

Санкт-Петербургская
православная духовная академия



ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

научно-богословский журнал

Издается с 1821 года

№ 9–10, 2009

*Посвящается
200-летию Санкт-Петербургской
православной духовной академии и
30-летию Регентского отделения при ней*

nota bene

Редакционный совет

Главный редактор: *епископ Гатчинский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Архимандрит Августин (Никитин), кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии

Петр Евгеньевич Бухаркин, доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

Протоиерей Георгий Митрофанов, магистр богословия, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Протоиерей Владимир Мустафин, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Алексей Иванович Сидоров, доктор церковной истории, профессор Московской православной духовной академии

Протоиерей Владимир Сорокин, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Протодиакон Владимир фон Цуриков, декан Свято-Троицкой духовной семинарии в г. Джорданвилле (РПЦЗ)

Редакционная коллегия

Ответственный редактор: *священник Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- апологетики: *протоиерей Кирилл Копейкин*, кандидат богословия, кандидат физико-математических наук, секретарь Ученого совета, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библеистики: *священник Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, преподаватель Московской православной духовной академии
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архива Санкт-Петербургской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *священник Владимир Хулан*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе

СОДЕРЖАНИЕ

Церковь в период Вселенских Соборов

А.И. Сидоров. Церковное богословие в период от
Первого до Второго Вселенского Собора (325–381 гг.). 6

Экзегетика Священного Писания Нового Завета

О.К. Пирогов. Экзегетические методы свт. Иоанна Златоуста
в его Толковании на Послание св. ап. Павла к Римлянам 68

История Русской Церкви

П.Е. Бухаркин. Феофан Прокопович и
духовно-интеллектуальные движения петровской эпохи 100

История русской библеистики

А.О. Тепляшин. Профессор СПбДА
протоиерей Александр Рождественский
как экзегет Священного Писания Ветхого Завета. 122

История философии

Иеромонах Геннадий (Поляков). Соотношение веры и разума
в трудах Ансельма Кентерберийского. 178

CONTENTS

The Church in the Period of Ecumenical Councils

A.I. Sidorov. The Church Theology in the Period
from the First till the Second Ecumenical Council (325–381) 6

The Interpretation of the New Testament

O.K. Pirogov. The Exegetical Methods of St. John Chrysostom
in His Commentaries on the Epistle to the Romans
of St. Paul the Apostle. 68

The History of the Russian Church

P.E. Bukharkin. Pheofan Prokopovich and
Spiritual-Intellectual Movements of Piter the Great Epoch 100

The History of the Russian Biblical Studies

A.O. Teplyashin. Professor Archpriest Alexander Rozhdestvensky
as the Interpretator of the Holy Scripture of the Old Testament. 122

The History of the Philosophy

Hieromonk Gennady (Polyakov). Relation of Faith and Reason
in the Works of Anselm of Canterbury 178

Editorial Council and Editorial Staff. 194

Annotations 196

А.И. Сидоров

ЦЕРКОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В ПЕРИОД ОТ ПЕРВОГО ДО ВТОРОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА (325–381 гг.)*

В работе рассматриваются основные богословские течения в период между Первым и Вторым Вселенскими Соборами. Констатируется, что хотя этот период обычно характеризуется как «эпоха триадологических (тринитарных) споров», главным движущим моментом догматической борьбы в это время являлись вопросы христологии и сотериологии.

Ключевые слова: богословие, триадология, христология, сотериология, метод богословия, арианство, Арий, монофизитство, омии, омиусиане.

Святые кашпадокийские отцы

Важное значение «омиусианства» состоит еще и в том, что с ним в период своей «богословской молодости» был тесно связан свт. Василий Великий, воспринявший ряд лучших интуиций этого догматического движения¹. Можно сказать, что он осуществил то, что не удалось реализовать «омиусианам», ибо, «вращаясь среди представителей самых разнообразных догматических направлений, Василий лучше всех мог понимать то зло, какое приносила Церкви эта разрозненность богословской мысли, и те средства, какие должны были помочь этому нестроению. Уже с самого начала епископства в голове его возник грандиозный план, отчасти подсказанный уже предшествующей историей. Он задумал соединить около себя

Алексей Иванович Сидоров — доктор церковной истории, профессор Московской православной духовной академии.

* Окончание. Начало см.: Христианское чтение, 2009, № 7-8. С. 6–53.

¹ См.: *Rousseau Ph.* Basil of Caesarea. Berkeley–Los Angeles–London, 1998. P. 98–99.

все лучшие силы распадавшихся догматических партий Востока, поднять в них жизнедеятельность, составить из них солидное большинство, способное противостоять разлагающемуся омийству, и под знаменем Никейского символа примирить их с Западом и Египтом, и выполнению этой великой задачи он посвятил всю свою жизнь»². Эта жизнь была коротка (святитель, как известно, не достиг и пятидесяти лет), но весьма яркой — не только в смысле церковно-политической и архипастырской, но и в смысле богословской и литературной деятельности³. Данная деятельность охватывает многие сферы христианского вероучения: учение о богопознании, о Святой Троице, домостроительстве спасения, космологию, антропологию и т. д. Хотя творчество свт. Василия достаточно активно изучалось в эпоху нового времени и не менее активно изучается теперь — как православными, так и инославными учеными⁴, — можно сказать, что, как богослов, он еще по настоящему не оценён⁵.

Находясь в самой гуще церковной жизни, кесарийский архипастырь был, естественно, вовлечен и в догматическую борьбу своего времени, выступая с полемикой не только против аномеев, но и против крайних последователей Маркелла Анкирского (именуемых им «савеллианами»). Поэтому в одном из своих посланий он пишет: «Савеллианство есть иудейство, под личиною христианства введенное в евангельскую проповедь. Ибо кто Отца и Сына и Святого Духа называет чем-то единым

² *Спасский А.А.* История догматических движений... С. 479.

³ См. на сей счет вступительную статью: *Сидоров А.И.* Святитель Василий Великий. Жизнь, церковное служение и творения // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 3. М., 2008. С. 12–90.

⁴ Большую роль в этом изучении играет установление правильной хронологии творений святителя. См.: *Gribomont J.* Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Ed. By P.J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 21–48.

⁵ Особенно это касается нашей русской историографии, где нет ни одного серьезного труда, объемлющего (хотя бы в самых общих чертах) богословские взгляды святителя.

многоличным (ἐν πρᾶγμα πολυπρόσωπον — букв. «единой многоликой вещью») и из трёх Ипостасей возвещает только одну, тот что иное делает, как не отрицает предвечное бытие Единородного? Отрицает также Его Домостроительное Пришествие к человекам, нисшествие во ад, воскресение, Суд. Отрицает и исключительное свойственное Духу свойство»⁶. В том же послании свт. Василий выражает суть православного учения о Святой Троице так: «Сказавший имя Отца и наименовавший три [Ипостаси] соединил их союзом, научая тем, что каждому Имени присвоится Свое означаемое, потому что имена суть знаки именуемых предметов (πραγμάτων ἐστὶ σημαντικὰ τὰ ὀνόματα). А что сии Именуемые (букв. «вещи» — τὰ πράγματα) имеют Свой особенный образ бытия (букв. «особое и самодовлеющее бытие» — ἰδιόζουσαν καὶ αὐτοτελή τὴν ὑπαρξίν), в этом не сомневается никто, сколько-нибудь причастующий разумению. Ибо одно и то же естество Отца и Сына и Святого Духа, и Божество Их едино, но наименования различны и представляют нам определенные и полные понятия («мысли» — τὰς ἐννοίας). А пока мысль не достигает до неслитного представления о личных свойствах каждого, дотеле невозможно ей совершить славословия Отцу и Сыну и Святому Духу»⁷. В этой сжатой формулировке православной триадологии важны два существенных момента. Первый: она содержит (правда, в имплицитном виде) ответ на аномейскую теорию имён и, соответственно, на еретическое учение о богопознании. Свт. Василий (как и два последующих каппадокийских отца Церкви) исходит из того, что «уразумение сущности Божией — выше всякой разумной (тварной) природы. Но непостижимость сущности Божией не должна внушать человеку мысль о совершенной невозможности познавать Бога каким бы то ни было путем и с какой бы то ни было стороны»⁸. Поэтому еретически-самонадеянной псев-

⁶ *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007. С. 360. Греческий текст по изданию: *Βασίλειος ὁ Μέγας. Επιστολαί / Βιβλιοθήκη Ἑλληνῶν Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων*. Т. 55. Αθήνα, 1975. Σ. 245.

⁷ *Василий Великий, свт.* Письма. С. 362. Греч. текст: *Βασίλειος ὁ Μέγας. Επιστολαί*. Σ. 246.

⁸ *Лосев С.* Учение свв. отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений // *Вера и разум*, 1898, 7. С. 410.

добогословской гносеологии он противопоставлял взвешенную и трезвенную православную гносеологию⁹. Важным аспектом этой гносеологии, проявляющимся прежде всего в учении о Богопознании, является различие *сущности* и *действий* («энергий»). И следует отметить, что «свт. Василий не говорит в своих писаниях, что Бог прост, но что Его сущность проста или же, что Он прост по существу, но множественен в Своих энергиях и что эта множественность не нарушает простоты Его сущности». Причем, проводя такое различие, свт. Василий подразумевает не только интеллектуальный акт с нашей стороны, ибо речь идет «скорее о движении Бога, в котором Он, оставаясь недоступным и единым в Своей сущности, умножает Себя и нисходит к нам в Своих энергиях, без того, чтобы простота Его сущности нарушалась бы этим»¹⁰. В последующей истории православного богословия, уже на закате Византии, это различие сыграло большую роль, и свт. Григорий Палама, пользуясь им, искусно ниспровергал противостоящих ему врагов Православия¹¹. Второй: в приведенной выше фразе свт. Василия обозначается

⁹ Ср.: «Не следует полагать, что Василий Великий, отрицающий возможность сущностного познания вещей, проповедовал гносеологический пессимизм. Наоборот, он противопоставляет интеллектуализированному и обедненному миру Евномия мир чрезвычайно богатый и для мысли неистощимый: пассивному сущностному откровению, запечатленному Богом в душах, он противопоставляет всю действенность и активность человеческого познания и одновременно всю его объективность. Потому что воспринимаем мы именно реальные свойства объектов, даже если имена, которыми мы их определяем, не выражают того, чем они являются по своей сущности» (*Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 181).

¹⁰ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М., 2008. Т. 3. С. 1098, 1100.

¹¹ По учению свт. Григория Паламы, «энергии или выступления не суть самая сущность Божия, а только то, чем Бог обращен к миру, что видится в тварях, т. е. премудрость, искусство и сила Божия. Поэтому тот, кто, созерцая великолепие творений, думал бы, что видит сущность

различие естества (или сущности) и трёх Ипостасей Троицы, благодаря которому «Василий Великий первый в истории построения учения твердо высказывается за ту схему, которую мы привыкли встречать в нашей догматике; он утвердил ту богословскую почву, на которой мы стоим, и, так сказать, создал наш богословский язык»¹². Наиболее ясно и рельефно диалектика понятий «сущность (природа)» и «ипостась» представлена в знаменитом 38-м послании свт. Василия. Правда, данное послание ряд исследователей считают принадлежащим перу младшего брата свт. Василия — свт. Григория Нисского¹³, но даже если это так, то в других творениях кесарийского святителя мы обретаем аналогичную диалектику¹⁴. Таким образом, в творениях его мы наблюдаем серьёзное «терминологическое преуспевание» по сравнению с предшествующим православным богословием¹⁵.

Творца, уподобился бы Евномию, как это показывает свт. Василий» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996. С. 288).

¹² *Болотов В.В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. С. 125.

¹³ *Fedwick P.J.* A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea // *Orientalia Christiana Periodica*, 1978, 44. P. 31–51.

¹⁴ *Simonetti M.* Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea // *Basilio di Cesarea. La sua eta, la sua opera e lie basilianismo in Sicilia / Atti del Congresso Internazionale.* Messina, 1983. P. 169–197.

¹⁵ Даже по сравнению со свт. Афанасием Великим, который порой отождествлял природу с ипостасью. См.: *Abramowski L.* Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // *Theologie und Philosophie*, 1979, 54. S. 41. Правда, архимандрит Киприан Керн отмечает и слабое место подобного разграничения: «Если таково различие между этими двумя основными тринитарными терминами, то надо признать необходимое метафизическое предположение, что «общее» (т. е. природа или сущность) не имеет своего отдельного бытия и осуществляются только в частном. Природа, как совокупность известных признаков, может быть только умопостигаема, но свое реальное выражение находит она только в отдельном. Иными словами, там, где нет частных видов, не может быть и речи об общей природе» (*Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. С. 81).

Следует отметить, что в триадологии свт. Василия довольно часто обнаруживают один «изъян»: он не называет прямо Святой Дух Богом, но только подразумевает и лишь косвенно описывает эту Божественность Духа, особенно в специальном трактате «О Святом Духе»¹⁶. Однако подобный факт объясняется только соображениями «церковной тактики»¹⁷, поскольку свт. Василий всегда был глубоко уверен в Божественном достоинстве третьей Ипостаси Святой Троицы — именно в этом принципиальном вопросе он разошелся с теми «омиусианами», которые пошли по скользкой и опасной дорожке духоборчества. В первую очередь он разошелся здесь с Евстафием Севастийским — своим бывшим духовным наставником и учителем¹⁸. Думается, что подобное «домостроительное (икономическое)» отношение свт. Василия к Ипостаси Святого Духа определялось не только «тактическими» соображениями, но и той глубокой богословской интуицией, которую верно подметил В.Н. Лосский. Он пишет: «Само учение о Святом Духе характерно как предание более сокровенное и менее раскрытое, сравнительно с яркими свидетельствами о Сыне, провозглашенными Церковью по всей вселенной. Святой Григорий Богослов отмечает таинственную «икономию» в познании истин, относящихся к Лицу Святого Духа»¹⁹. И нет сомнений, что свт. Григорий здесь полностью единокорен со своим преискреннем другом.

¹⁶ *Сидоров А.И.* Святитель Василий Великий. Там же.

¹⁷ Ср. суждение: «Хорошо известно, как далеко заходил свт. Василий Великий на пути «догматической икономии», стремясь к христианскому единству и церковному благу. Чтобы объединить все силы против арианства, он избегал лично называть Святого Духа Богом и требовал от других не открытого исповедания Его Божества, а только безусловного принятия Никейской веры, и анафематствования тех, кто утверждал, что Дух Святой тварен» (Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004. С. 231).

¹⁸ *Haykin M.A.G.* And Who is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church of Tarsus // *Vigiliae Christianae*, 1987, 41. P. 377–385.

¹⁹ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 121.

Вообще, значение свт. Василия Великого как богослова отнюдь не ограничивается областью триадологии. Так, его христология характеризуется четким различием двух естеств Господа, однако не в ущерб их единству. Хотя святитель и не уделял особого внимания христологии²⁰, но можно сказать, что, как и у свт. Афанасия Великого, сотериология определяет основные траектории христологических рассуждений Кесарийского святителя. Это, например, ясно чувствуется в одном из его посланий, где он полемизирует против современной ему формы докетизма — против учения о «небесном теле» Христа. Здесь, в частности, говорится: «Если не было пришествия Господа во плоти, то Искушитель не дал цены за нас смерти и не пресек Собою царство смерти. Если бы одно было то, над чем царствует смерть, а другое — то, что воспринято Господом, то смерть не прекратила бы своего действия, — страдания богоносной плоти не принесли бы нам пользы и не были бы оживлены мы, умершие во Адаме; не было бы воссоздано падшее, восстановлено ниспроверженное, усвоено Богу отчужденное от Него оболещением змия. Ибо все это уничтожается утверждающими, что Господь пришел, имея небесное тело». Четко здесь святитель отстраняется и от примитивного «теопасхизма», утверждая, что человеческие страсти Господа не переходят на Его Божество. Причем, проводится различие между «страданиями (страстями) плоти» (σαρκὸς πάθη), «страданиями (страстями) одушевленной плоти» (σαρκὸς ἐμψύχου) и «страданиями (страстями) души, пользующейся телом» (ψυχῆς σώματι κεχρημένος) — последние можно, наверное, обозначить, как «душевные страсти» (печали, беспокойства, заботы). Следующее, еще более важное различие, сводится к тому, что одни «страсти (страдания)» суть естественные и необходимые для жизни живого существа, а другие «страсти (страдания)» происходят от порочного произволения и отсутствия упражнения в добродетели. Само собою из этого различия вытекает вывод, что «Господь принял на Себя естественные страдания в подтверждение истинного, а не мечтательного (κατὰ φαντασίαν — «призрачного»)

²⁰ Bellini E. La cristologia di S. Basilio Magno // Bessarione, 1979, 1. P. 126.

Вочеловечения»; те же многочисленные страсти, которые происходят от порочности и оскверняют чистоту жизни нашей, Он отверг, «как недостойные пречистого Божества». Вследствие этого, «как смерть, которая Адамом передана нам по плоти, поглощена была Божеством, так и грех потреблен праведностью, которая во Христе Иисусе, почему при воскресении мы воспринимаем плоть ни смерти не подлежащую, ни греху не подверженную». Этот христолого-соте-риологический шедевр святителя завершается словами: «Таковы, братия, тайны Церкви и они же суть предания отцов»²¹. Эта последняя фраза весьма показательна: свт. Василий как бы вводит читателей своего послания в святая святых православного богословия.

Не останавливаясь на прочих аспектах богословского мирозерцания святителя, можно только отметить, что им освещается и ряд сложных вопросов экклесиологии, причем для него «единство было существенным признаком Церкви»²². В своих знаменитых «Беседах на Шестоднев» он касается некоторых важных граней христианской космологии. И «изъясняя историю мироздания и рассматривая свойства того или другого творения, он показывает с одной стороны всемогущество, премудрость и благодать Бога Творца и Создателя, с другой — из тех или иных свойств твари выводит нравственно-назидательные уроки для своих слушателей»²³.

Если же обратиться к учению о человеке свт. Василия, то можно отметить, что для него характерна сотериологически-аскетическая направленность²⁴. В общем же ему, как и всем святым отцам, присуща удивительная гармония жизни и мирозерцания: «Василий Великий — человек нравственно цельный, личность христиански завершившаяся, установившаяся, сложившаяся и определившаяся всецело на строго

²¹ Русский перевод: *Василий Великий, свт.* Письма. С. 473–475. Здесь он немного исправлен по изд.: *Βασίλειος ο Μέγας. Επιστολαί.* Σ. 325–326.

²² Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 235.

²³ *Вадковский А.В.* Свт. Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды // Православный собеседник, 1872. Ч. II. С. 26.

²⁴ «В теме о человеке главным для него является его падшее состояние, лишение райской чистоты, его смертность» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. С. 145).

христианских началах»²⁵. Значение этой великой личности состоит еще и в том, что именно кесарийский святитель во многом подготовил торжество Православия на Втором Вселенском соборе²⁶.

Разумеется, искренними сотрудниками ему в этом были оба Григория: друг и младший брат. Если обратиться к другу, то психологически он был человеком совсем иного плана, чем свт. Василий. Кесарийский святитель, тяготея порой к жизни уединенной и созерцательной, был настолько энергичен и жизнедеятелен, что, пребудь он в сугубой «исихии» достаточно длительный срок, наверное впал бы в скорбь. Поэтому промысл Божий и ставил его как бы всё время в эпицентре церковной и общественно-политической жизни. Со всем иным человеком предстаёт перед нами свт. Григорий Богослов: тончайшая организация души и глубокая поэтичность природы делала для него пребывание в обществе постоянным источником страданий и душевных мук. «Вся жизнь его, согласно с обетом матери, была одушевлена одним главным стремлением — к тому, чтобы, по его собственным словам, «как бы замкнув чувства, отрешившись от плоти и мира, собравшись в самого себя, без крайней нужды не касаясь ничего человеческого, беседуя с самим собою и Богом, жить превыше видимого и носить в себе божественные образы, всегда чистые и несмешанные с земными и обманчивыми образами, быть и непрестанно делаться истинно чистым зеркалом Бога и божественного, приобретать ко свету свет, к менее ясному лучезарнейший, упованием уже пожинать блага будущего века, сожительствовать с ангелами и, находясь еще на земле, оставлять землю и возно-

²⁵ Тихов А. Пастырская деятельность святого Василия Великого // Душеполезное чтение, 1898. Ч. II. С. 419.

²⁶ Ср. мнение: «Если в 381 году при императоре Феодосии Великом из Восточной префектуры могло собраться на собор, впоследствии признанный Вторым *Вселенским*, 150 епископов, стоявших за Никейскую веру, то это заслуга Василия Великого. Доживи он до этого собора — и, очень может быть, Собор прошел бы спокойнее и признан бы был повсюду [и западом] за Вселенский гораздо скорее» (*Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории древней христианской Церкви // Странник, 1910, 9. С. 231–232).

ситься духом горé». Углубляться умом в богооткровенные истины, раскрывать и уяснять их себе, сколько было возможно, для свт. Григория было выше всех наслаждений в жизни. Сладость созерцания, наполнявшего его душу священным восторгом, делала для него пустыню настоящим раем, — и много душевных мук испытывал он, когда неотступные просьбы тех, с кем он был связан узами родства, дружбы или веры, отрывали его от собеседования с Богом и самим собою в совершенном безмолвии»²⁷. Впрочем, нельзя представлять личность свт. Григория, этого подлинного «исихаста»²⁸, в слишком плоском и однозначном виде: мир притягивал и увлекал (и порой очень сильно) его, часто вызывая в душе бурные волнения и борения. Поэтому он и пишет: «Меня изнуряет брань с пресмыкающимся змием; она тайно и явно похищает у меня всякую хорошо продуманную мысль. То протираю ум к Богу, то опять увлекаюсь в худую слитность мира; и немалую часть души моей исказил смутный мир»²⁹. Эти борения не оставляли святителя до самой блаженной кончины: когда, после блестящего взлета его богословско-пастырского служения в Константинополе, его триумф на Втором Вселенском соборе неожиданно для архипастыря превратился в падение и закат его церковного и общественного служения, и он вынужден был

²⁷ *Шалфеев П.И.* Свт. Григорий Богослов как учитель веры // Христианское чтение, 1861. Ч. I. С. 266.

Ср. также характеристику святителя: «Любитель безмолвия и бездействия, своей волею всегда стремившийся к уединению, чтобы в тиши предаваться богомыслию, — чужой волею и волей Божией он был призван к слову и делу, к пастырскому действию, — среди житейского мятежа, треволнений и смуты» (*Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. С. 139).

²⁸ Он пишет о себе такие вдохновенные строки: «Отрешившись от здешней жизни, от омрачающего зрения, от всего, что, пресмыкаясь по земле, блуждает и вводит в заблуждение, желаю чище приникнуть в постоянное, чтобы не в смеси (как обыкновенно доселе) с неясными образами, которыми зрение даже самого острого ума вводится в обман, но чистыми очами видеть саму истину» (*Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. II // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 2. М., 2007. С. 183).

²⁹ Там же. С. 189.

покинуть столичную кафедру, то и в арианском уединении не прекращались душевные смуты, усугубленные телесными немощами³⁰.

Эти черты личности свт. Григория, вкупе с богодарованной ему способностью тайнозрения и удивительным даром *церковного* поэта, стяжали Назианзину высокое наименование *Богослова*. Для понимания личности и мировоззрения свт. Григория важно следующее: «Истинное богословие настолько неразрывно соединено с деятельною верою, с христианскою жизнью в лоне православной Церкви, что он не разделяет их даже в мыслях. Поэтому православное богословие везде он называет «благочестием», которое противопоставляет злочестию и нечестию, или богохульству, разумея при этом ариан и других современных ему еретиков и их «излишнее, сладкоречивое и ухищренное богословствование». Себя же св. отец называет «недерзновенным богословом», который всякий раз, когда говорит о Боге, имеет «трепетный язык, и ум, и сердце». А о богословии своем Григорий замечает, что он излагает его «по способу рыбарей, а не Аристотеля, духовно, а не хитросплетенно, по уставам Церкви, а не торжища, для пользы, а не из тщеславия»³¹. Подобное понимание богословия, выдержанное в духе предшествующего

³⁰ «Мысль добровольного изгнанника часто возвращалась к месту и свидетелям его подвигов, и любила приветствовать из дальнего уединения знакомые местности, дорогие лица и памятные сердцу сцены. В этих воспоминаниях часто изливается вся скорбь наболевшего чувства благородной, любящей души, незаслуженно оскорбленной в самых лучших своих привязанностях. Эта скорбь восходит до высокой поэзии в его знаменитом сне о храме Анастасии, который был для него дорожее всего на свете. Жгучее чувство скорби по оставленным друзьям, дорогим местам и сценам не покидало свт. Григория до конца жизни, хотя своим недругам и завистникам он давно простил в своей душе нанесенную ему обиду» (*Троицкий И.Е.* Последние годы свт. Григория Богослова // *Христианское чтение*, 1863. Ч. II. С. 150).

³¹ *Пантелеимон (Успенский), иером.* Три богослова: св. ап. Иоанн Богослов, свт. Григорий Богослов и прп. Симеон Новый Богослов: Общие черты их учения вообще и теории богопознания в частности // *Богословский вестник*, 1913, 1. С. 92.

церковного Предания, свт. Григорий завещал и всем последующим поколениям православных мыслителей.

Данное понимание наложило яркий отпечаток и на все те грани христианского вероучения, которые раскрывал свт. Григорий. Оно запечатлело, в первую очередь, его учение о Святой Троице, то есть ту область догматики, которая весьма живо и активно обсуждалась во всех слоях церковного общества того времени³². И как отмечает наш знаток творчества Богослова, «нет ни одного догмата, которым бы свт. Григорий занимался с таким вниманием и который бы раскрыл с такой полнотой и основательностью, как догмат о Пресвятой Троице. В его богословской системе догмат этот составляет центр, вокруг которого группируются все другие догматы». Причем, «он постоянно говорил о Троице и в Назианзе, и в Константинополе, и перед верными, и перед неверными. Его нисколько не утратила злорадность врагов, бросавших в него не только словами, но и камнями: он смело и открыто опровергал противников Святой Троицы и твердо проповедовал истину, не щадя своей жизни»³³. И действительно, блестящие и глубокие изложения и экскурсы в это таинственное средоточие христианского вероучения встречаются на

³² «Для настоящего времени не совсем понятно, как о таких высоких предметах, какова тайна Св. Троицы, мог говорить свт. Григорий с церковной кафедры, и говорить так, как он говорил. Но надобно послушать свт. Григория, чтобы узнать, с каким жаром о таких предметах говорили тогда везде, — не только в домах, но и на площадях. При всеобщем внимании к великому догмату, слова свт. Григория о нем могли быть доступны для всех, или, по крайней мере, они были необходимы для всех, особенно в том виде, в каком говорено в них о догмате. Неумеренный жар, с каким выступали тогда в споры о таинствах веры, люди призванные совсем не к тому, люди унижавшие истину спорами о ней, — был неразумен. И сей-то жар охлаждал Григорий, его-то вводил он в свои границы, вместо его-то он возбуждал живительную теплоту любви деятельной» (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. II. М., 1996. С. 128).

³³ *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. I. М., 2007. С. 697.

многих страницах творений святителя. Необычайно рельефно оттеняется им принципиальное отличие Православия от триадологических ересей: «Мы поклоняемся Отцу и Сыну и Святому Духу, разделяя личные свойства и соединяя Божество. Не смешиваем трёх [Ипостасей] в одно, чтобы не впасть в недуг Савелиев, и единого не делим на три [сущности], разнородные и чуждые, чтобы не дойти до ариева безумия»³⁴. Или же в предельно краткой формуле: «Неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества»³⁵. Эxpлицитируя эту формулу, свт. Григорий пишет: «У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя веруется в Трех; потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог; и Один не прежде, и Другой не после: Они и хотением не отделяются и по силе не делятся; и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того, если выразиться короче, Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света. Посему, когда имеем в мысли Божество, первую Причину и Единоначалие, тогда представляемое нами — одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее довременно и равночестно, тогда Полняемых — Три»³⁶. Это православное учение о Святой Троице святитель раскрывает не только в своих «Словах» (особенно в пяти знаменитых «Словах о богословии»), но и в стихотворениях, где он, говоря о «моей Троице», приоткрывает свой тайнозрительный опыт: «Сие только свету, который во мне, открыло Троичное сияние из-за воскрилий завесы внутри Божия храма, за которыми скрыто царственное естество Божие. А если нечто большее открыто ангельским ликам, то еще гораздо более ведомо Самой Троице»³⁷. Такой тайнозрительный опыт трудно запечатлеть в сухих понятиях и только образное мышление художника способно частично отразить его³⁸. Но даже это образное мышление часто бывало бессильно выразить

³⁴ Там же. С. 256.

³⁵ Там же. С. 379.

³⁶ Там же. С. 382.

³⁷ *Григорий Богослов, свт. Творения. Т. II. С. 16.*

существо троического богословия — и свт. Григорий, наверное, как никто другой, ясно чувствовал данное бессилие³⁹, хотя он с младых лет напитан как искусной греческой риторической культурой, так и насыщенной образностью Священного Писания⁴⁰. Несомненно одно: излагая учение о Святой Троице, свт. Григорий никогда не покидал русла церковного Предания, особенно подчеркивая здесь роль свт. Афанасия Великого. В «Похвальном слове» ему («Слово 21-ое») он, называя александрийского святителя «блаженным, поистине Божиим человеком и великой трубой истины», говорит, что «он прекрасно соблюл единое относительно к Божеству, и благочестиво научил признавать Трех, относительно к личным свойствам, не слив Их во едино и не разделив на трех, но пребывая в пределах благочестия че-

³⁸ Ср. характеристику догматических стихотворений свт. Григория: «Сила чувства, преобладающая над спокойным размышлением, обращения к самому себе, к своему сердцу, живость и по местам драматизм изображений ярко отличают эти богословские стихотворения от богословских проповедей того же автора, хотя предметом тех и других служат одни и те же отвлеченно-догматические вопросы. При сличении «Таинственных песнопений» Григория с его пятью «Словами о богословии» оказывается разница настолько же в самих произведениях, насколько и в психических средствах, имевшихся в распоряжении автора в том и другом случаях. В догматических проповедях его читателя поражает гибкий и пронизательный ум; в догматических стихотворениях нас трогает своей непосредственностью и теплотой глубокая душа; там царство богословской мысли поделено между неумолимой логикой и ее неизменной спутницей — диалектикой; здесь в области тайн веры простая истина является об руку со своей родной сестрой — красотой» (*Говоров А.В. Святой Григорий Богослов как христианский поэт // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1. М., 2007. С. 652*).

³⁹ «Хотя Григорий многократно пытался представить в чувственных образах отношение Св. Троицы, впрочем всегда признавался, что все они недостаточны» (*Павский Г., прот. Григория Богослова догматическое учение // Христианское чтение, 1827. Ч. XXXI. С. 277–278*).

⁴⁰ См.: *Ruether R.R. Gregory of Nazianz. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. P. 55–128.*

рез избежание как излишней преклонности к тому или другому, так и излишнего сопротивления тому и другому»⁴¹. Естественно, что триадология свт. Григория была единой с аналогичной учением его друга свт. Василия Великого, хотя между двумя каппадокийскими отцами наблюдаются некоторые различия в этой области, носящие, на наш взгляд, не субстанциальный характер⁴².

Естественно, что не только учение о Боге в Самом Себе и о взаимоотношении трех Божественных Лиц раскрывалось свт. Григорием, поскольку бытие *ad extra*, по отношению к миру и человеку, постоянно притягивало к себе мысленный взор Богослова. Бог, как Творец и Промыслитель мира и человека, является одной из главных констант его мирозозерцания⁴³. По словам святителя, «Бог, как скоро устроил мир, с первого же мгновения, по великим и непреложным законам, движет и водит его. <...> Ибо не самослучайно естество сего обширного и прекрасного мира, которому нельзя и вообразить чего-либо подобного, и в продолжении толикого времени предоставлен не самослучайным законам». Поэтому «Бог управляет вселенной. Божие Слово и здесь, и там распределяет все, чему положено в Его совете быть на небесах и на земле; и одним тварям даны навсегда непреложно постоянная стройность и течение, а другим уделена жизнь изменяющаяся и принимающая многие виды. О них иное явил нам Бог, а иное блюдет в тайниках Своей премудрости, чем хочет обличить пустое тщеславие смертного; одно поставил Он здесь, а другое явится в последние дни»⁴⁴.

