVII веков. М., 2012. С. 71–73. Кат. 10. Ил. на с. 70.

¹² Макарий, архим. Археологическое описание церковных древностей. Ч. II. С. 82–83.

¹³ РГАДА. Ф. 396. Оп. 1, ч. 9. Д. 12231. Л. 6.

вырезались тексты из житий святых и приводились сведения о времени изготовления рак). Представление об их оформлении дает передняя стенка раки святителя Иоанна Новгородского, хранящаяся в собрании Новгородского музея-заповедника. И фигуры, и стенки рак золотились сусальным золотом. Все эти данные технического порядка позволяют утверждать, что текст Синодального указа грешил неточностью: фигуры не вкладывались внутрь надгробий («а *положены в оных* вместо телес резные и издолбленные колоды», создавая «некая обмана»), а находились сверху и покрывались покровами.

Изучение фигур с крышек рак в собрании Русского музея позволило обосновать гипотезу о существовании в Новгороде в XVI в. мастерских по изготовлению произведений церковного искусства из дерева: резных скульптур, составлявших часть надгробий или предназначенных для установки в киоты (чаще всего изображавших святителя Николая Чудотворца, мучениц Параскеву Пятницу и Екатерину), святительских и царских молельных мест, малых деревянных икон и складней.¹⁴ В последние годы в Русском музее произведены комплексные реставрационные и технико-технологические исследования, выявившие особенности техники исполнения фигур, их золочения и темперной росписи. Обнаружены позднейшие реставрационные вмешательства, в большей или меньшей степени изменившие внешний вид отдельных скульптур, следы надставок дерева и перезолотки.¹⁵

Особенно интересные результаты дало комплексное исследование резной фигуры преподобного Саввы Вишерского,

¹⁴ Плешанова И. И. Новгородские резчики XVI столетия // Государственный Русский музей. Страницы истории отечественного искусства XII — первая половина XIX века. СПб., 2002. Вып. VIII. С. 78–82; Ключанова О. В. Рельефное изображение Саввы Вишерского из собрания Русского музея // Страницы истории отечественного искусства. Сб. статей по материалам научной конференции (Русский музей, Санкт-Петербург, 2011). СПб., 2011. Вып. XIX. С. 66–67.

¹⁵ Голиков В. П., Саватеева Е. М., Максименко Ж. А., Чмеленко В. Я., Жарикова З. Ф., Гагарина Н. Н. Комплексное технологическое исследование деревянной фигуры XVI в. преподобный «Савва Вишерский» // Проблемы хранения и реставрации экспонатов в художественном музее. Материалы научно-практического семинара 4–5 декабря 2003 года. СПб., 2003. С. 161–177.

согласно летописным данным, исполненной в начале 1570-х гг. Поскольку сохранились сведения о реставрации раки Саввы Вишерского в мастерских Оружейной палаты Московского Кремля в 1669–1670 гг.,¹⁶ И. И. Плешанова и Н. Н. Померанцев высказали мнение о замене старой резной фигуры в ходе реставрации. Без малого 40 лет скульптура считалась работой резчиков Оружейной палаты: Клим Михайлова, Давыда Павлова, Герасима Окулова и Андрея Иванова.¹⁷ Внимательное прочтение документов, хранившихся в Савво-Вишерском монастыре,¹⁸ позволило сотруднику Русского музея О. В. Ключановой предположить, что резная фигура Чудотворца Саввы сохранилась с 1570-х гг., а в Москве были изготовлены лишь боковые стенки надгробия, к крышке которого крепилась фигура.

Это заключение О. В. Ключановой удалось подтвердить автору настоящей статьи в ходе изучения документов Оружейной палаты.

В 1660 г. при падении церкви Покрова Пресвятой Богородицы в Савво-Вишерском монастыре Чудотворцево надгробие было повреждено. Данное обстоятельство заставило игумена и братию обратиться к царю Алексею Михайловичу с челобитьем о возобновлении раки. Царь дал согласие на ремонт и в 1667 г. затребовал в Москву резной образ и «круги с летописью с верху и со сторон».¹⁹ В монастырском архиве хранился отчет новгородского воеводы Василия Ромодановского: «Чудотворца Саввы Вишерскаго образ, что вырезан на дѣке,

¹⁶ Впервые частично опубликованы Н. Н. Соболевым: *Соболев Н. Н.* Русская народная резьба по дереву. М., 2000. С. 287, 291. (репринтное воспроизведение издания издательства «Academia, 1934 г.).

¹⁷ *Плешанова И. И.* Резные фигуры «старцев». С. 282. Ил. на с. 280; *Русская деревянная скульптура* / Сост. Н. Н. Померанцев, С. И. Масленицын. С. 218. Ил. 158 на с. 216.

¹⁸ *Александр*, иером. Краткая летопись о монастыре преподобнаго отца Саввы, иже над Вишерою рекою жившаго, Новгородскаго чудотворца, с присовокуплением древних граммат царских и прочих, данных сему монастырю. СПб.: в типографии Святейшаго Правительствующаго Синода, 1809; То же. Изд. 3-е. СПб., 1849.

¹⁹ Там же. Изд. 3-е. С. 43–45 (грамота 11).

и подписи от раки построя возок отпустили к Тебе великому Государю <...> тогож монастыря с черным дяконом Иоасафом Декабря в 17 день <...>, а дорогою Государь велели ему черному дякону ехати с тем Чудотворцевым образом с великим бережением и споспешением...»²⁰

Как следует из «памяти», присланной из Приказа большого дворца в Оружейную палату 18 января 1668 г.,²¹ Алексей Михайлович, по прибытии раки в Москву, повелел образ и доску починить, «а раку с круги и с летописью зделать вновь медную и вызолотить из оружейного приказу».²² Тем не менее в 1668 г. работы по обновлению раки не были начаты, и резной образ простоял без починки «в соборной цркви у Спаса что на дворце» более года.²³ Это вынудило игумена с братией повторить челобитье. Свое прошение они сопроводили пожеланием «построить» раку в вечное поминовение души умершей царицы Марии Ильиничны.²⁴ 30 марта 1669 г. рака была «смечена». По неизвестным для нас причинам в мае того же года царь Алексей Михайлович внезапно переменил решение и повелел «зделат к образу великого чудотворца Савы Вишерского раку с круги и с летописю деревяную резную и вызолотит листовым сусальным золотом».²⁵

К изготовлению раки приступили в июле 1669 г. Работы, в которой приняли участие плотники, станочники, резчики и позолотчик заняли более 11 месяцев. Из документов известны имена мастеров. Это плотники Гришка Савельев с товарищем,²⁶ а также группа мастеров под руководством самопального Оружейной палаты Якушки Осипова. Об их участии в работах свидетельствует текст челобитья Якова Осипова: «Ц[а]рю Г[осу]д[а]рю и Великому кн[я]зю Алексею Михайловичю всеа великия

²⁰ Там же. Изд. 3-е. С. 46 (грамота № 12).

²¹ РГАДА. Ф. 396. Оп. 1, ч. 9. Д. 12231. Л. 6.

²² Там же.

²³ Там же. Л. 1.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. Л. 16–17.

²⁶ РГАДА. Ф. 396. Оп. 1, ч. 9. Д. 12368, л. 1.

и малыя и белыя Росии самодержцу бьет челом холоп твои Оружейные полаты Самопальной Якушко Осипов. В прошлом Г[о]с[у]д[а]рь во 177 (1669) году по твоему великого Г[о]с[у]д[а]ря указу велено мне холопу твоему построить с мастеровыми людьми пр[епо]д[о]бному отцу Саве Вишерскому новгородцкому чудотворцу раку и та рака построена и послана в великии Новгород а был я холоп твои у того дела два года и после того холоп твои волею Божиею заскорбел лежал шеснатцат н[е]д[е]ль...»²⁷ Круги с надписями резали мастера-иноземцы — Клим Михайлов, Давыд Павлов, Герасим Окулов и Андрей Иванов, выполнявшие наиболее ответственные работы в Оружейной палате.²⁸ В завершение еще один мастер-иноземец Федор Свищерский золотил раку и прописывал «по серебру краски». Поскольку процесс золочения происходил уже после того, как работы резчиков были полностью завершены, сроки золочения в резной надписи на раке указаны не были. Они устанавливаются на основании документов, согласно которым Ф. Свищерский трудился в течение месяца — с 25 июня по 25 июля 1670 г.²⁹

20 декабря 1670 г. боярин и оружейничий Богдан Матвеевич Хитрово и стольник Иван Степанович Телепнев приказали: «из Оружейные Полаты раку деревянную дубовую резную золоченую и по серебру расписана розными цветными краски которая строена в Оружейной Полате на гроб пр[епо]д[о]бному отцу Саве, что в Новгородском уезде на реке Вишере отдать того ж м[о]н[а]стря черному дьякону Иоасафу и отпустит с Москвы в Савинской Вишерской м[о]н[а]ст[ы]рь с ним же дьяконом».³⁰ На этом история с реставрацией раки завершилась.

Сегодня представление о раке преподобного Саввы Вищерского можно составить как по резной фигуре из собрания Русского музея, так и по деталям, хранящимся в Новгородском музее. Чудом уцелели шесть кругов и один фрагмент круга с текстом жития святого, а также две горизонтальные планки

²⁷ Там же. Оп. 1, ч. 10. Д. 13447. Л. 177.

²⁸ Имена мастеров-резчиков приведены Н. Н. Соболевым. См. примеч. 16.

²⁹ РГАДА. Ф. 396. Оп. 1, ч. 10. Д. 13447. Л. 28.

³⁰ Там же. Д. 13183. Л. 1.

с фрагментами исторической надписи. Фигура имеет размер 180 x 51 см. Когда-то она была прикреплена к доске размером около 221 x 88 см,³¹ то есть поля доски на 40 см выступали за границы фигуры.³² Резные круги имеют диаметр около 40 см, высота планок с исторической надписью составляет 7,5 см.

Источники и литература

1. ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3099.
2. ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 72: Донесения с мест архиепископу Феодосию о выполнении указа Петра I об освидетельствовании гробов, почитаемых за святыню.
3. РГАДА. Ф. 396. Оп. 1, ч. 10. Д. 13183.
4. РГАДА. Ф. 396. Оп. 1, ч. 10. Д. 13447.
5. РГАДА. Ф. 396. Оп. 1, ч. 9. Д. 12231.
6. РГАДА. Ф. 396. Оп. 1, ч. 9. Д. 12368.
7. РГИА. Ф. 797. Оп. 30 (II отд., 1 стол). Д. 82.
8. *Александр, иером.* Краткая летопись о монастыре преподобного отца Саввы, иже над Вишерою рекою жившаго, Новгородскаго чудотворца, с присовокуплением древних граммат царских и прочих, данных сему монастырю. СПб.: в типографии Святейшаго Правительствующаго Синода, 1809.
9. Голиков В. П., Саватеева Е. М., Максименко Ж. А., Чмеленко В. Я., Жарикова З. Ф., Гагарина Н. Н. Комплексное технологическое исследование деревянной фигуры XVI в. преподобный «Савва Вишерский» // Проблемы хранения и реставрации экспонатов в художественном музее. Материалы научно-практического семинара 4–5 декабря 2003 года. СПб., 2003. С. 161–177.
10. Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1903.

³¹ Там же. Оп. 1, ч. 9. Д. 12231. Л. 3.

³² В монастырской описи 1854 г. приведены несколько иные размеры раки: «длиною 2 аршина 12 вершков, а шириною 1 аршин», то есть 200 x 72 см. Согласно документу, рака имела восемь кругов с надписью. В это время на верхней доске раки находился образ Чудотворца, написанный красками и покрытый серебряной накладной ризой чеканной работы (ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3099. Л. 20).

11. Клюканова О. В. Рельефное изображение Саввы Вишерского из собрания Русского музея // Страницы истории отечественного искусства. Сб. статей по материалам научной конференции (Русский музей, Санкт-Петербург, 2011). СПб., 2011. Вып. XIX.
12. Макарий, архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Ч. II. М., 1860.
13. Пивоварова Н. В. Коллекция резного дерева Русского музея. Основные этапы формирования // Вестник СПбГУ. Серия 15: Искусствоведение. СПб., 2013. Вып. 2.
14. Плешанова И. И. Новгородские резчики XVI столетия // Государственный Русский музей. Страницы истории отечественного искусства XII — первая половина XIX века. СПб., 2002. Вып. VIII. С. 78–82.
15. Плешанова И. И. Резные фигуры «старцев» в собрании Государственного Русского музея // ПКНО. 1974. М., 1975. С. 271–284.
16. Померанцев Н. Н. Избранные комментарии // Русская деревянная скульптура / Сост. Н. Н. Померанцев, С. И. Масленицын. Авт. ст. и кат. С. И. Масленицын. М., 1994.
17. Померанцев Н. Русская деревянная скульптура. М., 1967.
18. Соболев Н. Н. Русская народная резьба по дереву. М., 2000.
19. Стасов В. В. Василий Александрович Прохоров // Вестник изящных искусств. 1885. Т. III. Вып. 4.
20. Трифонова А. Деревянная пластика Великого Новгорода XIV–XVII веков. М., 2012.

Приложение

Доношение Феодосию архиепископу Великоновгородскому и Великолуцкому стряпчего Николаевского Вяжицкого монастыря Марка Хилкова. 12 мая 1722

«Великому Гѣдну Преосщѣнному Феодосию архиепѣску Великаго Нова Града и великих Лук

Доношение

По твоему преосщѣннаго архиепѣпа указу повелено в мѣстрех и в приходских црѣвах где обретаются на гробах сѣх и во иконостасах резные образы привозит в великии новгород в соборную црѣков премудрости Бжїи а в нашем Вяжицком в мѣстре на гробе сѣго Ефимиа архиепѣска Новгородскаго чюдотворца издревле устроен обрас резной которой нѣе привезен.

Таго ради прошу [так!] дабы твоим архиереским указом повелено б онои образ принять у меня нижеименованого.

О сем доносит Николаевского Вяжицкого мѣстря стряпчеи Марк Хилков. Подан в архиереском розряде АШКВ (1722) году маия VI (12) де стряпчеи Марк Хилков руку приложил».

ГАНО, ф. 480, оп. 1, д. 72, л. 5

Резолюция на доношении:

«Записав в протокол привезенои образ приняв осматреть и описать и здать в соборную церкву в верхния палаты. VI (12) маия».

ГАНО, ф. 480, оп. 1, д. 72, л. 5 об.

Акт освидетельствования

«И того ж числа по указу преосщѣннаго архиепѣска и по вышепредложенной помете помянутой привезенной из Вяжицкого мѣстря из раки архиепѣска Евфимиа образ осматриван.

А по смотру явился тот образ резной из деревянной колоды в величество средняго возраста члѣвка лик его и весь с тои стороны позлащен сусалным золотом ззиди вытесан плоско и поставлены две поперек || снарвы. И отдан тот образ в соборную

црковъ премудрости бжии сторожам которыми поставлен на тои соборной цркви в полате с прочими тому ж подобными резными образами».