⁴¹ Григорий Богослов, свт. Творения. Т. II. С. 265.

⁴² К этим различиям можно отнести ясное и недвусмысленное обозначение Святого Духа «Богом» у свт. Григория, избрание им терминологической пары «Безначальный — Начало» (ἄναρχος — ἀρχή) для описания отношения Отца и Сына вместо «Нерожденный — Рожденный» (ἀγέννητος — γεννητός) у свт. Василия и др. См.: *Markschies C. Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie.* Tübingen, 2000. S. 210–216.

⁴³ См.: *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение... С. 807–814.

⁴⁴ Григорий Богослов, свт. Творения. Т. II. С. 18–19.

Разумеется, для свт. Григория, как и для всех святых отцов, особым попечением Божиим всегда пользовался и пользуется человек: Творец «особенным образом печется о нашей участи, хотя жизнь наша и проводится среди различных противностей»⁴⁵. Поэтому в творениях святителя большое место уделяется антропологии: человек мыслится как царь творения, «малый мир» («микромир») и образ Божий, долженствующий выполнить здесь великое предназначение; однако, драма грехопадения не позволила осуществить это предназначение⁴⁶. Впрочем, «своим падением человек искажил в себе образ Божий, но не уничтожил его: существенные черты его сохранились в нем. Он омрачил свой ум, но не совсем лишил его Божественного Света; отвратившись от Бога, человеческий ум и в падшем своем состоянии «стремится горе», жаждет и ищет этого Света. Он извратил свою волю, но не лишил ее уже всякой способности к добруму: хотеть и избирать доброе принадлежит ей и в падшем человеке. Одним словом, рассуждает Богослов, человек поражен грехом, но «не неисцельно», неисцельность свойственна злой и враждебной природе, людям же, после греха, свойственно обратиться»⁴⁷. Целью Домостроительства спасения и является такое исцеление падшего естества человека⁴⁸.

В поле зрения свт. Григория попадает, естественно, и ветхозаветный этап этого Домостроительства, но основной акцент делается им на Вочеловечении Бога Слова, которое является радикальным

⁴⁵ *Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. I // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1. М., 2007. С. 193.

⁴⁶ См.: *Szymusiak J.M.* Grégoire de Nazianze et le péché // *Studia Patristica*, 1966, IX. Pt. 3. P. 289.

⁴⁷ *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение... С. 811–812.

⁴⁸ Свт. Григорий, считая, что образ Божий полностью не изгладился после грехопадения, полагал, что этот образ «в полной чистоте восстанавливается только искуплением через Иисуса Христа, которое совершено во время Его явления на земле» (*Павский Г., прот.* Григория Богослова догматическое учение. С. 163).

средством излечения человечества⁴⁹. И здесь у Назианзина, как и у многих отцов Церкви, сотериология находится в неразрывном сопряжении с христологией. Такое сопряжение особо рельефно обозначается в двух посланиях свт. Григория к Кледонию (101 и 102)⁵⁰, которое дополняется еще посланием к Нектарию (202). Данные послания, являющиеся первым серьезным и обоснованным святоотеческим ответом на вызов ереси Аполлинария Лаодикийского, можно вне сомнения считать христологическим шедевром⁵¹. Во всех трех письмах достаточно подробно разоблачаются основные еретические посылки аполлинарианства и, в частности, дилемма: следует ли поклоняться «человеку Богоносцу» (ἄνθρωπον θεοφόρον) или «Богу плотоносцу» (Θεὸν σαρκοφόρον)? Как показывает святитель, данная дилемма является типичной софистической уловкой и забавой; можно еще добавить, что подобные софистические «игрушки», основывающиеся на *альтернативном мышлении*, обычно используются еретиками для введения в заблуждение людей простодушных.

Что же касается положительного содержания рассматриваемых посланий, то здесь можно выделить несколько существенных моментов. Первый — постоянный акцент на единстве Богочеловека. Согласно свт. Григорию, в Нём Человек не отделяется от Божества, ибо Он есть и предвечный Бог или Единородный Сын, и «Человек, воспринимаемый ради нашего спасения». Он — подверженный страданию («страстный») по плоти и бесстрастный по Божеству, ограниченный («описуемый» — περιγραπτόν) по телу, неограниченный (ἀπερίγραπτον) по духу; Тот же Самый — земной и небесный, зримый и умопредставляемый, востимый и невостимый. И это для

⁴⁹ См.: Winslow D.F. The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Cambridge (Mass.), 1979. P. 79.

⁵⁰ См.: Winslow D.F. Christology and Exegesis in the Cappadocians // Church History, 1971, 40. P. 394.

⁵¹ Об обстоятельствах написания посланий и их анализ см. предисловие к критическому изданию текста (автор статьи опирается на данное издание): Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. Ed. Par Gallay // Sources chrétiennes. N. 208. Paris, 1971. P. 11–24. Русский перевод: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. II. С. 479–488, 537–538.

того, чтобы всецелым Богом и всецелым Человеком был воссоздан всецелый человек (ὅλος ἄνθρωπος), подпавший под грех. Последняя фраза, увенчивающая предшествующие антитезы, пронизывается сотериологическим пафосом. Чуть ниже горячее золото этого пафоса святитель отчеканивает в знаменитую классическую фразу: «Невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается»⁵². Далее, подчеркивая единство Богочеловека, свт. Григорий четко соотносит данное единство с различием естеств в Нем. И опять мысль святителя здесь кристально чиста: в Спасителе есть «иное и иное, из которых Он» (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτῆρ), в отличие от Троицы, где есть «Иной и Иной» (ἄλλος καὶ ἄλλος). Другими словами, решительно отрицается наличие двух субъектов во Христе: имеются две природы (φύσεις δύο), но «не два сына» (υἱοὶ δὲ οὐ δύο).

Важно еще указать, что христология и сотериология не мыслятся святителем вне учения о Всесвятой Богородице. Здесь он краток: «Если кто не признает Святую Марию Богородицей (Θεοτόκον), то он отлучен от Божества». В этой лаконичности Назианзина чувствуется сила и мощь церковного Предания, носителем которого он являлся⁵³. Подчеркивание единства Христа и обозначение

⁵² Здесь ясно обозначается одна грань святоотеческой аргументации против арианства и аполлинарианства; суть ее «состоит в том, что для спасения человека недопустима ущербность, неистинность и неполнота какой-либо из двух природ во Христе. Если Христос — не истинный Бог, единосущный Отцу, то человек не восстановлен в общении с истинным Богом (против Ария). Если же во Христе ущербная, неполная человеческая природа, то всецелый человек не был спасен (против Аполлинария)» (Леонов В., *святш.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 109). Правда, учитывая обозначенную выше арианскую христологию, можно констатировать, что антиаполлинаристская аргументация действенна и в отношении арианства.

⁵³ Догматический смысл этого тезиса свт. Григория можно эксплицировать следующим образом: «Мы именуем Святую Деву в собственном смысле Богородицею не потому, будто от Нее родился Господь и Спа-

ние Пресвятой Девы как *Богородицы* предполагает у свт. Григория и идею взаимообщения и взаимопроникновения естеств в Господе, или идею «перихоресиса»⁵⁴ — ей суждено сыграть большую роль в последующей святоотеческой христологии. Наконец, в органическое единство всех этих богословских тезисов входит и идея обожения, которая у св. Григория опять высказывается лаконично: оба естества Господа находятся «в срастворении (ἐν τῇ συγκράσει) — и Бог вочеловечился, и человек обожился (Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος)». Следует отметить, что идея обожения была весьма значимой для свт. Григория, поскольку понятия «спасение» и «обожение» являлись у него взаимозаменяемыми, хотя и не тождественными⁵⁵.

В общем же можно сказать, что в удивительной личности свт. Григория Богослова гармонично сочетались верность духу Свя-

ситель наш Своим Божеством (естество Божеское вечное, никогда не изменяющееся, не может быть рождено от Девы), а потому, что Бог Слово и Господь наш родился от Нее по Своему человечеству. Но известно, что *человеческое естество* Господа и Бога нашего Иисуса Христа с самой минуты Его Воплощения стало *нераздельно и ипостасно соединено в Нем с Божеством Его*, оно соделалось собственным Божественному Лицу Его. Поэтому и состояние зачатия Его в утробе Девы и, по прошествии определенного времени чревоношения, рождение, равно как и младенчество, возрастание и другие состояния и действия человеческие принадлежат собственно Тому, Кто есть истинный Бог, истинно явившийся во плоти. Следовательно, хотя Сын Божий заимствовал от Святой Девы не Божественное естество, а воспринятое Им в единство Своей Божественной Ипостаси человеческое естество; но, как родившая Бога во плоти, Она собственно есть Богородица, и называется именем в собственном смысле, без всякой несообразности с понятиями о Божестве» (Алексий (Ржаницын), архим. О Преподобной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери / Сб. М., 2001. С. 22–23).

⁵⁴ См.: Weigl E. Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373–429). München, 1925. S. 63–64.

⁵⁵ Winslow D.F. The Dynamics of Salvation. P. 179.

щенного Писания и Священного Предания с яркой экспрессией и новизной выражения этого духа. Такая новизна выражения предполагала неизменность сути Откровения⁵⁶, а потому она кардинальным образом отличалась от «новшества» или «нововведения» (καίνωτορία), в которое впадали еретики, уповающие на собственное суемудрое рассуждение. Это — одна из главных причин того, что «св. Григорий оказал огромное влияние на богословие последующего времени. Творения его иногда приравнивались к Священному Писанию и широко использовались песнотворцами»⁵⁷.

Если обратиться к третьему каппадокийскому отцу Церкви — свт. Григорию Нисскому, то его отличие от первых двух отцов один наш исследователь обозначил так: тогда как свт. Василий был «по преимуществу муж дела», а св. Григорий Богослов — «представитель слова, ораторского церковного искусства», то у Нисского святителя «истинной стихией его духа было христианское знание», а поэтому его можно считать по преимуществу представителем «теоретической церковной мысли, христианской философии»⁵⁸. Безусловно, подобное различие каппадокийских отцов весьма условно и достаточно грубовато (что осознает и А.В. Мартынов), но философский склад ума свт. Григория Нисского и его постоянное тяготение к умозрению вряд ли следует отрицать. Правда, эта черта личности и мировоззрения его порой приводит некоторых западных ученых к тому, чтобы рассматривать Нисского святителя в сугубом контексте позднеантичной философской мысли и видеть в нём оригинального мыслителя, находящегося в традиции «неоплатонического мистицизма»⁵⁹. Подобное рассмотрение, естественно, полно-

⁵⁶ *Plaignieux J.* Saint Grégoire de Nazianz théologien. Paris, 1952. P. 61–63.

⁵⁷ *Скурат К.Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–первая половина V в.). Сергиев Посад, 2003. С. 102.

⁵⁸ *Мартынов А.В.* Учение свт. Григория Нисского о природе человека: Опыт исследования в области христианской философии IV века. М., 1886. С. 4–5.

⁵⁹ *Danielou J.* Grégoire de Nysse et la philosophie // Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationale Kolloquium über Gregor von Nyssa. Hrsg. Von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schraum. Leiden, 1976. P. 3–18.

стью искажает сущностной характер мирозерцания святителя⁶⁰ и, тем не менее, «философический» настрой его личности и взглядов часто проявляется вполне рельефно. Поэтому не так далеко от истины мнение, что «он попытался ввести философский элемент в христианское богословие, попытался именно сделать философию христианской и богословие философским; но при этом он стремился не к переработке догматического содержания христианства, а только к его философскому проникновению». Другими словами, свт. Григорий «совершенно не считал возможным довести союз философии и богословия до их полного слияния и отождествления, потому что обе эти науки выходят из различных источников, и положения их имеют разные степени достоверности». Поэтому «для свт. Григория философия имела значение не сама по себе, а лишь постольку, поскольку она давала ему необходимое вспомогательное средство к такому пониманию христианства, в котором удобно находили бы себе полное оправдание и общечеловеческая цель Божественного Откровения, и высшее назначение человека»⁶¹. Данное мнение, отражающее определённый «момент истины», вряд ли можно считать полностью адекватным, поскольку в нём не учитываются два серьёзных обстоятельства. Первое: понятия «богословие» и «философия» мыслятся здесь в духе нового времени, как нечто отдельное друг от друга, что не соответствует реалиям святоотеческого мышления. Ибо, начиная с греческих апологетов II века, ясно обозначился процесс «возвращения философии к самой себе», основу которого положило Пришествие на землю Сына Божия: *философия* стала активно преобразовываться в *любомудрие по Христу*⁶². И

⁶⁰ Понимают это и наиболее компетентные из западных исследователей. См.: *Young F.M. From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background.* London, 1996. P. 116–119.

⁶¹ *Несмелов В.И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 6–8.

⁶² Подробнее см.: *Сидоров А.И.* Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв.: Некоторые наблюдения // *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 461–476.

святые каппадокийские отцы активно участвовали в этом процессе, четко отделив *истинную философию* (*любомудрие по Богу* или «*наше любомудрие*») от *ветхого философствования* («*внешней философии*») ⁶³. Второе: свт. Григорий Нисский, как и его старший брат, и свт. Григорий Богослов, был прежде всего великим подвижником, для которого *любомудрие по Христу* не могло мыслиться без аскетического и молитвенного делания. Отсюда основным постулатом его мирозерцания являлось то, что «правило благочестия утверждено на правом догмате веры» ⁶⁴. Поэтому путь к богословию (или к истинному *любомудрию*), согласно Нисскому святителю, является путём тернистым, требующим от человека тяжелых подвигов очищения души и тела и отсечения всех нечистых страстей и помыслов. Или, как говорит он сам, «богословие — крутая и трудная гора, и большинство людей с трудом достигает лишь ее подножия» ⁶⁵. Так понимаемое богословие является преимущественно *тайнозрительным богословием*, и Нисского святителя, ничуть не в меньшей степени, чем свт. Григория Богослова, следует считать в первую очередь *тайнозрителем* ⁶⁶. На вершине тайнозрения Боговедение превращается в бесконечный процесс соединения с Богом, и это соединение представляется Нисскому святителю «путем, превосходящим ведение и $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, путем, проходящим за гранью разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь, или, вернее, где гнозис становится агапой: $\eta\ \delta\epsilon\ \gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$.

⁶³ См.: Malingrey A.-M. "Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des presocratiques au IV siècle. Paris, 1981. P. 207–261.

⁶⁴ Фраза из его сочинения «О цели [жизни] по Богу и об истинном подвижничестве». См. перевод автора статьи в кн.: Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 144.

⁶⁵ Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. Пер. А.С. Десницкого. М., 1999. С. 64.

⁶⁶ Поэтому понятие «богословие», идущее в неразрывной связке с жизнью *любомудренной* ($\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$) или *добродетельной* ($\acute{o}\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$), было тождественно для него с понятием «боговедения» ($\theta\epsilon\omicron\gamma\nu\omega\sigma\acute{\iota}\alpha$). См.: Leys R. La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse // Studia Patristica, 1957. V. II. Pt. 2. P. 497.

Все больше и больше желая Бога, душа непрестанно возрастает, себя превосходя, сама из себя выходя. И по мере того как она все более и более соединяется с Богом, ее любовь становится все пламеннее и ненасытнее. Поэтому возлюбленная Песни песней достигает своего Жениха в сознании того, что соединению не будет конца, что восхождение ее к Богу не имеет границ, что блаженство есть бесконечное продвижение по беспредельному пути...»⁶⁷.

В области христианской догматики свт. Григорий во многом следовал по стопам старшего брата, развивая многие его идеи. В частности, он продолжил полемику против Евномия, написав против него солидный труд, где среди прочего говорит: «Однажды навсегда научены мы Господом, на что надлежит обращать внимание мыслью, Кем совершается претворение из естества смертного в бессмертное — это есть Отец и Сын и Святой Дух»⁶⁸. Другими словами, учение о Святой Троице для святителя не является неким «рациональным догматом», но в первую очередь представляет собою спасительную веру, без которой для человека невозможны и вечная жизнь, и обожение. В этой связи он, как и все каппадокийские отцы, подчеркивает апофатический характер христианской триадологии в противоположность языческой «естественной теологии», с которой сближались аномеи⁶⁹. Естественно, свт. Григорий, подобно свт. Василию, является непримиримым антагонистом теории имён, выдвинутой Евномием. Для него «имена Божии есть только указания на действия и свойства Божии». В противоположность аномейской «религии разума» святитель «видит спасение в живом общении людей с Богом, а не теоретических лишь рассуждениях о Нем, не «в ухищренных словах и в искусственных рассуждениях о рожденном и нерожденном», и потому отстаивает почитание рели-

⁶⁷ Лосский В.Н. Богословие и боговидение. С. 192–193.

⁶⁸ Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения. Т. II. Краснодар, 2006. С. 118.

⁶⁹ См.: Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven–London, 1993. P. 234.

гиозных символов как средств к такому общению с Богом»⁷⁰. Поэтому Нисский архипастырь подчеркивает, что христианское богословие есть, прежде всего, таинство и понятийный аппарат, используемый в этом богословии, лишь очень приблизительно описывает данное таинство. Характерно в этом плане одно рассуждение о Троице в «Большом огласительном слове», где говорится: «Кто до точности вникает в глубины таинства (τὰ βάθη τοῦ μυστηρίου), тот, хотя объемлет душой некое умеренное, в силу непостижимости, понятие об учении Боговедения (μετρίαν τινὰ κατανόησιν τῆς κατὰ τὴν θεογνωσίαν διδασκαλίας), не может, однако же, уяснить словом этой неизреченной глубины таинства: как одно и то же и числимо («доступно исчислению» — ἀριθμητόν ἐστι), и избегает счисления; и раздельным кажется, и заключается в единице; и различается по ипостаси, и не разделяется в подлежащем; ибо иное по ипостаси Дух, и иное Слово, и опять иное есть Тот, Кто имеет Слово и Духа»⁷¹. Отсюда ясно, почему в этом, одном из самых блестящих по содержанию и форме, творении свт. Григория, наблюдается некая текучесть терминологии в учении о Святой Троице⁷²: эта текучесть позволяет адекватно отразить живое дыхание Троициного Бога, животворящее нас своей благодатью.

⁷⁰ Троицкий С.В. Учение свт. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002. С. 64–65.

Ср. здесь точное замечание о сути лжеучения Евномия: «Вечная жизнь, по его взгляду, заключается в абсолютном познании Бога, и христианство есть познание, есть лишь система догматов, и в точности этих догматов (δογμάτων ἀκρίβεια), дающих возможность разуму проникнуть в сущность Божества, и заключается его сущность. Спасается, по его мнению, тот, кто больше знает Бога, и через свое знание приближается к Нему; вне знания нет спасения, и проповедь о спасении есть вместе с тем и проповедь знания» (Там же). — Типологически лжеучение Евномия достаточно близко к ереси гностицизма.

⁷¹ Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Киев, 2003. С. 56–57.

⁷² См. предисловие к изданию: *Grégoire de Nysse. Discourse catéchétique*. Ed. Par R. Winling // Sources chrétiennes. N. 458. Paris, 2000. P. 47–52.

Тем не менее, в ряде моментов изложения православной триаологии святитель предельно четок. Так, со всей энергией он отстаивает Божественность Святого Духа. Например, в «Слове о Святом Духе против македонян духоборцев» свт. Григорий предельно ясен: «Если истину говорит утверждающий о Духе, что Он есть Божество, то неложно говорит и полагающий, что Он есть досточтимый, так же как и славный, благий, равно как и сильный, ибо все эти представления соединяются в понятии Божественности, так что необходимо одно из двух: или не называть Его Богом, или не отнимать от Божественности никакого из приличествующих Богу свойств. Посему должно непременно соединять в мысли вместе и то и другое: и Божеское естество с свойственным понятием о нем, и благочестивые понятия о Божеском естестве»⁷³. Причем можно отметить, что, утверждая Божественное достоинство Святого Духа, свт. Григорий первенствующее значение уделяет действию Его в человеческой жизни⁷⁴. Особенно ясно это подчеркивается в уже упомянутом сочинении «О цели жизни по Богу», где говорится, что Дух омывает нас «в источнике таинства». Ибо «велико святое крещение для приемлющих его со страхом [Божиим] в деле стяжания умопостигаемых [благ]. Ведь богатый и независтливый Дух присно течет в приемлющих благодать, преисполненные которой святые апостолы явили Христовым церквам плоды полноты. Этот Дух пребывает в искренне принявших дар, по мере веры каждого из причастующих [Ему]; содействуя [в верующих] и сообитая [с ними], Он созидает в каждом благо для усердия души в делах веры»⁷⁵.

Большое внимание в своих творениях свт. Григорий уделял и такой важнейшей области христианского богословия, как христология. Подобно свт. Григорию Богослову, он, защищая православное учение о Лице Господа Иисуса Христа, борется на два фронта: против аномеев отстаивает полноту Божества Господа, а против апол-

⁷³ Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения. Т. I. Краснодар, 2006. С. 175.

⁷⁴ Jaeger W. Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist. Leiden, 1966. S. 101–121.

⁷⁵ Творения древних отцов-подвижников. С. 145.

линаристов (а частично — против тех же аномеев) акцентирует полноту человеческого естества Его⁷⁶. Особенно важной представляется антиаполлинаристская полемика святителя, которой он посвятил достаточно обширный трактат, кратко называемый «Антирретик»⁷⁷. Однако, на наш взгляд, наиболее рельефно христология святителя проявляется в Третьем послании его, адресованном неким «се-страм», то есть монахиням⁷⁸. Прежде всего, здесь отмечается, что с исповеданием Христа истинным Богом «соединяются все благочестивые и спасающие нас понятия» (τὰ εὐσεβῆ καὶ σφύζοντα ἡμᾶς νοήματα). Поэтому Божество Христово озаряет весь состав наш, то есть душу и тело, и приобщает его к Собственному Свету «срастворением (ἀνακράσει) с Собою, соделав его тем, что есть Он Сам». Вследствие чего «сила Всевышнего, чрез наитие Святого Духа, срастворившись (ἐγραθέισα) со всем нашим естеством, стала существовать и в душе нашей, ибо подобает ей быть в душе, и смешалась (καταμίγνυται) с телом, чтобы спасение наше было полным во всех отношениях, причем, как в начале человеческой жизни, так и в конце ее, Божество сохраняет боголепное и высокое бессмертие.

⁷⁶ Подробнее см.: *Lenz J. Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie. Trier, 1925. S. 16–87. Hübner R.M. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung des “physischen” Erlösungslehre. Leiden, 1974. S. 103–147.*

⁷⁷ В.И. Несмелов, отмечая некоторые недостатки трактата, при этом констатирует, что, несмотря на них, «Антирретик» имел все-таки несомненное значение в истории христологических споров. Им пользовались и целые соборы, и отдельные церковные писатели. Отцы IV Вселенского Собора, например, читали отрывки из «Антирретика» и принимали их за точное раскрытие православного учения; равным образом, и отдельные православные богословы, как, например — Леонтий Византийский, Иоанн Дамаскин и Евфимий Зигабен — много раз цитировали «Антирретик», как замечательное догматико-полемическое сочинение» (*Несмелов В.И. Догматическая система... С. 61*).

⁷⁸ Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 252–259. Текст: Grégoire de Nyssse. Lettres. Ed. Par P.Maraval // Sources chrétiennes. N. 363. Paris, 1990. P. 124–147.*

Ибо ни начало Его жизни не подобно началу нашей, ни конец Его — нашему концу, но как там, так и здесь Он проявил Божескую власть, ибо начало Его не было осквернено наслаждением, ни конец не окончился истлением».

В этом рассуждении Нисского святителя проявляются сразу же несколько характерных черт христологии его: помимо акцента на полноте человеческой природы Господа, он особо подчеркивает единство двух естеств в Нем. Для этого свт. Григорий использует, как отмечают исследователи, весьма богатую терминологическую палитру, отражающую динамику домостроительства спасения и постоянно предполагающую идею *взаимообщения свойств* этих естеств⁷⁹. Далее, говоря о том, что человечество Христа является полным, состоя из души и тела, свт. Григорий указывает на кардинальное отличие Богочеловека от прочих людей. Наконец, у него, как у свт. Григория Богослова и подавляющего большинства других святых отцов, сотериологический пафос определяет главные аспекты христологии. В частности, он считал крестную смерть Спасителя единственным основанием человеческого спасения и «потому признавал ее за самый важный и существенный акт в тайне домостроительства»⁸⁰.

Раскрывая учение о домостроительстве спасения, Нисский архипастырь не мог, естественно, не касаться и тесно связанных с ним прочих тем христианского вероучения, представляющих большую важность. Не углубляясь в них, можно только заметить, что святитель не мог обойти, например, проблему зла, столь мучительную для многих представителей позднеантичной языческой интеллигенции; затрагивая её, он, в духе Священного Писания, указывает на несубстанциальность зла, возникшего в результате грехопадения прародителей, послушавшихся лукавого, обещавшего им открыть якобы подлинное бытие⁸¹. Отмечая, что зло есть «одно только от-

⁷⁹ См.: *Lenz J. Jesus Christus...* S. 88–119. *Bouchet J.R. La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse // Revue thomiste, 1968, 68. P. 533–582.*

⁸⁰ *Несмелов В.И. Догматическая система...* С. 538.

⁸¹ См.: *Philippou A.J. The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa // Studia Patristica, 1966. V. IX. Pt.3. P. 254–255.*

чуждение от истинного добра» и что «свободным движением вовлекли мы себя в общение со злом»⁸², свт. Григорий находится в общем русле святоотеческого решения указанной проблемы⁸³.

Такое решение немислимо без ясного видения антропологической проблемы и именно антропология есть «та область, на которой еп. Нисский по преимуществу стяжал себе имя христианского философа». Изучение человеческой природы он сделал «центром всей своей философско-догматической системы»⁸⁴. В своем особом сочинении, специально посвященном антропологии («Об устройении человека»), свт. Григорий подчеркивает исключительное положение человека в мироздании, ибо «ни одно другое существо не уподобляется Богу, кроме этой твари — человека»⁸⁵. Отмечается и его царственное достоинство: «Человек введен последним в творение, не потому, как нестоящий, отринут на самый конец, но потому что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных»⁸⁶. Уделяя особое внимание понятию *образа Божия* в человеке, Нисский архипастырь, в отличие от традиции античной философии (преимущественно — традиции платонизма), где указывалось *либо* подобие образа с архетипом, *либо* отличие образа от архетипа, фокусирует внимание на обоих моментах: и подобии, и отличии⁸⁷. В произведении «О душе и воскресении» это прослеживается довольно отчетливо. Говоря здесь о душе, свт. Григорий пишет: «Сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное — умственному и бесплотное — бесплотному, сво-

⁸² Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. С. 96, 108.

⁸³ Отцы Церкви «всесторонне разъяснили нам, как на основании Божественного Откровения, так и на соображении человеческого разума, что виновником зла, господствующего в мире, был не Бог, как Творец мира, а сам человек, под влиянием искушений со стороны диавола злоупотребивший дарованной ему свободой» (Буткевич Т., прот. Зло, его сущность и происхождение. Т. 1. Киев, 2007. С. 104).

⁸⁴ Мартынов А.В. Учение свт. Григория Нисского... С. 40.

⁸⁵ Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. I. М., 1861. С. 78.

⁸⁶ Там же. С. 85.

⁸⁷ *Lets R. L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1951. P. 23–25.*

бодно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним; потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом»⁸⁸. Указывая на духовное начало в человеке как на преимущественно образ Божий, святитель не ограничивает понятия образа только этим началом, ибо и тело человека не чуждо данному понятию, поскольку, будучи «образом души», оно является тем самым как бы «образом образа»⁸⁹. Конечно, грехопадение разрушило должное соотношение духовного и телесного начал в человеке и их гармонию, но не уничтожило их совсем. Как бы «регулирующим принципом» взаимоотношения двух начал в человеке является свободная воля: «Поелику естество в нас двояко, одно тонко, духовно и легко, а другое дебело, вещественно и тяжело, то по всей необходимости в каждом из них есть стремление с другим несогласимое и особенное, потому что духовное и легкое имеет свое парение к горнему, а тяжелое и вещественное всегда клонится и несется к дольному. Посему, так как движения их естественно противоположны, невозможно преодолевать одному из них, пока не изнемогло другое в естественном своем стремлении. Занимающая же средину между ними свободная наша сила и произволение, от себя сообщают и крепость естеству слабеющему и расслабление усиливающемуся»⁹⁰.

Важно констатировать, что человека свт. Григорий мыслит постоянно в эсхатологической перспективе. И эта перспектива заставляет его постоянно обращаться к теме смерти, которая, по его воззрению, есть как бы имманентная сила, неотделимая от нашей здешней жизни⁹¹. Святитель «видел в смерти наказание, соединенное с доброй целью. Он смотрел на смерть, как на мудрое средство, которым Бог вращает человеческую природу от примешавшегося к ней

⁸⁸ Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения. Т. I. С. 107.

⁸⁹ Leys R. L'image de Dieu... P. 50.

⁹⁰ Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1999. С. 350–351.

⁹¹ См.: Balthasar von U.H. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. P. 83.

зла (τὸν τὴν κακίαν ἡμῶν ἰατρεύοντα), которым Он восстанавливает ее в первобытное состояние»⁹². Поэтому Нисский архипастырь говорит, что «когда мы через смерть переходим к бесплотности, то приближаемся к тому естеству, которое чуждо всякой телесной грубости, и сняв с себя плотную оболочку, как бы какую гнусную личину, возвращаемся к сродной нам красоте, по которой были образованы от начала, будучи созданы по Первообразу»⁹³. Высказывая эту мысль, свт. Григорий находится, с одной стороны, в русле предшествующего святоотеческого Предания⁹⁴, а, с другой, намечает и существенные интуиции последующего православного богословия⁹⁵.

Вообще же можно отметить, что Нисский святитель, как, наверное, никто другой из святых отцов, уделяет много места в своих творениях эсхатологическим мотивам. Его эсхатология является многоплановой и не всегда однозначной. Наиболее пререкаемым пунктом её представляется учение о всеобщем «апокатастасисе» («восстановлении всего»), сущность которого «сводится к тому, что

⁹² *Макарий (Оксиук), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 282.

⁹³ *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. VII. М., 1865. С. 562.

⁹⁴ Например, свт. Феофил Антиохийский пишет, «что через физическую смерть Бог оказал человеку «великое благодеяние», ибо таким образом ограничивается время греховного состояния человека. Смерть служит гарантией тому, чтобы человек «не был вечно связан грехом». Святитель Григорий Нисский высказывает эту истину еще более ясно, с присущей ему философской рассудительностью и принципиальностью: чтобы не увековечивалось зло, которое развилось в душе человека, «сосуд», то есть тело, на время разрушается смертью; и это есть милость мудрой Благодати и человеколюбивого Промысла Божия» (*Василиандис Н.* Таинство смерти. Сергиев Посад, 1996. С. 94).

⁹⁵ В частности, прп. Максим Исповедник, развивая мысли свт. Григория Нисского, подчеркивает, что Крестная Смерть Господа соделала физическую смерть человека в принципе одним только благодеянием. См.: *Сидоров А.И.* Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению прп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию», 61) // *Избранные творения преподобного Максима Исповедника.* М., 2004. С. 475–493.

некогда вся разумная тварь, освободившись не только от физических следствий греха, но и от морального зла, снова возвратится в то состояние, в каком она вышла из рук своего Творца»⁹⁶. Опять же, не углубляясь в этот сложный вопрос, можно только указать, что такая пререкаемая теория «апокатастасиса» высказывалась свт. Григорием в плане очень гипотетическом, с рядом оговорок и внутренним противоречием и борением. От аналогичной еретической теории в оригенизме она отличалась важным моментом: «первобытное состояние» в которое должно восстановиться всякой разумной твари, не будет до-историческим бытием бестелесных духов (или чистых умов), поскольку телесное воскресение является ключевым элементом всех эсхатологических рассуждений Нисского епископа⁹⁷.

Несомненно, творения трёх каппадокийских отцов составляют целую эпоху в истории православного богословия. По словам Н.И. Сагарды, «в их богословских трудах тринитарная проблема получила окончательное разрешение, и установленное ими понимание церковного учения о Святой Троице и созданные ими формулы сделались драгоценным достоянием православной богословской догматики; но они только истолковали и раскрыли церковное вероучение, как оно выражено было в Никейском исповедании, не изменяя его сущности. Миссия Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского была иная, чем свт. Афанасия: в критический момент церковной жизни они призваны были дать форму и точное выражение учению, которое от начала соблюдалось в кафолической Церкви и защиту которого свт. Афанасий поставил целью своей жизни. Свт. Григорий Богослов представил это учение с полной ясностью и дал ему совершеннейшее выражение, делающее высокие тайны веры общедоступными. Василий Великий провел его в жизнь, а Григорий Нисский дал ему научно-философское обоснование»⁹⁸.

⁹⁶ Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология... С. 506–507.

⁹⁷ Daley B.E. The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991. P. 85–89.

⁹⁸ Сагарда Н.И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.), ее главнейшие направления и характерные особенности // Феодорит Кирский, блаж. Творения. М., 2003. С. 678.

Впрочем, значение трех каппадокийских отцов Церкви, как уже неоднократно указывалось, далеко выходит за пределы собственно триадологии, поскольку, раскрывая учение о Святой Троице, они одновременно решали и множество других сложных и спорных богословских вопросов.

Четвертый, самый младший из каппадокийских святителей, свт. Амфилохий Иконийский, обычно отступает в тень и привлекает к себе меньшее внимание ученых. Будучи проповедником по преимуществу, и к тому же не очень плодовитым в литературном отношении, он в догматике следовал за свтт. Василием Великим и Григорием Богословом, которые были (особенно первый) и его духовными наставниками. Поэтому Иконийский предстоятель, «подобно им, горячо защищал в своих сочинениях православное учение о Св. Духе, а также о тайне Воплощения Сына Божия и о двух естествах в Иисусе Христе, а в последние годы своей жизни специально полемизировал против ариан и мессалиан». Впрочем, «не одна близость его к двум великим светилам Церкви Григорию и Василию, <...> но также ученость, благочестие, многополезная для Церкви иерархическая и научно-богословская деятельность создали Амфилохию ту славу, какой он пользовался у современников»⁹⁹. Обычно отмечается «простота» богословия свт. Амфилохия и его всецелая опора на Священное Писание¹⁰⁰; подчеркивается также отсутствие у него вкуса к «философской» разработке богословских вопросов¹⁰¹. Тако-

⁹⁹ Барсов Н.И. Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3. Представители ораторско-практического типа проповеди в IV в. на Востоке. Харьков, 1895. С. 51–52.

¹⁰⁰ Автор первой серьёзной монографии о свт. Амфилохии констатирует: “Seine Theologie ruht auf einfachen religiösen und biblischen Motives”. См.: Holl K. Amphilocheius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen-Leipzig, 1904. S. 237.

¹⁰¹ «В развитии учения о Троице и в своей христологии он остается исключительно на библейской почве. В критике еретических учений Амфилохий является популярным полемистом, не углубляющимся в вопросы, а выдвигающим только такие стороны спорного учения, которые доступны для рядового члена паствы и на которые легко дать понятный для

го рода характеристики, как нам представляется, не являются минусом в оценке православного богослова, ибо отсутствие или присутствие «философского вкуса» нисколько не препятствует или, наоборот, нисколько не содействует проникновению в тайны Богомыслия. Несомненно одно: в сохранившихся творениях свт. Амфилохия читателя привлекает глубокая теплота религиозного чувства и ясность видения узловых вопросов христианского вероучения. Тайна Боговоплощения и Крестной Смерти Господа является центральной осью его духовного опыта и богословских умозрений. Великий парадокс святитель описывает так: «Господин с рабами», «Бог с людьми» и «Судия с виновными вкушает общую трапезу. Именно поэтому пришел Он на землю, не оставив при этом небо, и именно для того стал Человеком, не переставая быть Богом, чтобы и по морю плавая, оказавшихся в пучине житейского моря извлекать из глубины греха, и, обходя веси и города и пробегая по тропам, стезям и дорогам, заблудшихся на распутьях, как овец, не имеющих пастыря, привести в Свое стадо»¹⁰². Тайна милосердия Божия, проявившаяся столь ярко в Воплощении Бога Слова, делается предельно выразительной на Кресте: «О новое и необычайное чудо! Распростерший словом небеса на Древе простирается и Связавший море песком в узы заключается, и Даровавший источники меда испивает желчь, и Увенчавший землю цветами венчается терном, и Поразивший в водах главу фараона терпит избиение тростью по главе,

всех ответ. Но если отсутствие глубокого философского анализа догматических вопросов является слабой стороной его сочинений, то, наоборот, точное, чеканное выражение мысли составляет их силу. Именно этой стороной своих сочинений он оказал влияние на последующую святоотеческую литературу. Амфилохию принадлежит большая заслуга в выработке догматической терминологии» (*Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 259–260*). Правда, «заслуга в выработке догматической терминологии» и «точное, чеканное выражение мысли» предполагают, на наш взгляд, хорошую (как минимум) философскую культуру.

¹⁰² *Амфилохий Иконийский, свт. Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2004, 4. С. 13.*

и Тот, на Которого не смеют Херувимы взирать, был оплеван в лицо»¹⁰³. Показывая этот великий парадокс Крестной Смерти Господа, Иконийский епископ, как и все каппадокийские святители, отстраняется от примитивного «теопасхизма»: «Сын Божий на Крест возносится и плотью за нас распинается, и хотя плоть страдает, Божество остается бесстрастным»¹⁰⁴.

Эти малые выдержки из творений свт. Амфилохия показывают, как остро он переживал и ясно осознавал самое грандиозное событие в мировой истории, описанное русским священномучеником следующим образом: «Голгофа и Крест — поворотный пункт истории. Прежде человек шел *от Бога*, теперь он обращается *к Богу*. Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретает и радостно лобызает возвращающегося блудного несчастного сына. Совершилось! Горохищное овча, естество человеческое, воплотившийся Сын Божий, на рамо восприим, принес к Отцу. Голгофа и Крест — перелом сознания и воли грешного человечества. С болью и страданием совершается всякий нравственный перелом. Так совершился он и на Кресте, где *за нас, ради нас*, но и *вместе с нами*, как братьями нас называющий, пострадал Христос»¹⁰⁵. Поэтому без творений свт. Амфилохия Иконийского картина богословия каппадокийских святителей предстаёт явно неполной. Эти творения, помимо всего прочего, показывают, что история православного богословия немыслима без учета проповеднической деятельности святых отцов и церковных писателей. За кажущейся внешней простотой и как бы незатейливостью их формы часто скрывается мощная сила вероучительного содержания¹⁰⁶.

¹⁰³ Амфилохий Иконийский, свт. Слово на Великую Субботу. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2005–2006, 5–6. С. 62.

¹⁰⁴ Амфилохий Иконийский, свт. Слово о новокрещенных. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2003, 3. С. 26.

¹⁰⁵ Иларион (Троицкий), свцмч. Творения. Т. 2. М., 2004. С. 285.

¹⁰⁶ Для IV века, помимо свт. Амфилохия, можно привести пример свт. Астерия Амасийского. «Среди страстной и шумной, порою бесчинной, полемики о догматах» его творения — «это очень краткое и притом положительное, чуждое полемической горячности и полное вну-

Прочие церковные богословы

Параллельно греческому богословию, игравшему, безусловно, ведущую роль в IV веке, на Западе развивалось и латинское богословие. Здесь необходимо отметить две главные фигуры — свт. Иларию Пиктавийского и свт. Амвросия Медиоланского. Их церковная и богословская деятельность была во многом связана с догматическими спорами IV века, хотя, разумеется, не исчерпывалась ими.

Известно, что арианство появилось на латинском Западе только во второй половине этого века и внедрялось сверху — под нажимом императорской власти¹⁰⁷. Подобный нажим и как бы «продавливание» арианского лжеучения и насильственное его внедрение в западное христианское общество вызвало здесь сильную реакцию, идейным вдохновителем которой в период с 355 г. до своей кончины в 367 г. стал свт. Иларий Пиктавийский, получивший почетное прозвище «западного Афанасия»¹⁰⁸. О жизни его до периода активной борьбы с арианством мало что известно, но, несомненно, он был человеком хорошо образованным и взывающим высшего идеала человеческой жизни. В первых четырнадцати главах своего замечательного труда «О Троице» Пиктавийский епископ описывает свой

тренней силы, исповедание православной веры. Среди богословско-философских трактатов диалектического ума, это — простое, убедительное слово любящего сердца, среди настойчивых, порою даже дерзких стремлений проникнуть в сокровенную жизнь Божества, слово Астерия — это небесная весть, из царства милосердия идущая в мир жестокости, преступления, слез, евангельская проповедь грешной земле, сострадательное проникновение в жизнь несчастного человеческого сердца» (*Модест, архим.* Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911. С. 40).

¹⁰⁷ См. замечание о том, что до середины IV в. на Западе «об арианстве не только миряне, но даже большинство западных епископов не имело никакого понятия. <...> Виновниками появления арианства на Западе были император Констанций и два иллирийских епископа — Урзакий и Валент, главные вожди западного арианства» (*Самуилов В.Н.* История арианства... С. 1–2).

¹⁰⁸ *Meslin M.* Hilaire et la crise arienne // Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre 3 octobre 1968. Paris, 1969. P. 19–42.

путь обретения «благочестивого ума» (*religiosa mens*), который он стяжал сначала обратившись к чтению Священного Писания Ветхого Завета, а затем — к чтению «Евангелия от Иоанна». Именно последнее даровало ему спасительное ведение (*salutaris cognitionis*), которое включало в себя познание Бога Слова, как «Бога от Бога» (*ex Deo Deum*), воплотившегося ради нашего спасения. По словам свт. Илария, Слово стало плотью, чтобы через воплотившееся Слово плоть достигла бы Бога Слова (*caro proficeret in Deum Verbum*). Именно в этом заключается «учение Божественного таинства», ведущее нас к возрождению через веру. Такое учение превосходит человеческий интеллект (*intelligentia humanae sensum*) и всякую человеческую философию¹⁰⁹. Пройдя таким путём обретения истинной веры и стяжав большой духовный опыт, свт. Иларий стал пользоваться среди западных христиан (и не только в Галлии) большим авторитетом и промыслом Божиим был выдвинут руководителем их в борьбе за чистоту Православия. Его сослали на греческий Восток, но «ссылка не поколебала ни убеждений, ни решительности Илария. Он и в ссылке решил не отступать от исповедания истинного учения о Христе, не считался с обидами и притеснениями, которые должна была повлечь за собой его твердость. Этот же дух мужества и сопротивления он поддерживал и в своих товарищах по изгнанию»¹¹⁰. Правда, в ссылке он пробыл сравнительно недолго (356–361 гг.)¹¹¹, но она была для него весьма плодотворной: он близко познакомился

¹⁰⁹ *Hilaire de Poitiers*. La Trinité. Т. I // Sources chrétiennes. N. 443. Paris, 1999. P. 202–234.

¹¹⁰ *Понов И.В.* Труды по патрологии. Т. 1. С. 424.

¹¹¹ Арианствующие (омии) сами осознали ошибочность решения сослать святителя. «Удалили его из Галлии и этим еще более укрепили духовную связь между ним и галльскими епископами. Сослали его на Восток в среду омиусиан, и омиусиане стали православными. Они опасались теперь, чтобы свт. Иларий не вырвал из их рук и той жалкой победы, какой они достигли. Его объявили «сеятелем несогласий и возмутителем Востока» и нашли, что в Галлии свт. Иларий может менее причинить им вреда, чем в ссылке. Констанций дал приказ Иларию возвратиться в свое отечество» (*Самуилов В.Н.* История арианства... С. 68).

с различными течениями в греческом богословии (особенно — с омиусианством) и начал весьма активную литературно-полемическую и богословскую деятельность¹¹².

Излагая православное учение о Святой Троице, свт. Иларий прежде всего подчеркивал единство природы Отца и Сына. Как он говорит, «Бог есть Отец, Бог есть и Сын (Deus est Pater, Deus est et Filius): Бог в Боге». Причем, Они являются единым Богом, поскольку Бога следует мыслить единым (unum), и не «одиноким» (solitari-um)¹¹³. Вследствие чего «из единства природы и рода вытекает подобие Сына Отцу по природе, по субстанции или по роду и родовым свойствам. Поэтому Иларий часто говорит о similitudo Patris et Filii [подобие Отца и Сына], которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, aequalitatis»¹¹⁴. Отмечается, что третье Лицо Троицы у свт. Илария не получает четкой и ясной терминологической обозначенности, вследствие чего «Ипостась Св. Духа в его богословии порою как бы утрачивает свой активный (личный) характер и выступает просто, как обозначение богатства (даров) Божественной сущности, изливаемого в тварном мире»¹¹⁵. Однако божественное достоинство Святого Духа утверждается им вполне определенно¹¹⁶. Триадология Пиктавийского архиепископа находится, естественно, в тесной связи с христологией. Констатируя наличие двух естеств во Христе, он рассматривает бытие Его в трёх состояниях: на этапе предсуществования как Бога Слова, затем следует этап «истощания» («кеносиса») и, наконец, этап Крестной Смерти и Вознесения¹¹⁷. Описывая этап «истощания» Слова, свт. Иларий не всегда четок и ясен и порой как бы предполагает «временное нару-

¹¹² Galtier P. Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur l'Eglise latin. Paris, 1960. P. 45–73.

¹¹³ Hilaire de Poitiers. La Trinité. Т. II // Sources chrétiennes. N. 448. Paris, 2000. P. 168.

¹¹⁴ Понов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 547.

¹¹⁵ Орлов А.П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. С. 336.

¹¹⁶ См. предисловие к изданию: Hilaire de Poitiers. La Trinité. Т. I P. 91–95.

¹¹⁷ См.: Newlandes G.M. Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern, 1978. P. 123.

шение единства Логоса с Отцом» и «умаление Логоса в божественной славе»¹¹⁸. Однако «истощание» Слова не являлось «изменением самой Его сущности, поскольку это истощание было, по взгляду Илария, лишь своеобразным внутренним сжатием божественной славы Логоса, сокрытием ее в человеческой плоти»¹¹⁹. Во всех христологических рассуждениях свт. Илария лейтмотивом проходит мысль о единстве Богочеловека. И, наконец, идея обожения, столь дорогая для греческих отцов Церкви, является логическим завершением всей христологии святителя. «По глубине и яркости идеала обожения христология «западного Афанасия» может быть смело поставлена наряду с христологией Афанасия Александрийского и сродных с ним других великих восточных богословов IV и V вв.»¹²⁰. Можно еще отметить и эсхатологическое измерение данной идеи у свт. Илария: в царстве будущего века преображенное человеческое естество тех, кто удостоился обожения, соединится и как бы войдет в преображенное человечество Господа¹²¹.

Младший современник Пиктавийского предстоятеля, свт. Амвросий Медиоланский, продолжил его дело борьбы с арианством на Западе. Его триадология является во многом развитием предшествующей латинской триадологии, особенно учения Тертуллиана. Правда, Миланский святитель дополняет эту триадологию «учением о вневременном рождении Сына, более полным учением о Святом Духе и о равенстве Ипостасей»¹²². Примечательно, что, борясь с арианством, он рассматривал это догматическое заблуждение в первую очередь как *христологическую* ересь¹²³. И кроме того, свт. Амвросий был первым западным богословом, выступившим против аполлинарианства¹²⁴. Поэтому христология занимала большой удельный вес в его богословских рассуждениях. Говоря о

¹¹⁸ Орлов А.П. Христология Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1909. С. 100.

¹¹⁹ Там же. С. 108.

¹²⁰ Там же. С. 190.

¹²¹ Burns P.C. The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary of Matthews. Roma, 1981. P. 130.

¹²² Адамов И.И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 251.

двух природах во Христе, свт. Амвросий указывал и на наличие в Нем не просто полноты человеческого естества, но и наличие человеческой воли, а поэтому православные диофелиты VII века часто ссылались на него¹²⁵. Однако, указывая на различие двух природ в Господе, Медиоланский архипастырь отрицал их разделение, не устывая подчеркивать единство Богочеловека (*non divisus, sed unus*)¹²⁶; результатом такого единства являлось взаимопроникновение («перихоресис») природ во Христе (*Deus in homine et homo in Deo Christus*)¹²⁷. Эта христология запечатлела и всю сотериологию свт. Амвросия, который, кстати сказать, во многом зависел здесь от свт. Иринея Лионского. В частности, от Лионского святителя воспринял он идею «двух Адамов» (восходящую к св. апостолу Павлу), в которой сфокусировались многие моменты учения о спасении Медиоланского предстоятеля. Например, он говорит: «Прежде мы были наследниками греха, а теперь все сделали наследниками Христа. Первое наследие было наследием преступлений, а второе есть *virtutis haereditas* [наследие добродетелей]; то нас связывало, а это разрешило; первое нас, обремененных долгом, присудило врагу, а второе снискало Христу нас, искупленных честью Господних Страстей. Злое наследие Евы пожрало всего человека, преславное *haereditas* [наследие] Христа освободило *totum hominem* [всего человека]»¹²⁸. Подобное наследие Христово требует от человека, для стяжания его, предельных усилий — духовных, нравственных и телесных. Только этими усилиями и стяжается полнота наследия Господа, которая обретается в Царстве будущего века: «Нам нужно искать то, в чем есть совершенство, в чем есть истина. Здесь тень, здесь образ, а там истина. Тень в законе, образ в Евангелии, а истина в небесном (Евр 1:1 и сл.). Прежде приносился в жертву агнец и

¹²³ *Schwerdt P.K.* Studien zur Lehre des Heiligen Ambrosius von der Person Christi. Bückeburg, 1937. S. 39.

¹²⁴ *Copa G.* Cristo in Sant'Ambrosio // Bessarione, 1979, 1. P. 45.

¹²⁵ *Ibidem.* P. 52–53.

¹²⁶ *Schwerdt P.K.* Studien... S.75–76.

¹²⁷ *Ibidem.* S.82–83.

¹²⁸ Цит. по: *Адамов И.И.* Святитель Амвросий Медиоланский. С. 375.

телец, теперь приносится Христос, но приносится как человек, как подверженный страданиям; и (в то же время) Он приносит Сам Себя как Первосвященник (*sacerdos*), чтобы отпустить нам грехи; здесь в образе, там в истине, — там, где Он выступает пред Отцем, как Ходатай за нас. Здесь мы ходим во образе, во образе и видим, там же, где полное совершенство, там лицом к лицу, потому что всякое совершенство возможно только (*est*) в истине»¹²⁹. Именно такая эсхатологическая перспектива придаёт мировоззрению свт. Амвросия глубину и объёмность, противопоставляя его, как истинного «рыбаря» в духе первых учеников Господа, плоскостному видению «совопросников века сего»¹³⁰.

Безусловно, обозначенными выше (хотя и кратко) тенденциями и «мировоззренческими ликами» святых отцов отнюдь не исчерпывается панорама церковного богословия IV века, которая была куда более богатой и разнообразной. Например, особое место в этом богословии занимал свт. Кирилл Иерусалимский, который «первоначально признавался арианами если не своим, то, во всяком случае, не внушающим опасений для их интересов, но затем подвергся преследованиям именно со стороны ариан. Однако в своих катехизических поучениях он не называет ариан и не ведет полемики с ними. В основу своих оглашений он полагает Иерусалимский символ, а не Никейский, и совершенно не употребляет в них термин *ὁμοούσιος*, стоявшего на знамени борцов Православия. Между тем учение его о Сыне Божиим и Св. Духе — вполне православное». Не случайно «на соборе в Селевкии в 359 году он оказывается в рядах омиусиан, а на втором Вселенском соборе выступает как чисто православный деятель»¹³¹.

¹²⁹ Амвросий Медиоланский, свт. Об обязанностях священнослужителей. Пер. Г. Прохорова. Казань, 1908. С. 189.

¹³⁰ Антитеза «рыбарей — философов» — одна из излюбленных тем в творениях свт. Амвросия, особенно в полемических; здесь он полностью единодушен со свт. Афанасием Великим и Василием Великим. См.: Madec G. Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974. P. 214–244.

¹³¹ Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I–IV века. М., 2004. С. 691–692.

Догматические воззрения свт. Кирилла (особенно его учение о Святой Троице и христология) ясно обнаруживаются в его одиннадцатом и двенадцатом «Огласительных поучениях»¹³². Здесь он, в своей триадологии отталкиваясь от крайностей монархианства и арианства (полемика с этой ересью, вопреки мнению Н.И. Сагарды, присутствует в «Оглашениях»), четко формулирует идею *царского* или *среднего пути*, который тождественен пути Православия: «Не будем говорить, что Он [Господь — А.С.] некогда существовал и не был Сыном; также не будем допускать Сыно-Отечества: но пойдем Царским путем, не уклоняясь ни налево, ни направо». Божественное достоинство второй Ипостаси Троицы святителем энергично подчеркивается: «Когда слышишь, что Христос есть Сын Божий, не принимай сего в несобственном смысле, но верь, что Он есть истинно Сын, Сын естественный, безначальный, не из рабства перешедший в достояние усыновления, но Сын предвечно рожденный неизъяснимым и непостижимым образом». Основные тезисы арианства для Иерусалимского предстоятеля абсолютно неприемлемы, а поэтому им утверждается, что Бог «не привел Сына Своего из небытия в бытие». Впрочем, как уже отмечалось, свт. Кирилл не склоняется и к ясному Никейскому определению Сына как *единосушного* Отцу, предпочитая более расплывчатую формулировку: Христос «от начала родился Сыном, Сыном Отца, подобным во всем Родившему Его». Однако подобная настороженность святителя в отношении *единосушия* определяется, как представляется, боязнью того, что данный термин может быть использован в монархианском смысле; пример Маркелла Анкирского и, особенно, Фотина указывали на подобную опасность. Меньшее внимание обращает он на третье Лицо Святой Троицы, хотя здесь свт. Кирилл нельзя упрекнуть в каком-либо неправославном искажении учения о Святом Духе: «Един есть только Дух Святой, Утешитель. Как един есть Бог Отец, а другого Отца нет, и как един есть Единородный Сын и Слово Божие, а брата не имеет: равным образом, един есть только Дух

¹³² См. рус. пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 136–174.

Святой, и нет другого духа, равного Ему. Итак, Дух Святой есть величайшая Сила, существо Божественное и непостижимое»¹³³. Вся триадология, также как и христология, зиждется у свт. Кирилла на сотериологии: «Не удивляйся тому, что мир весь искуплен: ибо Тот, Кто умер за оный, не был простой человек, но Сын Божий Единородный»¹³⁴. Наконец, идея обожения отнюдь не чужда Иерусалимскому святителю, хотя обретает у него небольшой своеобразный оттенок: поскольку мы «не могли взирать на Него и наслаждаться Им в том Его состоянии, в каком Он был, то Он соделался тем же, что и мы, дабы таким образом мы удостоились наслаждаться Им». В данном случае «наслаждение» подразумевает, скорее всего, радость общения с Богом, а в таком случае Воплощение Слова имело своей целью, согласно свт. Кириллу, такое дерзновение Богообщения, какое не имел и первозданный человек в Раю. Это дерзновение (*παρρησία*) стало доступно для нас только благодаря Вочеловечиванию Бога, Который приблизился к нам, чтобы нас приблизить и уподобить Себе. Или, как говорит сам свт. Кирилл, «поелику человек мог слышать только от подобного ему лица, то Спаситель принял на Себя подобное ему естество, дабы удобнее научить людей». Такое Богонаучение немислимо, естественно, без *синэргии*, но следует всегда помнить, что действие (*энергия*) Бога, как Творца, и действие (*энергия*) человека, как твари, не могут быть равнозначными и равноправными, вследствие чего речь может идти только об «асимметричной синэргии». Осознавая это, Иерусалимский предстоятель стремился, предпочитая поэтический и метафорический язык¹³⁵, сохранить в неприкосновенности сокровенные тайны Богомыслия, а поэтому, подобно всем святым отцам, старался ограничить греховную самонадеянность человеческого интеллекта, имеющего тенденцию *лишь по собственной безблагодатной инициативе* выступать за пределы своего тварного состояния, вместо обожения предпочитая человекобожие.

¹³³ Там же. С. 249.

¹³⁴ Там же. С. 176.

¹³⁵ Stephenson A.A. St Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology // Studia Patristica, 1972. V. XI. Pt. 2. P. 235.

Свт. Кирилла Иерусалимского соотносят (особенно в учении о Святой Троице) с Евсевием Емесским (300–360 гг.), отмечая, среди прочего, озабоченность обоих единством Церкви и церковным миром¹³⁶. Почти ныне неизвестный¹³⁷, он был в IV в. весьма заметным церковным деятелем и писателем, о чем свидетельствуют Сократ Схоластик¹³⁸ и блаж. Иероним. Долгое время о нем, как церковном писателе, можно судить было по жалким сохранившимся фрагментам, однако в новое время были обнаружены 29 пропо-

¹³⁶ *Barten T. Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semi-arienne // Revue des sciences philologiques et théologiques, 1960, 52. P. 38–75.*

¹³⁷ На рус. яз. см. о нем краткую справку в кн.: *Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии.* СПб., 2004. С. 931.

¹³⁸ *Сократ Схоластик. Церковная история.* III, 6.

Сократ пишет: «Он был родом из Эдессы Осроенской и происходил от благородных родителей, с детства, по обычаю предков, изучал Священное Писание, потом, посещая бывших в той стране наставников, узнал и греческие науки, а впоследствии, под руководством Евсевия Памфилова и предстоятеля Скифопольского Патрофила, занимался толкованиями Божественных книг. Прибыв в Антиохию в то время, когда случилось низвержение Евстафия по обвинению клира, Евсевий жил дружески с преемником его Евфронием. Из Антиохии, избегая священного сана, он удалился в Александрию слушать тамошних философов и, научившись их наукам, возвратился в Антиохию, где опять обращался к преемнику Евфрония, Плакитом. Во время бывшего здесь собора Константинопольский епископ Евсевий хотел было возвести его на кафедру Александрийскую, ибо думал, что он, как муж обходительный и весьма красноречивый, легко отклонит египтян от привязанности к Афанасию: но так как избираемый отказался от этого назначения, опасаясь встретить ненависть александрийцев, которые не хотели никого видеть на месте Афанасия, то председательство Александрийской церкви вверено было Григорию, а Эмесской — ему. В Эмессе сделавшись причиною возмущения, — ибо клевета приписывала ему занятие тою частию астрономии, которую называют гадательною (ἀποτελεσματοκόν), он убежал в Лаодикию к тамошнему епископу, своему другу Георгию. Георгий, отправившись вместе с ним в Антиохию к епископам Плакиту и Наркиссу, сделал то, что Евсевий возвратился в Эмессу. Он пользовался расположением царя Констанция; ибо когда царь от-

ведей сирийского архипастыря в переводе на латинский язык¹³⁹ (8 из них дошли еще и в армянском переводе), которые заставили патрологов по-новому взглянуть на этого церковного автора. Если судить по сохранившимся свидетельствам современников, то Евсевий Емесский являл собою типичный образец того слоя «церковной интеллигенции», который, начиная с II в., играл важнейшую роль в истории Церкви и в формировании церковного веросознания; особенно сильно значение этого слоя ощущается в IV в., когда он был наиболее мощным и влиятельным.

Вероятно, мягкий и рассудительный по характеру, Евсевий чуждался крайностей во всем, и эта черта характера Емесского предстоятеля определила во многом суть его богословских воззрений. Он примыкал к тому «консервативному большинству» клириков и мирян, которое и составляло основу «антиникейской реакции». Принимая участие в Антиохийском соборе 341 г., Евсевий, безусловно, разделял взгляды, господствующие на нем и определившие его решения, а «это был собор консервативно настроенных епископов, смущавшихся термином «единосущный» и хотевших отстоять церковное учение в той неприкосновенности, в какой оно было принято ими от древности до возникновения арианских споров»¹⁴⁰. Поэтому обозначение Евсевия расплывчатым и неточным термином «полуарианина»¹⁴¹ вряд ли возможно. Проживи Евсевий дольше, он, скорее всего, примкнул бы к омиусианам, как и его друг и панегирист Георгий Лаодикийский,

правлялся на войну против персов, то брал его с собою. Говорят, что чрез него Бог совершил много чудес, как свидетельствует Георгий Лаодикийский, рассказавший о нем это и иное кое-что. Но быв таким мужем, Евсевий не избег однако зависти от людей, которые обыкновенно не терпят доблестей другого. Он также подвергался клевете, будто держится мыслей Савеллия». Сообщение Сократа (Церковная история, II, 9) тождественно свидетельству Созомена.

¹³⁹ *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin. T. I-II. Ed. par E.M. Buytaert. Louvain, 1953–1957.*

¹⁴⁰ *Спасский А.А. История догматических движений... С. 315.*

¹⁴¹ Так, например, определяет его И. Квастен («Semi-Arian»): *Quasten J. Patrology. V. III. P. 349.*

ставший одним из руководителей и организаторов этого церковно-догматического движения¹⁴². А омиусиане «веровали не от того, что говорили, а говорили от веры», и в своих рассуждениях «пытались исчерпать глубину своей веры, насколько возможно, а в этой глубине мы видим крепко заложенные истины: единства Божия и полного равенства Лиц Св. Троицы. Они не сумели представить эти истины в логически правильной схеме и органической связи, но здесь *не недостаток веры, а слабость мысли*»¹⁴³.

Примечательно, что, в отличие от Евсевия Кесарийского, своего учителя и тезки, которого он почитал и называл «блаженным мужем», Евсевий Емесский остался практически незатронутым влиянием Оригена¹⁴⁴. Далее, хотя он и полемизировал против различных еретических заблуждений прошлого (манихейства, учения Павла Самосатского и пр.), в догматической борьбе своего времени Емесский епископ стремился занять положение «над схваткой» — старался не затрагивать спорных вопросов и избегать инвектив против представителей враждующих догматических «партий». Его *credo* выражалось словами: «Я решил не говорить ничего, что выходило бы за пределы Священного Писания или природы». Поэтому в творениях этого сирийского архиерея отсутствуют всякие попытки анализа спорных понятий: «сущность» и «ипостась» («мы не должны любопытствующе исследовать, как Отец рождает Сына, ибо даже не знаем, как мы сами порождены»). Не высказывался Евсевий и о сотворении Сына (тем более — о создании Его «из ничего»), признавая, что «Бог рожден Богом» и что естество Сына произошло от Отца, вследствие чего Господь есть Сын Божий по природе, в отличие от нас — сынов по благодати. В христологии Евсевий также избегал резких формулировок: признавал человеческую душу Христа, утверждал, что на Кресте

¹⁴² *Спасский А.А.* История догматических движений... С. 370-372. Здесь, кстати сказать, Евсевий некорректно определяется, как «отъявленный ненавистник учения о единосущии».

¹⁴³ *Виноградов В.П., протопр. О литературных памятниках полуарианства.* С. 87-88.

¹⁴⁴ Здесь и далее автор статьи опирается на кн.: *Hanson R.P.C. The Search...* P. 387-398.

страдало и претерпевало только человеческое тело Воплощенного Слова, но отнюдь не Божество Его, и т. д. И вообще, в своих проповедях он затрагивал преимущественно проблемы христианской нравственности и конкретной церковной жизни.

В целом же можно сказать, что Евсевий Емесский, конечно, не был «богословским светилом первой величины», наподобие свт. Афанасия Великого и каппадокийских отцов, но, проникнутый благоговейным трепетом перед тайной Богословия, предпочитал лучше обойти молчанием спорные догматические вопросы, чем неточно выразиться на счет них, или дать какое-либо неверное определение. По натуре своей Евсевий не был «бойцом первой линии», являясь скорее «интендантом»: духовно окормляя и просвещая свою паству, он ждал, делая свое дело, когда сражение окончится и соборный разум Церкви решит наболевшие вопросы — и решение этого соборного разума он (если бы дожил до второго Вселенского собора), безусловно, с полной искренностью принял, подобно свт. Кириллу Иерусалимскому. Значение его в истории Церкви и церковной письменности отнюдь не умаляется такой «нерешительностью», ибо «рати Христовой» нужны не только «бойцы», но и «интенданты».

Впрочем, не являясь «бойцом» с точки зрения догматической борьбы, Емесский предстоятель был таковым (и даже «военачальником») в сфере духовной брани. Как церковный писатель он является одним из ярких представителей того мощного аскетического движения, которое в IV веке охватило как греческий и сирийский Восток, так и латинский Запад. Все дошедшие до нас сочинения Евсевия пронизаны неутолимой жадной высшего совершенства и соединения с Богом. Для него Христос для того и пришел на землю, то есть Слово стало человеком, чтобы людей возвести в «чин ангелов и архангелов». Другими словами, Воплощение Бога Слова имело своей главной целью создание «Церкви подвижников и мучеников»¹⁴⁵.