ГАНУ, ф. 480, оп. 1, д. 72, л. 5 об.–6

Доношение Феодосию архиепископу Великоновгородскому и Великолуцкому казначея Савво-Вишерского монастыря, монаха Сергия. 29 мая 1722

«Великому Гдну Преосвщенному Феодосию архиеписпу Великого Нова града и великих Лук

Доношение

В нѣшнем ПСВ^м (1722) году по твоему архиереискому указу повелено образ Савы Вишерского резной привести в Великий Нов Город которои и привезен в сем в мае мѣсе и поставлен в соборные цркве премудрости Бжии и со оным образом взята и часть столпа.

О сем доносит Савина мѣстря вишерскаго монах казначеи Сергии. Подан в архиерейском розряде АПСВ^г (1722) году мая в КΘ (29) день. Казначеи монах Сергии руку приложил».

Резолюция на доношении:

«Помянутой резной образ и часть столба взяв в соборную церкву иметь в содержании по указу.

КΘ (29) мая ПСВ || взять к разряду».

ГАНУ, ф. 480, оп. 1, д. 72, л. 11а–11а об.

Доношение Феодосию архиепископу Великоновгородскому и Великолуцкому диакона Клопского монастыря Иакова Иванова. 23 июня 1722

«Великому Гдну Преосвщенному Феодосию архиепскпу Великого Новаграда и великих лук

Доношение

В нѣшнем ПСВ^м (1722) году по твоему архиереискому указу велено резные образы где обретаются приносит в твой

архиерейской розряд и нѣ я нижепоименованныи Клопского мѣстря диакон Иаков Иванов ис того Клопского мѣстря з гробницы чудотворца Михаила Клопского резной деревянной образ Михаила Клопскаго чюдотворца привез в великии Новгород и принес в твои архиерейской розряд.

Того ради и прошу дабы онои резной образ принять.

О сем доносит Клопского мѣстря диакон Иаков Иванов подан в архиереиском розряде А҃ШКВ^м (1722) годе июня в КГ (23) де. Диакон Яков Иванов руку приложил».

ГАНО, ф. 480, оп. 1, д. 72, л. 14

Резолюция на доношении:

«Записав в протокол приняв поставить в удобное место где такие поставлены».

ГАНО, ф. 480, оп. 1, д. 72, л. 14 об.

Выпись

«А҃ШКВ (1722) августа в КИ (28) де по указу Преосѣннаго архиепѣска взято в соборную црков премудрости Бжїи из новгородских ниже означенных цркви резных образов:

<...> Из цркви Воскресния Хрѣтова из загородской образ Антония Римлянина в два аршина с четвертью (около 162 см. — Н. П.) весь позлащен сусалным золотом».

ГАНО, ф. 480, оп. 1, д. 72, л. 13

Из описи Новгородского Архиерейского Дома 1725 г.:

«От образа резнаго Иоанна архиепископа Новгороцкаго, которой взят из церкви священо мученика Власия (курсив наш. — Н. П.), отвенца и Евангелия сѣбра басменнаго золоченаго з десятию камнями простыми, весом сѣбра восемьдесят золотников».

Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. V (1725 г.).

СПб., 1897. Приложение X. Стб. CDXXXVI

Л. А. Армеева

«ПЕТЕРБУРГСКИЕ СТРАНИЦЫ В ИСТОРИИ ИКОНОПИСНОЙ ШКОЛЫ ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ»

В статье впервые предпринята попытка выявить различного уровня связи и взаимоотношения Иконописной школы Троице-Сергиевой лавры со столичным Петербургом. Рамки исследования охватывают период с середины XVIII столетия до революции 1917 года. Самые прочные контакты связывали Иконописную школу с Императорской Академией Художеств. Образование, полученное лаврским иконописцем И. М. Малышевым в Академии, оказало огромное влияние на развитие всего лаврского иконописания во второй половине XIX столетия.

Ключевые слова: Троице-Сергиева лавра, Иконописная школа, Императорская академия художеств, московские митрополиты, иконописец И. М. Малышев.

Иконописная школа Троице-Сергиевой лавры к началу XX века имела уже достаточно богатую, более чем 150-летнюю историю¹. В разные исторические периоды школа имела разные названия и разный статус. Вначале это был Иконописный класс при лаврской Семинарии. Потом она существовала в лавре отдельно от Семинарии. В конце XIX века была объединена с епархиальным училищем иконописания, переведенным в лавру из Москвы. Именовалась в разные периоды рисовальной, живописной, иконописной. Знала времена упадка, почти умирания, затем подъема, расцвета; бывала многолюдной — до 200 учащихся и совсем малочисленной — 4-5 учеников.

Людмила Алексеевна Армеева — кандидат искусствоведения, преподаватель Иконописной школы при Московской духовной академии.

¹ Сущестующая в настоящее время на территории Троице-Сергиевой лавры Иконописная школа юридически относится к Московской духовной академии. Дореволюционная Иконописная школа, о которой речь идет в настоящей статье, входила в структуру лавры.

Уже в начальный период существования школы — это третья четверть XVIII века (в 1746 году был создан Иконописный класс, с которого и начинается история школы) просматриваются некоторые, скорее более внешние, формальные связи между школой и столичным Петербургом. Настоятелем Троицкого монастыря в то время был архиепископ Арсений (Могилянский), впоследствии митрополит Киевский, который благодаря своему выдающемуся ораторскому дару был назначен придворным проповедником и пользовался особым вниманием и уважением Императрицы Елизаветы Петровны и всего двора. Современники отзывались об архиепископе Арсении как о способном администраторе и расчетливом хозяине. Заняв должность настоятеля, он решил, что все работы в лавре (а именно при нем монастырь получил статус лавры) должны производиться не подрядом, а собственными силами, т. е. лаврскими мастеровыми людьми, и чтобы таких мастеровых было много. Стараясь об этом, владыка велел определять служительских детей в различные мастерские для обучения. С этой же целью он создал из семинаристов и Иконописный класс, приложив к этому делу много личных усилий. В качестве учителей для будущих иконописцев он пригласил малороссов — сначала бельца Николая Каменского, затем — иеромонаха Павла (Казановича), хорошо знакомых ему (а также и его наместнику архимандриту Иоасафу (Горленко), будущему святителю Белгородскому) по украинскому периоду их служения. К этому времени, надо сказать, все руководящие и ответственные должности в монастыре были заняты представителями Малороссии, которые принесли в Троицкую лавру свои традиции, включая и традицию иконописную, которая была представлена стилем украинского барокко. Являясь членом Святейшего Синода и проводя значительную часть времени в столице, архиепископ Арсений не оставлял без своей заботы лавру и созданный им Иконописный класс. Он собственноручно закупил в Петербурге образцы для первых учащихся — «печатные картины искуснейшего мастерства», как писал об этом профессор академии А. П. Голубцов в своем исследовании

«О начале, первых деятелях (1744–1759 гг.) и направлении иконописной школы Троице-Сергиевой лавры»².

Несколько лет спустя, в феврале 1753 года, с разрешения Учрежденного Собора лавры (владыка Арсений уже был переведен на другую кафедру), в Петербург едет руководитель школы о. Павел (Казанович) и покупает еще партию пособий, в которую вошли разных размеров картины и гравюры, всего 258 листов. Картины эти были достаточно дорогие и считались «самых хороших кунштов», среди них в отчетных документах упоминается среди прочих 30 икон Бога Отца со Святым Духом (*о запретах Стоглавого Собора, о неизобразимости Бога Отца не знают или не вспоминают*); а также таблицы из рисовального пособия Иоганна Даниеля Герца, Гильбта, Марилье, гравюры немецких и французских мастеров³. Пособиями, закупленными в Петербурге, ученики-иконописцы пользовались вплоть до закрытия школы. После закрытия они хранились в библиотеке духовной академии, и уже в советские годы их видел там студент академии и учащийся иконописного кружка владыка Алипий (Погребняк)⁴.

Следующий период в истории школы — это последняя треть XVIII и начало XIX веков — был, пожалуй, самым сложным для нее временем, впрочем, как и для Троицкой семинарии, и для всей Русской Церкви. Семинария, а вместе с ней и Иконописный класс, содержащиеся до этого на счет лавры, по отобранию у монастырей имений лишились всех средств к существованию. Содержание учеников в этот период сильно ухудшилось. «1764 год так был тяжел для семинарии, что она

² Голубцов А. П. О начале, первых деятелях (1744–1759 гг.) и направлении иконописной школы Троице-Сергиевой лавры // Богословский вестник. ТСЛД, 1903. Июнь. Т. 2.

³ Подробнее о создании Иконописного класса и деятельности архиепископа Арсения см.: Армеева Л. А. Создание Иконописного класса при Московской Духовной Семинарии в 1746 году. http://history-mda.ru/publ/sozdanie-ikonopisnogo-klassa-pri-moskovskoy-duhovnoy-seminarii-v-1746-godu_3011.html 01.05.2013

⁴ Из беседы автора с владыкой Алипием, ныне схиархиепископом, викарием Горловской епархии

обречена была на закрытие, — только один Платон (*митрополит Платон (Левшин) — Л. А.*) своим влиянием при дворе мог сделать то, что она сохранила свое существование», писал впоследствии историк, ректор Академии протоиерей Сергей Смирнов⁵. Митрополит Платон, так же как и основатель Иконописного класса архиепископ Арсений, был придворным проповедником и членом Святейшего Синода, а кроме того еще и законоучителем наследника престола. Его стараниями Иконописный класс при Троицкой семинарии еще существовал какое-то время, правда при открытой в 1780 году Вифанской семинарии (и присоединенной к ней в 1814 году Троицкой), о таковом никаких упоминаний уже не встречается — ни в архивах, ни в воспоминаниях, ни в исторических публикациях. В конце XVIII–начале XIX вв. в лавре продолжала существовать немногочисленная школа-мастерская. В ней выполнялись иконописные заказы для нужд монастыря, и в процессе работы обучалось от 2-х до 5-ти подростков.

Тем не менее, митрополит Платон известен как ревнитель духовного образования — Троицкая, а потом и Вифанская семинарии были его любимыми детищами. Митрополит Платон был очень озабочен состоянием Духовных школ, порабощением православного богословия западноевропейской схоластикой. Он недолго любил Петербург, не привлекал учителей из Малороссии, а старался продвигать и поддерживать русских монахов. При нем упрочилось преподавание греческого языка, а затем и русского. По его распоряжению в Духовных школах вводились новые предметы: исторические науки, пастырское богословие, каноническое право, церковный устав, медицина, церковное пение. К сожалению, не нашлось места иконописанию. Одной из причин была, вполне очевидно, стесненность в средствах. Но более существенная связана с художественными вкусами и пристрастиями того времени, когда идея о превосходстве всего европейского становится определяющей. В официально открытую в 1764 году Академию Художеств, не скупясь на средства, приглашаются зарубежные

⁵ Смирнов С. К. История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867. С. 121.

знаменитости. Для вновь построенного здания малого Эрмитажа приобретает крупное собрание картин европейских художников. Это было время, о котором спустя полтора столетия искусствовед Николай Михайлович Тарабукин, со свойственной ему жесткостью суждений, писал так: «...в русской Церкви вместе с париками, пудрой и фижмами XVIII столетия в храмы хлынула мишура светского искусства, церковная архитектура «нарышкинского» и расстрелиевского стилей зазмеилась улыбками барокко и закудрявилась жестами рококо»⁶. Во время служения митрополита Платона традиционное иконописание, древнерусское и византийское церковное искусство были совершенно забыты, до их возрождения еще оставались десятилетия.

Тем не менее, сам митрополит Платон, по воспоминаниям современников, не был лишен эстетического чувства, напротив, он любил музыку, поэзию, он лично руководил устройством интерьера и иконостасов Преображенского храма в Вифании. Также и учащимся он стремился прививать эстетические наклонности, но делал это сообразно вкусам своего времени, о коих красноречиво говорят те предметы и картины, что находились в его Вифанских покоях и домовом храме⁷. Среди картин, находящихся в его комнатах, много портретов и картин, писанных маслом, много гравюр (в частности с рисунков Рафаэля) в деревянных вычурных золоченых рамах. Что же касается иконных изображений, то о таковых упоминается только один раз: «Над дверьми образ Спасителя, писанный крестником Платона, Моисеем Петровичем Платоновым (по происхождению турченком)»⁸. А в гостиной «вместо образа — современная копия с картины Болонской школы, изображающая Пресвятую Деву с Предвечным Младенцем в деревянной золоченой раме»⁹. В домовом храме митрополита «вместо иконостаса поставлены Царские двери, и по сторонам оных два на стекле писанные образа», выпорлненные, предположительно,

⁶ Тарабукин Н. М. Смысл иконы. М., 1999. С. 106.

⁷ ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 760. Д. 667. Л. 8-13 (Опись предметов из личных покоев митрополита Платона)

⁸ Там же. Л. 10

⁹ Там же. Л. 12.

самим митрополитом¹⁰. Между тем, необходимо отметить, что Высокопреосвященнейший Платон многое делал для благоустройства монастыря. При нем окончательно сложился архитектурный ансамбль Троице-Сергиевой лавры. Получая, благодаря своему авторитету и положению, значительные суммы денег, митрополит Платон употребил эти средства на завершение лаврской колокольни, обновление иконостаса Троицкого собора, интерьера Успенского собора, росписи Трапезной, Никоновской, Михеевской и Духовской церквей. Также его усердием были возведены обелиск в память обороны лавры во время Великой Смуты и усыпальница Годуновых. Главы Троицкого собора, Никоновского придела, Предтеченской церкви и центральная глава Успенского собора были при митрополите Платоне покрыты позолоченными медными листами. Организация мастерской серебряного дела в лавре также его заслуга.

К восстановительно-реставрационной деятельности митрополит Платон привлек среди прочих и Андрея Никифоровича Воронихина¹¹, будущего великого архитектора, строителя Казанского собора в Петербурге, а на тот момент 18-летнего иконописца, присланного на помощь благотворителями Троице-Сергиева монастыря купцами Строгановыми (вместе с Андреем прибыл и его брат Илья). В лавре братья Воронихины занимались убранством интерьеров парадных комнат верхнего этажа митрополичьих (ныне патриарших) покоев, а также украшением (росписью) сеней Трапезной церкви. В течение 1777-78 годов Андрей и Илья трудились в лавре. О. Н. Бондарева, автор статьи «Митрополит Платон (Левшин) и А. Н. Воронихин»,

¹⁰ Предположение о том, что митрополит Платон сам рисовал для домового храма иконы на стекле высказала научный сотрудник СПМЗ Шитова Л. А. в своем сообщении «Ризница Спасо-Вифанского монастыря как воплощение духовно-нравственных идеалов митрополита Платона (Левшина)» на XVIII международной конференции «Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России» (3-5 октября 2012 г.).

¹¹ Сердечно благодарю архимандрита Александра (Федорова), любезно поделившегося сведениями и библиографией о деятельности А. Н. Воронихина в Троице-Сергиевой лавре под руководством митрополита Платона.

опубликованной в сборнике материалов конференции, посвященной 250-летию великого зодчего пишет о том, что митрополит Платон благоволил братьям Воронихиным и благодаря его протекции братья пользовались в лавре наставлениями знаменитых архитекторов Василия Ивановича Баженова и Матвея Федоровича Казакова. Автор статьи считает, что именно в этот период совершился переход Андрея Воронихина от иконописной деятельности к архитектурной, и что митрополит Платон как был духовным наставником А. Воронихина так и вдохновителем ряда творческих идей великого зодчего¹².

Один из самых значимых периодов существования лаврской Иконописной школы относится к середине XIX столетия (с 1830-х по 1870-е годы). К этому же периоду относится и самая значимая «петербургская страница» в истории школы. В это время происходит возрождение лаврской Иконописной школы, и лаврского иконописания, в целом. Способствовали этому событию два фактора. С одной стороны, это повышение внимания к древнему иконописанию в государственных и церковных кругах; а с другой, — личное участие и заинтересованность лаврского священноначалия, а именно, настоятеля лавры митрополита Московского Филарета (Дроздова) и его заместителя архимандрита Антония (Медведева).

Деятельность митрополита Филарета была тесно связана с Петербургом. С 1812 по 1819 гг. он был ректором Санкт-Петербургской Духовной академии и профессором Богословских наук. Был близким помощником и союзником митрополита Новгородского и С.-Петербургского Амвросия (Подобедова). В 1817 г. в Троицком соборе Александро-Невской лавры митрополитом Амвросием (Подобедовым) был хиротонисан во епископа Ревельского, викария Санкт-Петербургской епархии с оставлением за ним должности ректора академии. В 1819 году епископ Филарет был переведен на Тверскую кафедру в сане архиепископа; тогда же стал членом Святейшего Синода

¹² *Бондарева О. Н.* Митрополит Платон (Левшин) и А. Н. Воронихин // Андрей Никифорович Воронихин. Мастер, эпоха, творческое наследие. СПб., 2010. С. 113–118.

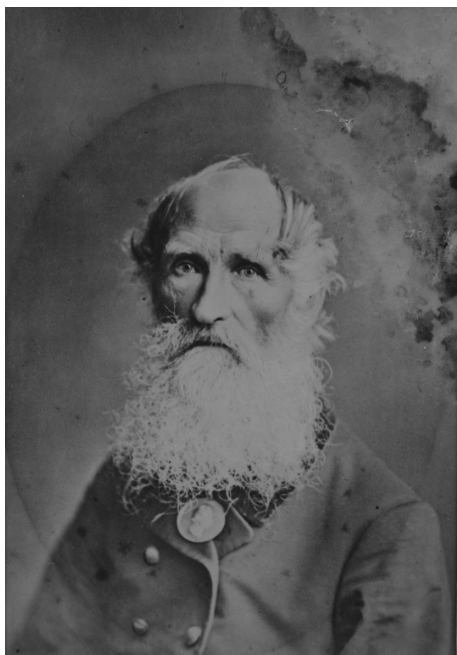
(с 1842 года и до самой смерти, оставаясь синодальным членом, не был вызываем для заседания в Синоде, т. к. находился в состоянии размолвки с Обер-прокурором Синода Н. А. Протасовым,). В 1821 году святитель Филарет был назначен на московскую кафедру и соответственно стал настоятелем Троице-Сергиевой лавры. В 1831 году он приглашает в лавру архимандрита Антония (Медведева) и назначает его на должность наместника лавры.

Архимандрит Антоний не столь широко известен за пределами Троицкой лавры. Он прославлен в лике радонежских святых в 1998 году. Современники о. Антония писали, что он был «одним из замечательнейших лиц православного монашества своего времени. Человек самого незнатного происхождения, он достиг такой известности, что его знала не только вся Россия, но и многие за границей, как на Востоке, так и на Западе»¹³. В течение жизни о. Антоний был знаком и общался со многими святыми мужами (в юности — с преподобным Серафимом Саровским, в зрелом возрасте со святителями московскими Иннокентием и Филаретом. Более того, святитель Филарет избрал о. Антония своим духовником). По натуре своей архимандрит Антоний был человек очень разносторонний и деятельный, внимательно вникающий во все стороны жизни. Будучи мужем духоносным, стремившимся к поддержанию духа истинного иночества, он понимал важность и необходимость иметь в монастыре и иконописную мастерскую, и школу и приложил немало усилий к их устроению.

Благодаря большому личному участию митрополита Филарета и архимандрита Антония через сто лет после своего возникновения, а именно в 1846 году, миновав нескольких десятилетий застоя, в лавре возродилась Иконописная школа. Несколько лет шла подготовка к этому событию. Важнейшим звеном в этой подготовке было решение командировать в Петербург, в Императорскую Академию Художеств руководителя лаврских

¹³ Толстой М. В., *граф*. Хранилище моей памяти. Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1995, с. 73.

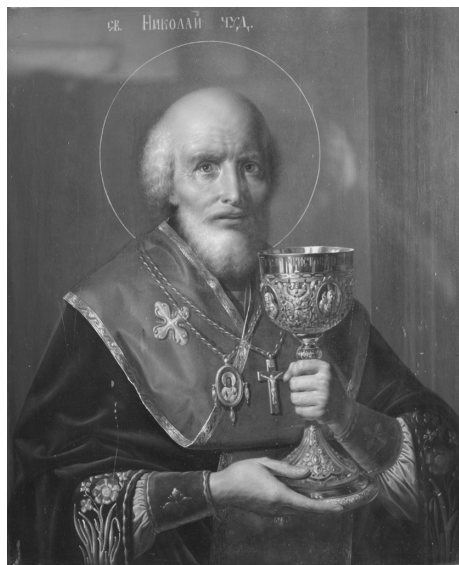
иконописцев штатнослужащего Ивана Матвеевича Малышева. Отправлены были, собственно, два брата — Николай и Иван, но следы Николая затерялись, а вот Иван Малышев стал впоследствии ведущим лаврским иконописцем, с именем которого связывают отдельное стилистическое направление в иконописании XIX века, т. н. «малышевские письма». Примечательным в этом событии является тот факт, что уезжает Малышев на учебу, будучи 33-летним зрелым мужем, отцом троих сыновей. Он смиренно выполняет благословение священноначалия и уезжает



Илл. № 1 — Иконописец И. М. Малышев.
1861 г. Фотопортрет. Частное собрание,
Москва

учиться, оставив на несколько лет семью на попечение о. Антония. В течение 6-ти лет с 1835 по 1841 годы он живет в Петербурге на подворье Троице-Сергиевой лавры на Фонтанке (предположительно). Посещает занятия в Академии в качестве вольноприходящего слушателя (такой срок обучения был установлен в Уставе Академии для подобной категории учащихся). Впрочем, нужно отметить, что подтверждение об учебе Малышева в Академии имеются только за первые три года. В РГИА (архив Академии Художеств) на данный момент обнаружены экзаменационные ведомости по классам рисунка за 35-36 и 37 годы¹⁴. Возвратившись

¹⁴ РГИА. Ф. 789. Оп. 19. Д. 719. 1832-1837 гг. в. Экзаменационные списки учащихся.



Илл. № 2 — Малышев И. М.
Икона свт. Николая. 1851 г. Дерево, масло.
Частное собрание

в лавру в 1841 году Иван Матвеевич Малышев, как и предполагалось, становится руководителем лаврской иконописной школы¹⁵.

В первых иконах, написанных им после возвращения из Петербурга явно видно влияние академической школы. Таков, например, образ свт. Николая, написанный виртуозно, мастерски, но похожий более на парадный портрет, нежели на икону святого (илл. 2). Написан образ масляными красками. Академическое влияние проявляется в легком

повороте фигуры, объемной лепке формы головы и рук, почти осязаемой передаче фактуры различных материалов — бархата, шелка, металла. То же самое можно сказать об небольшой иконе св. мученицы Варвары (илл. 3). В последующих малышевских иконах изображения святых станут более «иконными», реалистические приемы значительно нивелируются, хотя и не исчезнут совсем. Подтверждением этому может служить ансамбль прекрасно сохранившегося иконостаса лаврского Духовского храма, написанный в 1866 году. Иконостас выполнен двумя бригадами лаврских мастеров — Иваном Малышевым с сыновьями и его учеником, последователем на посту руководителя школы иеромонахом Симеоном со своими учениками (илл. 4).

¹⁵ Подробнее о творчестве И. М. Малышева см.: Армеева Л. А. Творчество иконописца Ивана Матвеевича Малышева в контексте возрождения традиционного иконописания. Сайт МДА <http://www.bogoslov.ru/text/2489669.html> 14 марта 2012 г.

В 1870–80 годы в малышевской мастерской очень активно начинают использоваться гравированные фоны, изобретателем которых считается сам иконописец (илл. 5).

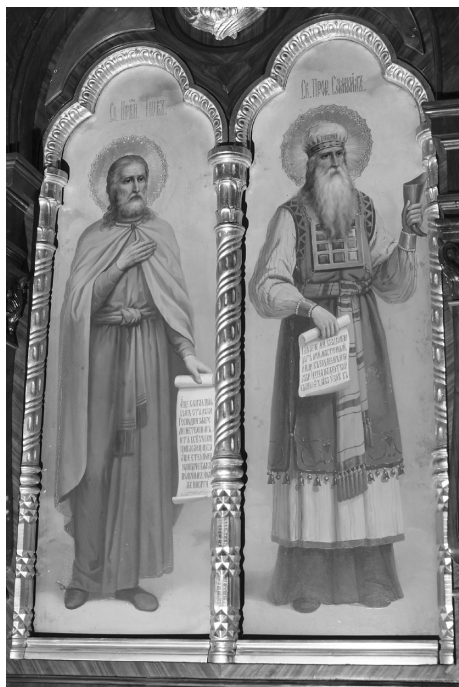
В 1859 году за выслугою лет Иван Матвеевич получает освобождение из числа лаврских штатнослужащих. В этом же году он обращается в Совет Академии Художеств с просьбой о получении звания свободного (неклассного) художника, которое и получает по классу миниатюрной живописи. Увольнение из штатнослужащих

и получение звания давало и самому художнику и его потомкам право на полную свободу и возможность выбора службы. Однако все три его сына уже выбрали себе дорогу. Все стали иконописцами. Старшие — Константин и Михаил учились у отца, а младший Александр, как и отец, получил образование в Академии Художеств, в которой учился с 1857 по 1867 годы (первые два года как вольнослушатель, а с 1859 году, после выхода отца из звания штатнослужащих, уже как полноправный студент). По окончании учебы он получил звание классного художника III степени. В родной город не вернулся, т. к. женился и остался жить и работать в Петербурге. Дальнейшая его судьба на сегодняшний день неизвестна.

Современники чрезвычайно высоко ценили творчество Ивана Малышева. Он выполнял многочисленные церковные и частные заказы, в том числе и для членов императорской фамилии. За свои труды имел награды и поощрения. Первую



Илл. № 3 — Малышев И. М. Икона великомученицы Варвары. 1853 г. Дерево, масло. Собрание С. Болдырева. Москва



Илл. № 4 — Малышев И. М. с сыновьями. Пророки Иов и Самуил. 1866 г. Иконостас Духовской церкви. Троице-Сергиева лавра

награду получил еще в 1858 году — это были золотые часы, пожалованные ему императрицей Марией Александровной за копии с древних корсунских икон кремлевского Успенского собора. В 1861 году государь император Александр Николаевич, будучи в Сергиевой лавре, при посещении иконописной школы, пожаловал Малышеву серебряную медаль с надписью «За усердие» для ношения на шее на Аннинской ленте.

По-видимому, именно по этому поводу в лаврской фотомастерской сделан фотопортрет художника. В том же 1861 году от великой княгини Александры Петровны

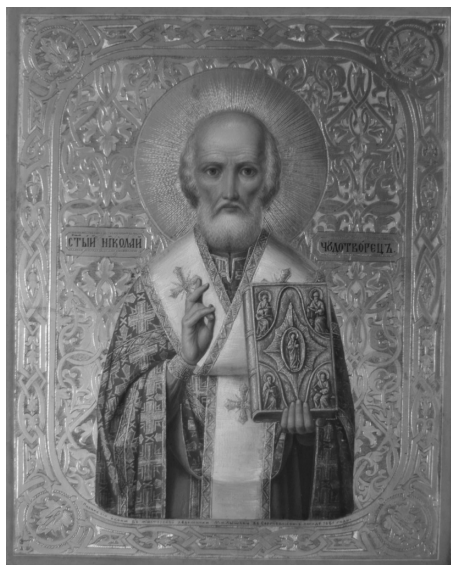
за написание икон святителя Николая и царицы Александры получил в знак благоволения бриллиантовый перстень.

В 1867 году на Парижской, а в 1873 году на Венской выставках за представленные иконы (Преподобный Сергей и Явление Божией Матери святому Сергию на первой, святитель Иннокентий Иркутский и Богоматерь Знамение на второй) Малышевым получены благодарственные отзывы.

Правда, спустя несколько десятилетий, в 1920 году его творчество было достаточно критически оценено графом Ю. А. Олсуфьевым, составлявшим описи ризницы Троице-Сергиевой лавры. Вот как он отзывался о работах мастера: «Малышев был «профессиональным» художником-иконописцем, получавшим высочайшие

награды в виде золотых часов и медалей на шею, представителем той известной казенно-приличной, мертвенной, позитивной иконописи, которая заполнила церкви в середине XIX столетия и которая в лучшем случае не была лишена чувства благочестия»¹⁶. Но это мнение, так же как и характеристика Н. М. Тарабукиным художественной деятельности и, в целом, эпохи митрополита Платона говорят лишь о том, насколько к началу XX столетия изменилось восприятие церковного искусства. Учитывая реалии этого времени, вполне понятно, что живопись Малышева могла показаться казенной и мертвенной, а украшение в лавре архиерейских палат митрополитом Платоном выглядеть «рококовой» улыбочностью¹⁷.

Сегодня, смотря на работы Малышева и мастеров его круга с позиций тех знаний и открытий, что накоплены к настоящему времени, практического (не всегда однозначного опыта¹⁸) иконописания последних десятилетий, мы не можем быть ни столь восторженны, как его современники, ни столь резки,



Илл. № 5 — Мастерская Малышева И. М.
Икона свт. Николая. 1881 г.
Дерево, темпера, чеканный фон.
Частное собрание

¹⁶ Олсуфьев Ю. А. Опись икон Троице-Сергиевой лавры до XIII века и наиболее типичных XIII и XIX веков. С. Посад. 1920. С. 225.

¹⁷ Тарабукин Н. М. Смысл иконы. М., 1999. С. 106.