Вообще, не углубляясь в эту проблему, можно отметить, что догматическое значение древнецерковной аскетической и мо-

¹⁴⁵ Winn R.E. The Church of Virgins and Martyrs: Ecclesiastical Identity in the Sermons of Eusebius of Emesa // Journal of Early Christian Studies, 2003, 11. P. 309–338.

нашеской письменности по настоящему еще не оценено. Ведь как нами уже указывалось, все содержание этой письменности определялось ответом на главный вопрос христианского жития — «как спастись?», а поэтому «вокруг этой сотериологической оси сосредотачивались антропологические, нравственно-аскетические и эсхатологические проблемы, диапазон которых был очень широк, а регистры звучания поражали богатством оттенков»¹⁴⁶. Это, например, отчетливо проявляется в одном из самых великих светочей святоотеческой аскетической письменности — у прп. Макария Египетского¹⁴⁷. Естественно, что сотериология шла в теснейшей связке с христологией, без которой немислима вся святоотеческая христология¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Сидоров А.И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной монашеской письменности. М., 2002. С. 68–69.

¹⁴⁷ Сидоров А.И. Прп. Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // *Макарий Египетский, прп.* Творения. М., 2002. С. 54–63.

¹⁴⁸ Здесь вряд ли стоит проводить различие между *догматическим* и *нравственным* раскрытием этой христологии, как это делает один наш исследователь, который пишет: «Святоотеческая христология представляет из себя замечательно обдуманное истолкование Воплощения Сына Божия и искупления рода человеческого Крестом Христа Спасителя. Однако встречаясь и в догматических, и нравственных творениях святых отцов, эта христология, тем не менее, неодинаково раскрывается под пером богомудрых отцов: судя по тому, с какой точки зрения смотрят святые отцы на христологию — с догматической или нравственной — форма ее раскрытия принимает на себя ту или иную особенность, хотя содержание везде остается тождественным самому себе. Если в догматических сочинениях истолкование христологии более всего (но не исключительно) покоится на тех или иных изречениях Священного Писания, которые по справедливости считаются несомненными показателями истины, то в нравственных — на первое место чаще всего выдвигается *самая жизнь* Основателя, как воплотившая в себе идеал совершеннейшего пути ко спасению» (*Пономарев П.П.* Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899. С. 114). Не говоря о том, что Священное Писание (как и Предание) равным образом является фундаментальной основой всех без исключения христологических рассуждений

Наконец, завершением всего богословия IV века можно считать творения святителя Иоанна Златоуста. Однако, поскольку расцвет его пастырской и архипастырской деятельности приходится на период после второго Вселенского собора, то подробно останавливаться на нем представляется выходящим за границы данной работы. Следует только констатировать, что жизнь и церковное служение Златоустого отца исследованы достаточно детально как в русской, так и в зарубежной научной литературе, однако богословское мирозерцание этого великого отца Церкви остается еще во многом *terra incognita*. Обычно в нем видят преимущественно (а иногда и исключительно) «моралиста», то есть церковного писателя, целиком и полностью погруженного в область проблем нравственности. Типичным представляется в этом плане суждение Э. Пюша: «Свт. Златоуст не обладал умом, по природе склонным к метафизике, и не трудился для разработки богословия, так что можно писать историю догматов, даже не упомянув его имени. Он почерпает свою веру в Евангелиях, изъясняя их по весьма мудрой для своего времени методе, скорее исторической, чем аллегорической. Впрочем, эта метода не исключительно принадлежит ему, но свойственна всей антиохийской школе, весьма отличной от школы александрийской. Он чтит христианство потому, что быстрое распространение его кажется ему чудесным и носит, по его мнению, в себе самом очевидный признак истины. Главным же образом, он верит в силу потребности сердца, в силу преклонения пред возвышенною красотою учения Христа. Православие он принимает в том виде, как оно определено на Никейском соборе, и повторяет неизменно те положения, которые сделались традиционными со времен Афанасия Великого. Свт. Иоанн оригинален только в области морали»¹⁴⁹. Безусловно, в таком суждении (и подобных ему оценках) относительно Златоустого отца есть существенный «момент истины»: все творения его пронизывает этот сугубо нравственный настрой, который определяет, в частности, и его многочисленные эк-

святых отцов, само резкое различие *догматики* и *нравственности* представляется абсолютно некорректным.

¹⁴⁹ Пюш Э. Свт. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897. С. 341.

зегетические сочинения¹⁵⁰. Этот настрой во многом определяется еще и тем, что свт. Иоанн был одним из главных вдохновителей монашества в конце IV–начале V вв., считавших, что монашеская жизнь является образцовым путем к достижению высот христианской жизни¹⁵¹.

Однако еще раз хотелось бы подчеркнуть, что в Православии догматика и учение о нравственности столь тесно и неразрывно связаны, что хороший учитель нравственности не может быть плохим «догматистом». Средоточием всего христианского верования для свт. Иоанна, как и для большинства отцов Церкви, является учение о домостроительстве спасения. Поэтому он, изъясняя, например, «Евангелие от Иоанна», говорит, что, обозначая Христа как *Жизнь*, евангелист «полагает основание учению о воскресении и предначинает то дивное Благовестие, что с пришествием к нам Жизни разрушена держава смерти, что по озарении нас светом уже нет тьмы, а всегда пребывает в нас жизнь, и смерть уже не может преодолевать ее». Тем самым любимый ученик Господа стремится к тому, чтобы «мало-помалу возвести нас на высоты догматов»¹⁵². И не случайно христология Златоустого отца может служить образцом корректности и четкости: различая два естества в Господе, он непрестанно акцентирует их единство; особенно важно, что в этой христологии ясно обозначены существенные моменты православного диофелитства, то есть учения о двух действиях Христа¹⁵³.

С христологией у свт. Иоанна сопряжено и его учение о Евхаристии, поскольку он, среди прочего, «признает существенное тождество Евхаристического Тела с земным, воспринятым Сыном Божиим при Воплощении, видя в них различные явления одного и

¹⁵⁰ Kelly J.N.D. Golden Mouth. The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop. Duchworth, 1995. P. 95.

¹⁵¹ A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom. Translation and Introduction by D.H. Hunter. N.Y., 1988. P. 17.

¹⁵² Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание сочинений. Т. VIII. Кн. 1. М., 2002. С. 48.

того же тела Господа Христа»¹⁵⁴. Таким образом, в творениях этого отца богословие Церкви в IV веке находит одно из высших своих выражений, передавая эстафету святоотеческому богословию следующего столетия.

Как начальный этап развития богословской мысли рассматриваемого века был связан с личностью императора святого и равноапостольного Константина Великого, так и завершение этого развития в IV столетии в немалой степени определялось личностью и религиозными взглядами императора Феодосия Великого. Он, «признав Никейскую догматику за безусловную истину, не подлежащую никаким изменениям, старается, при помощи государственных мер, сделать ее обязательным религиозным кодексом для каждого подданного, нисколько не спрашиваясь с личными запросами последнего и даже вовсе не желая знать о них. Никейская вера представляется Феодосию настолько очевидно истинной, что всякое противление ей император считает государственным преступлением, а всякого антиникейца мятежником государства. Вот почему конечной целью своей религиозной деятельности Феодосий Великий поставляет создание религиозного единства путем широкого проведения в жизнь Никейского вероучения. И к этому побуждают императора не только высшие запросы духа и чистый интерес религии, но и политические выгоды государства»¹⁵⁵.

Подобная установка этого выдающегося государя, сыгравшего к тому же основную роль в торжестве христианства над язычеством¹⁵⁶,

¹⁵³ Подробный анализ этой христологии и соответствующей терминологии см. в работах: *Juzek J.H.* Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener. Breslau, 1912. S. 19–53. *Hay C.* St John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ // *Franciscan Studies*, 1959, 19. P. 290–317.

¹⁵⁴ *Кириллов А.А.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях свт. Иоанна Златоуста // *Христианское чтение*, 1896, 1–2. С. 572.

¹⁵⁵ *Чернявский Н.Ф.* Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. Сергиев Посад, 1913. С. 159.

¹⁵⁶ Он в 391–392 годах издал «два указа, совершенно запрещающих языческие богослужения, как публичные, так и частные. С этого времени им-

весьма способствовала победе Православия, но она же и весьма осложнила эту победу, поскольку основной постулат религии Христовой — *сила в Истине* — отчасти смешивался здесь с совсем противоположным принципом — *истина в силе*, которым определялось, определяется и будет определяться бытие ветхого человечества. Впрочем, насколько действителен был последний принцип ветхозаветного человечества в царствование Феодосия I — остается вопросом спорным. Во всяком случае, заслуживает внимания точка зрения нашего выдающегося церковного историка, который говорит об этом императоре следующее: «Православную Церковь Феодосий взял под покровительство государственной власти и рядом указов против язычества и ересей — строгих, впрочем, кажется по букве, а не по выполнению и потому часто повторяющихся (против ересей — до 18-ти разных указов) — он пытался утвердить окончательно в империи торжество христианства и именно Православия. Союз между государством и Церковью был заключен еще при Константине Великом. Но императоры на Востоке, начиная с Константина, покровительствовали до сих пор арианству. Теперь в ближайшие отношения к гражданской власти становится Православие. Союз этот при Феодосии носит вообще характер сводных отношений. Император не хочет стеснять свободу Церкви и с высоким уважением относится к авторитету церковной власти. В то же время он не стоит и сам в невольной зависимости от каких-либо «придворных» епископов»¹⁵⁷. Как бы то ни было, именно при этом императоре и благодаря его инициативе состоялся Второй Вселенский собор, знаменующий собой очередную победу Православия.

перия стала и конституционно, и юридически христианским государством, а язычники стали едва терпимым меньшинством» (*Мейендорф И., протопр.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 20–21).

¹⁵⁷ *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней Церкви. С. 257.

Библиография*

1. *Адамов И.И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006.
2. *Алексий (Ржанецын), архим.* О Препоблагословенной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери / Сб. М., 2001. С. 22–23.
3. *Амвросий Медиоланский, свт.* Об обязанностях священнослужителей. Пер. Г. Прохорова. Казань, 1908.
4. *Амфилохий Иконийский, свт.* Слово на Великую Субботу. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2005–2006, 5–6.
5. *Амфилохий Иконийский, свт.* Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2004, 4.
6. *Амфилохий Иконийский, свт.* Слово о новокрещенных. Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник, 2003, 3.
7. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. II. М., 1994.
8. *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. III. М., 1994.
9. *Барсов Н.И.* Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3. Представители ораторско-практического типа проповеди в IV в. на Востоке. Харьков, 1895.
10. *Бер И., свящ.* Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006.
11. *Болотов В.В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007.
12. *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. I. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999.
13. *Бриллиантов А.И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006.
14. *Бриллиантов А.И.* К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. СПб., 2006.
15. *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007.
16. *Буткевич Т., прот.* Зло, его сущность и происхождение. Т. 1. Киев, 2007.

* Библиография ко всей статье, включая первую часть, опубликованную в предыдущем номере журнала — *прим. ред.*

17. *Вадковский А.В.* Свт. Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды // Православный собеседник, 1872. Ч. II.
18. *Василиадис Н.* Таинство смерти. Сергиев Посад, 1996.
19. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М., 2008. Т. 3.
20. *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007.
21. *Верховский С.С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. М., 2004.
22. *Виноградов В.П., протопр.* О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник, 1911, 9. С. 727–761.
23. *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1. М., 2007.
24. *Владимир (Благодаразумов), иером.* Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895.
25. *Георгий Пахимер.* История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004.
26. *Гидулянов П.В.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908.
27. *Говоров А.В.* Святой Григорий Богослов как христианский поэт // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1. М., 2007.
28. *Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. II // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 2. М., 2007.
29. *Григорий Нисский, свт.* Аскетические сочинения и письма. М., 2007.
30. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Киев, 2003.
31. *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения. Т. I. Краснодар, 2006.
32. *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения. Т. II. Краснодар, 2006.
33. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. Пер. А.С. Десницкого. М., 1999.
34. *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. I. М., 1861.
35. *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. VII. М., 1865.

36. *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1999.
37. *Дьяконов А.П.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III–IV вв. СПб., 2006.
38. *Дюшен Л.* История древней Церкви. Т. II. М., 1914.
39. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. IV. М., 1880.
40. *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. Ч. V. М., 1882.
41. *Иванцов-Платонов А.М., прот.* Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877.
42. *Иероним Стридонский, блаж.* Творения. Ч. 5. Киев, 1910.
43. *Иларион (Троицкий), свщмч.* Творения. Т. 2. М., 2004.
44. *Иоанн (Митропольский), еп.* История Вселенских Соборов. М., 1995.
45. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание сочинений. Т. VIII. Кн. 1. М., 2002.
46. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Т. II. Кн. 2. М., 1994.
47. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.
48. *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996.
49. *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995.
50. *Кирилл (Лопатин), иером.* Учение св. Афанасия Великого о Св. Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894.
51. *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.
52. *Кириллов А.А.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях свт. Иоанна Златоуста // Христианское чтение, 1896, 1–2. С. 26–52.
53. *Кудрявцев Н.П.* Евстафий Антиохийский / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1910.
54. *Лебедев А.П.* Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004.
55. *Лебедев А.П.* Из истории Вселенских Соборов IV и V веков. Полемика А.П. Лебедева с прот. А.М. Иванцовым-Платоновым. СПб., 2004.
56. *Лебедев Д.А., свящ.* Вопрос о происхождении арианства / Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1916.
57. *Леонов В., свящ.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005.

58. *Ловягин Е.И.* О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850.
59. *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001.
60. *Лосев С.* Учение свв. отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений // *Вера и разум*, 1898, 7.
61. *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М., 2000.
62. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
63. *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999.
64. *Мартьянов А.В.* Учение свт. Григория Нисского о природе человека: Опыт исследования в области христианской философии IV века. М., 1886.
65. *Мейендорф И., протопр.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.
66. *Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории древней христианской Церкви // *Странник*, 1910, 9.
67. *Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (IV–III в.). Вып. 1. СПб., 1910.
68. *Модест, архим.* Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911.
69. *Муретов М.Д.* Евсевий Памфил: Возражения на книгу Н. Розанова «Евсевий Памфил епископ Кесари Палестинской». М., 1881 / Отдельный оттиск из «Православного обозрения». М., 1881.
70. *Несмелов В.И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.
71. *Овсянников Е.М., прот.* Арианский спор о познаваемости Бога // *Вера и Разум*, 1910, 4.
72. *Орлов А.П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908.
73. *Орлов А.П.* Христология Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1909.
74. *Павский Г., прот.* Григория Богослова догматическое учение // *Христианское чтение*, 1827. Ч. XXXI.
75. *Пантелеимон (Успенский), иером.* Три богослова: св. ап. Иоанн Богослов, свт. Григорий Богослов и прп. Симеон Новый Богослов: Общие черты их учения вообще и теории богопознания в частности // *Богословский вестник*, 1913, 1. С. 77–103.

76. *Пономарев П.П.* Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899.
77. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. 1. Св. отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004.
78. *Пюш Э.* Свт. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897.
79. *Розанов Н.П.* Евсевий Памфил, еп. Кесарии Палестинской. М., 1880.
80. *Сагарда Н.И.* Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.), ее главнейшие направления и характерные особенности // *Феодорит Кирский, блаж.* Творения. М., 2003.
81. *Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии. I–IV века. М., 2004.
82. *Сагарда Н.И., Сагарда А.И.* Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004.
83. *Самуилов В.Н.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890.
84. *Сидоров А.И.* Древнецерковная историческая письменность: Основные этапы становления древнецерковной историографии // *Альфа и Омега*, 2007, № 3 (50). С. 377–379.
85. *Сидоров А.И.* Прп. Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // *Макарий Египетский, прп.* Творения. М., 2002. С. 54–63.
86. *Сидоров А.И.* Святитель Василий Великий. Жизнь, церковное служение и творения // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 3. М., 2008.
87. *Сидоров А.И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики: К предистории Антиохийской школы // *Альфа и Омега*, 2007, 1 (48). С. 36–50; 2 (49). С. 38–57.
88. *Сидоров А.И.* Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению прп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию», 61) // *Избранные творения преподобного Максима Исповедника.* М., 2004.
89. *Сидоров А.И.* У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной монашеской письменности. М., 2002.
90. *Сидоров А.И.* Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв.: Некоторые наблюдения // *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 461–476.
91. *Скурат К.Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV–первая половина V в.). Сергиев Посад, 2003.

92. *Скурат К.Е.* Учение о спасении Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006.
93. *Соколов И.И.* Лекции по истории Греко-восточной Церкви. Т. I. СПб., 2005.
94. *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.
95. *Спаский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. I. Сергиев Посад, 1906.
96. *Спаский А.А.* Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский Собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007.
97. *Спаский А.А.* Обращение императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007.
98. Творения древних отцов-подвижников. М., 1997.
99. *Тихов А.* Пастырская деятельность святого Василия Великого // Душеполезное чтение, 1898. Ч. II. С. 419.
100. *Троицкий И.Е.* Последние годы свт. Григория Богослова // Христианское чтение, 1863. Ч. II.
101. *Троицкий С.В.* Учение свт. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002.
102. *Феодорит Кирский, блаж.* Церковная история. М., 1993.
103. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. II. М., 1996.
104. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. М., 2005.
105. Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004.
106. *Чернявский Н.Ф.* Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении: Опыт церковно-исторического исследования. Сергиев Посад, 1913.
107. *Чистосердов П.* Св. Петр Александрийский (его жизнь и деятельность). Харьков, 1901.
108. *Эрмий Созомен Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851.
109. A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom. Translation and Introduction by D.H. Hunter. N.Y., 1988.
110. *Abramowski L.* Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // Theologie und Philosophie, 1979, 54.

111. *Balthasar von U.H.* Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995.
112. *Barbel J.* Jesus im Glauben der Kirche. Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Achaffenburg, 1976.
113. *Bardy G.* Aux origins de l'école d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse, 1937, 27. P. 83–85.
114. *Barnard L.W.* The Antecedents of Arius // Vigiliae Christianae, 1970, 24. P. 172–188.
115. *Barnes T.D.* Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire. Cambridge (Mass.), London, 2001.
116. *Barten T.* Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semi-arienne // Revue des sciences philologiques et theologiques, 1960, 52.
117. *Behr J.* The Nicene Faith. Part 1. True God of True God. N. Y., 2004.
118. *Bellini E.* La cristologia di S. Basilio Magno // Bessarione, 1979, 1.
119. *Bienert W.A.* Dyonisius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. Berlin, N.Y., 1978.
120. *Bouchet J.R.* La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse // Revue thomiste, 1968, 68.
121. *Bouларand E.* Aux sources de la doctrine d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1967, 68. P. 18–19.
122. *Bouларand E.* L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée. Paris, 1972.
123. *Bouларand E.* Les débuts d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1965, 65.
124. *Burns P.C.* The Christology in Hilary of Poitiers's Commentary of Matthews. Roma, 1981.
125. *Copa G.* Cristo in Sant'Ambrosio // Bessarione, 1979, 1. P. 45.
126. *Daley B.E.* The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991.
127. *Danielou J.* Grégoire de Nysse et la philosophie // Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationale Kolloquium über Gregor von Nyssa. Hrsg. Von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schraum. Leiden, 1976.
128. *Epiphanius III.* Panarion haer. 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985.
129. *Eusèbe d'Émèse.* Discours conservés en latin. T. I–II. Ed. par E.M. Buytaert. Louvain, 1953–1957.

130. *Fedwick P.J.* A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea // *Orientalia Christiana Periodica*, 1978, 44. P. 31–51.
131. *Galtier P.* Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur l'Eglise latin. Paris, 1960.
132. *Geerard M.* Clavis partum graecorum. V. II. Turnhout, 1974.
133. *Gericke W.* Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologie und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. Halle, 1940.
134. *Ghellinck J., de.* Patristique et Moyen Age. Étude d'histoire littéraire et doctrinale. T. III. Bruxelles, Paris, 1948.
135. *Greer R.A.* The Captain of our Salvation. A Study of the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973.
136. *Greg R.C., Groh D.E.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism // *Studia Patristica*, 1984, XV. Part 1. P. 305–316.
137. *Gregg R.C., Groh D.E.* Early Arianism — A View of Salvation. Philadelphia, 1981.
138. *Grégoire de Nazianze.* Lettres théologiques. Ed. Par Gally // *Sources chrétiennes*. N. 208. Paris, 1971.
139. *Grégoire de Nysse.* Discourse catéchétique. Ed. Par R. Winling // *Sources chrétiennes*. N. 458. Paris, 2000.
140. *Grégoire de Nysse.* Lettres. Ed. Par P.Maraval // *Sources chrétiennes*. N. 363. Paris, 1990.
141. *Gribomont J.* Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Ed. By P.J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 21–48.
142. *Gwatkin H.M.* The Arian Controversy. London, 1914.
143. *Hanson R.P.C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318-381. Edinburgh, 1993.
144. *Hay C.* St John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ // *Franciscan Studies*, 1959, 19. P. 290–317.
145. *Haykin M.A.G.* And Who is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church of Tarsus // *Vigiliae Christianae*, 1987, 41. P. 377–385.
146. *Hefele Ch.J.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. I. Pt. 2. Paris, 1907.
147. *Hilaire de Poitiers.* La Trinité. T. I // *Sources chrétiennes*. N. 443. Paris, 1999.
148. *Hilaire de Poitiers.* La Trinité. T. II // *Sources chrétiennes*. N. 448. Paris, 2000.

149. *Holl K.* Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen-Leipzig, 1904.
150. *Hübner R.M.* Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung des "physischen" Erlösungslehre. Leiden, 1974.
151. *Jaeger W.* Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist. Leiden, 1966.
152. *Juzek J.H.* Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener. Breslau, 1912. S. 19–53.
153. *Kannengiesser Ch.* Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006.
154. *Kannengiesser Ch.* Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis. Berkeley, 1982.
155. *Kelly J.N.D.* Early Christian Creeds. London, 1960.
156. *Kelly J.N.D.* Golden Mouth. The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop. Duchworth, 1995.
157. *Khaled A.* Athanasius. The Coherence of his Thought. London, N.Y., 1998.
158. *Kopeček Th.A.* A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979.
159. *Lenz J.* Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie. Trier, 1925.
160. *Ley R.* L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1951.
161. *Ley R.* La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse // *Studia Patristica*, 1957. V. II. Pt. 2. P. 497.
162. *Liébaert J.* Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) // *Handbuch der Dogmengeschichte*. Hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. Bd.III, 1. Freiburg, Basel, Wien, 1965.
163. *Lienhard J.T.* Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and the Fourth-Century Theology. Washington, 1999.
164. *Lorenz R.* Arius judaizanz? Untersuchungen zur dogmengeschichtliche Einordnung des Arius. Göttingen, 1979.
165. *Lorenz R.* Die Christusseele im arianischen Streit // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1983, Bd. 94.
166. *Luibheid C.* Finding Arius // *The Irish Theological Quarterly*, 1978, 45.
167. *Madec G.* Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974.
168. *Malingrey A.-M.* "Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des presocratiques au IV siècle. Paris, 1981.

169. *Marcellus von Ankyra*. Die Fragmente. der Brief an Julius von Rom. Herausgeben, eigeleite und ubersetzt von M.Vinzent. Leiden, N.Y., 1997. S. XIII–XXV.
170. *Markschies C*. Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 2000.
171. *Meslin M*. Hilaire et la crise arienne // Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 september 3 octobre 1968. Paris, 1969.
172. *Newlandes G.M*. Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern, 1978.
173. *Pelikan J*. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven–London, 1993.
174. *Philippou A.J*. The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa // *Studia Patristica*, 1966. V. IX. Pt.3. P. 254–255.
175. *Plaignieux J*. Saint Grégoire de Nazianz théologien. Paris, 1952.
176. *Quasten J*. Patrology. V .III. Utrecht, Antwerp, 1975. P. 198–200.
177. *Radford L.R*. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism. Cambridge, 1908.
178. *Ricken F*. Zur Rezeption platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios // *Theologie und Philosophie*, 1978, 53. S. 337–343.
179. *Roldanus J*. Le Christ et l’homme dans la théologie d’Athanasie d’Alexandrie. Étude de la conjunction de sa conception de l’homme avec sa christologie. Leiden, 1977. P. 356
180. *Rousseau Ph*. Basil of Caesarea. Berkeley–Los Angeles–London, 1998.
181. *Ruether R.R*. Gregory of Nazianz. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969.
182. *Schwerdt P.K*. Studien zur Lehre des Heiligen Ambrosius von der Person Christi. Bückeburg, 1937.
183. *Sellers R.V*. Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928.
184. *Sellers R.V*. Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. London, 1940.
185. *Simonetti M*. Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea // *Basilio di Cesarea. La sua eta, la sua opera e lie basilianismo in Sicilia / Atti del Congresso Internazionale*. Messina, 1983. P. 169–197.
186. *Simonetti M*. La crisi ariano nel IV secolo. Roma, 1975.

187. *Spoerl K.M.* Apollinarian Christology and the Anti-Marcellian Tradition // *Journal of Theological Studies*, 1994, 45. P. 545–568.
188. *Stephenson A.A.* St Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology // *Studia Patristica*, 1972. V. XI. Pt. 2.
189. *Szymusiak J.M.* Grégoire de Nazianze et le péché // *Studia Patristica*, 1966, IX. Pt. 3.
190. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I.* Transl. by F. Williams. Leiden, 1987.
191. *Torrance Th.E.* Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995.
192. *Urbina I O., de.* Nicée et Consantinople // *Histoire des conciles oecuméniques*. T. I. Paris, 1962.
193. *Vivian T.* St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr. Philadelphia, 1988.
194. *Weigl E.* Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373–429). München, 1925.
195. *Wiles M.* Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries. Oxford, 1996.
196. *Williams R.* Arius. Heresy and Tradition. London, 2001.
197. *Winn R.E.* The Church of Virgins and Martyrs: Ecclesiastical Identity in the Sermons of Eusebius of Emesa // *Journal of Early Christian Studies*, 2003, 11.
198. *Winslow D.F.* Christology and Exegesis in the Cappadocians // *Church History*, 1971, 40.
199. *Winslow D.F.* The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Cambridge (Mass.), 1979.
200. *Young F.M.* From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background. London, 1996.
201. *Βασίλειος ο Μέγας.* Επιστολαί / Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Τ. 55. Αθήνα, 1975.

О.К. Пирогов

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ СВТ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА В ЕГО ТОЛКОВАНИИ НА ПОСЛАНИЕ СВ. АП. ПАВЛА К РИМЛЯНАМ

Представлен исторический обзор экзегетических методов александрийской и антиохийской толковательной школы, произведен анализ их влияния на экзегезу Иоанна Златоуста. Приведен обзор экзегетических методов и принципов, используемых свт. Иоанном Златоустом в его Толковании на Послание к Римлянам.

Ключевые слова: богословие, герменевтика, экзегетика, свт. Иоанн Златоуст, феория, типология, аллегория, история, методы толкования, Послание к Римлянам св. ап. Павла.

Свт. Иоанн Златоуст — наиболее известный и выдающийся комментатор Священного Писания. Он — автор огромного числа экзегетических сочинений, переведенных на различные языки. В данной статье излагаются герменевтические принципы святителя на примере его Толкования на Послание св. ап. Павла к Римлянам. Предварительно дается краткий исторический обзор экзегетических методов, сформировавшихся в предшествующий Златоусту период времени.

Александрийская экзегетическая школа

В патристический период (ок. 100–590 гг.) принято выделять две основные экзегетические школы — александрийскую и антиохийскую. По способам толкования Священного Писания они расходятся в начальный период своего становления. В Александрии

Олег Константинович Пирогов — кандидат богословия, преподаватель Ростовского миссионерского духовного училища. Статья написана по материалам кандидатской работы по богословию, защищенной автором в Московской православной духовной академии в 2009 году.

уже ко времени учеников апостольских приобретает популярность и получает широкое распространение *аллегорический*¹ метод толкования Священного Писания.²

Первым христианским учителем александрийской школы обычно называют Климента Александрийского (150–215). Климент перенял «духовную интерпретацию» Священного Писания, используя филоновскую аллегорию.³ В «Педагоге» и «Строматах» он буквально «рассеял аллегорические толкования разных мест Писания»⁴. Климент считал, что истина Писания находится под вуалью и нуждается в интерпретации. Но скрытые тайны могут быть

¹ Греч. ἀλληγορία — иносказание. «Аллегория <...> есть иносказание, в котором вообще между тем, что говорится (ἀγορεύειν) и тем, что разумеется под сказанным (ἄλλο), не существует необходимой связи, и эта последняя устанавливается лишь самим аллегористом» (*Корсунский И.Н.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. М. 1885. С 38).

² Аллегорический метод — один из основных методов толкования Священного Писания, наряду с историко-филологическим (буквально-историческим) и типологическим (феорическим). Прибегая к аллегории, толкователь предлагает рассматривать библейские лица и события в качестве образов, символизирующих собой либо философские и богословские идеи, либо законы духовной жизни и понятия из нравственной сферы. Соответственно, различают философскую, богословскую, духовную и нравственную аллегорию. Философская аллегория более характерна для Филона Александрийского и Оригена, в то время как у подвижников христианской Церкви большей популярностью пользовалась богословская и нравственная аллегория.

Особенностью данного метода толкования является то, что сам текст не дает толкователю достаточных оснований для установления нужных последнему символических связей; аллегорическое толкование в той или иной степени произвольно. В этом — принципиальное отличие аллегории от типологии и феории — методов, которые автор разбирает в статье более подробно. В этом же — причина, по которой И.Н. Корсунский не относит данный метод к разряду основных методов толкования Православной Церкви, отводя ему лишь вспомогательное значение — *прим. ред.*

³ См.: *Young F.A.* Alexandrian Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R.G. Coggins, J. L. Houlden. London. 1990. P. 10.

открыты, если принять, что ключ — Христос.⁵ «Почти все Писание выражено в загадках»⁶ — утверждал он.

Главным представителем александрийской школы и выразителем аллегорической экзегезы Священного Писания, был ученик Климента — Ориген (185–253/254). Ориген, как и до него Климент, «пользовался маршрутом, проложенным Филоном».⁷ Но в отличие от своих учителей, утверждавших, что Писание имеет двойкий смысл, он объявил о трех уровнях в понимании Писаний: «Итак, способ чтения Писаний и отыскания смысла их, <...> состоит в следующем: <...> мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом — простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный [должен назидаться] как бы душой его; а еще более совершенный и подобный тем, о которых говорит апостол — *«Премудрость же глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, ни князей века сего престающих, но глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже представил Бог прежде век в славу нашу»* (1 Кор 2:6–7), — такой человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо, как человек состоит из тела души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей [состоит из тела, души и духа]».⁸

Самое высшее значение имеет последний уровень, и «восхождение к нему есть принципиальная цель экзегета».⁹ «Все, даже самые простые из последователей Слова, веруют, что Божественное

⁴ Дьконов А. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–VI вв. // Христианское чтение. 1913, № 4. С.525.

⁵ См.: Young F.A. *Alexandrian Interpretation*. P. 10.

⁶ Казенина Е.Т. Иоанн Златоуст в истории библейской экзегетики // Альфа и омега. 2001, 3. С. 66.

⁷ Там же.

⁸ Цит. по: Отцы и учителя III-го века / Антология в 2-х тт. Т. 2.: Ориген, Григорий Чудотворец, Ипполит Римский, Киприан Карфагенский, Мефодий Олимпийский. М., 1996. С. 148.

⁹ Young F.A. *Alexandrian Interpretation*. P. 10.

Писание указывает какие-то таинственные распоряжения»¹⁰ — утверждает Ориген. Как и Филон, он видел путь решения противоречий Писания через аллегорию, как и Филон, он различал моральный смысл и смысл, отражающий истину о Боге и Его отношении к миру.¹¹ Но Ориген не слепо следовал аллегорическому методу толкования и любил повторять: «зачем искать аллегории там, где назидает буква? Иное надобно сохранять, так как написано».¹²

Можно выделить несколько основных положений, характерных для Оригена. Писание имеет тройственный смысл:¹³ историче-

¹⁰ Цит. по: Отцы и учителя III-го века. Т. 2. С. 146.

¹¹ См.: *Young F.A.* Alexandrian Interpretation. P. 10.