¹⁸ Современные росписи и иконы в академическом стиле явно уступают работам мастеров XIX столетия и по форме, и по духу. Достаточно посмотреть на «продукцию» софринских мастерских, где иконы Малышева используются в качестве образцов.

как исследователи круга Олсуфьева и Тарабукина. Наша задача беспристрастно, сообразуясь с развитием истории возрождения иконописания, оценить творчество таких художников как Малышев.

Для своего времени Иван Матвеевич Малышев был, безусловно, выдающимся иконописцем. Смиренно приняв то направление, которое существовало в Церкви, он сумел соединить в своих иконах два важнейших компонента: лаврскую иконописную традицию и академическую выучку. Будучи верующим и глубоко воцерковленным человеком, он не мог не передать благоговение в тех образах, к которым прикасалась его рука. И поэтому справедливо говорят заказчики о духоносности и молитвенности его икон. Вторая, не менее важная составляющая его творчества — это его художественное мастерство. Навыки классического образования, полученные им в Императорской Академии Художеств в Петербурге, дали возможность воплотить свое религиозное чувство грамотно и профессионально.

Отдельной страницей, практически совсем закрытой на сегодняшний день и ждущей своего исследователя, является история общения митрополита Филарета (Дроздова) и художника-археолога, историка, академика живописи Федора Григорьевича Солнцева касательно возрождения традиционного иконописания и устройства иконописных школ.

В 1873–1880 годы, в существовавшем в Москве епархиальном училище иконописания¹⁹, методика обучения была выстроена по образцу Петербургской Академии Художеств (правда в более сокращенной, усеченной форме). Отметим, что когда готовилось открытие училища, между членами Совета существовали разные мнения о том, как следует выстраивать систему обучения иконописцев. Один из участников дискуссии протоиерей Михаил Боголюбский был категорически против того, чтобы в иконописном училище была принята академическая система обучения. По этому поводу

¹⁹ Подробнее об этом училище см.: Армеева Л. А. Иконописная школа в Троице-Сергиевой лавре: История и современность. Подмосковье, 2014.

он составил целую докладную записку, где подробно объяснил свои взгляды. Школа иконописания, по его словам, должна быть строго верной стилю византийского иконописания, вводить в общество лучшие образцы древнего иконописания, забытого со времен Петра. Возражал против закупки гипсовых моделей, а считал необходимым собрать для школы исторические сведения и лучшие образцы византийского и русского иконописания²⁰. Мнение о. Михаила и его докладная записка не нашли поддержки других членов Совета. На закупку гипсовых голов, фигур и подобных учебных пособий были потрачены значительные средства. Утверждена академическая система. Более того, экзаменационные работы учащихся посылались в Петербург, в Академию Художеств, где они получали оценку аттестационной комиссии, дававшей право на получение соответствующего документа. После перевода училища в лавру эта практика была прекращена.

В данной статье представлено всего несколько эпизодов, показывающих связь лаврской иконописной школы, ее руководителей с Петербургом, в основном с Императорской Академией Художеств. Это только первые исследовательские шаги в этом направлении. Архив Иконописной школы хранит еще множество документов. Также может дополнить тему история Иконописного класса при Петербургской семинарии, основанного в 1844 году, история петербургского подворья Троице-Сергиевой лавры, биографии отдельных иконописцев и учащихся школы.

²⁰ Подробнее об этом документе см.: *Армеева Л. А.* Докладная записка протоиерея Михаила Боголюбского «О взаимном отношении классического искусства и христианского иконописания (1871 г.) в реалиях современного учебного процесса. // Вестник ПСТГУ. М., 2016 (в печати).

Источники и литература

1. Армеева Л. А. Альбом Иконописная школа в Троице-Сергиевой лавре: История и современность. Подмосковье, 2014.
2. Армеева Л. А. Докладная записка протоиерея Михаила Боголюбского «О взаимном отношении классического искусства и христианского иконописания (1871 г.) в реалиях современного учебного процесса. // Вестник ПСТГУ. М., 2016 (в печати).
3. Арсений, иеромонах. Исторические сведения об иконописании в Троице-Сергиевой лавре // Сборник на 1873 г., изданный Обществом древнерусского искусства при Московском публичном музее. М., 1873.
4. Бондарева О. Н. Митрополит Платон (Левшин) и А. Н. Воронихин // Андрей Никифорович Воронихин. Мастер, эпоха, творческое наследие. СПб., 2010. С. 113–118.
5. Голубцов А. П. О начале, первых деятелях (1744–1759 гг.) и направлении иконописной школы Троице-Сергиевой лавры // Богословский вестник, 1903. Июнь. Т. 2.
6. Казанский П. С. Очерк жизни архимандрита Антония, наместника Свято-Троицкой Сергиевой лавры. — Москва. В Университетской типографии (М. Катков), 1878.
7. Маслов К. И. Академик Ф. Г. Солнцев, художник-археолог, реставратор, церковный живописец // Искусство христианского мира. Выпуск 3. М., 1999. С. 209–217.
8. Олсуфьев Ю. А. Опись икон Троице-Сергиевой лавры до XIII века и наиболее типичных XIII и XIX веков. Сергиев Посад. 1920.
9. Смирнов С. К. История Троицы семинарии. М., 1867.
10. Тарабукин Н. М. Смысл иконы. М., 1999.
11. Толстой М. В., граф. Хранилище моей памяти. М., 1891.
12. <http://www.bogoslov.ru/text/2489669.html> — 14 марта 2012 г.
13. http://history-mda.ru/publ/sozdanie-ikonopisnogo-klassa-pri-moskovskoy-duhovnoy-seminarii-v-1746-godu_3011.html — 01.05.2013

ИКОНЫ И РОСПИСИ МОНАСТЫРЯ СВЯТОГО ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ПАНТЕЛЕИМОНА НА АФОНЕ

В статье рассматриваются проблемы, связанные со сложением художественного наследия афонского Свято-Пантелеимонова монастыря и возникновение художественного явления, условно называемого «русский афонский стиль».

Ключевые слова: Гора Афон, монастырь святого Пантелеимона, иконы и настенные росписи, художники иконописцы Лукиан, Василий (Селезнев), Филипп Малявин.

Святая Гора Афон с давних времен воспринимается русскими людьми, как удел Божией Матери в мире дольном, средоточие молитвенного подвига и высшая точка духовных устремлений. Связь с этим таинственным местом была установлена почти сразу после крещения Руси: уже во второй половине XI века приобретена земля с кельей, которую назвали Ксилургу (Богородица древодела).

На протяжении долгой истории монашеской республики русские венценосные особы и простые паломники часто делали значительные вклады в разные обители Афона. Среди этих вкладов особое место занимали иконы. Так, например, в одном Ватопедском монастыре хранится порядка тысячи русских образов, датируемых с XV по XX век.¹ Иконы и разнообразны дары получали также и другие афонские обители, такие как Дионисиат, Дохиар, скит св. Анны и Протат.² Что же

Светлана Евгеньевна Большакова — кандидат искусствоведения, преподаватель института им. И. Е. Репина, заведующая иконописно-реставрационной мастерской «Фавор».

¹ Россия-Афон: тысячелетие духовного единства (материалы международной научно-богословской конференции). М: ПСТГУ, 2008 г. /Русские иконы обители Ватопед./ С. 355.

² Там же, с. 356.

касается русского Свято-Пантелеймонова монастыря и других русских скитов и келий, то они были переполнены иконами разного времени, книгами, изделиями прикладного искусства и практически все имели настенные росписи в храмах и других помещениях обителей.

К сожалению, сложная история русских обителей не позволяет пока в полном объеме оценить богатейшее художественное наследие Свято-Пантелеймонова монастыря и других скитов и келий, находящихся под юрисдикцией Русской Православной Церкви. Однако, даже то, что можно увидеть поверхностным взглядом, говорит о значительности этого художественного наследия.

Научные экспедиции Петра Севастьянова и Порфирия Успенского середины XIX в. позволили создать музей византийских древностей при Императорской Академии Художеств, но он не был основан на русском материале. К тому же одно из наиболее характерных художественных явлений, в настоящее время имеющее условное название «русская афонская икона», в момент этих экспедиций находилось еще в стадии начального развития. Формирование этого явления, безусловно, было связано с историей духовного и экономического укрепления русского монастыря в XIX — нач. XX веков.

Порфирий Успенский утверждает, что собственных иконописных мастерских монастырь не имел вплоть до середины XIX века.³ Оспорить это утверждение сейчас достаточно трудно, однако опись имущества 1143 г. монастыря Ксилургу, самой древней из русских обителей, свидетельствует о наличии полного круга богослужебных книг на русском языке⁴. Как известно, многие церковные книги богато декорировались миниатюрами, и часто эти миниатюры исполнялись иконописцами в самом монастыре.

Однако, многие исторические материалы утрачены в результате пожаров, уничтоживших архивы и библиотеку Старого Руссика. Кроме того, целый ряд древних икон был вывезен

³ *Епископ Порфирий (Успенский)*. История Афона, т. 1, ч. 3 Афон монашеский, гл. XXI, с. 936.

⁴ *Игумен русских святогорцев*. / Составитель И. Ф. Красковский . М; 1998 г., с. 62.

из скита Ксилургу болгарскими иноками, которые занимали его во время второй мировой войны, в монастырь Зограф. Старый Руссик (или монастырь Фессалоникийца) стал главной русской обителью после того, как скит Ксилургу оказался перенаселен и греческие власти передали старый греческий монастырь во владение русским монахам. В XIII веке связи русской обители с далекой отчизной, угнетенной татаро-монгольским игом, на долго прервались.

В XV веке монастырь вновь начинает укрепляться, в первой половине XVI века ему покровительствует великий князь Василий III, но через некоторое время обитель вновь приходит в упадок в результате завоевания Византии турками. В монастыре практически не осталось русских монахов и греческая братия обители решила покинуть полуразрушенные здания и переселиться на новое место возле моря, где ныне размещается Свято-Пантелеимонов монастырь.

К началу XIX века запустение в обители дошло до такого состояния, что Священный Кинот был готов упразднить русский монастырь, и только вмешательство константинопольского патриарха Каллиника помогло ему сохранить свой статус. Всю первую половину XIX века монастырем управляли греческие игумены (Савва, а затем Герасим). Русские иноки во главе с иеромонахом Аникитой (в миру князем С. Ширинским-Шихматовым) прибыли в монастырь в 1835 году. Они помогли возрождению обители, вложив собственные средства.

К 1840-м годам численность русских монахов значительно возросла, особенно после того, как духовником обители стал схимонах Иероним (Соломенцев). На протяжении всей первой половины XIX века в монастыре идет бурное строительство: к 1814 г. вчерне выстроен соборный храм во имя великомученика Пантелеимона с кельями и хозяйственными зданиями, в 1846 г освящен заложенный отцом Аникитой храм во имя русского чудотворца Митрофана Воронежского. Одновременно производилась перестройка и ремонт монастырских зданий.

Некоторые косвенные данные позволяют предположить, что в это время уже существовала небольшая артель иконописцев,

возглавляемая отцом Иеронимом (сведения об этом представлены А. А. Дмитриевским в книге «Русские на Афоне»⁵.) Материальным доказательством этого предположения может служить образ Божией Матери «Скоропослушницы» из кафедрального собора в Тамбове, имеющий характерную подпись: «сей образ написан на Святой Горе Афон в монастыре великомученика и целителя Пантелеимона...Игумен Герасим с братией». Именно в период настоятельства игумена Герасима начал свою деятельность в монастыре отец Иероним. С 1851 по 1867 г. г. строится и украшается один из самых выдающихся храмов монастыря, за богатую отделку названный позднее «золотым», во имя Покрова Пресвятой Богородицы с приделом святого Александра Невского. Значительные средства для его возведения были вложены семьей о. Макария (Сушкина).

Новый этап подъема монастыря (экономического, духовного и культурного) связан с личностью знаменитого русского игумена о. Макария (Сушкина). Вплоть до этого момента монастырем управляли греческие настоятели (Савва 1821–30 г. и Герасим 1830–74 г.) За время деятельности игумена Макария монастырь не только укрепил свое материальное положение, но и выдвинулся на ведущие позиции среди других афонских обителей. Именно в этот период в монастыре активно развиваются самые разнообразные мастерские — литографии, метакромотипии, фотографии и иконописи. А. Дмитриевский указывает на то, что под влиянием о. Иеронима, духовным сыном которого был о. Макарий, иконописная мастерская не только укрепилась, но расширилась до настоящей художественной школы, обучающей по методике Академии Художеств: «В заведенной им школе иконописи мастера из русских работали под руководством опытных учителей...многие потом из этой школы вышли прекрасными иконописцами, поставщиками икон для монастыря, щедро раздающего их своим многочисленным почитателям»⁶. Среди имен выдающихся монастырских

⁵ Дмитриевский А. А. «Русские на Афоне». М., СПб., 2011 г.

⁶ Дмитриевский А. А. Русские на Афоне. С. 148.

мастеров Дмитриевский называет только архидиакона Лукиана, возглавлявшего литографическую мастерскую, но также выполнившего ряд икон и картин для монастыря. Схиархидиакон Лукиан (в миру Лев Григорьевич Роев) родился в 1834 г. в мещанской семье в г. Азов Екатеринославской губернии. Прибыл на Афон семнадцати лет от роду и был определен на послушание келеником духовника монастыря отца Иеронима. По поручению старцев монастыря освоил типографское дело и подготовил первый фотоальбом об Афоне, переданный затем послу графу Николаю Игнатьеву для преподнесения в дар Императорской семье. С 1885 г., по благословению игумена Макария, жил в отдельной келие в затворе более 30 лет до своей кончины, исполняя строжайшее монашеское правило, занимаясь также иконописью и живописью. В монастырских храмах и ризницах сохранилось много икон и живописных полотен с его инициалами (И. Л.)

Еще одно имя монаха-иконописца упоминает епископ Порфирий (Успенский) в капитальном труде «История Афона»: «В сем же году (1854 г.) в Руссике русский живописец Василий изрядно написал лики Спаса и Богоматери на стене в литийном притворе соборного храма»⁷. Очевидно, этого же иконописца имеет в виду игумен Петр (Пиголь), утверждая, что «под руководством о. Иеронима был... иконописец иеромонах Василий (Селезнев)».⁸ Иеромонах Василий (в миру Владимир Дмитриевич Селезнев) родом из Воронежа, поступил в монастырь в 1851 г., в 1857 рукоположен в иеромонахи. Организовал в монастыре первую иконописную мастерскую, в которой вместе с ним работали несколько иноков-иконописцев. Многие написанные им и отправленные в Россию иконы стали чудотворными. Ряд образов был преподнесен членам Императорской фамилии. В 1867 г. для храма св. Пантелеимона им была написана икона великомученика Пантелеимона, которая ныне находится у правого

⁷ Епископ Порфирий (Успенский). История Афона. т.1, ч. 3 — Афон монашеский., С. 931.

⁸ Игумен Петр (Пиголь). Русские иноки на Афоне в XVIII–нач. XX вв. (интернет-ресурс).

столпа напротив архиерейской кафедры в позолоченном киоте под серебряной вызолоченной ризой.

И, наконец, один из выдающихся русских художников начала XX века, Филипп Андреевич Малявин, являлся послушником монастыря с 1886 по 1892 г. и трудился в иконописной мастерской вплоть до того момента, как его работы увидел скульптор В. А. Беклемишев. Он был поражен талантом молодого послушника и помог ему поступить в Императорскую Академию Художеств. Однако, нужно подчеркнуть, что обучение Малявина в Академии состоялось не только благодаря инициативе Беклемишева, но и в соответствии с намерениями игумена Макария. Об этом упоминает автор жизнеописания схииеромонаха Макария, рассказывая о строительстве и отделке храмов на русском подворье в Крумице: «Остальные церкви небольшие: при келиях у моря и кладбищенская, расписанная фресками молодым художником-послушником, которого отец Макарий намеревался отправить для дальнейшего усовершенствования живописи в Петербургскую Академию Художеств».⁹

Личность еще одного иконописца возникает при изучении материалов, связанных со сложным периодом распространения идей имяславия среди русского монашества (1910–13 г.). В кратком описании своей биографии епископ Петр (Лодыгин) рассказывает игумену монастыря о явлении ему в сонном видении икон Казанской Божией Матери и Спасителя, после чего игумен благословляет его обратиться к «Макарию живописцу», чтобы тот написал иконы в меру и подобие явленных во сне.¹⁰

Отдельные имена иконописцев можно встретить на подписанных иконах. Так, например, авторы заметки о мироточивой иконе Иверской Божией Матери из храма Рождества Иоанна Предтечи в станице Боковская, написанной «на Святой Горе Афон в Русском Святого великомученика и целителя Пантелеймоновом

⁹ Красковский И. Ф. Игумен русских святогорцев./жизнеописание схииеромонаха Макария (Сушкина) М., 1998, с.142.

¹⁰ Забытые страницы русского имяславия/сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–13 гг. и движению имяславия в 1910–18 гг., М: Паломник, 2001 г., с.427.

монастыре...1882 г.»¹¹, отмечают также находящуюся рядом аналогичного письма икону, с подписью: «писал м. Феодорит».

Подписные иконы афонской работы обнаружены также и в домовой церкви мученицы Александры в здании Русской миссии в Иерусалиме — это образы Божией Матери «Скоропослушницы» и «Достойно есть». Надпись на первой иконе утверждает, что она исполнена и освящена на св. горе Афонской в общежительной келейной обители Воздвижения Честного Креста Господня, подписал настоятель иеросхимонах Пантелеимон с братией в 1903 г. Вторая является работой выходца с Афона, бывшего настоятеля Благовещенской кельи Хиландарского монастыря игумена Серафима (Титова). Его личная подпись свидетельствует, что он писал эту икону во Святом Граде. Иерусалиме в 1910 г. Кроме того, в этом же храме имеется замечательный по исполнению образ великомученика Пантелеимона, освященный в Пантелеимоновом монастыре на Афоне и икона святителя Николая чудотворца из русского скита, называемого «Белозерка» (во имя святителя Николая).¹²

Такой широкий разброс обителей, из которых происходят данные произведения, выполненные в общем и целом в едином стиле, подтверждают высказывание А. Дмитриевского о том, что организованная отцом Иеронимом художественная школа Свято-Пантелеимонова монастыря существовала недолго, т. к. многие иконописцы после обучения уходили в отдельные скиты и кельи, где и продолжали работать. Одна из наиболее известных своим иконописным искусством мастерских была создана как раз в русской келье святителя Николая чудотворца, так называемой «Белозерке». В 1882 году в Белозерке по благословению игумена Макария и духовника о. Иеронима в келье поселились русский иеросхимонах Антоний с 12-ю послушниками. Интересно отметить, что ситуация очень напоминает по сути историю иконописной мастерской Валаамского монастыря,

¹¹ Veshenskiy-prihod.narod.ru/blaqochinie/bokovskaya.htm — афонские иконы в станице Боковской.

¹² Зеленина Я., Белик Ж. Первые русские храмы в Иерусалиме./Троицкий собор и церковь мученицы Александры. М: Индрик, 2011 г.

когда к лучшему из валаамских художников о. Алипию были направлены 12 послушников для обучения иконописи (события происходили также в к. 1880-х гг). По всей видимости, метод обучения в художественной школе Свято-Пантелеимонова монастыря также вполне соответствовал принципам обучения живописи в школе Валаамского монастыря, Дивеевского монастыря, Новодевичьего в Санкт-Петербурге и во многих других обителях России в к. XIX века. Основой этой практики являлись методические разработки Академии Художеств. Предметы, найденные первой экспедицией реставраторов из Петербурга в 1992 г, подтверждают существование в русском монастыре на Афоне художественной школы академического направления. К этим предметам относятся различные гипсовые слепки, предназначенные для обучения академическому рисунку, карандашные штудии с этих слепков в рулонах, а также живописные образцы для личного письма образов святого Пантелеимона, Богородицы, Николая чудотворца на разных этапах работы.

Каким образом в монастыре, вполне отдаленном от России, удалось выстроить систему обучения в русле академических традиций, можно высказать только предположения, основанные на определенных исторических фактах: 1. Известно, что иконостас Успенского храма был написан в России под руководством академика Солнцева.¹³ В тоже время, во второй половине XIX века Солнцев преподавал иконопись в Санкт-Петербургской Духовной семинарии и, обучение происходило в рамках академических методик. Солнцев, безусловно, мог участвовать в разработке методов обучения для афонского монастыря. 2. В этот же период времени образ Святого Пантелеимона для соборного храма был написан будущим профессором исторической и религиозной живописи Михаилом Николаевичем Васильевым, который в настоящее время известен своими церковными росписями и иконами (например, для Никольской церкви в Севастополе). По окончании курса в Академии Художеств, М. Н. Васильев был удостоен большой золотой медали и пенсионерской

¹³ Записки паломника. СПб, 1860 г. с.331–333.

поездки. Во время этого длительного путешествия, Васильев посетил в том числе и Афон и, следовательно, на определенном этапе мог участвовать в обучении монахов и послушников монастыря практически.

Результатом деятельности художественной школы на Афоне стали многочисленные иконы и настенные росписи в храмах Свято-Пантелеимонова монастыря, скитах и кельях. При этом стоит подчеркнуть, что иконы русской работы находятся ныне не только в русских обителях, но и в греческих (или тех, которые принадлежат грекам в настоящее время). Так, например, архимандрит Херувим, посетивший храм Кавсокаливского скита был поражен полностью вызолоченным иконостасом с иконами, «писанными в русском стиле, настоящими произведениями искусства»¹⁴.

Афонская школа иконописи создавалась трудами многих художников, но постепенно среди разнообразных вариантов техники и манеры письма выкристаллизовался совершенно определенный стиль, безошибочно узнаваемый среди множества других икон. Немаловажное значение имеет также и повторяемость излюбленных сюжетов. Среди них как правило поясные образы Спасителя, Великомученика Пантелеимона, святителя Николая чудотворца с благословляющими в небесах Спасителем и Богородицей, и целый ряд чудотворных икон Божией Матери (Скоропослушница, Иверская, Казанская, Достойно есть, Отрада и утешение, Млекопитательница и т. д.) Особняком среди икон с традиционной византийской иконографии стоит образ Божией Матери — Игумении Святой Горы Афонской, созданный русским мастером в келье святителя Николая чудотворца (Белозерке) для губернатора Афона. В композиции этой иконы воплощена идея покровительства Божией Матери Святой Горе. Фигура Богородицы, стоящая на облаках над заснеженной вершиной Афона, одета в монашескую мантию. Богородица благословляет правой рукой, а в левой держит свиток со словами: «сей жребий, данный мне от Сына моего».

¹⁴ *Архимандрит Херувим. Из удела Божией матери. Киев, 1998 г. С. 15.*

Все традиционные образы имеют в своей основе древнюю византийскую иконографию, но трактованы совершенно по-особому. Возможно, лучше любых исследователей, впечатление от иконы святого Пантелеимона описал Б. Зайцев: «На некоторых иконах святой изображен с почти девической мягкостью лица, и на уединенном Афоне, столь строгом и чистом, это есть звук величайшей мировой нежности. Середину вышеченной иконы занимает его главный лик: в потоке света, сходящего сверху, юноша в нимбе держит левой рукой ковчежец, а в правой у него ложечка с крестом на конце. Он смотрит прямо в глаза. «Если у тебя болит душа или тело, подойди ко мне с верой и любовью, я зачерпну из своего ковчежца доброго для тебя снадобья.»¹⁵

Из этого поэтического отрывка вполне можно выделить несколько ключевых слов, ярко характеризующих «афонский русский стиль»: мягкость, нежность, светоносность письма, трогательность и кротость образов — вот главные составляющие стиля иконописной мастерской Свято-Пантелеимонова монастыря.

Но есть и более конкретные черты русских святогорских икон сер. XIX — нач. XX века, связанные с техникой письма. Все образы размещены на золоченом фоне, либо освещенных светом небесах. Во многих случаях одежды разбликованы творенным золотом, символом благодати. Личное письмо в большинстве случаев выполнено тонкими, лессировочными слоями краски, через которые просвечивает белый грунт, благодаря чему создается впечатление светоносности лика. Спокойное и мягкое выражение лика вместе с отсутствием активных живописных контрастов (лик словно окутан световой дымкой) создает ощущение божественной тишины и кротости. Характерными примерами этого стиля можно назвать иконы, размещенные в напольных киотах Покровского храма (например, Богородицу «Знамение» в рост, икону св. великомученика Георгия), а также ряд икон хранящихся в различных помещениях монастыря

¹⁵ Зайцев Б. Афон. СПб: София, 1992, с. 33.

(особенно сильное впечатление производят образы Божией Матери «Достоинство есть» и «Млекопитательницы»).

К середине XIX века афонские иконы стали уже очень известны и любимы в России. Существенную роль в этом сыграла миссия иеромонаха Арсения. Он был отправлен в Россию в 1862 г. для сбора пожертвований на нужды монастыря. С собой он привез афонские святыни, среди которых были и иконы. Путешествие о. Арсения со святынями и иконами по России продолжалось почти пять лет, и, по меткой характеристике А. Дмитриевского,¹⁶ его можно было бы назвать «триумфальным шествием». Иконы, привезенные иеромонахом Арсением с Афона и подаренные им в некоторые храмы Москвы, Петербурга и других городов, до сих пор пользуются особым почитанием народа. Так, образ Божией Матери «Достоинство есть», пожертвованный о. Арсением в Троицкий храм в Галерной гавани Санкт-Петербурга, после второй мировой войны обрела новое место в Смоленской церкви на Смоленском кладбище, где специально для этой иконы был обустроен придел. В 1950-е годы возле этой иконы постоянно читали акафист Божией Матери и в настоящее время это одна из любимейших икон всех прихожан и паломников.¹⁷

В самых разных храмах России есть свои афонские иконы-реликвии. Многие из этих образов имеют славу чудотворных. Особое место среди них занимают иконы Божией Матери Скоропослушницы. Из чудотворных списков известны несколько вариантов: лютиковский список (из Лютиковского Троицкого монастыря), московский (принесен с Афона в 1887 году и размещен в построенной иеромонахом Арсением часовне великомученика Пантелеимона у Никитских ворот), Невская Скоропослушница (находится в Троицком соборе Александро-Невской лавр, изначально являлась вкладом великого князя Сергея Александровича и Елизаветы Федоровны в Николо-Барградский храм на Мытищинской улице).

¹⁶ Дмитриевский А. А. Русские на Афоне. С. 306.

¹⁷ Большакова С. Е. Под покровом Смоленской иконы Божией Матери., СПб., 2008 г. с.70.

Значительные вклад в художественное наследие Свято-Пантелеймонова монастыря внесли также художники из России. Один из афонских паломников в своих записках упоминает иконописцев из Палеха, Ивановского и Холуя: «наши русские иконописцы приезжают по усердию своему на Афонскую гору; их охотно принимают в монастыре, где предлагают обновить стенную живопись».¹⁸ Интересно, что в 1992 г. реставратором живописи из Петербурга А. Шамониным, участником первой реставрационной группы, была произведена консервация иконы к. XVII–XVIII в. в., подписанная художником Зиновьевым. Как известно, Зиновьевы являлись потомственными иконописцами Палеха.

Тот же паломник оставил восторженный отзыв об иконостасе Успенской церкви: «Я мало видел столь хороших иконостасов, как в этом храме. Образа писаны в России, в древнем стиле и напоминают кисть Панселина. За работою смотрел академик Солнцев, известный своим вкусом и знанием церковных древностей. Иконостас также сделан по его рисунку»¹⁹. Характеристика манеры письма, как «напоминающей кисть Панселина» не должна вводить в заблуждение — в XIX веке «византийский или греческий стиль» трактовался столь широко, что подобной характеристики удостоены были также иконы артели Пешехонова, стилистика которых несомненно имеет определенное сходство с иконами афонского письма и образами из иконостаса одного из центральных храмов монастыря — **Покровского**. Эти иконы демонстрируют некоторые художественные приемы традиционного иконописания (это золоченые фоны с чеканкой или гладкие, роспись складок одежд творенным золотом) в сочетании с объемно и реалистично трактованной формой фигур и ликов (приемы академической школы).

В целом иконостас Покровской (золотой) церкви выполнен в русско-византийского стиле XIX века, все резные детали и фон иконостаса полностью вызолочены. В местном ряду находятся иконы в серебряных с золочением чеканных ризах,

¹⁸ Записки паломника, СПб, 1860 г., с.333.

¹⁹ Там же.

среди центральных образов поясной Спас Вседержитель, Богородица Скоропослушница, Покров Божией Матери и икона великомученика Пантелеймона. Второй ярус заполнен иконами праздничного ряда, третий представляет собой апостольский ряд с центральной иконой Спасителя на троне с предстоящими Богородицей и Иоанном Предтечей. Интересный, почти мистический эффект освещения храма цветными лучами создает витражи размещенные в окнах четверика.

Покровский храм украшен многоярусным ажурным золоченым паникадиллом (настоящим шедевром декоративно-прикладного искусства) и резными золочеными напольными киотами, в которых можно увидеть иконы, созданные монастырскими иконописцами в характерном «афонском стиле».

Система росписей Покровской церкви соответствует выработанному в России в сер. XIX века русско-византистскому стилю: в куполе образ Отечества в окружении серафимов (подобная композиция находится в храме Христа Спасителя в Москве), в барабане между окнами Богородица, простирающая над молящимися свой покров, и восемь архангелов. Ребра сводов подчеркнуты лентами текстов молитв с золочеными буквами. Своды, опирающиеся на колонны коринфского ордера, оформлены растительным орнаментом. Арки расписаны альфрейной живописью под гипсовую лепнину. Евангелисты на парусах также напоминают аналогичные образы из храма Христа Спасителя.