¹² Цит по: *Сольский С.М.* Краткий очерк истории св. библиологии и экзегетики // Труды Киевской духовной академии, 1866, № 10. С. 181.

¹³ «Некоторые из экзегетов впоследствии различали четыре смысла Священного Писания и даже больше. Так, например блаж. Августин выделяет 4 смысла — истолкование согласно истории, аллегории, аналогии и этиологии. Позднеантичные и средневековые авторы приняли трехчастное деление Оригена, но внутри духовного смысла выделили два аспекта — собственно аллегорию и анагогию (от греч. ἀναγωγή — восхождение)» (*Казенина Е.Т.* Иоанн Златоуст в истории библейской экзегетики. С. 68). Св. Кассиан Римлянин выделял еще тропологическое (от греч τρόπος — нрав, характер) или нравственное значение. «Один и тот же Иерусалим можно понимать в четверояком смысле. В историческом он есть город иудеев, в аллегорическом — Церковь Христова, в анагогическом — город Бога небесный, в тропологическом — есть душа человека <...>» (*Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования египетских подвижников. 14, 8 // *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. М., 1892. С. 426).

[И.Н. Корсунский предлагает довольно строгую систематизацию на основе церковного опыта толкования и внутренней герменевтической логики: два основных метода — историко-филологический (или буквально-исторический) и типологический (феория), и третий — вспомогательный — аллегория (*Корсунский И.Н.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. С. 22–39). Собственно, все приведенные автором статьи примеры укладываются в эту схему. Например, тропологическое толкование представляет собой ни что иное, как нравственную аллегорию, и т. д. — прим. ред.]

ский (буквальный), моральный (душевный) и духовный (таинственный). На буквальном уровне в Писании заложены апории, введенные в текст Святым Духом, для того чтобы читатель обратился к духовному смыслу Писания. При аллегорической интерпретации Писания особый смысл приобретают даже мельчайшие частицы текста и малозначительные, на первый взгляд, фрагменты. Единство двух Заветов несомненно, но истинный смысл сокрыт за повествованием и может быть раскрыт с помощью приемов возвышенного толкования.

Ориген нередко занимался историческими и филологическими исследованиями, в местах трудных для понимания «предлагая герменевтические правила о контексте речи, о пособиях научных, необходимых для уразумения Писания».¹⁴ Он считал, что для изъяснения Писания нужно было быть знакомым со словесными науками и философией, нужно сличать одни места с другими, обращать внимание на главный предмет речи (ὑπόθεσις) и не привязываться к букве. Но хотя «аллегорически-мистический метод изъяснения Священного Писания, Ориген первый возвел в научную систему»¹⁵ и «не только по примеру предшественников изъяснял Священное Писание, но старался определить и установить сами правила толкования и изъяснения»,¹⁶ он, как пишет С.М. Сольский: «часто приносил в жертву искусственно созданному таинственному смыслу историческое содержание Богооткровенного учения».¹⁷

Вследствие этого он не смущался произвольно толковать многие места Писания, имеющие историческое содержание. К таким «натянутым толкованиям» он часто прибегал там, где простые исторические сказания, как ему казалось, противоречили «возвы-

¹⁴ Сольский С.М. Краткий очерк... С. 181.

¹⁵ Сагарда Н.И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.): Ее главнейшие направления и характерные особенности / Речь на годовичном акте СПбДА 17-го февраля 1910 г. // Сагарда Н. И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 865.

¹⁶ Сольский С.М. Краткий очерк... С. 179.

¹⁷ Там же.

шенным нравственным чувствам». ¹⁸ Ориген выдвинул тезис о том, что *не все* тексты Писания имеют буквальный смысл, хотя *всем* им присущ иносказательный смысл ¹⁹: «Но так как есть некоторые Писания, вовсе не имеющие телесного смысла, как мы покажем это впоследствии, то в некоторых местах Писания должно искать только душу и дух». ²⁰

Антиохийская школа толкования Священного Писания

Неудивительно, что указанная попытка распространить аллегорический метод *на все тексты Писания* независимо от их исторического контекста, вызвала реакцию в другой экзегетической школе — антиохийской, представителями которой «в упрек Оригену ставится исключительно его приверженность «языческому аллегоризму», то есть специфической технике толкования, опирающейся на языческую традицию иносказательной интерпретации мифов и мифопоэтических текстов». ²¹ «Антиохийцы, — пишет О.Е. Нестерова — считали подобные методы интерпретации не просто некорректными и неприложимыми к Священному Писанию, но и прямо враждебными христианскому вероучению, требуя, со своей стороны, строго ограничить христианскую экзегетическую практику рамками «буквального» понимания текстов Писания, подразумевающего подчеркнуто бережное отношение к библейскому «слову» и заведомо исключающего возможность привнесения толкователем в богооткровенный текст своих собственных произвольных и безответственных домыслов». ²²

Некоторые западные ученые, например, Ф. Янг ²³, считают, что различие между экзегетическими направлениями лежит в различии

¹⁸ Там же. С. 180.

¹⁹ В этом он следует Филону Александрийскому (см.: Корсунский И.Н. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 226, 228) — *прим. ред.*

²⁰ Ориген. О началах. IV, 2, 5. Цит. по: Нестерова О.Е. Allegoria pro Typologia. Ориген и судьбы иносказательных методов интерпретации Священного Писания. М., 2006. С. 15.

²¹ Нестерова О.Е. Allegoria pro Typologia. С. 15.

²² Там же. С. 11.

между подходами в образовании. По их мнению, напряженные взаимоотношения между школами имеют прямые параллели с непростыми отношениями между риториками и философами в классический период. Философы обвиняли риторов в использовании пустой техники, используемой в качестве средства контроля над слушателем, но без моральной направленности; риторы, в свою очередь, обвиняли философов в иронии, издевке над миром, бесполезных спекуляциях и прочем. По мнению Ф. Янга, в основе антиохийских принципов экзегетики как раз лежит классическое риторическое образование.

Работа с текстами, которой обучали в античных школах, строилась на двух принципах — *methodikon*²⁴ и *hystorikon*²⁵. Первый подразумевал изучение филологических вопросов, второй связан с содержанием текста. Антиохийцев, соответственно, интересуют вопросы лексического анализа и содержания. «Характерные черты как комментариев, так и поучений в традиции антиохийцев, открывают параграфы, устанавливающие ὑπόθεσις²⁶ текста — они хотят понять содержание, сюжет. Затем они изучают детали текста, вопрос за вопросом. Диапазон комментариев колеблется от дискуссии относительно альтернативного прочтения, до материала, подобного подбору правильной пунктуации и соответствующих конструкций предложений. Вопросы перевода и этимологии, объяснение иностранных слов, внимание к метафоре и оборотам речи все это характеризует — *methodikon* антиохийской школы».²⁷ Затем они исследуют последовательность мысли, сверяют текст с другим текстом, обеспечивают дополнительный материал текста, часто используют другие тексты в Библии для ответов на вопросы в контексте содержания. Здесь они гово-

²³ См.: *Young F.M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge. 1997. P. 169–175.*

²⁴ От греч. μεθoδικός — действующий по правилам, методический — *прим. ред.*

²⁵ От греч. ἱστορικός — здесь: исследовательский, научный; знающий, сведущий — *прим. ред.*

²⁶ Греч. ὑπόθεσις — здесь: предмет, тема, содержание — *прим. ред.*

²⁷ *Young F.M. Biblical Exegesis... P. 171.*

рят об ἱστορία²⁸. Эта экзегетическая техника гарантирует то, что содержание и истина не потеряются в массе детального комментария. Как экзегеты, антиохийцы стремились выявить основную идею, заключенную в словах и стиле текста. Большое значение для них имела ἀκολουθία²⁹ — последовательность, взаимная согласованность учения и событий в Священном Писании.

Вообще, «установившееся в раннехристианской мысли выражение «антиохийская школа» отсылает нас к широким и, следовательно, не общим по значению аспектам: 1) христологическому воззрению; 2) библейской экзегезе, образовавшейся в Сирии и расцветшей в конце IV-го – начале V-го вв. в работах Диодора Тарсийского (ум. 390 г.) и его двух учеников — свт. Иоанна Златоуста (347–407) и Феодора Мопсуетского (ок. 350–428)»,³⁰ а также блаж. Феодорита Кирского (386–457). Само понятие «антиохийская школа» сродни понятию «каппадокийская школа» т. к. в отличие от александрийской школы, ограничившейся местом и дисциплинарным курсом, она не имела ни «определенного преподавательского состава, ни четко обозначенного круга предметов».³¹ Однозначного мнения об основателе антиохийской школы нет.³² Одним из первых родоначальников антиохийской школы считается антиохийский пресвитер, мученик Лукиан (ум. 311 г.). Он был родом из Самосат, и свое образование получил в соседнем городе Эдессе. «Он был настоящим дидаскалом, ученость и авторитет которого собрали вокруг него верных учеников, образовавших целую школу».³³ Известным его

²⁸ Греч. ἱστορία — здесь: исследование, изыскание; знание, наука — *прим. ред.*

²⁹ Греч. ἀκολουθία — здесь: способность логического связывания и сопоставления — *прим. ред.*

³⁰ См.: Norris R.A. Antiochene Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R.G. Coggins, J.L. Houlden. London, 1990. P. 29.

³¹ Савре́й В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.:, 2006. С. 592.

³² Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 911–913.

³³ Савре́й В.Я. Александрийская школа... С. 604.

трудом является версия перевода Септуагинты, исправленная по еврейскому тексту («Лукианова рецензия»). Эти исправления носили преимущественно грамматический характер. Для Лукиана предназначение экзегезы — устранение неясностей текста, связанных с ошибками и даже намеренными вставками³⁴ переводчиков и переписчиков. Св. Лукиан Антиохийский, хотя и широко пользовался историко-грамматическим методом истолкования Священного Писания, не отвергал полностью аллегорический метод, и, скорее всего, испытал некоторое влияние Оригена. «Лукиан находился под воздействием Оригена не только в своей библейско-исторической деятельности, но и в догматических воззрениях; тем не менее, утвержденное им направление в экзегетике мало-помалу раскрылось в полной противоположности догматико-аллегорическому методу Оригена и наложило отпечаток на весь характер богословия Антиохийской школы».³⁵

Его последователь Евстафий Антиохийский известен по единственному сохранившемуся его труду «De engastrimytho contra Origenem», который был направлен против экзегезы Оригеном ряда библейских текстов, включая эпизод встречи царя Саула с аэндорской волшебницей (1 Цар 28).

Следующей ключевой фигурой антиохийской толковательной традиции был Евсевий Эмесский, отличавшийся всесторонним образованием. Евсевий, епископ Эмесский, и родом был из Эдессы, где изучал Священное Писание у тамошних учителей. Свои знания и методы толкования он «черпал из церковных источников и именно в тех знаменитых школах, в одной из которых задолго до него получил свое образование прекрасный критик и экзегет Лукиан».³⁶ Сильное влияние на мирозерцание Евсевия оказал историко-грамматический метод антиохийской школы, «благодаря которому его разрозненные религиозные понятия слились в богословскую систему

³⁴ Лукиан одним из первых выдвинул теорию о возможной порче текста Священного Писания иудеями или еретиками.

³⁵ Сагарда Н.И. Древнецерковная богословская наука... С. 871.

³⁶ Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций... С. 912.

строгой определенности».³⁷ Характерной чертой произведений Евсевия, судя по сохранившимся отрывкам его творений, является живой язык, легкий слог, сильная диалектика, наглядность и живость рассуждений.

Яркой личностью антиохийской школы был Диодор Тарсийский (ум. до 394 г.), учившийся у Евсевия Эмесского³⁸. Диодор, в свою очередь, стал учителем свт. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуетского. Экзегетическая деятельность Диодора была незаурядна. Он написал толкования «на все Писания».³⁹ Его комментарии «отталкивались, соответственно историко-грамматическому методу истолкования антиохийской школы⁴⁰, от буквального смысла».⁴¹ Для толкования Диодора на Священное Писание характерен филологический разбор текста, простота и ясность изложения.

θεωρία — метод толкования антиохийской школы

Известно экзегетическое сочинение Диодора Тарсийского «О различии между феорией⁴² и аллегорией», направленное против ал-

³⁷ Там же. С. 930.

³⁸ *Kannengiesser C.* Handbook of Patristik Exegesis, The Bible in Ancient Christianity. Vol. II. Boston, 2004. P. 780.

³⁹ *Саврей В.Я.* Александрийская школа... С. 607.

⁴⁰ *Сократ.* Церковная история. 6.3. *Созомен.* Церковная история. 8.2.

⁴¹ *Сагарда Н.И., Сагарда А.И.* Полный корпус лекций... С. 974.

⁴² Греч. θεωρία — созерцание, видение, рассмотрение (*Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 648–649).

Здесь: название экзегетического метода. В рус. богословской литературе обычно переводится *феория* (чтобы подчеркнуть, что это специальный герменевтический термин), иногда — *теория*, что менее удачно. Суть метода в том, чтобы, отталкиваясь от конкретных текстов Священного Писания перейти, по определенной методике, к другим, как правило, более возвышенным понятиям и образам, не пренебрегая при этом исходным буквально-историческим смыслом. Поэтому феория более жестко задана текстом и методом толкования, нежели *аллегория*.

В качестве одной из разновидностей феории можно выделить хорошо известную типологию (прообразовательный метод), когда событиям и лицам священной истории Ветхого Завета ставятся в соответствие но-

легорического метода толкования.⁴³ В нем Диодор различает три метода экзегезы: *ἱστορία* — «историю», т.е. последовательное изыскание, изложение; *θεωρία* — «феорию», созерцание и *ἀλληγορία* — «аллегория», иносказание.

Диодор говорит о том, что *θεωρία* не противостоит *ἱστορία*, а утверждается на ней, в отличие от *ἀλληγορία*, разрушающей ее. «По мнению Диодора, в Писании нет иносказаний, — иначе говоря, Писание не есть притча. Библейские рассказы и речения всегда реалистичны, прямо относятся к тому, о чем идет речь. Поэтому библейское толкование должно быть «исторично», должно быть «чистым изложением о бывшем». Напротив, аллегоризм отрывается от прямого смысла, «меняет подлежащее», для аллегоризма об одном говорится, но другое подразумевается. Поэтому от иносказания нужно отличать «созерцание» [феорию — *прим. ред.*]. Созерцание в самой истории открывает высший смысл, — исторический реализм этим не отрицается, но предполагается.⁴⁴ «Созерцание, о котором говорит Диодор, есть, прежде всего, экзегетическая дивинация, раскрывающая прообразы» — пишет далее прот. Г. Флоровский.⁴⁵

В противоположность александрийцам антиохийские экзегеты с особенной любовью занимались выяснением исторического смысла Библии. Для них важно было открыть мысль, которую вкладывал в слова сам автор. Как было указано выше, они старались достиг-

возаветные события и лица, но не по произволу толкователя, а в связи с имеющимися особенностями ветхозаветного текста и по определенным правилам. Впрочем, далеко не все исследователи согласны с тем, что феория — более общий метод, а типология — частный случай; высказывается и обратное суждение. Этот вопрос рассматривается в статье далее. Однако с точки зрения приведенной здесь терминологии Диодора — если считать ее доминирующей — феорию следует отнести все же к более общему, нежели типология, варианту — *прим. ред.*

⁴³ Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. III. Freiburg, 1912. S. 307–308.

⁴⁴ Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. Сергиев Посад, 1999. С. 219

⁴⁵ Там же. С. 220

нуть этого исследованием особенностей языка священных книг, стиля, подлинного значения метафор, тропов и образов выражений, установлением контекста речи и логической связи, в которой стоят ее отдельные части, исследованиями в области истории, быта, географии и археологии Палестины. «Они впервые почувствовали, какой неисчерпаемый источник нравственного обновления, какой лучезарный свет содержится в просто и буквально понимаемом тексте Писания...».⁴⁶ В то время как александрийцы часто «совершенно произвольно связывали с местами Священного Писания духовный смысл, антиохийцы исходили из буквального, стремились определить его при пособии всех средств здоровой экзегетики и потом показывали, что то, или другое повествование есть сень грядущих, Богом установленный тип, который нашел свое исполнение через Иисуса Христа».⁴⁷

Современные исследователи различными способами пытаются выразить разность «истории» и «феории». Один из них указывает, что, в отличие от Оригена и других александрийцев, антиохийцы в каждом фрагменте Священного Писания предпочитали видеть иной двойной смысл — буквальный и духовный, извлекаемый через феоорию⁴⁸. «Оба смысла в равной степени происходят от Божественного вдохновения, поскольку Дух Божий присутствует и руководит святыми писателями, когда они составляют свои сочинения. Антиохийцы полагали, что буквальный смысл отсылает к основной мысли библейского автора; это — то, что является содержанием вести, воспринятой им самим благодаря богодухновенному действию Свя-

⁴⁶ Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 327.

⁴⁷ Сагарда Н.И. Древнецерковная богословская наука... С. 886.

⁴⁸ В данном случае под *буквальным* смыслом понимается *непосредственный исторический* смысл библейского текста, т.е. то его значение, которое было усвоено современниками священных авторов в контексте эпохи. Тогда *духовный* смысл или *феория* — те оттенки значений текста, которые открываются в последующие исторические эпохи. Переломным этапом, в таком случае, конечно, становится пришествие Спасителя, когда исполнение ветхозаветных обетований позволяет лучше уяснить и смысл ветхозаветного текста — *прим. ред.*

того Духа, которую он пытается передать своим читателям. Духовный смысл в свою очередь отсылает к слову, которое Бог произносит через письменный текст во всякий момент времени, во всяком поколении людей в жизни в Церкви. Тем не менее, этот духовный смысл для антиохийских Отцов остается прочно укорененным в исторических событиях». ⁴⁹ Представители антиохийской школы настаивали на том, что «окончательное значение любого события или действия должны быть основаны на истории. Их задачей было найти то, что они называли *θεωρία* — вдохновенное видение божественной истины. Этот поиск вел их к обозначению не двух различных чувств, но, точнее, двойного чувства внутри событий Ветхого Завета, чувства или значения которое одновременно и буквальное (историческое) и духовное». ⁵⁰

Сам термин *θεωρία* использовался антиохийскими экзегетами в различных контекстах и поэтому затруднительно описать его общее значение. Чаще всего под термином *θεωρία* «подразумевается способность воспринимать как буквальные исторические факты, описанные в тексте, так и ту духовную реальность, на которую указывали эти факты» — пишет Е.Т. Казенина. ⁵¹ Другой автор указывает, что «в антиохийской экзегетике под созерцанием (*θεωρία*) принято понимать духовный смысл Писания, который в отличие от «аллегории» александрийцев характеризуется большей согласованностью с буквальным смыслом толкуемого текста». ⁵²

А. Ваккари выделяет четыре характерные особенности феории как метода толкования:

1. «*Θεωρία* предполагает историческую реальность событий, описанных библейским автором.

⁴⁹ Брек И., *свящ.* Чтение Священного Писания по учению святых отцов // Альфа и Омега, 2002, № 2 (32). С. 53.

⁵⁰ Breck J., *Fr. Orthodox Principles of Biblical Interpretation* // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1996, 40. P. 90.

⁵¹ Казенина Е.Т. Иоанн Златоуст в истории библейской экзегетики. С. 71.

⁵² Доброцветов П.К. Священное Писание как предмет созерцания у подобного Максима Исповедника // Альфа и омега. 2006, 2. С. 36–48.

2. В дополнение к историческому описанию, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ одновременно охватывает вторую будущую реальность, которая была онтологически связана с первой.
3. Первое (или близкое) историческое событие стоит в отношении ко второму как посредственный к совершенному, маленький к большому, или эскиз к завершенной работе художника.
4. Настоящие и будущие события являются главными объектами $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ⁵³.

Соотношение между феорией и типологией

В Антиохийской школе использовались также вспомогательные экзегетические методы, известные как *типология* и *sensus plenior*.⁵⁴

Прибегая к типологии⁵⁵, антиохийские экзегеты рассматривали ветхозаветные «*типы*» как особую форму пророческих знамений, которые прямо связывали типологический метод толкования с толкованием «неявных» ветхозаветных пророчеств (особенно — мессианских). Для антиохийцев, «первостепенное значение имела концепция «двойного», или «непрямого» пророчества⁵⁶. Т. е. такого

⁵³ Цит по: *Nassif B.* The Spiritual Exegesis of Scripture: The school of Antioch revisited // *Anglican Theological Review*, 1993, 75. P. 437–490. См. также: *Vaccari A.* La $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ nella scuola Esegetica di Antiochia. Roma, 1920.

⁵⁴ Лат. *sensus plenior* — «полное понимание».

⁵⁵ При установлении типологических связей между событиями и лицами Ветхого и Нового Завета экзегеты использовали следующую терминологию. Ветхозаветный прообраз (менее удачный перевод на рус. яз. — образ) называли $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$, а его исполнение в Новом Завете — термином $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\tau\upsilon\pi\omicron\varsigma$ (См.: *McNeil B.* Typology // *A Dictionary of Biblical Interpretation* / Ed. by R.G. Coggins, J.L. Houlden. London. 1990. P. 713). [О других вариантах терминологии при типологическом методе толкования см.: *Корсунский И.Н.* Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 23, прим. 1 — *прим. ред.*]

⁵⁶ В современной библейской литературе такие пророчества нередко называют «пророчества двойного исполнения» (англ. Double Fulfillment Prophecies) — *прим. ред.*

пророчества, которое реализовалось лишь в *слабой* степени, и которому предстояло *еще раз* — уже в полной мере — исполниться в будущем, хотя современникам пророка он был и непонятен.⁵⁷

«Теория *sensus plenior* в целом рассматривает определенный текст как содержащий «двойной смысл», то есть буквальный и более полный духовный смысл, который может выходить за пределы первоначальной интенции библейского автора»⁵⁸. Отец Иоанн Брек пишет о преимущественном употреблении этого метода следующее: «Отталкиваясь от буквального смысла, *sensus plenior* служит для возобновления во всякий новый исторический момент искупительного значения подвига Божия, имевшего место в прошлом в лоне Израиля и в — самом высоком смысле — в жизни, смерти воскресении Иисуса Христа»⁵⁹.

Вопрос о соотношении между $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ и типологией до сих пор окончательно не решен, поскольку между этими методами тонкая грань.⁶⁰ Если исходить из терминологии одного из ключевых

⁵⁷ Свое понимание типологии антиохийцы, таким образом, основывали на том, что «интенциональный смысл пророчества может не совпадать с его *реальным* смыслом, который вполне раскрывается и делается понятным лишь после того, как это пророчество *исполнится* (а не в тот момент, когда оно еще только было *возвещено*), и поэтому полагали, что *действительным*, или *истинным* может быть только *ретроспективное* истолкование пророчеств, в которых становится возможным усмотреть «образы», или «тени» событий, неизвестных пророку [или, по крайней мере, его современникам, если исходить из учения о богодуховности Писания и учитывать, что пророк был вдохновлен Богом — прим. ред. «ХЧ»], но известных отделенному от пророка значительной исторической дистанцией толкователю» (*Нестерова О.Е. Allegoria pro Typologia*. С. 74).

⁵⁸ *Казенина Е.Т.* Иоанн Златоуст в истории библейской экзегетики. С. 69.

⁵⁹ *Брек И., свящ.* Чтение Священного Писания по учению святых отцов. С. 53. [Т.о. метод *sensus plenior*, который можно рассматривать как частный случай феории, стремится истолковать библейские тексты с учетом домостроительства Божия в деле спасения человека — прим. ред.]

⁶⁰ Современное состояние научных исследований по антиохийской $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ см.: *Nassif B.* The Spiritual Exegesis of Scripture... P. 437–490.

представителей антиохийской школы, Диодора Тарсийского, выделяющего феорию как один из основных методов, можно сделать вывод, что типология является ее частным случаем.

А. Ваккари и еще ряд исследователей, например, С. Сейдесос⁶¹, рассматривают феорию, наоборот, как разновидность типологии. С этой целью С. Сейдесос выделил у антиохийцев две формы типологии:

1. Случай, когда пророк не видит и не намеревается обозначить будущее исполнение прообраза (ἀντίτυπος) — типология в общем смысле.
2. Вариант, когда пророк (хоть, может, и не совсем ясно) видит будущий ἀντίτυπος благодаря божественному откровению через современные ему события. Будущая эсхатологическая действительность формирует язык, используемый пророком для обращения к его современникам, и настоящее, в свою очередь, становится средством для обозначения будущих мессианских событий.⁶² Пророк осознает оба события его пророчества, и именно это двойное видение и есть θεωρία.⁶³

Близко к этой точке зрения стоит П. Тернант⁶⁴, который практически отождествляет θεωρία и типологию и считает, что антиохийцы не видели особой разницы между этими методами. «Отличием между θεωρία и типологией было то, что θεωρία мыслилась как форма прямого устного пророчества, которое было приложимо к пророческим словам Священного Писания. В типологии, однако, будущее выражалось в типе косвенно, то есть через личности,

⁶¹ Seidedos F.A. La “theoria” antiquena // Estudios Biblicos, 1951, 11. P. 60.

⁶² Nassif B. The Spiritual Exegesis of Scripture... P. 437–490.

⁶³ В случае классификации А. Ваккари феория начинает мыслиться лишь как довольно узкий метод толкования пророчеств «двойного исполнения», что, конечно, не соответствует приведенному выше в данной статье взгляду на феорию как общий метод толкования у Диодора Тарсийского и его последователей — прим. ред.

⁶⁴ Ternant P. La “theoria” d’Antioche dans le cadre des sens de l’Ecriture // Biblica, 1953, 34. P. 135–158, 354–383, 456–486.

события, или учреждения, которые пророк вообще сознательно не предвидел или не мог предсказать».⁶⁵

Методы толкования свт. Иоанна Златоуста

Свт. Иоанн Златоуст извлекает духовное содержание текста Священного Писания через созерцание (θεωρία) его буквального смысла. Для него, как представителя антиохийского направления, это — базис всего толкования. Поэтому буквальный смысл для святителя — не единственный, Златоуст далек от «сухого буквализма», который можно найти у отдельных представителей антиохийской школы.

Златоуст нередко называет символическое толкование Священного Писания в общем смысле «анагогическим»⁶⁶, причем понимает под термином κατ' ἀναγωγήν любое объяснение в переносном смысле, в отличие от прямого, исторического смысла, и относит сюда и θεωρία, и аллегорию⁶⁷.

Как уже было сказано выше, θεωρία как общий метод антиохийских экзегетов предполагал определение интенции (намерения) библейского автора. Что под своими словами подразумевал апостол, каково было его намерение — вопрос, который занимает свт. Иоанна на протяжении его Толкования на Послание к Римлянам. Анализируя его комментарий, мы видим, как «глубокое основание религиозного чувства, логический анализ, психологический взгляд и правильный такт освещают ему задачу толкований и дают возможность метко угадывать мысль автора».⁶⁸

⁶⁵ Nassif B. The Spiritual Exegesis of Scripture... P. 437–490.

⁶⁶ Греч. ἀναγωγή — возведение. Здесь: экзегетический метод, позволяющий извлекать возвышенный, духовный смысл, отталкиваясь от буквального смысла Священного Писания. У свт. Иоанна Златоуста понятие «анагогии» в целом тождественно «феории» антиохийской школы. Но у других церковных авторов данный термин может иметь отличное значение — как указание на нравственную или богословскую аллегорию, например — *прим. ред.*

⁶⁷ См. напр.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкования на Псалмы. Псалом 9, 43, 44, 46, 147.

Златоуст следует общепринятым принципам антиохийской экзегетики. В первую очередь антиохийцы смотрели на содержание текста (ὕλοθεσις), что соответствует *methodikon*.⁶⁹

Толкование на Послание к Римлянам Златоуст предваряет следующим рассуждением о необходимости обзора темы (ὕλοθεσις): «Павел писал послания другим, побуждаемый какою-нибудь причиной (αἰτίας) и целью (ὕλοθέσεως) — на это он и указывает, говоря коринфянам: «а о них же писасте ми» (1 Кор 7: 1), и галатам изъясняет то же самое, как в предисловии, так и во всем послании. Для чего же и по какой причине он писал к римлянам?». ⁷⁰ Далее, на протяжении всего комментария он указывает на необходимость рассмотреть содержание и выявить цель, которую ставил перед собой апостол. Златоуст постоянно следит за ходом речи апостола, сверяет ее содержание с ходом мысли: «А что таково было намерение Павла и по этой именно причине он так расположил свою речь, видно из следующего. Если бы он не старался подготовить это, то ему достаточно было бы сказать: «по жестокости же твоей и непокаянному сердцу собираеши себе гнев в день гнева» (Рим 2:5) — и прекратить эту речь (ὕλοθέσεως ταύτης)». ⁷¹ Еще пример: «Потому апостол пространно и указывает то, что иудеи сами ставили себе в похвалу, зная, что все сказанное [ὕλοθεσις τὰ λεγόμενα — букв.: «содержание сказанного»] служит к большему

⁶⁸ Мейер Г. Свт. Иоанн Златоуст как толкователь Священного Писания // Православное обозрение, 1889, 10. С. 302.

⁶⁹ Так, например, «В прологе к «Толкованиям на Псалмы», приписываемом Диодору, представителю Антиохийской школы, <...> Диодор сначала хочет предоставить «краткий обзор содержания (τὴν ὕλοθέσεον) книги, в общем, и в отношении к отдельным псалмам, а также объяснением (ἐρμηνεία) их простого значения (κατὰ λέξιν — возможно, лучше перевести «буквального значения»)» (Young F.M. Biblical Exegesis... P. 174).

⁷⁰ Joannis Chrysostomi. Commentarius in Epistolam ad Romanos. Argumentum. PG, 60. Col. 393. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. Кн. 2. СПб., 1903. С. 486.

⁷¹ Ibidem. Nomilia 5. PG, 60. Col. 426. Рус. пер.: Там же. С. 529.

их обвинению». ⁷² Далее: «Почему же не сказал [апостол]: «истощил Себя»? Потому что Он хотел выразить не только то одно, что Сын Божий сделался человеком, но и то, что Он подвергался поруганиям и приобрел от многих худую славу, так как Его считали бессильным. Ему говорили «*аще Сын еси Божий, сними со креста*» (Мф 27:40) и «*иныя спасе, Себе ли не может спасти?*» (Мф 27:42). Поэтому [апостол] и упомянул об обстоятельстве, которое ему было нужно для настоящего предмета (ὑπόθεσιν), но, однако, и здесь высказывает гораздо более того, сколько обещал. Из его слов видно, что был злословим не только Христос, но и Отец, так как сказано: «*поношение носящих Ти нападоша на Мя*» (Пс 68:10). А это, между прочим, означает, что не случилось ничего нового и необычайного. Те самые, которые в Ветхом Завете научились поносить Бога, безумствовали и против Сына Его. А написано это для того, чтобы мы подражали [Сыну Божию]». ⁷³

Иногда для Златоуста ὑπόθεσις — не только сущность предмета и его содержание, но и причина, побуждающая тот или иной ход мысли апостола: «Не удивляйся, что Павел, говоря о законе, употребил весьма сильные выражения; он ограничивается необходимым, лишая возможности думающих иначе найти в его словах повод к возражению и обнаруживая большое старание правильно изобразить настоящее. Потому не просто оценивай настоящую речь, но вникни в причину (ὑπόθεσιν), которая заставила [апостола] так говорить, представь себе неистовство иудеев, и непреодолимое их упорство, которое он старался преодолеть». ⁷⁴

Подобно Оригену, Златоуст признает в тексте наличие «апорий», т. е. определенных затруднений. Но он решает их в русле историко-филологического метода антиохийской школы. Например, комментируя текст «*Немощного в вере принимайте без споров о мнениях, Ибо иной уверен, что может есть все, а немощный ест овощи*» (Рим 14:1–2), Златоуст говорит: «Знаю, что слова эти мно-

⁷² Ibidem. Homilia 6. PG, 60. Col. 434. Рус. пер.: Там же. С. 539.

⁷³ Ibidem. Homilia 27. PG, 60. Col. 646. Рус. пер.: Там же. С. 815.

⁷⁴ Ibidem. Homilia 12. PG, 60. Col. 500. Рус. пер.: Там же. С. 626.