Иконостас главного соборного храма монастыря во имя великомученика **Пантелеимона** напоминает русские иконостасы первой половины XIX века, в которых сочетаются элементы барокко и классицизма, все архитектурные детали вызолочены, иконы в нижнем ряду иконостаса покрыты серебряными прочеканенными ризами. В центре храма размещен серебряный хорос с образами святых в центральной части звеньев. В резных золоченых напольных киотах перед иконостасом размещены иконы Божией Матери с младенцем и целителя Пантелеимона в серебряных ризах. Росписи в храме выполнены по типу греческих фресок, ярусами. Возможно, наиболее ранним из фрагментов стенописи является образ Богородицы с младенцем

на троне. Контрастность живописи, динамичность композиции, несмотря на внешнюю статику, изображение в облаках головок херувимов, обрамление композиции орнаментальной рамой под гипсовую лепнину — все эти элементы несут в себе отголоски эпохи барокко (болгарского или южнорусского). В галерее, примыкающей к главному помещению собора, находится одна из наиболее известных росписей с изображением великомученика Пантелеимона в рост в обрамлении житийных клейм. Интересно отметить, что надписи на этой иконе выполнены как на русском, так и на греческом языках. Возможно, это связано со временем написания образа, когда значительную роль в монастыре играли греческие иноки (т. е. первой половиной-серединой 19 века).

Параклис во имя **Димитрия Солунского**, находящийся в одном здании с храмом во имя Покрова Божией матери, содержит росписи разного времени. Изображение юного воина с копьем в руках, нежностью лика напоминающего св. Пантелеимона, относится, очевидно, к середине XIX века. Сцены жития св. Димитрия выполнены уже другой рукой и значительно позже, в нач. XX века.

Во многих храмах в России, расписанных во второй половине XIX — нач. XX века, использовались в качестве образцов религиозные картины западноевропейских художников. В храме при архандарике также имеются росписи, выполненные на основе известных композиций немецких авторов Гофмана и Плохорста (Христос в доме Марфы и Марии; Христос среди учителей и т. д.) В тоже время, рядом с ними находятся композиции, по-своему интерпретирующие произведения Васнецова, Кошелева и других мастеров национального направления (например, Положение во гроб, Причастие апостолов и т. д.), а также традиционные для монастырских комплексов образы святых отшельников, преподобных и святителей.

Тонко и лирично описал Борис Зайцев, виденную им в параклисе св. **Серафима Саровского** роспись: «Недалеко от меня ...параклис преподобного Серафима Саровского с известной сценой на стене — святой кормит медведя. Лубочная простота

живописи, лапти преподобного, бурый толстый медведь, русские сосны, все это мне очень нравилось, особенно тут, в Элладе»²⁰.

Одним из наиболее эффектных по своей живописной отделке помещений является **трапезная** монастыря. Высокий зал расписан в несколько ярусов. Особое внимание по заложенной в композиции динамике и драматизму привлекает сцена Страшного суда, выполненная, очевидно, на рубеже веков XIX–XX.

Вплоть до начала XX века монастырь динамично развивался. Первый удар был нанесен в 1913 году, когда результатом имяславской смуты стала депортация около 800 русских монахов со Святой Горы в Россию. Вскоре многие из насельников были призваны на фронт, а после революции 1917 года приток иноков почти прекратился. Высшая точка расцвета «русского афонского стиля» в иконописи приходится на 1910-е годы, когда этот успешно развивающийся процесс был резко остановлен трагическими для России и русского Афона историческими событиями.

В дальнейшем приток монахов в Свято-Пантелеимонов монастырь осуществлялся только благодаря единичным случаям пострижения в иноки эмигрантов. Пополняться братией русский монастырь начал только после трех посещений Афона делегациями РПЦ, возглавляемыми сначала митрополитом, а затем и патриархом Алексием II. В июне 1992 года Святейший патриарх Алексий II отметил постепенное увеличение братии русского Свято-Пантелеимонова монастыря и выразил надежду на возрождение с Божией помощью древнейшей русской обители.

В этот же период времени в монастыре начала свою работу первая в новейшей истории экспедиция реставраторов из Санкт-Петербурга, среди членов которой были мастера разнообразных реставрационных областей (1992 г.) Среди них присутствовали художники-реставраторы Большаков Е., Макаров В., Пименов Ю., архитектор-реставратор Варакин Е., реставратор икон Шамонин А., реставратор графики Круглов А. Члены этой экспедиции отозвались на горячий призыв иноков монастыря,

²⁰ Зайцев Б. Афон. СПб: София, 1992 г. С. 43.

размещенный в качестве небольшой статьи в журнале «Наше наследие» за 1990 г.

Впоследствии группы реставраторов из Петербурга, Москвы, Владимира, а затем и Украины стали приезжать в Свято-Пантелеимонов монастырь регулярно. Один из членов первой экспедиции, Владимир Макаров остался в монастыре и через несколько лет был пострижен с именем Ефрем. В течение двадцати лет он нес в монастыре послушание реставратора и иконописца. Его кисти принадлежит известный образ преподобного Силуана Афонского, эта композиция, по выражению Михаила Талалая²¹, считается ныне «почти канонической». Роспись, выполненная в технике масляной живописи, находится на стене 1-го этажа келейного здания с Покровским храмом наверху.

Одновременно отец Ефрем оставался очень тонким художником пейзажистом — значительное количество его замечательных светлых и гармоничных пейзажей находятся в архандарике и в новых зданиях монастыря. Не стоит забывать также и о том, что на протяжении всей жизни он занимался благородным делом восстановления разрушенных монументальных росписей и икон из ризницы монастыря. Среди них росписи трапезной и Покровского храма, укрепление фресок 17 в. в Стефановской келье и других храмах монастыря, а также реставрация множества замечательных икон разного времени.

Отец Ефрем почил в Свято-Пантелеимоновом монастыре 11 ноября 2014 года. Творчество о Ефрема вряд ли можно назвать продолжением традиций «русского афонского стиля» в его узком понимании — он выработал свой собственный стиль и опирался скорее на образцы Древней Руси и Византии. Но в то же время, традиции русской афонской иконы рубежа XIX–XX веков не прерваны полностью. В настоящее время поиски вариантов возрождения этого стиля и техники активно идут в России, ряд иконописных мастерских Москвы и Петербурга пытаются приблизиться в своем творчестве к духовной высоте афонской иконы. Так на протяжении многих веков происходит переключки духовных и культурных начинаний Афона и России.

²¹ Талалай М. Русский Афон. М: Паломник, 2003 г.

Источники и литература

1. Афон и его святыни/составитель А. А. Маркова. М: Благовест, 2014 г.
2. *Большакова С. Е.* Под покровом Смоленской иконы Божией Матери. СПб, 2008 г.
3. Вышний покров над Афоном, или сказания о святых чудотворных на Афоне прославившихся иконах Божией матери и других святых угодников Божиих. СПб, 1868 г.
4. *Герд Л. А.* Россия и православный Восток (X–начало XX в.). СПб, издательство СПбДА. 2014 г.
5. *Дмитриевский А. А.* Русские на Афоне. М; СПб, 2011 г.
6. Забытые страницы русского имяславия (сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1918 гг.)/составители А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М: Паломник, 2001 г.
7. Записки паломника. СПб, 1860 г.
8. *Зеленина Я., Белик Ж.* Первые русские храмы в Иерусалиме. М: Индрик, 2011 г.
9. Игумен русских святогорцев (жизнеописание схиархимандрита Макария(Сушкина))/составитель И. Ф. Красовский. М, 1998 г.
10. *Маевский В.* Афонские рассказы. Париж, 1950 г.
11. *Епископ Порфирий (Успенский).* История Афона. Т 1, ч. 3. — Афон монашеский. Киев, 1877 г.
12. Россия — Афон: тысячелетие духовного единства (материалы международной научно-богословской конференции). М: издательство ПСТГУ, 2008 г.
13. *Талалай М.* Русский Афон. М: Паломник, 2003 г.
14. *Архимандрит Херувим.* Из удела Божией матери. Киев, 1998 г.
15. Чудотворные иконы в Византии и Древней Руси./ редактор-составитель А. М. Лидов. М: Мартис, 1996 г.
16. *Юдин Г.* Святой таинственный Афон. М: Белый город. 2008 г.
17. Интернет-ресурсы:
18. [Ippo.ru/history/www/mon/afon//](http://ipro.ru/history/www/mon/afon//) — игумен Петр (Пиголь). Русские иноки на Афоне к. XVIII–н. XX в.
19. Veshenskiy-prihod.narod.ru/blaqochinie/bokovskaya.htm — афонские иконы станицы Боковской.
20. www.artsait.ru/art/malyvin/main/htm — Малявин Филипп Андреевич.
21. www.obraz-hrama.ru/model/2 — М. А. Жукова. Поздняя афонская икона. Опыт личной встречи(доклад на II Всероссийской конференции «Бог. Человек. Мир.»), 2009 г.

MODERN ECCLESIASTICAL GOLD EMBROIDERY IN GREECE: PROSPECTS AND PROBLEMS

Возрождение золотого шитья в современной Греции происходило постепенно в течение последней четверти XX века благодаря частной инициативе художников и монашеских общин, в основном благодаря росту монашества в этот период. Статья посвящена обзору современных и древних методик золотого швейного дела.

Ключевые слова: золотое шитье, технология, облачение, Греция, церковное искусство, вышивка

Introduction:

The revival of gold-embroidery in modern Greece is a phenomenon which occurred gradually during the last quarter of the 20th century and was developed by private artists individually as well as in monastic communities, mainly due to the growth of monasticism at that period.

The main purpose of this study is laying emphasis on the modern methods performed in gold-embroidery, compared to less contemporary techniques, in order for both their differences and common features to be stressed out and further comprehended. This particular approach aims at a substantial contribution to the corresponding research since there has been noticed a great lack of related data, even in the case of byzantine and post-byzantine gold-embroidery, despite the vast production of artwork.

It is widely known that the art of gold-embroidery was considered as one of the most important expressions of Byzantine minor art, a demonstration of the luxury, brilliance and power of the Empire. In the royal workshops of Constantinople, the garments of the emperors, the court and, later, of the Church, were embroidered by the “*chrysoclavarioi*”, in gold and silver wires, with precious

stones and pearls, in accordance with strictly established conventions. The written sources speak of these works as “*chrysoclavarika*”, “*syrmateina*”, “*gold-embroidered*”, “*silver-embroidered*” or “*chrysoclava*”. These pieces of fabric, dyed in purple, along with the ones that carried gold and silver woven decorations, whose value was “as that of gold”, were for centuries the symbols of the political and economic power of the state which created them, which piously kept the secrets of their production, among the “barbarous” peoples who surrounded it, and used them to impose and arrange agreements in its interests.

The art of gold-embroidery was adopted by the Church in order to enhance both the prestige and the splendor to its rites. It was also used so as to enrich with gold and silver fibers the garments of its ministers or liturgical vestments [pl. 1] (*sakkos* [dalmatic], *phelonion* [chasuble], *omophorion* [pallium], *epitrachelion* [stole], *orarion* [deacon’s stole], *epimanikia* [liturgical cuffs], the *epigonation*, cope, mitre, belt), the coverings of the altar or liturgical veils (*endyte*, *antimension*, *epitaphios*, aër, chalice veils) and other decorative veils (*pyle*, *podea*, icons, banners, etc.); after these had assumed their final form from the end of the 12th century to the first centuries that followed the Fall of Constantinople. At this point, the art of gold-embroidery, now a liturgical one, draws its models from monumental painting, metalwork, illustrated manuscripts, and has been subjected to influences from secular ornamental art.

Gold-embroideries have been identified with the magnificence of Byzantium, whose brilliance other centres of Orthodoxy and the Great Church of Constantinople, which retained its privileges and even increased them, strove to maintain after the Fall of Constantinople. The numerous clergy of the Balkans, the Patriarchate and the great monastic centres (the Holy Mountain of Athos, Meteora, Sinai) needed gold embroideries, so there was no break in the continuity of this art; on the contrary, it gained in prestige and developed in a creative manner. So, it has been revived through years in various regions within the borders of the former Byzantine Empire and it has been applied in either non-religious workshops (e.g. Constantinople [pl. 2]), in inland monastic cores (e.g. Meteora [pl. 3]) or in islands (e.g. Crete [pl. 4]) Furthermore, it has expanded in western European

regions which host important, thriving, Greek-orthodox communities (e.g. Vienna [pl. 5]), while it has been developed remarkably in Russia [pl. 6], Georgia [pl. 7] and many other Balkan countries [pl. 8].

It should be mentioned, however, that Constantinople continued to be a pioneer in quality and cultured taste among the various workshops of the Orthodox world until the decay of the art at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. Since then, the ecclesiastical gold-embroidery has been limited to poorly executed *epitaphioi* e.t.c, artworks originated in Russia [pl. 9], Romania and later to industrialized ecclesiastical products poorly processed on velvet with painted images.

However, after many years, at the end of the 20th and the beginning of the 21st, the resplendence of previous art works, which had remained faithful to the byzantine tradition, managed to trigger the interest of all those individuals who had devoted themselves to the total obedience and perpetual worship towards God: the monks, the nuns and a few private artists. Many monasteries throughout Greece, such as the one dedicated to the Assumption of the Virgin in Panorama, Thessaloniki, the one of Ormylia in Chalkidiki, the one of the Virgin Chrysopigi in Chania, Crete, the one of St. John in Megara, Attica etc. began to re-practice this particular art, occasionally by hand and more often using modern techniques.

The byzantine gold-embroidery

In order to make an assessment as for what has been altered and what has been maintained throughout the years, a special reference to the technique of byzantine and post-byzantine gold-embroidery needs to be made, since this was performed exclusively by hand until the end of the 19th century and changed little in the post – Byzantine era.

On the surface of the fabric – which, in most cases, had pure silk or velvety texture, and crimson, azure olive green, blue or chestnut shades, following its lining with “astari” (cotton lining), the pattern, which had been traced and marked out by the master craftsman, was laid out with simple lines like thread or pencil marks

[pl. 10]. Used in embroidery were gold or silver wire or gold or silver thread — often twisted with multi-colored silks — decorative spangles, ‘*tir-tir*’ [canetille], pearls and semi-precious stones, mounted usually with fine silk, special care being taken over their correct positioning, so that the light was spread harmoniously over the work [pl. 11]. The uncovered limbs of the figures, their faces, hair and beards were embroidered with silk threads [pl. 12]. In some rare cases, the flesh is executed with silk, naturally colored fabric upon which the specific features are either embroidered or drawn.