гим трудны (ἀπορίαν) для понимания. Потому, прежде всего, необходимо изложить содержание (υπόθεσιν) всего этого места и сказать, что [апостол] желал исправить, когда писал об этом. Итак, что же он хотел исправить?..»⁷⁵

Отличительной чертой экзегетического принципа Златоуста является «строгий объективизм»⁷⁶ — проникновение в дух автора, в ту идею, которая его занимала при написании. «Свт. Иоанн Златоуст повсюду старается проникнуть в дух автора, уловить ту идею, которая занимала его при написании и найти то, что в тексте лежит по намерению самого автора, одним словом найти объективный первоначальный смысл текста, вот что было его руководительным принципом экзегезы».⁷⁷ «Везде необходимо обращать внимание не просто на выражения, но на мысль говорящего, и нужно в точности понимать различие сказанного (Οὐ γὰρ ἀπλῶς ταῖς λέξεσιν, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ τοῦ λέγοντος ἀναγκαῖον πανταχοῦ προσέχειν, καὶ τὴν ἀκριβῆ τῶν εἰρημένων εἰδέναι διαίρεσιν)» — говорит он в 13 беседе.⁷⁸ Или еще: «Но, как я всегда говорил, необходимо принимать во внимание расположение (γνώμην), с каким что-либо говорится, сущность предмета (τὴν υπόθεσιν), о котором говорится, и то, что старается исправить ведущий речь. (Ἄλλ' ὅπερ ἀεὶ λέγω, τὴν γνώμην ἐξετάζειν δεῖ, μεθ' ἧς λέγεται, καὶ τὴν υπόθεσιν, περὶ ἧς λέγεται, καὶ τί σπουδάζων κατορθῶσαι λέγει)».⁷⁹ Определению цели, намерения автора в конкретной ситуации, Златоуст придавал большое значение: «Потом, снова ободряя его, не говорит «падает», но как? — «*Стоит или падает*». Если случится с ним то или другое, все это зависит от Господа. Если он падет, ущерб для Бога, а

⁷⁵ Ibidem. Homilia 25. PG, 60. Col. 627–628 Рус. пер.: Там же. С. 791.

⁷⁶ *Владимирский Ф.С.* Свт. Иоанн Златоуст, христианский мыслитель и экзегет // *Вера и церковь*, 1907, 9–10. С. 379.

⁷⁷ *Мейер Г.* Свт. Иоанн Златоуст... С. 304.

⁷⁸ *Joannis Chrysostomi.* Commentarius in Epistolam ad Romanos. Homilia 13. PG, 60. Col. 517–518. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 649.

⁷⁹ Ibidem. Homilia 25. PG, 60. Col. 630. Рус. пер.: Там же. С. 794.

равно, если стоит, приобретение для Бога же. Впрочем, такое равнодушие было бы совершенно недостойно попечительности, приличной христианам, если бы мы опять не стали обращать внимание на *цель* Павла (τὸν σκολὸν), который хочет, чтобы слабым в вере не делали укоризн прежде времени». ⁸⁰ Или еще пример: «Мы должны не просто слушать то, что говорится, но вникать в мысль (γνώμην) и намерение (σκολὸν) говорящего, в то, чего он старался достигнуть, о чем и всегда умоляю любовь вашу. Если мы с таким размышлением будем принимать каждое слово, то ни в одном не встретим затруднения. А в настоящем случае главная цель [апостола] состоит в том, чтобы в уверовавших из язычников истребить высокомерие, которое могло возникнуть под влиянием сказанного выше; ведь язычники, научившись скромности, таким образом, безопаснее пребудут в вере, а иудеи, освободившись от отчаяния, охотнее приступят к благодати. Итак, обращая внимание на эту цель (σκολὸν) [апостола], слушаем все сказанное им в настоящем месте...». ⁸¹

М. Митчел считает, что Златоуст для доказательства отсутствия противоречий в рассуждениях Павла использует греко-римскую риторическую систему доказательств — *στάσις*. ⁸² Выделяют три типа *στάσις* — предположительный, юридический, и законный. Златоуст использует все три, чтобы показать то, что в учении Павла о законе нет противоречий. Возникающие противоречия или спорные моменты в тексте Послания святитель решает в духе риторической традиции, указывая на то что, прежде всего, нужно выявить цель или намерение ап. Павла. Тогда противоречия снимаются. «Я не противоречу себе, отвечает [апостол], но спешу уврачевать и привлечь утружденных. Замечаешь ли, как в целой этой речи он об-

⁸⁰ Ibidem. Рус. пер.: Там же.

⁸¹ Ibidem. Homilia 19. PG, 60. Col. 585–586. Рус. пер.: Там же. С. 736.

⁸² Mitchell M.M. «A Variable and Many — Sorted Man»: John Chrysostom's Treatment of Pauline Inconsistency // Journal of Early Christian Studies, 1998, 6. P. 99.

наруживает одно намерение, именно желание утешить иудеев? А если потеряешь это из вида, то получится много противоречий».⁸³

Экзегетический принцип Златоуста лежит в рамках толковательной практики антиохийцев. Исследование Златоустом содержания (ὕποθεσις) Послания к Римлянам соответствует *methodikon* антиохийской школы, то определение лица (πρόσωπον), причины (αἰτία) или цели (σκοπὸς), намерения (γνώμη) автора и времени происходящего (καρὸς), будет соответствовать *hystorikon*. «Преследуя повсюду задачу отыскать цель св. писателя, которая совпадает с целью самого Писания, Иоанн Златоуст ставил вопросы: кто говорит? О чем говорит? К кому говорит? — и всегда почти давал удовлетворительные ответы».⁸⁴ Пример рассуждений святителя, подтверждающий эти слова. «Какое же будет решение? Для этого нужно посмотреть, кому, и когда, и почему Христос заповедал это. В самом деле, не только сами сказанные слова надобно рассматривать, но и лицо (πρόσωπον), и время (καρὸν), и причину (αἰτίαν), и все это должно тщательно исследовать».⁸⁵ В 16 гомилии он говорит: «А если мы не будем расследовать причин (αἰτίας), то должны будем назвать и Илию убийцей, а Авраама не просто убийцей, но еще детоубийцей, а также обвиним в убийстве Финееса и Петра; не соблюдая этого правила, мы сделаем нелепые заключения не только о святых, но и о Боге всяческих. Чтобы этого не было во всех подобных случаях, станем исследовать обстоятельства, обращая внимание на причину (αἰτίαν), намерение (γνώμη), время (καρὸν) и на все то, что может служить к оправданию происшедшего».⁸⁶ И вот еще характерный пример, указывающий на важность для интерпретации Златоустом

⁸³ *Joannis Chrysostomi. Commentarius in Epistolam ad Romanos. Homilia 19. PG, 60. Col. 588. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 739.*

⁸⁴ *Мейер Г. Свт. Иоанн Златоуст... С. 304.*

⁸⁵ *Joannis Chrysostomi. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. In illud: Salutate Priscillam et Aquilam (Rom 16:3). 2. PG, 51. Col. 197. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 3. Кн. 1. Беседы на разные места Св. Писания. СПб., 1898. С. 192.*

Послания Павла времени его написания, и причин, побуждающих автора: «Так, я замечаю, что Павел к Римлянам и Колоссянам пишет об одном и том же, но неодинаково. К Римлянам он пишет с большим снисхождением (συγκαταβάσεως), когда говорит: изнемогающего же в вере приемлите, не в сомнение помышлений. <...> Причину (αίτιαν) такой разности я нахожу не в чем другом, как в обстоятельствах времени. В начале следовало быть снисходительным (συγκαταβαίνειν), а после это стало уже не нужно».⁸⁷

Одним из отличительных признаков использования метода θεωρία Златоустом в толковании на Послание к Римлянам является последовательное внимание к мельчайшим деталям текста, таким как перечисление имен, мест, смена имен и прочее. Святитель убежден, что этимология, как аспект грамматики, должна быть особенно привлекаемой для установления полного богословского значения текста: «В Священных Писаниях нет ничего лишнего и ничего неважного, хотя бы то была одна йота, хотя бы одна черта, но и простое приветствие открывает нам великое море мыслей (πέλαγος ἡμῖν ἀνόγει νοημάτων). Что я говорю: простое приветствие? Часто прибавление и одной буквы привносит целый ряд мыслей (Πολλάκις καὶ ἑνὸς στοιχείου προσθήκη ὀλόκληρον νοημάτων εἰσήγαγε δύναμιν). Это можно видеть в имени Авраама».⁸⁸ Еще пример: «Ревнитель любомудрия и любитель духовной беседы пусть знает, что в Писании даже, по-видимому, маловажное сказано не напрасно и не без цели и что Ветхий Завет заключает в себе много полезного. «Все это происходило с ними, как образы; а описано в наставление нам» (1 Кор 10:11), — говорит [апостол]. Потому и Тимофею он говорил: «занимайся чтением, наставлением»

⁸⁶ *Joannis Chrysostomi. Commentarius in Epistolam ad Romanos. Homilia 16. PG, 60. Col. 549. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 690.*

⁸⁷ *Ibidem. Argumentum. PG, 60. Col. 393. Рус. пер.: Там же. С. 486.*

⁸⁸ *Joannis Chrysostomi. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. In illud: Salutate Priscillam et Aquilam (Rom 16:3) et de colendis dei sacerdotibus scamo 1. PG, 51. Col. 187. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 3. кн. 1. С. 181.*

(1 Тим 4:13), побуждая его читать все книги Писания, хотя он имел такой духовный дар, что изгонял бесов и воскрешал мертвых».⁸⁹

Для константинопольского иерарха все Священное Писание составляло «море мыслей», к созерцанию которого он стремился: «Повторяй это постоянно и получай отсюда наставление, так как каждое из этих слов заключает в себе неизмеримое море мыслей (τούτων γὰρ ἕκαστον τῶν ῥημάτων πέλαγος ἀχανὲς ἔχει νοημάτων)».⁹⁰

Златоуст привлекает внимание своих слушателей к духовным сокровищам, которые могут быть найдены в *этимологии* библейских имен. Например, в 31 беседе он говорит: «Думаю, что многие, даже считающие себя весьма ревностными, оставляют без внимания эту часть послания, как бесполезную и не заключающую в себе ничего важного; полагаю, что они рассуждают подобным образом и о родословной, помещенной в Евангелии: так как она представляет список имен, то они и заключают, что отсюда нельзя извлечь большой пользы. Но золотых дел мастера собирают и мелкие опилки, а эти люди проходят мимо и больших слитков золота. Итак, чтобы они не подверглись этому, и сказанного прежде достаточно, чтобы удержать их от такой беспечности. А что и отсюда может быть немалая польза, это мы уже доказали в предыдущей беседе, когда такими приветствиями возбудили ваше внимание. Попробуем и теперь также извлечь из этого места благородный металл, потому что и в голых именах можно открыть великое сокровище (Ἔστι γὰρ καὶ ἀπὸ ὀνομάτων ψιλῶν μέγαν εὐρεῖν θησαυρόν). Если вникнешь, почему Авраам назван этим именем, почему [названы] Сарра, Израиль и Самуил, то и из этого извлечешь сведения о многом (Ἐὰν γοῦν μάθῃς διὰ τί Ἀβραὰμ ἐκλήθη, διὰ τί Σάρρα, διὰ τί Ἰσραὴλ, διὰ τί Σαμουὴλ, πολλῶν πραγμάτων καὶ ἐντεῦθεν ἱστορίας εὐρήσεις)».⁹¹ Важны для него также названия мест и времен: «То же самое ты можешь извлечь для себя из наименования времен и мест (Καὶ ἀπὸ καιρῶν δὲ καὶ

⁸⁹ *Joannis Chrysostomi. Commentarius in Epistolam ad Romanos. Homilia 31. PG, 60. Col. 668. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 843.*

⁹⁰ *Ibidem. Homilia 28. PG, 60. Col. 654. Рус. пер.: Там же. С. 824.*

⁹¹ *Ibidem. Homilia 31. PG, 60. Col. 667. Рус. пер.: Там же. С. 842.*

ἀπὸ τῶν τὸ αὐτὸ τοῦτο δυνήσῃ συναγαγεῖν). Внимательный человек и отсюда обогащается, а нерадивый не получает пользы и от самого очевидного. Немало обучают нас любомудрию имена Адама, его сына, жены и многих других, потому что имена — памятники многих событий: ими выражаются и Божье благодеяние и благодарность матерей, так как матери, зачавшие в чреве, по обетованию Божьему, в воспоминание такого благодеяния Божьего и давали детям имена». ⁹² Простые, на первый взгляд, слова порождают в уме внимательного экзегета «множество соображений» (θεωρημάτων), для изъяснения которых ему недостаточно порой и дня: «Приветствуйте, — говорит апостол, — *Прискилле и Акилу, сотрудников моих во Христе Иисусе*» (Рим 16:3). Не кажется ли это простым приветствием, не представляющим нам ничего великого и важного? Посвятим же ему одному всю беседу, или — лучше — сегодня, при всем старании, мы не в состоянии будем исчерпать для вас все мысли, заключающиеся в этих немногих словах, но необходимо отложить для вас и на другой день множество соображений (θεωρημάτων), рождающихся от этого малого приветствия». ⁹³ Какие соображения возникали у Златоуста по поводу приветствия? «Оно научило нас, какое добро — труд, и какое зло — праздность, и какова была душа Павла, — как бдительна и заботлива, оказывая великое попечение не только о городах, племенах и народах, но и о каждом отдельно верующем. Оно показало, что бедность несколько не служит препятствием к гостеприимству, что везде нужны не богатство и деньги, но добродетель и благочестивое расположение души, и что славнее всех люди, имеющие страх Божий, хотя бы они были доведены до крайней бедности» — говорит святитель. ⁹⁴

⁹² Ibidem. Рус. пер.: Там же.

⁹³ *Joannis Chrysostomi. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. In illud: Salutate Priscillam et Aquilam (Rom 16:3) ... sermo 1.* PG, 51. Col. 189. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 182.

⁹⁴ *Joannis Chrysostomi. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. In illud: Salutate Priscillam et Aquilam (Rom 16:3) ... sermo 2.* PG, 51. Col. 195. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 190.

Отец Церкви придавал большое значение особенно упоминаемому в Библии факту смены имени. Вот как рассуждает он о перемене имени Савла: «Да и вопрос сегодня у нас не о маловажных вещах, но о таком исследовании, которое вчера только начато, но не окончено по множеству представившихся предметов. Что ж это такое? Мы начали рассуждать о перемене имен, какие Бог дал Святым. Предмет этот с первого раза кажется маловажным, но, если вникнуть тщательно, заключает в себе великое сокровище (θησαυρὸν)».⁹⁵ Потом продолжает: «Вас тотчас поразила перемена имени, потому, что во всех посланиях и в их вступлениях находим, что он называется не Савлом, а Павлом; и это [перемена имени] было не с ним одним, но и со многими другими. И Петр прежде назывался Симоном, и сыны Зеведеевы, Иаков и Иоанн, переименованы после сынами громовыми, да и в Ветхом Завете, известно, то же было с некоторыми. Так, Авраам, прежде называвшийся Авраомом, после наименован Авраамом, и Сарра прежде называлась Сарою, а после названа Саррою, и Иакову после дано имя Израиля. Так мне показалось неприличным пройти без внимания такое сокровище имен (ὀνομασίῳ τῶν θησαυρῶν)».⁹⁶ В другом месте он рассуждает так: «Это часто и вы слышали, и мы читали: но слова [Писания] должно не только прочитывать, но и понимать, иначе не будет нам никакой пользы от чтения. Сокровище [θησαυρὸς], доколе ходят по нему, не показывает богатства; нет, надобно наперед раскопать его, спуститься вниз, и так найти все [сокрытое] богатство. Тоже и с Писанием: если не исследуешь глубины его, то одно чтение не покажет сокровища (θησαυρὸν) заключающихся [в Писании] благ. Если бы довольно было одного чтения, то Филипп не сказал бы евнуху: *разумеешь ли, что читаешь?*» (Деян 8:30). Если бы довольно было чтения, Христос не сказал бы иудеям: *исследуйте Писания*» (Ин 5:39). А исследующий не останавливается на поверхности, но

⁹⁵ *Joannis Chrysostomi. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti: De mutatione nominum 2. Ad eos qui reprehendebant eum ob prolixitatem eorum...* PG, 51. Col. 125. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 114.*

⁹⁶ *Ibidem. Col. 126. Рус. пер.: Там же.*

нисходит в самую глубину. Ведь и в самом вступлении [послания] вижу великое море мыслей (πολὸν πέλαγος νοήματων). <...> Это слово — «Павел» — есть, конечно, одно только простое имя, но оно заключает в себе такое сокровище мыслей, которое уже известно вам по опыту».⁹⁷

Златоуст призывает тщательно рассматривать (θεωρίας) каждое слово: «Можно бы еще и более сказать об имени [Павла], но, чтобы нам коснуться и второго слова, прекратим здесь рассмотрение (θεωρίαν) имени, и перейдем теперь к этому слову. Как имя «Павел» доставило нам великое богатство, так и слово «призванный», если только решимся мы исследовать его с надлежащим усердием, даст нам такой же, или еще и обильнейший, предмет для созерцания (θεωρίας). В самом деле, как вынудивший из какого-либо украшения или диадемы царской один только камень, может, продавши этот драгоценный камень, и купить великолепные дома и дорогие поля, толпы слуг и множество других предметов, — так и в отношении слов Божиих, если захочешь изъяснить смысл одного речения, оно доставит тебе великое духовное богатство, не тем, чтобы принесло дома, или слуг, или десятины земли, но тем, что возбудит души внимательных к благочестию и любомудрию. Вот и это самое слово «призванный», смотри, к какой ведет нас истории духовных дел (χειραγωγεί πραγμάτων ἱστορίαν πνευματικῶν)».⁹⁸

Из приведенного комментария видно, что святитель признает «теоретический» смысл библейских имен материалом великой важности. Для него это — великое сокровище. Библейские и новозаветные этимологии наводят внимательного, усердного исследователя на мысль о присутствии более высоких духовных истин. Через имена Авраама, Иакова, Прискиллы и Акилы и другие путем этимологического анализа из текста Писания можно извлечь полноту богословского смысла.

⁹⁷ *Joannis Chrysostomi. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti: De mutatione nominum 4. Eorum, qui aberrant ab ecclesia...* PG, 51. Col. 148. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 140.

⁹⁸ *Ibidem.* Col. 150. Рус. пер.: Там же. С. 142.

Константинопольский иерарх призывает своих слушателей тщательно исследовать каждое слово в Писании: «Убедились ли вы, что не должно считать излишним ничего из находящегося в божественном Писании? Научились ли тщательно исследовать и надписи, и имена, и простые приветствия, написанные в божественных изречениях? Я думаю, что уже никто из трудолюбивых не позволит себе пропустить без внимания какие-нибудь слова, помещенные в Писаниях, будет ли то перечисление имен, или счет лет, или простое кому-нибудь приветствие».⁹⁹

На материале приведенных комментариев можно утверждать, что свт. Иоанн придавал огромное значение исследованию каждой, даже на первый взгляд незначительной детали Священного Писания, будь то перечисление имен или хронология событий. Не этот ли подход дал повод некоторым исследователям считать Златоуста «сухим буквалистом», а его метод характеризовать как «грамматическую микрологию» (Г. Мейер)¹⁰⁰? И, если нет, то в чем отличие подхода свт. Иоанна от иудейского буквализма эпохи позднего Второго храма, или от интереса к букве у Оригена?

Буквализм иудейских толкователей характеризовался столь сильным сосредоточением на деталях, что из их вида ускользало то, что является для святителя ценным в первую очередь — цель и общий смысл Писания.

Оригеновское подробное изучение буквы Писания стало лишь инструментарием для его аллегорических толкований, который носят ярко выраженный субъективный характер. Как и Златоуст, он Ориген считал, что в Священном Писании «нет не только ни одного места, но даже ни одной буквы ни одного титла, где бы не скрывалось особого таинственного смысла, <...> поэтому священной обязанностью всякого толкователя Писания более и более углубляться в него, искать в нем высшей таинственной мудрости и рыться в нем исследующею мыслию, как в неистощимом богатом руднике,

⁹⁹ *Joannis Chrysostomi. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. In illud: Salute Priscillam et Aquilam (Rom 16:3)... sermo 2. PG, 51. Col. 195. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Там же. С. 190.*

¹⁰⁰ *Мейер Г. Свт. Иоанн Златоуст... С. 308.*

чтобы выносить из глубоких недр его сокрытые в нем и незримые миру сокровища золота или божественной, небесной истины».¹⁰¹

Однако для Оригена священные писатели служили простыми орудиями в руках Святого Духа, которые не были в состоянии проникать всю глубину мудрости, вложенную Духом в слова. Поэтому, в отличие от Златоуста, в своих исканиях таинственного смысла Ориген заботится не столько о том, чтобы верно уразуметь и представить мысль того или другого священного писателя, сколько о том, чтобы извлечь некий сокровенный смысл при помощи аллегорической интерпретации — смысл, неведомый и неявленный самому священному автору.

Толкование Священного Писания свт. Иоанном по методу *θεωρία* тесно связано с его пониманием учения о библейской богодуховенности. Он осознавал глубину духовного значения Священного Писания в целом, поэтому сравнивал его с морем, неисчерпаемым как действие Святого Духа. Для Златоуста «Священные писатели писали и говорили «в Духе», — или говорил в них Дух. Однако это наитие Духа Златоуст решительно отличает от одержимости: сознание и ум остается ясным и уразумевает внушаемое. Это скорее озарение. И в этом существенное отличие профетизма от мантики. Поэтому священные писатели не теряют лица».¹⁰² Священный Писатель у Златоуста «реагирует на вдохновение Божие столь же ясно, как вода отражает луч солнца» — пишет проф. Ч. Бауэр.¹⁰³

Θεωρία у Златоуста, как представителя антиохийской экзегезы, прочно основана на *ιστορία*. Он трезво оценивал исторический характер Послания и «если бы Златоуст признавал механическую теорию вдохновения, по которой человек представляется пассивным органом действия Св. Духа, то невозможно было бы найти у Златоуста ни удивительного и верного взгляда на организм посланий, ни тонкость замечаний на характерные особенности одного послания в сравнении с другим, ни правдивой критики, ни осмыслен-

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV в. С. 218

¹⁰³ Baur C. John Chrysostom and his Time. London—Glasgow, 1959. P. 316.

ной вескости суждений».¹⁰⁴ Как считает Г. Мейер, «если Феодор Мопсуестийский смотрел на Св. Писание как на продукт человеческой мысли и отсюда едва не пришел к уничтожению типического характера Ветхого Завета, то Златоуст, наоборот, смотрит на Священное Писание как на продукт Божественного воздействия на человека, как на произведение Святого Духа. Отсюда положительный характер вдохновения он распространяет не только на общее содержание, но и на форму вообще; даже подбор мыслей и порядок речи он приписывает действию Святого Духа...».¹⁰⁵ Так об ап. Павле Златоуст рассуждает: «И не безрассудно ли, — когда кто получает письмо от друга, то читает не только содержание письма, но и находящееся внизу приветствие и по нему особенно заключает о расположении писавшего; а когда пишет Павел, или — лучше — не Павел, но благодать Духа провещает послание к целому городу и к такому множеству народу, а чрез них и ко всей вселенной...».¹⁰⁶

Таким образом, именно Златоусту, посредством удивительно выверенного взгляда на толкование Священного Писания, удалось сохранить золотую середину, не впадая в крайности, в отличие от Оригена или Феодора Мопсуестского. Его трезвая экзегеза, твердо основанная на историко-филологическом методе, помноженная на возвышенный метод *θεωρία*, использовавшийся антиохийской традицией, была воспринята огромным числом экзегетов на Востоке и на Западе. Его особый интерес к истории, к содержанию всего Послания к Римлянам в совокупности с его отдельными частями, его объективный подход, особое внимание к личности св. ап. Павла, и, особенно, практическая направленность его экзегезы внесли неоценимый вклад в традицию толкований на эту книгу Священного Писания Нового Завета.

¹⁰⁴ Мейер Г. Свт. Иоанн Златоуст... С. 267.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ *Joannis Chrysostomi. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. In illud: Salutate Priscillam et Aquilam (Rom 16:3)... sermo 1.* PG, 51. Col. 187. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 181.

Библиография

Источники

1. *Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani. Commentarius in Epistolam ad Romanos. Patrologia Cursus Completes Series Graeca. Vol. 60. Ed. J. P. Migne. Paris, 1862. Col. 391–681.*
2. *Joannis Chrysostomi. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. Patrologia Cursus Completes Series Graeca. Vol. 51. Ed. J. P. Migne. Paris, 1862.*
3. *Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 3. Кн. 1. Беседы на разные места Св. Писания. СПб., 1898.*
4. *Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. Кн. 2. Беседы на Послание к Римлянам. СПб., 1903.*
5. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. М., 1892.*

Литература

1. *Брек И., свящ. Чтение Священного Писания по учению святых отцов // Альфа и Омега, 2002, № 2 (32).*
2. *Доброцветов П.К. Священное Писание как предмет созерцания у преподобного Максима Исповедника // Альфа и омега. 2006, 2. С. 36–48.*
3. *Дьконов А. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–VI вв. // Христианское чтение. 1913, № 4. С. 495–525; № 5. С. 598–629.*
4. *Казенина Е.Т. Иоанн Златоуст в истории библейской экзегетики // Альфа и Омега. 2001, 3. С. 64–80.*
5. *Корсунский И.Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М. 1885.*
6. *Мейер Г. Свт. Иоанн Златоуст как толкователь Священного Писания // Православное обозрение, 1889, 10. С. 52–311.*
7. *Нестерова О.Е. Allegoria pro Turologia. Ориген и судьбы иносказательных методов интерпретации Священного Писания. М., 2006.*
8. *Отцы и учителя III-го века / Антология в 2-х тт. Т. 2.: Ориген, Григорий Чудотворец, Ипполит Римский, Киприан Карфагенский, Мефодий Олимпийский. М., 1996.*
9. *Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.*
10. *Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006.*

11. Сагарда Н.И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.): Ее главнейшие направления и характерные особенности / Речь на годовичном акте СПбДА 17-го февраля 1910 г. // Сагарда Н. И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004.
12. Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004.
13. Сольский С.М. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // Труды Киевской духовной академии, 1866, № 10. С. 157–190. № 11. С. 305–342. № 12. С. 466–506.
14. Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV в. Сергиев Посад, 1999.
15. Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. III. Freiburg, 1912.
16. Baur C. John Chrysostom and his Time. London–Glasgow, 1959.
17. Breck J., *Fr.* Orthodox Principles of Biblical Interpretation // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1996, 40.
18. Kannengiesser C. Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity. Vol. II. Boston, 2004.
19. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.
20. McNeil B. Typology // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R.G. Coggins, J.L. Houlden. London. 1990.
21. Nassif B. The Spiritual Exegesis of Scripture: The School of Antioch Revisited // Anglican Theological Review, 1993, 75. P. 437–490.
22. Norris R.A. Antiochene Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R.G. Coggins, J.L. Houlden. London, 1990.
23. Seisdedos F.A. La “theoria” antiquena // Estudios Biblicos, 1951, 11. P. 60.
24. Ternant P. La “theoria” d’Antioche dans le cadre des sens de l’Ecriture // Biblica, 1953, 34. P. 135–158, 354–383, 456–486.
25. Vaccari A. La Θεωρία nella scuola Esegetica di Antiochia. Roma, 1920.
26. Young F.A. Alexandrian Interpretation // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R.G. Coggins, J. L. Houlden. London. 1990.
27. Young F.M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge. 1997.

П.Е. Бухаркин

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ И ДУХОВНО-ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ДВИЖЕНИЯ ПЕТРОВСКОЙ ЭПОХИ

Статья посвящена значению украинских монахов-интеллектуалов, усвоивших западную церковную культуру и призванных Петром I к активной деятельности в церковной жизни и духовно-интеллектуальном движении в России первой трети XVIII века. Основное внимание уделяется взаимоотношениям старшего и младшего поколений иерархов-выходцев с Украины, содействовавших Петру I и его преобразованиям и, особенно, деятельности Феофана Прокоповича, как наиболее адекватного выразителя идей императора.

Ключевые слова: богословие, Русская Православная Церковь, Российская империя, Пётр I, Феофан Прокопович, Стефан Яворский, петровские реформы, секуляризация, сакрализация монарха, барокко.

1

При взгляде на многие культурные предприятия Петра Великого — такие, как ассамблеи или Кунсткамера — легко увидеть государственный их пафос: желая воспитать обмиршвлённого человека, имеющего право на светское отдохновение, император, однако, это отдохновение стремился достаточно жёстко регламентировать. Все, даже интимные, поступки человека должны быть реализацией планов высшей власти; внутренней свободы, то есть действительной самостоятельности, человек иметь не должен, за него решает государство. Пётр не просто активизировал секуляризацию, он соединил её с утопизмом в точном, философском смысле данного понятия: освобождённый частично от Бога, человек попадает под абсолют-

Петр Евгеньевич Бухаркин — доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии.

ную власть государства, сам он собственной свободой воспользоваться не может, государственная же опека укажет ему нужный путь, подскажет что делать; государство лучше знает, в чём состоит его польза. Собственно говоря, вне государственной пользы не может быть пользы и отдельному человеку — его интересы всегда совпадают с государственными. Свобода заключается в осознании необходимости служить государству. «Государство утверждает себя самое, как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества. Всё должно стать и быть государственным, и только государство попускается и допускается впредь»¹.

Государству нужно не просто подчиняться и выполнять свой долг перед ним; им необходимо восхищаться, испытывать перед ним восторг и благоговение. Для этого государству требуется предельная величественность, грандиозность; оно должно поражать зрение и слух подданных. Этому и служили торжественные официальные церемонии, триумфальные арки и всякого типа процессии, фейерверки и иллюминации, которыми Петр до предела насытил публичную жизнь обновляемой им империи.

Едва ли не каждое мало-мальски важное событие так или иначе торжественно отмечалось, причем возникающие в ходе подобных торжеств праздничные действия органично вписывались в обще-

¹ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 83. В соединении секуляризации с «социальным (вернее государственным) дисциплинированием» (А.С. Лавров) состоит своеобразие церковной политики Петра и его преемников, при этом «государственное дисциплинирование не отменяло, как полагает А.С. Лавров, секуляризацию, а скорее дополняло её (к этому мнению склоняется В.М. Живов) и, главное, направляло в особую сторону: в отличие от западной Европы, где секуляризация в конечном счёте способствовала внутренней независимости отдельного человека, в России высвобождение из власти Церкви привело к подчинению государству, в том числе и церковного сословия. См. о некоторых возникающих здесь вопросах: *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. *Живов В.М.* Из церковной истории времён Петра Великого. М., 2004. С. 34–68.

культурный контекст эпохи; они создавались во многом посредством тех же художественных средств, что определяли, скажем, характер театральных постановок. Особую роль играла здесь, пожалуй, эмблематика, насыщавшая своими формами и несомым ими динамическим смыслом всю культуру Петровской эпохи² и охватывающая «ее различные виды и проявления — в архитектуре дворцов и церквей, их внутреннем убранстве, корабельном декоре, фейерверках и иллюминациях, книжной графике, школьном театре, панегирической поэзии или церковной проповеди»³. Это, естественным образом, приводило к общей театрализованности общественного существования русских людей, что существенно усиливало торжественность происходящего: триумф после победы или же многочисленные при Петре спуски готовых кораблей на воду обставлялись в виде театрализованных представлений. Последние же всегда заключают в себе оттенок необычности, подчеркивающий значимость происходящего и акцентирующий на нем внимание присутствующих.

Значимой чертой публичных актов Петровского времени является то, что они сопровождались описаниями и программами: реализованное в дереве (триумфальные арки) или средствами пиротехники (фейерверки) не только дополнялось словом («аллегии и эмблемы на триумфальных вратах сопровождались объясняющими их надписями»⁴), но и «переводилось» с изобразительного на естественный язык — «преподаватели Московской славяно-греко-латинской академии издавали подробные описания, <...> в которых комментировались все изображения, а актуальные события российской истории соотносились с мифологическими сюжетами»⁵. Появление таких описаний диктовалось не одной необходимостью в комментариях, разъ-

² См.: Морозов А.А. Эмблематика барокко в литературе и искусстве петровского времени // XVIII век. Сб. 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. Л., 1974. С. 184–226.

³ Там же. С. 226.

⁴ Подтергер И.А. Рецепция античности в русской культуре начала XVIII века // Русско-европейские литературные связи: XVIII век. СПб., 2008. С. 265.

⁵ Там же. С. 265.