The types of byzantine gold-embroidery are categorized into: a) “*klapota*” embroideries, which were made by nailing big metal or silk or cotton strings, b) “*chrysoclavarika*” embroideries (derived from the latin word *clavus*=nail), also called “*syrmateina*” or “*syrmatira*” or “*syrmakesika*”, which were made by placing the valuable parts solely on the main surface of the cloth without penetrating it. The latter technique has been used on almost every ecclesiastical cloth and its main characteristic lies in the contrast created between the dark colors — usually red or blue — and the low relief gold. The materials were attached directly to the fabrics, or to a padding of soft cotton thread — ‘*outra chontos*’ [pl. 10] — or, later (19th century), of cardboard for the effect of higher relief.

The methods used to attach the materials properly are described in Angelica Chatzimichalis’ study of “*syrmakesika*” embroideries on traditional Greek costumes. These methods are the two following: a) The “*kavaliki*” or “*Karphoto*” (*simple surface couching*), where the stitch or the silk thread “mounts” the materials of the embroidery, which may be many threads together, and fixes it on to the material. The embroiderer makes a small hole with the “*souvli*” (a very sharp instrument), through which he passes the stitch on the front so that it is “astride” the materials, and another hole a little further on, to lead it to the back side. In the case of the “*kavaliki*”, there is only one stitch, which has a number of variations, depending on the number of threads, the way they are twisted, and the direction which they follow (horizontal, circular, oblique, or irregular, as in the rendering of the flesh). b) The “*kryfi*” or “*krypho*” (*elaborate surface couching*), where the embroiderer makes a hole with the “*souvli*” and pushes

through the needle with the stitch on the front of the embroidery and immediately returns it to the back, leaving a small loop. He passes the metal thread through this loop and thus fixes it, creating one of the most the most beautiful and decorative stitches, which were kept unchanged from the Byzantine period down to the 19th century, such as the “*orthi*” and the “*plaghia*” or “*loxi*”, the “*isia – spasmeni*”, the “*vereriki*”, the “*kamares*”, the “*kamarakia*”, the “*bakladota*”, the “*kotsakia*”, the “*kotsaki*” and the “*amygdalo*” (‘almond’) [pl. 13].

The vestments, as an integral part of Divine Worship, were enriched with various theological symbolisms, which were formed and influenced by the theological trends of each period contributed substantially to the final form of their iconography while they aimed at raising the clergy’s prestige. Such symbolisms are the following: a) the *moral* symbolism, which is closely related to the purity of both the body and the soul of the clergymen. b) The *dogmatic* symbolism, where the Lord’s both human and divine nature, the connection between these two, and the undivided Holy Trinity are all notions broadly used for the vestments’ symbolism. c) The *symbolism of the Crucifixion*, where the vestments represent parts of the martyrdom. d) The *allegoric* symbolism or “allegory”, where the vestments are figuratively considered as the constant fight against Evil.

Thus, the hieratical vestments — mainly pallia, stoles and maniples — provide us with a variety of images which are strongly associated with fundamental Christian dogmas. In addition, the stoles are often decorated with single images of saints, prophets, evangelists and apostles [pl. 14]. The liturgical veils usually depict relevant scenes, such as the Communion of the Apostles [pl. 15], image of the Cross along with other parts of the Martyrdom, and the symbolic image of dead Jesus floating in the air surrounded by angels [pl. 16].

Modern Ecclesiastical Gold-Embroidery

Old type gold-embroideries are no longer easy to be found since they are considered particularly time-consuming, rather expensive and quite difficult to be purchased since most buyers would be

reluctant to pay the amount of money required. It is only under certain circumstances that entirely *handmade* gold-embroideries are made nowadays. Thus, *machine-made* embroideries [pl. 17] have become greatly preferable because they are time-saving and easier to produce by being fixed on specific stretchers and sewn on foot-motion sewing machines. Furthermore, there is one more type of artworks called *mixed technique* embroideries. In this case, only the flesh parts are handmade, while the large surfaces and various decorative parts are made by using a sewing-machine [pl. 18].

Embroidery Process

The process for both *machine-made* and *mixed technique* embroidery is quite similar among most workshops (especially the monastic ones). At first, the drawing is copied and curved in a different way than it used to be. According to the nuns living in the monasteries of St. John in Megara, Chrysopigi in Chania and the ones of the Assumption of the Virgin in Panorama; the drawing is initially captured in special rice paper after there has been a prior cooperation between the nun in charge of the workshop and a nun icon painter [pl. 19].

Embroidery Preparation

After the icon painters have prepared the drawing, this gets captured on the rear side of the fabric, which will be embroidered, and is pressed on with a sheet of thin black carbon paper.

There is a piece of caramel paper matching the size of the cloth.

The drawing is also captured on the transparent caramel paper [pl. 20].

The same piece of caramel paper gets pinned on the rear side of the cloth.

The drawing is pierced by a fragile cotton thread.

The pins are removed and the drawn cloth with the caramel paper are both attached to the stretcher, which lies above and, thus, the rear side of the cloth lies beneath it. Then, the drawing outline

and the details are sewn little by little [pl. 21]. In this way, the embroidery goes through the front side of the cloth [pl. 22].

The caramel paper is removed and, at this point, begins the embroidery process [pl. 23].

As for the faces and the scenes, there lies the same difference existing between old and contemporary gold-embroidery; in the past, the embroidery was made directly on the surface cloth [pl. 24], while nowadays the faces and scenes are initially embroidered on a different cotton fabric and then the cotton fabric is transferred on the final cloth which is usually velvet or silk.

The process of face-scene embroidery on cotton fabric and its transfer to the final cloth

The faces and their details, such as characteristics, hair, beards etc, are embroidered by hand [pl. 25].

The prepared cotton fabric is placed on the stretcher [pl. 26].

As soon as the aforementioned process is completed, the rest of the parts (clothes, background etc.) are sewn on the machine [pl. 26].

After the embroidery has been finalized, while it is still attached to the stretcher and before any redundant cloth is removed, the embroiderers put certain, strong, transparent glue (*atlacol*) on the rear surface and wait one night for it to dry. This technique enhances the firmness of the cloth.

During the following day, the fabric is carefully trimmed at the spot it will be joined with the surface cloth; the embroiderers apply the same glue to the edges and let it dry. At this phase, it is not necessary to wait the whole night. Afterwards, a brush is used to paint the edges the same color as the surface cloth.

Then, the glue is applied to the entire rear side and the fabric gets directly attached to the surface cloth.

Finally, when it has dried off, it is stitched at the joined points in order to become more durable, in case the glue wears off.

At this point, it should be mentioned that in cases where the images are quite bigger than anticipated and require more than

a single piece of cloth, the embroidery is made in separate pieces which are later connected at shady spots or other parts that seem to be of minor importance.

Stitches

The stitches of modern gold-embroidery are categorized into:

Gold-thread Stitches

This notion refers to all stitches that are made by gold threads and are related to the art of gold-embroidery itself. Therefore, significant efforts have been made in order for the “*syrakesika*” stitches to be machine-made and involve a wide variety of artificial gold and silver threads — either domestic or imported [pl. 27].

“Sewing Stitches”

This is a technique applied by the gold-embroiderers to produce icon paintings by using threads. This method involves threads of every other color but gold and results in a particularly impressive effect, for it appears as if it were an actual icon painting with detailed shades and bright spots.

Mixed Technique Stitches

It refers to the technique that combines the two aforementioned methods [pl. 28].

Decorative Stitches

This term involves all the basic stitches, including some variations that have emerged through studies. Such stitches are the “*simple sewing*”, the “*chain*” stitch, the “*stem*” stitch, imitations of the old “*orthi*” and the “*plaghia*” or “*loxi*”, the “*isia — spasmeni*”, the “*vereriki*”, the “*kamares*”, the “*kamarakia*”, the “*bakladota*”, the “*kotsakia*”, the “*kotsaki*” and the “*amygdalo*” etc. [pl. 27]

Uncovered limbs – Faces

Faces, hair, beards and bare parts are rendered by using artificial silk or cotton threads. In this case, the gold-embroiderers use the so called “*split*” stitch, which is made by hand and follows a specific pattern. Initially, the thread is nailed on top of the embroidery surface, the stitch is broken in the middle and the embroiderer takes a small back stitch so that the needle comes up through the working thread; then she moves on to the next stitch; this pattern is repeated until the work is finished and the face has taken its final shape [pl. 25].

In the end, the gold-embroideries are sent to the vestments tailor shop for some finishing touches (closures, linings), since the completion of embroidery requires collaboration between the embroiderers, the icon painters and the vestments tailors of each monastery.

Characteristics

Although machine-made or mixed technique embroidery tends to be particularly impressive and bears great resemblance to an actual icon painting, it is impossible to compete either the level of quality or the multidimensional status of Byzantine and post-Byzantine handmade pieces. Moreover, a general tendency of imitating icon painting by using various shadow techniques is noticed, mainly, at women’s monastic workshops; and this tends to become a dominant modern “trend” [pl. 29]. This method is considered, according to the nuns, as an achievement and perfection of the modern ecclesiastical gold-embroidery. However, it deviates from previously established models, which laid emphasis on the direction of the stitch – in order to highlight the flesh curves, emphasizing on the grace of austerity and solemnity – and not on complex color gradations of facial details, according to late father Joseph (Holy Mountain), a very skillful young embroiderer, who, unfortunately, passed away in 2014.

The adornment also involved silver-gold strings, *tir-tir* (canetille) beads, multicolored glass stones and artificial pearls, all used in abundance which in most times proved misleading and deviant

from the dogmatic and ceremonial nature that ecclesiastical cloths should have. Genuine gold or silver strings are rarely used because they are highly expensive and difficult to find. Precious or semi-precious stones and genuine pearls are used only on special occasions [pl. 30]. A great deal of materials, such as gold and silver strings, bobbles and fringes, were made at the same workshops which sometimes processed the dye of silk fibers.

The models used derive from monumental paintings, older vestments and, lately, from special software, which allows the computer to operate as an actual embroiderer, resulting this way in low-quality effects that are far from flattering. Such models involve clematis, straws, roses and complex clusters of line drawings and flowers that, in most cases, seem fussy, excessive, pretentious and artless, lacking both clarity and cohesion, and approximating household embroideries rather than vestment adornment. In other words, a patchwork of disparate elements is consisted, not obeying to a clear and dominant artistic trend, as old embroideries used to.

Apart from some limited monastic workshops, there are only few individuals who apply the technique of old *“symmakesika”*; they cannot produce embroideries massively and, therefore, their occupation has become far less profitable. As a consequence, they cannot afford to hire any apprentices to teach and convey their expertise. This was the main complaint of Gregory Papadatos, who passed away in September 2007. He was an accomplished craftsman who practiced traditional techniques on hand-made gold embroideries and defined his method as either *“byzantine”* (elaborate surface couching with a low relief effect [pl. 31]) or *“post-byzantine”* (simple surface couching with a high relief effect [pl. 32, 33]).

At the same time, during the past few years, Greek market has been flooded by wiry vestments and ceremonial cloth that are produced in India, Pakistan and other countries in Eastern Asia, where the available labor force is large and the cost is low. The embroideries produced in these countries, may be handmade [pl. 34], but they are also considered artless creations, or even *“monstrosities”*, especially when it comes to rendering facial details. Many people consider

this outcome as “Divine Justice” for all those who decided to assign the rendering of holy images and evangelical scenes to the hands of infidels.

Conclusions

In order to minimize the shortcomings in modern church gold-embroidery, and achieve an actual and wide-spread revival, people should seek inspiration in the several existing examples of Byzantine and post-Byzantine art, in traditional ecclesiastical vestments, as well as in the rich cultural heritage of great Byzantine and post-Byzantine art workshops.

In addition, the Church should distribute an explanatory circular to all priesthood consisting of the hieratical sources, the liturgical commentaries of the Church Fathers and any other necessary information that would initiate the clergy to proper ceremonial dress code. Moreover, vestments tailor shops and monastic workshops should be provided with precise instructions regarding vestment production. Such action will result in bringing this prestigious kind of art back to the service of the Church.

In this way, this art will contribute immensely to the visual spread of Christian faith, and emphasize on the vital role of vestments, icons, holy vessels and holy relics in the Divine Worship. And this, along with other ritual objects (portable icons, sacred vessels, relics), is an element that has been lost, according to our opinion, from the “brilliant”, though not dogmatically and symbolically poor, manufactured modern examples [pl. 35, 36].

Резюме

Влахопулу–Карабина Е.

СОВРЕМЕННАЯ ДУХОВНАЯ ЗОЛОТАЯ ВЫШИВКА В ГРЕЦИИ: ПЕРСПЕКТИВЫ И ПРОБЛЕМЫ

Возрождение золотого шитья в современной Греции происходило постепенно в течение последней четверти XX века благодаря частной инициативе художников и монашеских общин, в основном благодаря росту монашества в этот период. Основная цель исследования — обратить особое внимание на современные методы выполнения золотого шитья по сравнению с методами прошлого, чтобы и их различия, и общие черты были выделены и осмыслены.

Широко известно, что искусство вышивки золотом считалось одним из самых ярких явлений византийского искусства, демонстрацией роскоши, блеска и могущества Империи. В императорских мастерских Константинополя одежды императоров, судей и священнослужителей вышивались золотыми и серебряными проволоками с драгоценными камнями и жемчугом в соответствии со строго установленными правилами.

Традиция была продолжена в различных регионах в границах бывшей Византийской империи и даже шире, появившись в Западной Европе, где располагались процветающие греко-православные общины (например, в Вене), а также в России, Грузии и других странах.

Тем не менее, по прошествии многих лет, в конце XX — начале XXI века блеск произведений искусства прошлого, сохранившихся со времен Византийской империи, восстанавливаются и сегодня. Многие храмы и монастыри Греции, такие как церковь, посвященная Успению Божией Матери в Панораме, Салониках, Ормилии в Халкидиках, Богородице Хризопиги в Хании,

на Крите, святого Иоанна в Мегаре, Аттике и т. д. начали восстанавливать это давнее искусство, иногда вручную, но чаще используя современные методы.

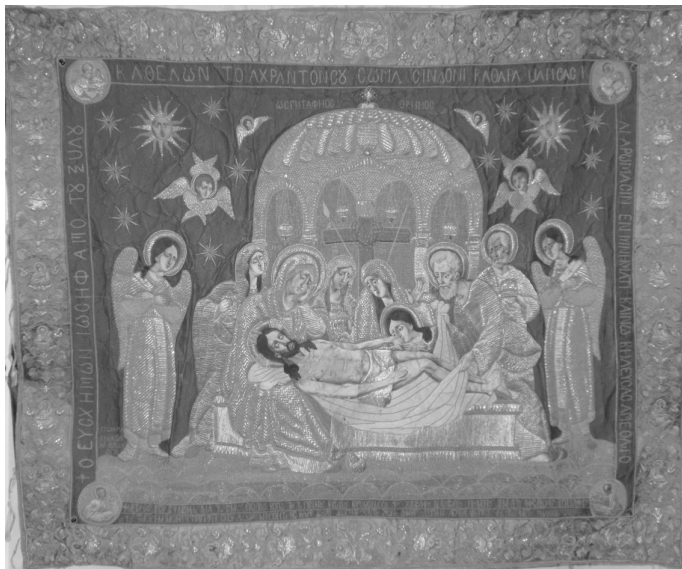
Чтобы свести к минимуму недостатки современной церковной золотой вышивки и добиться реального и широкомасштабного возрождения, люди должны искать вдохновения в нескольких существующих примерах византийского и поствизантийского искусства, в традиционных церковных облачениях, а также в богатом культурном наследии великих византийских и поствизантийских художественных мастерских.

Кроме того, Церковь должна издать пояснительный комментарий, состоящий из различных источников, литургических комментариев отцов Церкви и любой другой необходимой информации, которая поощряла бы духовенство уделять внимание на повышение художественного уровня носимых им священных одежд. Кроме того, в церковных магазинах и монастырских мастерских должны существовать точные инструкции относительно производства облачений. Такие действия приведут к возвращению этого престижного вида искусства на службу Церкви. Таким образом, это искусство внесет огромный вклад в визуальное распространение христианской веры и подчеркнет жизненно важную роль облачений, икон, священных сосудов и святых мощей.

PLATES



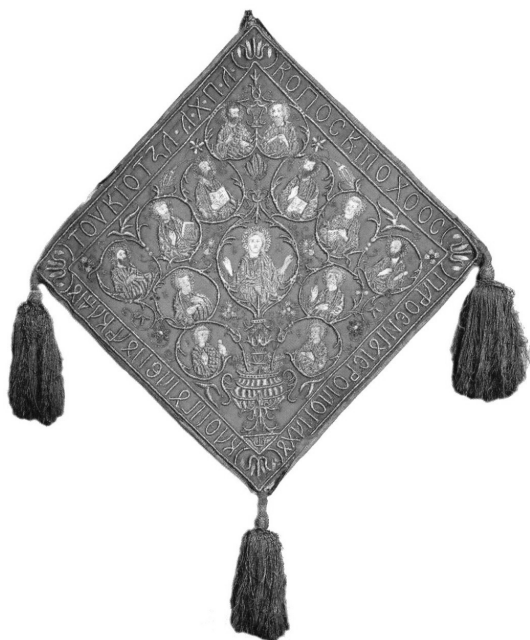
Pl. 1. Byzantine Hieratical Vestments: α) Deacon's: 1. orarion, 2. sticharion
b) Priest's: 1. stole, 2. chasuble, 3. sticharion
c) Bishop's: 1. chasuble, 2. epimanikia, 3. Stole,
4. pallium, 5. epigonation, 6. sticharion



Pl. 2. Epitaphios of Kokona tou Rologa, Church of the Assumption, Velvendos, Kozani, 1812. Constantinopolitan workshop.



Pl. 3. Epitaphios of the monk – embroiderer Arsenios, 1578, Monastery of St. Dionysius of Olympus. Workshop of Meteora.



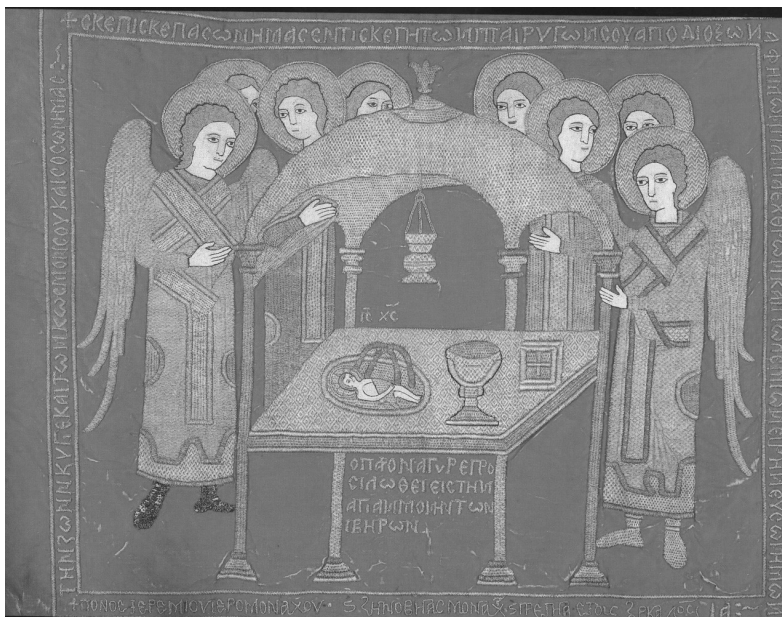
Pl. 4: Epigonation of the priest- monk embroiderer Parthenios, 1781, Arkadi Monastery, Crete. Cretan workshop.



Pl. 5: Epitaphios from Tsaritsani, Thessaly, end of 18th cent. Viennese workshop.



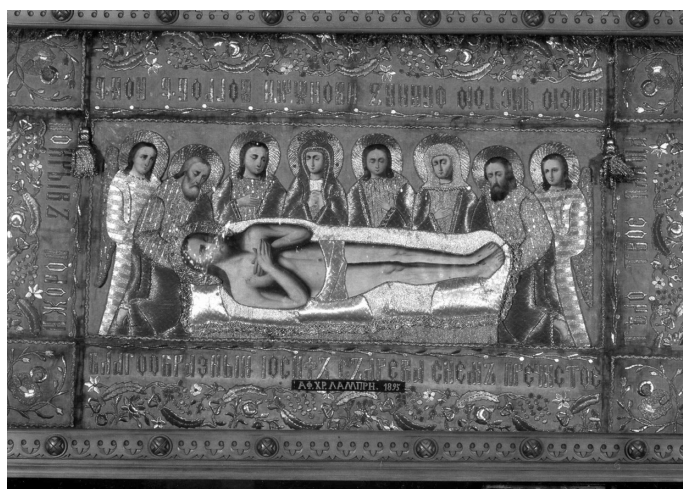
Pl. 6: Aër, Communion of the Apostles and Scenes from Virgin's Life, early 15th cent., Suzdal, Church of Virgin's Nativity, Russia.



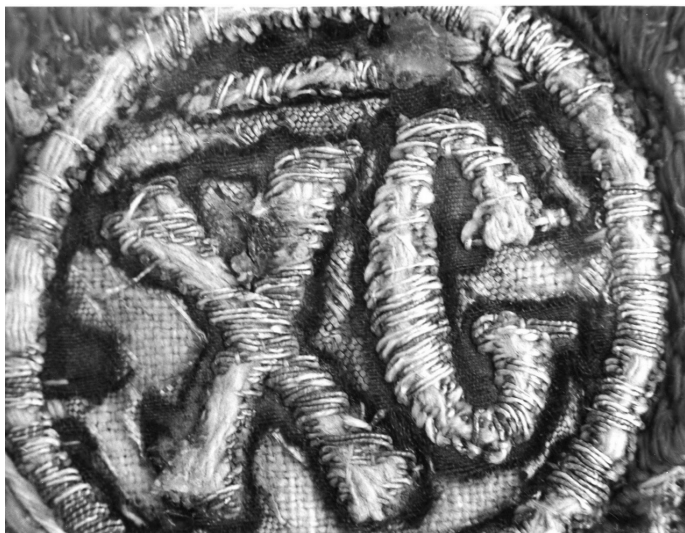
Pl. 7: Aër, Melismos, 1613, Iviron Monastery, Mount Athos.
Georgian workshop.



Pl. 8: Podea with donors, 1533, Koutloumoussiou Monastery, Mount Athos. Wallachian workshop.



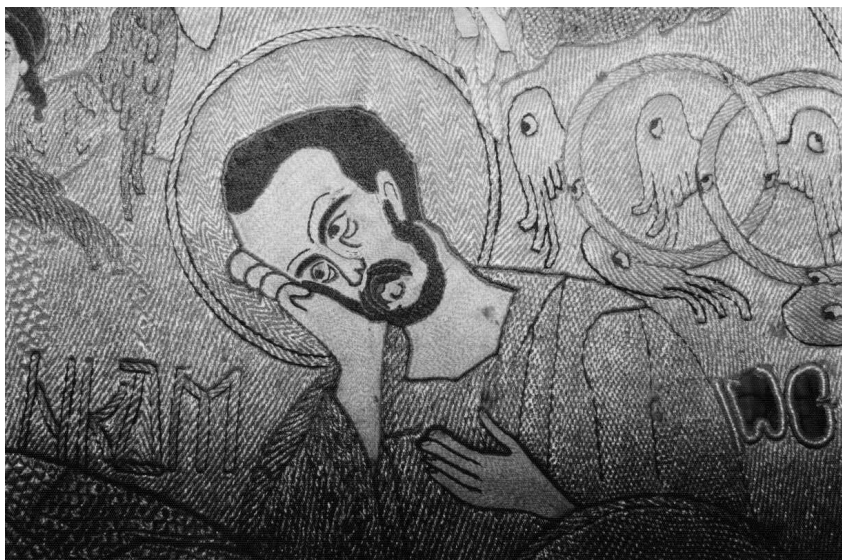
Pl. 9: Epitaphios of Saint Marina's Church, Ioannina, 1895. Russian workshop.



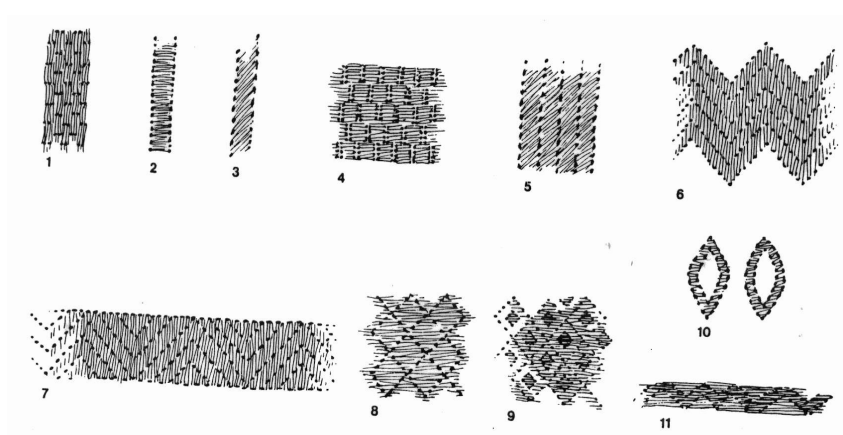
Pl. 10: Aër — Epitaphios of Saint George's Church, Ormylia, Chalkidiki, after 1320.
Detail of pl. 16.



Pl. 11: Detail of pl. 2. Decorative cross: precious stones, pearls, gold wires, "tir-tir".



Pl. 12: Detail of pl. 3. Nicodimos' face.



Pl. 13: Byzantine and Post-Byzantine Embroidery Stitches:
 α) "Karfoto" or "Kavaliki"[simple surface couching] (n. 1),
 б) "Kryphi" or "Krypho"[elaborate surface couching] (n. 2-11).



Pl. 14: Oraria and stole, 16th–17th cent. Iviron monastery, Mount Athos.



Pl. 15: Aër, Communion of the Apostles, 14th Century, Great Meteoron Monastery



Pl. 16: Aër — epitaphios, Saint George's Church, Ormylia, Halkidiki. After 1320.



Pl. 17: Modern podea. Machine — made gold embroidery.



Pl. 18: Angel. Mixed technique embroidery. Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



Pl. 19. Drawing of Virgin. Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



Pl. 20: Capturing the drawing.
Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



Pl. 21: Sewing the details. Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



Pl. 22: Surface cloth ready for the embroidery.
Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



Pl. 23: Embroidery process. Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



Pl. 24: Back side of Arsenios' epitaphios, pl. 3.



Pl. 25: Hand-made flesh embroidery.
Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



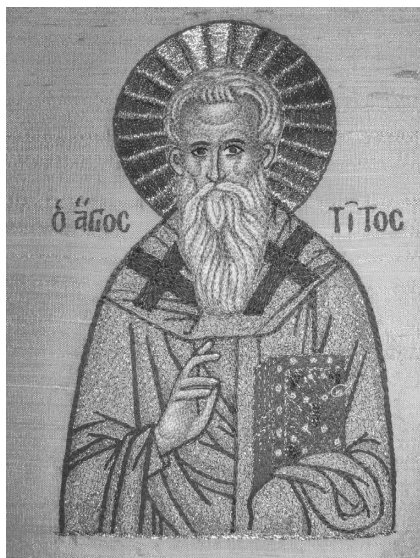
Pl. 26: Machine — made cloths' embroidery. Monastery of St. John, Megara, Attica.



Pl. 27: Gold — thread decorative stitches.
Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



Pl. 28: Mixed technique stitches.
Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



Pl. 29: Painting like machine — made embroidery.
Monastery of the Virgin Chrysopigi, Chania, Crete.



Pl. 30: Decoration with pearls.
Monastery of the Assumption, Panorama, Thessaloniki.



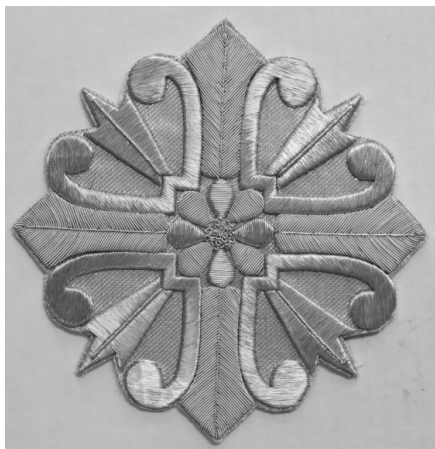
Pl. 31: Epigonation with the scene of Anastasis.
Hand-made embroidery ("byzantine") by Gregory Papadatos (+2007).



Pl. 32: Hand-made gold-embroidery ("post-byzantine")
by Gregory Papadatos (+2007). Detail of pl.33.



Pl. 33. Hand-made embroidered “saccos” [dalmatic] (“post-byzantine”), made for the late Archbishop of Athens, Christodoulos (+2008) by Gregory Papadatos (+2007).



Pl. 34: Hand-made gold-embroidered cross from Eastern Asia.



Pl. 35: Manufactured bishop's cope.



Pl. 36: Detail of pl. 35. Saint Marcus and Saint Luke.

Для заметок

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Материалы конференции,
посвященной 70-летию возрождения
Санкт-Петербургской Духовной Академии

**Актуальные вопросы
современного богословия и церковной науки**

VIII международная
научно-богословская конференция
16–17 ноября 2016 года

Часть 1

..., ..., ...

Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии

191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.

Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.

Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков),
кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Составитель и редактор сборника: протоиерей Константин Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры
церковной истории, проректор по научно-богословской работе
Санкт-Петербургской духовной академии.

Верстка: ..., Н. Н. Пимшина.

Дизайн обложки: ...

Подписано в печать: ...0...2017. Дата выхода в свет: ...0...2017.

Формат 60×90 ¼. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем: ...

Свободная цена.

Отпечатано в типографии Тел.: ...

Заказ № ... Тираж ... экз.