ясняющих смысл торжественных актов и, тем самым, государственной политики (важность для Петра подобных «разъяснений» нуждается в отдельных комментариях); сохранение устроенных торжеств в слове должно было обеспечить их историческую долговечность⁶, — это еще раз свидетельствует о той важности, которую имел данный аспект светской гражданской жизни для Петра.

Каково же значение государственных праздников петровской эпохи, почему им уделялось такое пристальное внимание столь прижимистым на траты царем? Во-первых, государственные праздники своим великолепием должны были подчеркнуть величие государства. Их цель — вызвать восторг у подданных, «воскурить» их сердца. Радость и восхищение — вот чувства, какие должен испытывать гражданин империи, видя ее величие и блеск. Во-вторых, праздничные акты (как и ассамблеи, и Кунсткамера) должны были способствовать дальнейшей европеизации: они приучали русских к европейским формам организации общественной жизни и к общепринятому в барочной Европе языку государственного общения. В-третьих, большое значение имел заключенный в свойственных им эмблематико-аллегорических формах смысл⁷: вне зависимости от своего конкретного значения, эмблемы и аллегии государственной жизни способствовали крайне важной для Петра переориентации

⁶ Об особой роли слова в сохранении исторической памяти, о превосходстве слова над материальными средствами исторического увековечения применительно к риторической эпохе см.: *Пумпянский Л.В.* Об оде А. Пушкина «Памятник» // *Пумпянский Л.В.* Классическая традиция. М., 2000. С. 197–209.

⁷ Иносказательный смысл торжественных гражданских актов поддерживался существованием эмблематической литературы, активно распространявшейся в то время. Самым популярным эмблематическим сборником были «Символы и эмблематы», опубликованные в Амстердаме в 1705 году и включающие 840 эмблем на 140 страницах. Можно также указать на «Ифіку ієрополітіку», изданную в Киеве в 1712 году; существовали и другие книги подобного типа; эмблемы входили в печатные описания праздников, появлялись в публикациях ораторских сочинений. Распространялись также (среди интеллектуалов) и европейские эмблематические сборники. См.: *Морозов А.А.* Эмблематика барокко... Там же.

общественного сознания, переориентации в том же духе и направлении, что и многие другие его реформы. Эмблематико-аллегорический способ репрезентации смыслов сохранял идею семантической двуплановости — окружающие человека предметы естественного мира и артефакты кроме прямого, конкретного смысла обладают и смыслом переносным. Однако, в отличие от средневековой картины мира, в которой иносказательность была связана с отражением в мире земном мира высшего, небесного, т. е. носила характер религиозного символизма⁸, теперь она заключает государственную идею. В мире по-прежнему тотально обнаруживаются скрытые смыслы, но говорят они не о Боге, а о государстве⁹.

Долг перед государством — первейший долг и Церкви: это обусловило ход и направленность церковной реформы Петра¹⁰. И Церковь, по мнению монарха, прежде всего должна приносить пользу, при этом понимаемую как пользу земную, как служение Отечеству. Это, естественно, требовало сущностных трансформаций — и не только церковного управления, даже и не одной церковной жиз-

⁸ Литература, посвященная символизму средневековой культуры огромна. В качестве введения в тему можно ознакомиться с книгами Й. Хёйзинги «Осень средневековья», Д.С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы», П. Зюмфора «Очерки средневековой поэтики» и С.С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы».

⁹ Выдвижение на первый план государства применительно к началу XVIII века не свидетельствует (и не может свидетельствовать) об антирелигиозных устремлениях власти: государство мыслилось в то время в категориях религиозного сознания. Речь тут должна идти о другом — о секуляризации, в ходе которой земная жизнь начинает обнаруживать смыслы, прямо с Богом не связанные, но имеющие при этом важное и положительное значение; в первую очередь они сопряжены с государством. Выполнение долга перед ним оказывается важнейшим делом земного человека, не отменяющим религиозные его обязанности, но дополняющем их.

¹⁰ О церковной реформе Петра см., напр.: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1991. С. 311–377. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 82–104. *Панченко А.М.* Церковная реформа и культура Петровской эпохи // XVIII век. Сб. 17. СПб., 1991. С. 3–16; *Живов В.М.* Из церковной истории... Там же.

ни, в перестройке нуждалась вся русская культура. Процесс подобной перестройки был крайне труден; проходил он медленно, и был насыщен множеством драматических событий. Не касаясь вопроса о его итогах, о том — осуществились ли в конечном счете глубинные намерения царя (полагаю, все же, что единственно правильным должен быть здесь отрицательный ответ), остановлюсь на начальных этапах данного процесса.

2

Первыми — и хронологически, и типологически — двигателями преобразовательных начинаний Петра стали «латинствующие». т. е. украинские монахи-интеллектуалы, усвоившие, в той или другой степени, западную культуру. Наряду с любовью к латыни и со знанием античных авторов, наряду с практическим и теоретическим усвоением риторики эти люди соприкоснулись и с католическим богословием — многие из них прошли выучку в католических коллегииумах Речи Посполитой (да и других стран). Определенное воздействие католических представлений, в частности, о моменте пресуществления Святых Даров в ходе литургии, им было свойственно, посему их и прозвали «латинствующими».

У истоков этой линии в развитии русской образованности и литературы, безусловно, стоит Симеон Полоцкий. Другим выдающимся деятелем «латинствующих» был его ближайший ученик и последователь Сильвестр Медведев, даже живший с Симеоном в одной келье. Сильвестр яростно отстаивал свои позиции — в том числе и богословские — в спорах с патриархом Иоакимом и своими главными конкурентами в области образования братьями Лихудами, до тех пор пока не погиб на плахе после разгрома правительства царевны Софьи, которая ему открыто покровительствовала. К «латинствующим» (в указанном выше, прежде всего — культурном смысле) можно отнести и крупнейших представителей западнорусской образованности «второго призыва» — Стефана Яворского и свт. Димитрия Ростовского, хотя их богословские воззрения отра-

жают в целом более традиционную православную точку зрения. Необходимо также упомянуть имя Кариона Истомина.

На рубеже XVII–XVIII веков «латинствующие» вели в Москве большую культуртрегерскую работу и, одновременно, яростно полемизировали — как со старообрядцами, так и с представителями «никонианской» Церкви — традиционалистами, вроде последних древнерусских патриархов Иоакима и Адриана, и «грекофилами», такими, как Епифаний Славинецкий и Евфимий Чудовский или братья Лихуды¹¹. Победа Нарышкиных привела к ослаблению позиций «латинствующих», которым покровительствовали старшие дети Алексея Михайловича, однако когда Петр обратился к культурной политике, их положение вновь упрочилось; царь вначале опирался именно на них. Это, в частности, проявилось в поставлении свт. Димитрия и Стефана на митрополичьи кафедры — свт. Димитрий был назначен митрополитом Ростовским и Ярославским в январе 1702 года, Стефан — митрополитом Рязанским и Муромским и того ранее, 7 апреля 1700 года¹².

Нетрудно понять, что привлекло в этих людях Петра, приступающего со всем присущим ему напором к культурным преобразованиям. Прежде всего «латинствующие» были, возможно, европейски наиболее образованными культурными деятелями из тех, которые находились в то время в наличии. Притом они были явными сторонниками просвещения (тот же факт, что понимали его «латинствующие» иначе, чем Петр, пока еще не был обеими сторонами осознан). Кроме того, воспитанные в полонизированной украинской

¹¹ «Грекофилами» называли представителей ученого духовенства, полагавших, что основные импульсы дальнейшего развития русской церкви, в том числе в сфере образования, должны быть получены из Греции. С традиционалистами «грекофилы» достаточно легко находили общий язык, хотя в действительности «грекофильство» в интеллектуальной области являлось лишь смягченным вариантом «латинствования».

¹² Роль «латинствующих» в культурной жизни конца XVII — начала XVIII века освещалась А.М. Панченко в его исследованиях. См. также: Живов В.М. Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004. С. 5–68, 119–130.

культуре (или под прямым ее воздействием) интеллектуалы этого типа были хорошо знакомы с секуляризированной придворной культурой, не только ей не противостояли, но прямо сочувствовали и могли помочь в создании ее русского варианта. Панегирическая культура зарождающегося абсолютизма рассчитывала найти в них главных своих основателей. Это и обусловило своего рода политико-культурный «роман» «латинствующих» и Петра. Впрочем, он оказался недолг и насыщен трагическими для ученых монахов поворотами. То, как все происходило, хорошо демонстрирует, в частности, деятельность Стефана Яворского.

Литературные произведения Стефана Яворского, а они многочисленны и разнообразны — будь то богословский трактат, проповедь или стихотворение — отмечены причудливой игрой слов, в конечном счете высвобождающей их семантические возможности. Сравнения, утрачивая структурную четкость, переходят в метафоры, пересекающиеся ряды которых ведут к эмблемам. В результате создаются иносказательные смыслы, отражающие друг друга, причем направлены они на постижение высших, Божественных смыслов. Как и большинство украинских барочных полигистеров, как и его друг свт. Димитрий Ростовский, Стефан Яворский как литератор обращен прежде всего и преимущественно к Богу. Конечно, он откликался на происходящее вокруг него, случалось ему писать и прямо на злобу дня. Но за сиюминутным всегда ощущал он вечное, за политическими поступками людей — промысел Божий. Как и другие его культурные сверстники и единомышленники, ученые занятия вообще и литературный труд в частности Стефан воспринимал как религиозное служение: «Человек, получивший образование, должен надеть клобук»¹³. Именно это и побудило его принять монашество, о чем прямо говорится в панегирической биографии митрополита Рязанского, принадлежащей Феофилакту Лопатинскому и опубликованной в виде введения к «Камню веры» при первом его издании¹⁴: «Симеон бо, аще и юн бе и на всякое дело миру угоден,

¹³ Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 157.

¹⁴ См.: Там же. С. 156–158.

ведяше, яко видимая временна, невидимая же вечна суть, помняше и каковым намерением вдаде себе учению, сиречь, на славу Божию и на пользу Святыя Церкви, требующия людей ученых, презре временная, возжелаше вечных»¹⁵. Подобная позиция не могла не поставить Стефана Яворского в своего рода оппозицию к общественному движению начала XVIII столетия, она должна была привести к столкновению с царем; и привела — к тому же довольно скоро, и к весьма решительному.

Одна из причин заинтересованности Петра в ученом украинском духовенстве заключалась в отсутствии у последнего сколько-нибудь прочных корней в московской среде. Западнорусские монахи ощущали себя чужеродными в великорусском окружении — и имели на то реальные основания. Это ставило их в непосредственную зависимость от светской власти (другой опоры они просто не имели), а потому делало их более послушными и управляемыми: не только культурные основания, как видим, двигали царем-реформатором¹⁶. На деле все оказалось, однако, гораздо сложнее и непредсказуемое.

Вначале Стефан был действительно принят в Москве недоверчиво, даже и с некоторой опаской. Не только общая настороженность по отношению к украинскому епископату, который подозревался как в богословских католических симпатиях, так и в тяготе к Константинопольской патриаршей кафедре¹⁷, сыграла здесь свою роль. Новопоставленный митрополит многими чертами своей культурной физиономии казался несколько странным. Особенно настораживала его принадлежность к панегирической культуре, которая вошла в его плоть и кровь и которая в московских условиях начала 1700-х годов не могла не поставить его в подчиненное отношение к царскому двору. Блестящие торжественные слова Стефана, казалось бы, подтверждали мнения о нем как о Петровой креатуре.

¹⁵ *Стефан Яворский*. Сказание об Антихристе. Догмат о святых иконах. М., 1999. С. 199.

¹⁶ См. об этом: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. С. 330–333.

¹⁷ Западная Русь (т. е. украинские и белорусские епархии) долгое время находились в каноническом подчинении Константинопольскому патриарху.

Но единодушие царя с «Экзархом, Местоблюстителем и Администратором патриаршего стола» (так с 16 декабря 1700 года официально именовалась должность Стефана) было сравнительно недолгим: со второй половины 1700-х годов сопротивление первого иерарха Русской Православной Церкви осуществляемым реформам и утверждаемому стилю жизни непрерывно нарастает¹⁸. В.М. Живов в качестве свидетельств первых резких столкновений Стефана с царем указывает ряд его слов — например, на проповеди 1708 года на дни свт. Иоанна Златоуста (13 ноября) и свт. Петра, митр. Московского (21 декабря). Необходимо также назвать и знаменитое его слово «О соблюдении заповедей Божиих» (на день св. Алексея, человека Божия, 17 марта 1712 года). Не только в нем — из ряда вон выходящем по резкости обличительного тона и по сочувственности наследнику (напомню, что царевич Алексей был крещен во имя св. Алексея, человека Божия), но и в предыдущих своих выступлениях Стефан предстает как критик нравов двора и самого Петра¹⁹.

Что же двигало Стефаном в его поступках такого рода? каковы были его позиции? за что и в каких пределах вел он наступление на почти что всемогущего и малотерпеливого государя?²⁰ Ведь по характеру своему Стефан не был, скорее всего, человеком твердым и бескомпромиссным — напротив, компромиссов в его жизни было немало; безоглядной готовности к борьбе он тоже как-то не обнаруживал, о чем свидетельствует его неизменное подчине-

¹⁸ О позиции Стефана см: *Живов В.М.* Из церковной истории времен Петра Великого. С. 119–130 (раздел имеет красноречивое заглавие — «Стефан Яворский в борьбе за независимость церкви»). См. также: *Паламарчук П.Г.* Прямой наследник Патриархов // Стефан Яворский. Сказание об Антихристе. Догмат о Святых иконах. С. 5–28. Впрочем, эта работа отличается предельным оценочным субъективизмом.

¹⁹ *Живов В.М.* Из церковной истории времен Петра Великого. С. 125–128.

²⁰ Сколько-нибудь исчерпывающие ответы на эти вопросы дать, естественно, вряд ли удастся, однако и самые приблизительные размышления над ними приоткроют важную страницу истории петровского времени, касающуюся и церковной политики, и личной религиозности царя, и культуры.

ние решениям светской власти. И по типу своего социального и политического сознания митрополит к жесткому сопротивлению был не готов: украинское духовенство было приучено к известному сервилизму; долгое время находясь в зависимости от магнатов²¹, оно привыкло ощущать в светской власти чуть ли не единственную себе опору, к союзу, а не к конфликту с ней оно стремилось. Не было у Стефана и какой-либо четкой политической программы, альтернативной по отношению к Петру. Но, тем не менее, выслушивая от царя упреки — нередко весьма оскорбительные — и принимая его распоряжения, Стефан не сливался с атмосферой, образовавшейся вокруг Петра, и внутренней своей независимости не потерял. За этим стояло то же, что определяло и литературное творчество Стефана Яворского — отчетливо религиозный склад его сознания. Совершенно в той же степени, в какой он, о чем бы конкретно ни писал, неизменно имел в виду высшие — метафизические, божественные по своей природе — ценности бытия, стремился он и в своей частной жизни, в отношениях с царем оставаться тем, кем он был по сути и преимуществу — монахом, более того — архиереем. Стефана действительно можно назвать «прямым наследником патриархов»²² — в том отношении, что он постоянно руководствовался в своих поступках пониманием того, как должно вести себя предстоятелю Церкви перед лицом Кесаря (а Стефан, несмотря на всю двусмысленность своего иерархического положения²³, очевид-

²¹ В XVI столетии в Западной Руси именно магнаты выступали хранителями национальных начал, которые в первую очередь были связаны с религиозной жизнью; в XVII веке их роль взяло на себя казачество с гетманами во главе. См.: *Дорошенко Д.* Нарис історії України: В 2 тт. Київ, 1991. Т. 1. С. 113–213; Т. 2. С. 113–135; *Яковенко Н.* Нарис історії сесердньовічної та ранньомодерної України. Київ, 2006. С. 195–462.

²² Так определил его П.Г. Паламарчук в заглавии своей статьи, уже упоминавшейся выше.

²³ Титул Стефана — «Экзарх, Блуститель и Администратор патриаршего стола» — был необычен своей формулировкой, которая указывала на его подчиненность царской власти (см.: *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. С. 329–330). В.М. Живов вообще сомнева-

но, себя именно предстоятелем Церкви и ощущал). Поэтому-то в первую очередь Стефан и выступал против царя — этого требовал его пастырский долг: пастырь должен радеть о невинно гонимых, обличать неправду и разврат, призывать к соблюдению заповедей Божьих. Яворский тяготился святительскими обязанностями, неоднократно он просил царя отпустить его с епископской кафедры; но пока он оставался митрополитом, свое дело делал он неукоснительно, ориентируясь на такие возвышенные для православного монаха примеры, как свт. Иоанн Златоуст или свт. Филипп, митрополит Московский. И надо сказать, что царь внутренние побуждения своего оппонента понимал и, очевидно, относился к ним не без оттенка уважения: во всяком случае, в отличие от только что упомянутых Иоанна Златоуста и митрополита Филиппа, мученического венца Стефан избежал; более того, давление на него было, по Петровским временам, очень мягким. Однако как Петр, так и Стефан прекрасно осознавали тот факт, что в истории они идут разными путями. Царю было не по дороге со Стефаном и с другими украинскими интеллектуалами его толка. Да и не только с ними, также внутренне далеки были от глубинных интенций Петра и великоросские его сочувственники, вроде Ивана Тихоновича Посошкова. Каждый из них, в определенных границах, «был <...> ревнителем петровских преобразований, но не считал нужным и возможным ради этого обновления и «общаго блаженства» отречься от отеческой веры»²⁴ и, добавлю, от стиля жизни, хотя бы отчасти соответствовавшего привычкам русского человека.

Когда Петр приступил к осуществлению своих прогрессистских начинаний, едва ли не все его русские сторонники (за исключением разве что самого узкого кружка приближенных к царю лиц) по существу мало отличались от Посошкова или Стефана Яворского. Пример и того, и другого показывает, что необходимость перемен ощущалась многими — и отчасти европеизированными украинцами,

ется в правомочности определения Стефана как местоблюстителя патриаршего престола (см.: *Живов В.М.* Из церковной истории времен Петра Великого. С. 122–123).

²⁴ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 96.

и великороссами — как отвлеченными интеллектуалами, так и практиками. Этот же пример демонстрирует и другое: общество, в целом созревшее для реформ, к петровскому их варианту было не вполне готово. Нужны были люди несколько иного толка. Чуть ли не первым из них стал Феофан Прокопович.

3

По своему происхождению, образованию, кругу жизненных занятий, социальному статусу — т. е. по всему тому, что и определяет внешний облик человека, — Феофан Прокопович кажется типичнейшим представителем украинского ученого монашества, настоящим товарищем свт. Димитрия и Стефана, только лишь немного младшим по возрасту²⁵.

Он родился в Киеве в семье мелкого купца; год его рождения вызывает споры: 1677 или 1681 (первая дата кажется предпочтительной). При крещении младенец получил имя Елеазар²⁶. Его семья, видимо, была не лишена культурных интересов, во всяком случае, брат матери — Феофан Прокопович — был ректором Киево-Могилянской коллегии. Такое родство определило дальнейшую судьбу мальчика, тем более что, рано осиротевший, Елеазар как раз этим дядей и был взят на воспитание (впрочем, дядя тоже скоро умер). В 7–8 летнем возрасте он был отдан в школу при Киево-

²⁵ Феофан Прокопович — самый исследованный автор петровского времени. О его биографии см.: *Автухович Т.Е.* Прокопович // *Словарь русских писателей XVIII века*. Вып. 2. СПб., 1999. С. 488–496. *Николаев С.И.* Феофан (Прокопович) // *Три века Санкт-Петербурга*. Т. 1: *Осьнадцатое столетие*. Кн. 2. СПб., 2003. С. 451–452. Именно на них автор статьи опирался при изложении жизненного пути Прокоповича. Его творческая деятельность становилась предметом рассмотрения И.А. Чистовича, П.О. Морозова, И.П. Еремина, Н.К. Гудзия, Т.Е. Автухович, Н.Д. Кочетковой, и др. Литературному наследию Феофана посвящена недавняя обстоятельная книга: *Буранок О.М.* Русская литература XVIII века: Петровская эпоха. Феофан Прокопович. М., 2005.

²⁶ Т. Е. Автухович называет другое имя — Елисей.

Братском монастыре, где его дядя был наместником, а в 1687 году поступил в Киево-Могилянскую коллегию. Окончив ее в 1698 году (надо иметь в виду, что немало дат в жизни Прокоповича весьма приблизительны), он, по стопам многих и многих украинцев, уезжает учиться в Польшу (скорее всего, во Львов), а затем и дальше — в Рим. Там он занимается в иезуитской греческой коллегии свт. Афанасия, посещает также лекции в Collegium Romanum; пожалуй, как никто из его соотечественников, Елеазар (тогда именовавшийся Самуил Церейский и ставший униатом) погрузился в иезуитскую ученость, ощутив, одновременно с этим, ее глубокий кризис — католическое полигистерство оттеснялось на обочину науки и образования, приобретало отчетливый привкус маргинальности. Этому помогало его знакомство с интеллектуальными достижениями совсем иного толка: юноша открыл для себя как новую философию (Ф. Бэкон, Б. Спиноза, Р. Декарт), так и новую космологию (Н. Коперник, Г. Галилей); соприкоснулся он и с теологической мыслью Реформации, оказавшей на него, возможно, определяющее влияние.

Осенью 1701 года он покидает Рим и возвращается домой, скорее всего — пешком. Высказывалось предположение (Т. Е. Автухович), что по дороге Прокопович задержался в Галле, где слушал лекции в тамошнем университете, только что открытом (в 1694 году) и имевшем тогда отчетливо пиетическое²⁷ направление. В течение некоторого времени его жизнь и занятия не вполне ясны, он возникает на горизонте только в 1704 году в Киеве, когда Варлаам Ясинский вновь принимает его в лоно православной церкви. А в 1705 году Елеазар постригается в монахи под именем Феофана (в память дяди).

Дальнейший его путь вполне соответствовал такому началу: в 1705 году Феофан начинает преподавать в Киево-Могилянской академии — риторику, поэтику, философию, богословие, логику, натурфилософию. Чего только он не читал — вплоть до физики и математики; итальянский ученый багаж очень ему пригодился. Феофан делает и административную карьеру: в 1707–1709 годах он — префект

²⁷ Пиетизм — течение в немецком протестантизме.

академии, в 1711 году — ее ректор. Параллельно с академическими делами занимается Феофан и словесностью: пишет трактаты по поэтике и риторике, отмеченные не просто ученостью, но и способностью к самостоятельному решению сложнейших проблем, и прозрачной ясностью мысли; сочиняет два «диалога» на богословские темы: «Разговор гражданина с селянином да певцом или дьячком церковным» и «Разговор тектона, сиречь древодела, с купцом»; по обязанности преподавателя поэтики создает трагедокомедию «Владимир» (поставлена 3 июля 1705 года), проявляет он себя и в качестве поэта. Все написанное Феофаном несло на себе знак несомненного таланта, но самым важным стали для Прокоповича, пожалуй, ораторские его упражнения, — именно они переменили его судьбу.

В 1706 году Феофан произнес в Софийском соборе слово, адресованное Петру (5 июля), а через три года, 24 июля 1709 года, он приветствовал победоносного царя, только что въехавшего в Киев после Полтавской виктории, «Словом похвальным о преславной над войсками свейскими победе». Проповедник понравился. Вскоре префект академии укрепил свою репутацию у властителей России: когда в декабре 1709 года Киево-Печерскую лавру посетил всеильный тогда А.Д. Меньшиков, Феофан своим очередным «словом» пришелся по сердцу и ему. В результате как проповедник он сопровождает царя в Прутском походе (1711). Через четыре года, в 1715 году, Петр вызывает Прокоповича в Петербург; болезнь задержала отъезд, и в петровский «парадиз» отец-ректор (каковым был в то время Феофан) прибывает только в октябре 1716 года. Петра в столице не было, но приехавший игумен сумел привлечь к себе благосклонность сильных людей, в частности — того же Меньшикова. Он, кстати, умело напомнил о своем панегирике 1709 года, произнесеня 27 июня 1717 года «Слово похвальное о баталии Полтавской». Когда же Петр возвратился из путешествия, Феофан встречает его «Словом в неделю осмунадесять, сказанным во время присутствия его царского величества, по долгом странствии возвратившегося», усилившим благосклонность монарха. Следующие за этим панегирики еще более укрепили ее, и Феофан становится близким к Петру человеком. 2 июня 1718 года происходит (несмотря на актив-

ное противодействие Стефана Яворского) его хиротония во епископы Псковские. Феофан становится архиереем.

Само по себе превращение монаха-литератора из профессора в правящие архиереи не было чем-то исключительным — вспомним тех же свт. Димитрия и Стефана. И реакция Феофана на ожидающую его участь тоже кажется достаточно обычной: перед отъездом в Петербург он пишет Я. Марковичу о своем нежелании быть епископом в нынешних условиях: «Я люблю дело епископства и желал бы быть епископом, если бы вместо епископа мне не пришлось бы быть комедиантом» (письмо от 9 августа 1716 года)²⁸. Так могли бы написать многие ученые украинцы. Однако поведение Феофана в скором времени стало свидетельствовать о его принципиальном выпадении из породившей его среды. В круге петровских интеллектуалов появился человек нового типа.

4

Важно, конечно, не просто то, что Феофан сумел понравиться Петру и его ближайшему окружению — это обуславливалось, в конце концов, человеческой его ловкостью и умением приспособиться. К существованию проблемы данная сторона его биографии отношение вряд ли имеет — и среди украинских монахов «старого призыва» могли быть (да и были) не одни глубокие интеллектуалы, но и умелые администраторы, успешно принаравливающиеся к меняющейся обстановке. Надо сказать, что даже Стефан Яворский, человек, не лишенный благородного постоянства, вынужден был в некоторых случаях кардинально меняться — достаточно вспомнить его стихотворную инвективу против И. Мазепы («Стихи на измену Мазепы, изданные от лица всея России»), написанную в 1709 году, после поддержки гетманом Карла и поражения шведов под Полтавой; в предшествовавшие годы Стефан о Мазепе отзывался совершенно иначе. Подстроиться под настроение Петра было в конце концов не так уж и трудно, но в случае с Феофаном суть дела была все же в другом:

²⁸ Цит. по: *Автухович Т.Е.* Прокопович. С. 491.

он не просто подстраивался (хотя и это, естественно, было), он внутренне во всем соглашался с замыслами царя и полностью сочувствовал его культурно-религиозной политике. Ему, очевидно, не надо было идти на какие-то идейные компромиссы с самим собою; между его представлениями о ходе реформ и самим этим ходом, определяемом волею Петра, не было не только противоречий, но и существенного зазора.

Пожалуй, это глубинное единодушие, а точнее — одномыслие, особенно ярко проявилось впервые в процессе над царевичем Алексеем (1718), наглядным свидетельством чему может служить «Слово о власти и чести царской, яко от самого Бога в мире учинена есть, и како почитати царей и оным повиноваться людие долженствуют; кто же суть и коликий имеют грех противляющиеся им...» (произнесено 6 апреля 1718 года). Знаменательно уже само название, указывающее на сакральный характер царской власти и на греховность борьбы с нею; последнее особо важно — противиться царю означает совершать страшный грех. Мысль эта проходит через весь текст слова; наиболее внятно и развернуто она излагается во второй его половине.

Сама по себе идея божественной природы власти царя ничего необычного в себе не заключала, с ней охотно бы согласились и Посошков, и свт. Димитрий Ростовский, и другие их единомышленники. Тем более что с самого начала, во втором абзаце своей проповеди Феофан специально оговаривается: он совсем не собирается приравнять земного царя к Царю Небесному: «Ниже да помыслит кто, аки бы намерение наше есть земного царя сравнити небесному. Не буди нам тако безумствовати...»²⁹ «Власть и честь царскую» он обосновывает иначе, подходя к проблеме с несколько другой стороны: сперва весьма искусно, обнаруживая блеск и жесткую остроту сатирического ума, Феофан полемизирует с теми своими оппонентами, что полагали смирение и нищету необходимым сопровождением Божественной благодати. Затем он переходит, так сказать, к позитивной части рассуждений. Божественное освящение царской власти доказывается им двояко. Во-первых, и это удивительно под пером монаха, сакраль-

²⁹ *Феофан Прокопович. Сочинения. М., Л., 1961. С. 76.*

ность светской власти раскрывается через обнаружение ее соответствия естественному закону: «Аще от естества, то от самого Бога, создателя естества»³⁰. Здесь уже видим новые, необычные для церковного красноречия посылки. Впрочем, скоро Феофан возвращается в привычное русло — пространно, нанизывая многочисленные цитаты из Священного Писания друг на друга, он демонстрирует, как «Слово Боже написанное <...> учинение властей <...> благословением своим заключает и оным повиноватися заповедует»³¹. Правда, и здесь традиционность его умозаключений не должна обманывать: в ней проступает нечто новое и даже для религиозного слуха дерзновенное. Перечисляя пышные атрибуты земной власти, по его мнению указывающие на ее благословение со стороны власти Небесной, Феофан, среди прочего, называет «имена и титулы, властем высоким приличныя; не суетныя же, ибо от самага Бога данныя...»³² Что же это за «титлы? Кия имена?» — вопрошает он тут же. И дает следующий ответ: «Бози и христы нарицаются». Кошунственность подобного обозначения монарха Феофану понятна, и он пытается ее смягчить, обыгрывая в случае со словом «Христос» его прямой смысл — «помазанник» — и замечая, что его приложение к земному царю «ясно есть; сие есть: поставлен и оправдан от Бога царствовать»³³. Применительно же к первому определению — «боги» — оратор использует другой ход: «За власть убо свою, от Бога данную, бози, сие есть наместницы Божии на земли, наречены суть»³⁴. Но различие не столь велико — собственно говоря, Феофан обращается к одному и тому же стилистическому приему, связанному с тропологическим преобразованием слова: используя принципы метонимии, он обозначает явления необычными словами, благодаря чему явления эти обнаруживают ранее мало заметные, скрытые свои стороны и свойства. Перед нами выразительный пример того, что принято определять как барочное «остроумие».

³⁰ Там же. С. 82.

³¹ Там же. С. 83.

³² Там же. С. 84.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 85.

Такого рода «филологические» рассуждения, направленные на выявление семантических потенций слова, не только обнаруживают в Феофане барочного автора³⁵. Они в известной мере переводят небезопасную игру со словами и понятиями в сугубо стилистическую плоскость, снижая, тем самым, вызывающий характер произведенных в тексте уподоблений. Но не снимая его вообще.

Несмотря на оговорки, призванные смягчить резкость отдельных пассажей и замаскировать некоторые положения, «Слово о власти и чести царской...» выпадает из привычных границ церковного торжественного красноречия. Конечно, семантический ореол жанра ошутим и здесь. И все-таки акцент в этом «Слове...» существенно сдвинут в сторону государства. Наверное, утверждение Т.Е. Автухович о том, что «в проповедях Прокоповича утверждается светская система нравственных норм, основой которой вместо идеала христианской добродетели становится идея служения государству»³⁶, является чрезмерно категоричным; Феофан необходимость служения государству обосновывает в категориях богословствования, для него — при всей модернизированности его сознания — ценно лишь то, что осенено Святым Духом. Но вот с тем, что государство в его рассуждениях занимает центральное место, что именно с ним, а не с социальной жизнью Церкви связывает он Божественное присутствие в мире истории, не согласиться нельзя. Считать таким образом позволяет все то же разбираемое нами «Слово о власти и чести царской...».

Доказав — исходя из возможностей и логики ораторской мысли — необходимость повиновения монарху, Феофан, приближаясь к концу своих умозаключений, делает некое заявление, оказавшееся, учитывая сказанное им ниже, чрезвычайно важным и насыщенным далеко идущими смыслами огромной взрывчатой силы: «И уже вре-

³⁵ Надо отметить, что вопрос о принадлежности Феофана к барокко до сих пор остается открытым. Хотя абсолютное большинство исследователей видят в нем барочного писателя, до сих пор раздаются голоса, предлагающие (вслед за Д.Д. Благим) отнести его к представителям предклассицизма. Таковую позицию занимает, например, О.М. Буранок.

³⁶ *Автухович Т.Е.* Прокопович. С. 492.

мя бы окончити. Но остается едино сумнительство, которое аки терн в совести может быть; тое исторгнем вкратце и окончаем слово»³⁷. Это «сумнительство», «исторгнутое вкратце», занимает без малого треть всего текстового пространства «Слова...» и касается места духовенства в жизни страны. Играет ли духовенство свою, ни на что не похожую роль, находится ли в особых отношениях к государству или же разделяет судьбу других социальных групп? Мнение Феофана выражено предельно отчетливо: «Свящество бо иное дело, иной чин есть в народе, а не иное государство»³⁸, т. е. духовенство, являясь своеобразным сословием, как любое сословие не похожим на другие, вместе с тем по отношению к государству имеет точно такую же обязанность подчинения, как и все остальные. Никакой социально-политической равновеликости с государством у церкви нет — и быть не может. Ее представители в аспекте внутригосударственных отношений — просто подданные, и только.

Утверждая при помощи разнообразных риторических средств идею безоговорочного главенствования государства в исторической жизни, Феофан не просто высказывал идеи, выражающие самую суть политического мышления царя; он создавал также произведение повышенной злободневности. Ведь «Слово о власти и чести царской...» было произнесено во время жесточайшего государственного кризиса, сопровождавшего осуждение царевича Алексея. Московское духовенство, в изрядной мере благодаря позиции Стефана Яворского, высказалось за помилование уже осужденного царем сына³⁹. Такой поступок свидетельствовал о совсем ином по сравнению с совокупностью высказанных Феофаном представлений самосознания: своим поступком Стефан и его единомышленники утверждали исключительное место Церкви в жизни общества, — исключительное и по отношению к государству. Против этого Феофан и выступает, демонстрируя при этом ораторское дарование редкой силы.

Смысловая композиция «Слова...» может быть определена как своеобразное кольцо. В первом абзаце, как и следует в церков-

³⁷ *Феофан Прокопович. Сочинения. С. 88.*

³⁸ Там же.

³⁹ *Живов В.М. Из церковной истории времен Петра Великого. С. 130.*

ной проповеди, в том числе и панегирической, проповедник обращается к событиям Священной истории, вспоминаемым в данное время; в случае с Феофаном — это неделя цветоносная («цветная»), т. е. вход Господень в Иерусалим. Народ ликует, «все вопиют торжественный глас «осанна!» Одни лишь архиереи и книжницы негодуют о сем, <...> но не успевают; рвутся завистию святые фарисеи и пресещи торжество тщатся, но не могут»⁴⁰. В последней части текста автор обращается к современной ему реальности, ядовито высмеивая и резко обличая духовных лиц, претендующих на известную автономию от государственной власти и не подчиняющихся слепо ее распоряжениям. Между этими содержательными фрагментами возникает очевидная переключка, и противники петровской политики становятся в один ряд с гонителями Христа. Осуждать и даже просто обсуждать царскую власть подобно хуле на Бога. Об этом, собственно, говорится и прямо: «...и те на государе своего, и те на христа Господня!»⁴¹ Здесь слово «христос» употребляется (как отмечалось выше) не как имя собственное, а в прямом значении «помазанник», но неизбежно в этом отрывке начинает доминировать другое, более привычное его значение; выступать против государства означает выступать не только против помазанника Божиего, но и против самого Бога, против самого Христа. К подобному выводу Феофан и стремился.

Такой смысловой итог Феофанова панегирика как ничто другое обнаруживает глубинное созвучие между мыслями проповедника и идеями царя. В 1710-е годы вряд ли рядом с Петром был кто-то, кто так полно и адекватно передавал задушевные его идеи.

Библиография

1. *Автухович Т.Е.* Прокопович // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 2. СПб., 1999. С. 488–496.
2. *Буранок О.М.* Русская литература XVIII века: Петровская эпоха. Феофан Прокопович. М., 2005.

⁴⁰ *Феофан Прокопович.* Сочинения. С. 76.

⁴¹ Там же.

3. *Дорошенко Д.* Нарис історії України: В 2 тт. Київ, 1991. Т. 1.
4. *Живов В.М.* Из церковной истории времён Петра Великого. М., 2004.
5. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1991.
6. *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.
7. *Морозов А.А.* Эмблематика барокко в литературе и искусстве петровского времени // XVIII век. Сб. 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. Л., 1974. С. 184–226.
8. *Николаев С.И.* Феофан (Прокопович) // Три века Санкт-Петербурга. Т. 1: Осьмнадцатое столетие. Кн. 2. СПб., 2003. С. 451–452.
9. *Паламарчук П.Г.* Прямой наследник Патриархов // Стефан Яворский. Сказание об Антихристе. Догмат о Святых иконах. С. 5–28.
10. *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.
11. *Панченко А.М.* Церковная реформа и культура Петровской эпохи // XVIII век. Сб. 17. СПб., 1991.
12. *Подтергера И.А.* Рецепция античности в русской культуре начала XVIII века // Русско-европейские литературные связи: XVIII век. СПб., 2008.
13. *Пумпянский Л.В.* Об оде А. Пушкина «Памятник» // *Пумпянский Л.В.* Классическая традиция. М., 2000. С. 197–209.
14. *Стефан Яворский.* Сказание об Антихристе. Догмат о святых иконах. М., 1999.
15. *Феофан Прокопович.* Сочинения. М., Л., 1961.
16. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983.
17. *Яковенко Н.* Нарис історії сесердньовічної та ранньомодерної України. Київ, 2006.

А.О. Тепляшин

ПРОФЕССОР СПбДА ПРОТОИЕРЕЙ АЛЕКСАНДР РОЖДЕСТВЕНСКИЙ КАК ЭКЗЕГЕТ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

В статье рассматриваются личность и научное наследие профессора СПбДА протоиерея А.П. Рождественского. Проанализированы основные методы его толкования Священного Писания на материале магистерской и докторской диссертаций ученого, а также курса лекций по Священному Писанию Ветхого Завета. Показано, как взвешенное использование научного инструментария позволяет исследователю убедительно раскрыть смысл толкуемых библейских мест.

Ключевые слова: богословие, Священное Писание, исторический анализ, филологический анализ, текстологический анализ, экзегетика, библейская критика, буквально-исторический метод, типологический метод, пророчества Даниила.

Современная ситуация в России характеризуется если не зарождающимся ростом религиозного самосознания, то определенно повышенным интересом и вниманием к Православию. Причем интерес и внимание носят двоякий характер. С одной стороны, люди хотят больше узнать о вере, и введение в светские учебные планы предмета Основы Православной культуры будет только способствовать увеличению числа таких людей. С другой стороны, находится немало и тех, кто желает нивелировать веру. Как те, так и другие апеллируют, главным образом, к Священному Писанию. Одни видят в нем Божественное Откровение, другие — литературный памятник, произведение несовершенного человеческого ума... Но и в том и другом случае, по меткому выражению

Андрей Олегович Тепляшин — кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Хабаровской православной духовной семинарии. Статья написана по материалам кандидатской диссертации по богословию, защищенной автором в СПбПДА в 2007 году.

архимандрита Ианнуария (Ивлиева), «Священное Писание несет в себе конкретные тексты, не только доступные суждению (критике), но и предполагающие таковое, то есть научное к себе отношение»¹. Вследствие этого перед православным экзегетом появляется задача не просто раскрыть смысл Божественного Откровения, а аргументированно показать состоятельность именно такого толкования. Осуществление этой задачи потребует от исследователя не только использования научных методов при толковании текстов Священного Писания, но и обращения к опыту предшественников, к их методам толкования Откровения, к тем выводам, к которым они приходили. Необходимость обращения к этому опыту обусловлена тем, что многие десятилетия библеистика в нашей стране не могла развиваться, и сейчас только происходит ее становление, а без определенной базы это невозможно.

В данной статье мы обратимся к научному наследию профессора Санкт-Петербургской духовной академии протоиерея Александра Петровича Рождественского (1864–1930). Это был в свое время известный экзегет Священного Писания Ветхого Завета, живший на рубеже XIX–XX веков. Сейчас его имя фактически забыто. Вернуть из забвения память о нем будет второстепенной нашей целью, главной же является изучение механизма его работы с ветхозаветными текстами. Сюда входят методология профессора протоиерея А.П. Рождественского и ее практическое применение.

Для наиболее полного анализа трудов прот. А.П. Рождественского представляется целесообразным следовать модели, предложенной еще Преосвященным Филаретом (Гумилевским): «Должны быть показаны дух и направление толкователя, средства, какими владел он для толкования, и успех его в своем деле»².

Литература о жизни и трудах прот. А.П. Рождественского не обширна. Это обусловлено несколькими причинами. Для дореволюционных биографов прот. Рождественский был современником и не

¹ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Библеистика в Русской Православной Церкви в XX веке // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия / Материалы богословской конференции. Москва, 2000.

² *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996. С. XIV.

так сильно привлекал их внимание, как уже ушедшие из жизни ученые. По этой причине при жизни прот. Рождественского о нем не появилось ни одного труда. В октябре 1917 года в России произошел переворот. В рамках новой — атеистической — идеологии в советском государстве не могли появиться исследования о дореволюционном религиозном деятеле. В годы гражданской войны прот. А.П. Рождественский эмигрировал сначала в Болгарию, а потом в Чехию. В эмиграции проф. прот. А.П. Рождественский тяжело заболел и преподавательско-научной деятельностью не занимался, поэтому сомнительно появление зарубежных публикаций, посвященных его научному наследию.

В 1916 году вышло в свет юбилейное издание «XLVII курс Императорской Петроградской духовной академии 1890–1915»³, посвященное 25-летию выпуска курса проф. прот. А.П. Рождественского. Это издание ценно тем, что содержит основные биографические данные о прот. Рождественском.

В «Журналах заседаний совета Санкт-Петербургской духовной академии»⁴ предоставлены сведения о преподавательской и научной деятельности прот. Рождественского. В них отмечены защиты проф. прот. А.П. Рождественским кандидатской, магистерской и докторской диссертаций, присвоения ему очередных научных званий, рецензии прот. Рождественского на чужие научные труды.

В 2006 году в Софии вышел библиографический указатель «Руска емиграция в България 1878–2006»⁵. Литература, указанная в нем, освещает атмосферу жизни русской эмиграции в Болгарии, содержит некоторые сведения и о самом прот. А.П. Рождественском.

Таким образом, учитывая, что до сих пор не существовало каких-либо подробных трудов, посвященных проф. прот. А.П. Рождественскому, данная работа становится первым посильным вкладом в изучение наследия этого талантливого ученого.

³ XLVII курс Императорской Петроградской духовной академии 1890–1915. Пг., 1916.

⁴ Журналы заседаний совета Санкт-Петербургской духовной академии. 1872–1914. СПб., 1872–1916.

⁵ Руска емиграция в България 1878–2006. Библиографски указател / Съст. Е. Денева, С. Рожков. София, 2006.

1. Жизненный путь профессора протоиерея А.П. Рождественского

Александр Петрович Рождественский родился 20 июля 1864 года в погосте Чернозерье Островского уезда Псковской губернии в семье диакона. В 1879 году он закончил Псковское духовное училище, а в 1885 году — Псковскую духовную семинарию⁶. По окончании семинарии А.П. Рождественский оставлен при ней исполняющим должность надзирателя за учениками. В 1886 году Александр Рождественский сдает вступительные экзамены в Санкт-Петербургскую духовную академию, оказавшись вместе с Сергием Страгородским⁷ и Петром Скипетровым⁸, одним из лучших абитуриентов⁹.

Поступив на I-й курс Академии, А. Рождественский должен был определиться в одну из двух параллельных групп. Александр Петрович выбрал первую группу, в которой был сделан упор на филологию и библейскую археологию. Из иностранных языков он для себя выбрал изучение греческого и немецкого языков.

В июне 1890 года Рождественский за сочинение «Откровение Даниила о семидесяти седмицах» был удостоен степени кандидата богословия с правом получения степени магистра без нового устного испытания¹⁰.

Согласно правилам, каждый год несколько выпускников Академии оставлялись при ней для подготовки к занятию преподавательских вакансий. В том же июне 1890 года Совет академии в качестве профессорских стипендиатов порекомендовал оставить А. Рождественского и К. Ивановского¹¹ и назначить им содержание в

⁶ См: Годишник на Духовната академия «Св. Климент Охридски». Т. XXIV(L). Година 1974/1975. София, 1978. С. 174.

⁷ Сергей (Страгородский), Святейший Патриарх Московский и Всея Руси (1943–1944).

⁸ Скипетров П., прот. — священномученик (убит в 1918 г.).

⁹ Журналы заседаний совета СПбДА за 1886/87 уч. г. СПб., 1891. С. 46–47.

¹⁰ Журналы заседаний совета СПбДА за 1889/90 уч. г. СПб., 1894. С. 203.

¹¹ Ивановский Константин Васильевич (1866–1930-е) — протоиерей, в 1935 г. выслан из Ленинграда, дальнейшая судьба неизвестна.

размере семиста рублей каждому¹². С августа 1890 года по май 1891 года А.П. Рождественский проходил службу при кафедре еврейского языка и библейской археологии. Летом 1891 года Рождественский был назначен учителем русского и церковно-славянского языка в Великолуцкое духовное училище¹³.

В октябре 1891 года в Санкт-Петербургской духовной академии встал вопрос о замещении освободившихся кафедр Русской гражданской истории и Священного Писания Нового Завета. С кафедрой русской гражданской истории вопрос был решен достаточно быстро — ее занял преподаватель Литовской духовной семинарии Платон Жукович^{14, 15}. Относительно же кафедры Священного Писания Нового Завета, освободившейся после увольнения по состоянию здоровья профессора протоиерея В.Г. Рождественского, возникли разногласия. Ректор академии, Преосвященный Антоний (Вадковский), епископ Выборгский¹⁶, в качестве кандидата на кафедру выдвинул преподавателя Воронежской духовной семинарии, магистра богословия, Н.Н. Глубоковского. Экстраординарный профессор духовной академии В.В. Болотов в качестве кандидата на кафедру предложил А.П. Рождественского, преподававшего в это время в Великих Луках. Кроме того, вакантную кафедру хотел еще занять преподаватель Санкт-Петербургской духовной семинарии, магистр богословия, А.А. Бронзов, подавший прошение ректору академии о включении его кандидатуры в голосование. Болотов, выступавший против занятия кафедры Священного Писания Нового Завета Глубоковским, противопоставлял «звезде» Глубоковского — «огонек» научной жизни, который «так непритязательно, но так чисто, так бездымно» горел, по его словам, в А.П. Рождественском, отмечал его «ясность взгляда и про-

¹² Там же. С. 276.

¹³ XLVII курс Императорской Петроградской духовной академии. С. 77.

¹⁴ Жукович П.Н. (1857–1919) — профессор СПбДА, исследователь церковной и гражданской истории Беларуси.

¹⁵ Журналы заседаний совета СПбДА за 1891/92 уч. г. СПб., 1896. С. 68.

¹⁶ Антоний (Вадковский) — с 1898 г. митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский, первенствующий член Святейшего Синода.

стоту понимания»¹⁷. Вероятно, на исход голосования повлияли авторитет и доводы профессора Болотова, поскольку большинство членов Совета академии проголосовали именно за А.П. Рождественского. Однако через десять дней, 21 октября, последовала резолюция Высокопреосвященнейшего Палладия (Раева), митрополита Санкт-Петербургского, о том, что на кафедру Священного Писания Нового Завета назначается Н.Н. Глубоковский, как «более соответствующий службе при академии»¹⁸.

В феврале 1892 года А.П. Рождественский перевелся из Великолуцкого в Псковское духовное училище, где продолжил преподавание русского и церковно-славянского языков¹⁹.

В самом конце декабря 1893 года, 30-го числа, вышел указ Святейшего Синода о переводе в Москву иеромонаха Сергия (Страгородского), занимавшего должность доцента на кафедре Священного Писания Ветхого Завета. На состоявшемся 26 января 1894 года Совете Академии вспомнили о бывшем профессорском стипендиате академии, ныне преподающем в Пскове, кандидате богословия А.П. Рождественском. Вспомнили и о том, что в 1891 году Рождественский уже избирался Советом на кафедру Священного Писания Нового Завета. К тому же, незадолго перед Советом А.П. Рождественский представил на соискание степени магистра богословия диссертацию, написанную как раз по предмету Священного Писания Ветхого Завета. Рецензировавший эту работу профессор И.Г. Троицкий отметил перед присутствующими, что работа «отличается солидными, научными достоинствами»²⁰.

Согласно § 50 Устава академий, А. Рождественский должен был прочесть в присутствии членов Совета две пробные лекции.

¹⁷ Цит. по: *Богданова Т.А.* Н.Н. Глубоковский и В.В. Болотов. К истории взаимоотношений авторов «Феодорита» и «Theodoretian'ы» // Доклад на научно-церковной конференции «История Древней Церкви в традициях XX века», посвященной памяти проф. Санкт-Петербургской духовной академии В. В. Болотова. 18-20 апреля 2000 г. (Эл. вариант: <http://mitropolia-spb.ru/rus/conf/bolotov2000/dokladi/bogdanova.shtml>. 12.04.2007).

¹⁸ Журналы заседаний совета СПбДА за 1891/92 уч. г. С. 69.

¹⁹ XLVII курс Императорской Петроградской духовной академии. С. 77.

²⁰ Журналы заседаний совета СПбДА за 1893/94 уч. г. СПб., 1894. С. 145.

Тему одной из них он имел право выбрать по собственному желанию, тему другой должен был назначить ему Совет. 12 и 15 февраля 1894 года Рождественский прочитал лекции на темы «Откровение пророку Даниилу о семидесяти седмицах (Дан 9:24–27): сравнение текстов и толкование пророчества» и «Песнь о винограднике Возлюбленного (Ис 5) как образец древнееврейских поэтических произведений, и толкование текста пророчества в связи с отношением его к Новому Завету»²¹.

В тот же день, 15 февраля, состоялся очередной Совет академии, на котором было определено: «Признав прочитанные кандидатом богословия А. Рождественским пробные лекции удовлетворительными, избрать его на вакантную в Академии кафедру Священного Писания Ветхого Завета в качестве исправляющего должность доцента»²².

В начале 1895 года в личной жизни А.П. Рождественского происходят перемены — он женится. В этом же году у него рождается дочь Саша, названная так в честь супруги Александры Александровны²³.

В сентябре 1895 года Советом академии А. Рождественскому было разрешено напечатать свое сочинение «Откровение Даниилу о семидесяти седмицах. Опыт толкования 24–27 стихов 9-й главы книги пророка Даниила»²⁴. По правилам, на магистерский коллоквиум могло быть представлено только печатное издание, и А. Рождественскому пришлось сроком на три года взять заем в размере 600 рублей на издание книги²⁵. Для погашения кредита А.П. Рождественский устраивается преподавателем арифметики в Исидоровское Епархиальное женское училище, где работает до октября 1897 года.

²¹ Там же. С. 190.

²² Там же. С. 190–191.

²³ XLVII курс Императорской Петроградской духовной академии. С. 78.

²⁴ *Рождественский А.П., прот.* Откровение Даниилу о семидесяти седмицах. Опыт толкования 24–27 стихов 9-й главы книги пророка Даниила. СПб., 1896.

²⁵ Журналы заседаний совета СПбДА за 1895/96 уч. г. СПб., 1900. С. 80.

К весне 1896 года книга была напечатана, и на 31 мая был назначен магистерский коллоквиум. Оппонентами А. Рождественского выступали профессора Ф.Г. Елеонский и И.Г. Троицкий. Защита была признана удовлетворительной. По ходатайству митрополита Палладия 10 июня 1896 года последовал указ Святейшего Синода об утверждении А.П. Рождественского в степени магистра богословия²⁶.

Ежегодно в Санкт-Петербургской духовной академии лучшие сочинения наставников и студентов награждались премией Высокопреосвященнейшего митрополита Макария. Осенью 1896 года профессор Ф.Г. Елеонский предложил на соискание этой премии сочинение А.П. Рождественского «Откровение Даниилу о семидесяти седмицах». Совет Академии это предложение одобрил и определил профессорам Елеонскому и И. Г. Троицкому написать «обстоятельные рецензии с ясно выраженным мнением о том, достойно ли сие сочинение искомой премии»²⁷. Кроме сочинения А. Рождественского, были еще предложены сочинения профессора Т.В. Барсова «Святейший Синод в его прошлом»²⁸ и иерея Е.П. Аквилонова «Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования»²⁹. 23 января 1897 года Совет академии распределил премии следующим образом: полную премию в размере 451 рубля 48 копеек получил профессор Т.В. Барсов, А.П. Рождественский и иерей Е.П. Аквилонов получили 322 рубля 80 копеек и 270 рублей 90 копеек соответственно³⁰. В ноябре 1896 года в связи с тем, что В.В. Болотов получил звание ординарного профессора, в духовной академии освободилась кафедра штатного экстраординарного профессора. Занять ее мог любой доцент, имевший звание магистра, в числе претендентов назывался и А.П. Рождественский. Но, благодаря самой положительной характеристике заслуженного профессора И.Е. Троицкого, кафедра была отдана доценту Т.А. Налимову³¹.

²⁶ Журналы заседаний совета СПбДА за 1896/97 уч. г. СПб., 1897. С. 4–5.

²⁷ Там же. С. 46.

²⁸ Барсов Т.В. Святейший Синод в его прошлом. СПб., 1896.

²⁹ Аквилонов Е.П. Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования. СПб., 1896.

³⁰ Журналы заседаний совета СПбДА за 1896/97 уч. г. СПб., 1897. С. 154.

³¹ Там же. С. 111.

В 1897 году в семействе А.П. Рождественского происходит пополнение — рождается дочь Нина³².

В сентябре 1897 года на соискание премии Высокопреосвященнейшего Макария был предложен труд профессора И.Г. Троицкого «Грамматика еврейского языка»³³. Отзыв об этом учебнике было поручено составить А.П. Рождественскому. Рождественский, с присущей ему тщательностью и ответственностью, изучил это пособие и нашел в нем немало недостатков, которые и изложил в своей рецензии³⁴. Тем не менее, окончательным его мнением было то, что сочинение Троицкого достойно премии.

По всей видимости, скрупулезность и основательность были качествами А.П. Рождественского не только как ученого, но и как просто человека. Это не прошло незамеченным для академического начальства, и Рождественский вовлекается в активную научно-преподавательскую деятельность. С 1894 года он является непререкаемым членом приемной комиссии, в которой, чередуя года, принимает экзамены по Священному Писанию Ветхого или Нового Завета. Часто вступительные испытания ему помогал проводить Н.Н. Глубоковский. Так же А.П. Рождественский систематически назначается рецензентом кандидатских, магистерских и докторских диссертаций, пишет отзывы на новые статьи и сочинения. Так, в 1898 году Рождественский рецензирует магистерскую диссертацию епископа Серафима (Мещерякова) «Прорицатель Валаам. Книга Числ. XII–XXV гл.»³⁵, в 1904 году — докторскую диссертацию профессора И.Г. Троицкого «Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений»³⁶, в 1906 году —

³² XLVII курс Императорской Петроградской духовной академии. С. 78.

³³ Троицкий И.Г. Грамматика еврейского языка. СПб., 1897.

³⁴ Журналы заседаний совета СПбДА за 1897/98 уч. г. СПб., 1899. С. 468–490.

³⁵ Серафим (Мещеряков), еп. Прорицатель Валаам. Книга Числ. XII–XXV гл. СПб., 1898.

³⁶ Троицкий И.Г. Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений. СПб., 1904.

докторскую диссертацию И.Е. Евсеева «Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты»³⁷.

В 1899 году в семье А.П. Рождественского рождается первый мальчик, которого называют Сергеем³⁸.

В сентябре 1899 года выпускник академии 1851-го года Л.П. Стаховский составил духовное завещание, по которому академии перечислялось 5 тысяч рублей на учреждение ученой премии Стаховского в память Высокопреосвященного Иннокентия (Борисова), архиепископа Херсонского и Таврического. А.П. Рождественскому вместе с профессором А.А. Бронзовым было поручено составить положение об этой премии³⁹.

В сентябре 1900 года Высочайшим приказом по гражданскому ведомству за № 54 профессор А.П. Рождественский был произведен в чин коллежского советника⁴⁰.

В январе 1901 года архимандрит Сергей (Страгородский) стал ректором академии, таким образом, освободилась штатная кафедра экстраординарного профессора. На заседании Совета академии 30 января 1901 года в числе кандидатов на замещение кафедры был назван А.П. Рождественский, но большинство голосов было отдано доценту П.С. Смирнову⁴¹.

В мае 1901 года А.П. Рождественский стал экстраординарным профессором, сменив ставшего ординарным профессора П.Н. Жуковича⁴².

В том же 1901 году у Александра Петровича рождается второй сын — Борис.

В октябре 1902 года А.П. Рождественский был избран редактором «Церковного Вестника» на последующие три года. На этом

³⁷ *Евсеев И.Е.* Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты. СПб., 1906.

³⁸ XLVII курс Императорской Петроградской духовной академии. С. 78.

³⁹ Журналы заседаний совета СПбДА за 1899/1900 уч. г. СПб., 1902. С. 34–35.

⁴⁰ Журналы заседаний совета СПбДА за 1901/1902 уч. г. СПб., 1902. С. 15.

⁴¹ Журналы заседаний совета СПбДА за 1900/1901 уч. г. СПб., 1901. С. 141–142.

⁴² Там же. С. 234–235.

посту Рождественский сменил А.П. Лопухина, у которого закончился срок вверенных ему полномочий. К исполнению редакторских обязанностей А.П. Рождественский приступил 1 января 1903 года⁴³.

В сентябре 1902 года Совет академии выдвинул на соискание премии Высокопреосвященнейшего Макария сочинение Н.Н. Глубоковского «Благовестие христианской свободы в послании Святого апостола Павла к Галатам. Сжатый обзор апостольского послания со стороны его первоначальных читателей, условий происхождения, по содержанию и догматически-историческому значению»⁴⁴. К декабрю 1902 года положительные отзывы профессоров А.П. Рождественского и А.А. Бронзова были готовы⁴⁵.

15 мая 1903 года А.П. Рождественский был рукоположен в сан священника и назначен служить в церкви святителя Николая Чудотворца при Императорском Мариинском дворце. В этом же году происходит очередное пополнение в его семействе — рождается третий сын Константин⁴⁶.

В марте 1904 года прот. А.П. Рождественский был назначен преподавателем Закона Божия дочерям императора Николая II. Вместе с царской семьей протоиерей Александр будет до июня 1910 года.

В 1905 году у прот. А.П. Рождественского рождается четвертый сын, которого называют Всеволодом.

В этом же году прот. Рождественский входит в состав Высочайше утвержденных Особого Совещания о цензуре и печати и Комиссии для выработки правил для наблюдения за духовной литературой⁴⁷.

В марте 1905 года инициативная группа из молодых петербургских клириков подала митрополиту Антонию (Вадковскому) записку «О неотложности восстановления канонической свободы

⁴³ Журналы заседаний совета СПбДА за 1902/1903 уч. г. СПб., 1903. С. 57.

⁴⁴ *Глубоковский Н.Н.* Благовестие христианской свободы в послании Святого апостола Павла к Галатам. Сжатый обзор апостольского послания со стороны его первоначальных читателей, условий происхождения, по содержанию и догматически-историческому значению. СПб., 1902.

⁴⁵ Журналы заседаний совета СПбДА за 1902/1903 уч. г. С. 174.

⁴⁶ XLVII курс Императорской Петроградской духовной академии. С. 78.

⁴⁷ Там же. С. 78.

Православной Церкви в России». Так началась история «Группы 32-х», превратившейся осенью 1905 года в «Союз церковного обновления». Члены Союза делали акцент на необходимости полного обновления современного им церковного строя и возрождения церковной жизни. Программа была опубликована в журнале «Церковно-общественная жизнь». Летом 1906 года «Союз церковного обновления» трансформировался в «Братство ревнителей церковного обновления». Устав Братства был утвержден Санкт-Петербургским епархиальным начальством в мае 1906 года и опубликован в «Церковном Вестнике»⁴⁸. От Духовной Академии в Братство входили архимандрит Михаил (Семенов), протоиерей С.А. Соллертинский и прот. А.П. Рождественский⁴⁹.

26 января 1906 года прот. А.П. Рождественский был Высочайше назначен членом Предсоборного присутствия.

В сентябре 1908 года проф. прот. А.П. Рождественский направляет в Совет академии прошение о выдаче ему сроком на четыре года займа размером в 1200 рублей для издания труда «Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова: введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам»⁵⁰. К началу 1911 года книга была напечатана, и в феврале этого года прот. Рождественский обратился в Совет академии с прошением принять свое сочинение на соискание степени доктора богословия. Совет академии это прошение одобрил и назначил прот. Рождественскому рецензентов — заслуженного ординарного профессора И.Г. Троицкого и ординарного профессора И.Е. Евсеева⁵¹. К июню 1911 года отзывы были готовы. Оба профессора посчитали труд проф. прот. Рождественского достойным получения степени доктора богословия. Согласившись с их заключениями, Совет академии направил про-

⁴⁸ Устав Братства ревнителей церковного обновления // Церковный вестник. 1906. № 38. С. 1241–1243.

⁴⁹ РГИА Ф. 834. Оп. 4. Ед. хр. 565.

⁵⁰ *Рождественский А.П., прот.* Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова: введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам. СПб., 1911.

⁵¹ Журналы заседаний совета СПбДА за 1910/1911 уч. г. СПб., 1911. С. 197–198.

шение Преосвященному епископу Никандру (Феноменову), временному управляющему Санкт-Петербургской митрополией, ходатайствовать перед Святейшим Синодом об утверждении проф. прот. Рождественского в степени доктора богословия⁵². Соответствующий указ вышел 3 августа 1911 года⁵³.

Летом 1911 года из духовной академии уволились два штатных ординарных профессора — И.С. Пальмов и П.Н. Жукович. Поэтому в начале учебного года встал о вопрос о замещении их кафедр. Совет академии назначил на них прот. Рождественского и прот. М.И. Орлова⁵⁴.

В ноябре 1911 года профессора И.Г. Троицкий и И.Е. Евсеев предложили труд А.П. Рождественского по книге Премудрости Иисуса сына Сирахова на соискание премии Высокопреосвященнейшего Макария. Согласно отзывам, предоставленным вышеназванными профессорами, в январе 1912 года сочинению А.П. Рождественского была присуждена премия в размере 800 рублей⁵⁵.

В 1915 году в стенах Петроградской духовной академии начала свою деятельность Комиссия по научному изданию Славянской Библии. В Комиссию, помимо ректора академии Преосвященного Анастасия (Александрова), епископа Ямбургского, графа Д.С. Шереметева, академика А.И. Соболевского и профессора И.Е. Евсева, вошел и профессор протоиерей А.П. Рождественский. На него были возложены обязанности секретаря Комиссии⁵⁶.

15 августа 1917 года состоялось открытие Поместного Собора Русской Православной Церкви. Открытию Собора предшествовала деятельность Предсоборного совета, участником которого прот. А.П. Рождественский был тоже. В Предсоборном совете прот. Александр входил в VI-й отдел, занимавшийся вопросами богослужения. Одним из главных вопросов, поднимавшихся в этом отделе,

⁵² См: Там же. С. 247.

⁵³ См: Там же. С. 24.

⁵⁴ См: Там же. С. 37–38.

⁵⁵ Журналы заседаний совета СПбДА за 1911/1912 уч. г. СПб., 1913. С. 133.

⁵⁶ См: *Дудинов П.А.* Комиссия по научному изданию Славянской Библии при Петроградской духовной академии. Организация, деятельность, результаты // *Христианское чтение.* 1996, 13. С. 50.

был вопрос о возможности употребления русского языка в богослужении. Прот. Рождественский был среди большинства, отвечавшего на этот вопрос положительно⁵⁷.

В марте 1918 года в составе отделов Поместного Собора появился еще один — библейский отдел. Он был призван решить следующие вопросы:

1. О составе Ветхозаветной Библии или об отношении Православной Церкви к неканоническим книгам и отделам Ветхого Завета.

2. О взаимном отношении и сравнительном достоинстве подлинного ветхозаветного текста и греческого текста LXX.

3. О значении священной филологии при школьном изучении Священного Писания как Ветхого, так и Нового Заветов; то есть об обязательном знакомстве всех питомцев духовных школ с еврейским языком и с особенностями греческого языка перевода LXX и Нового Завета.

4. Об отношении православных толкователей и исследователей Слова Божия к толкованиям святоотеческим и исследованиям западных библеистов разных направлений.

Кроме того, отделу предстояло разработать план нового издания славянского и русского переводов Библии, составить краткое общедоступное толкование всех священных книг обоих Заветов⁵⁸.

Естественно, что как специалист в области Священного Писания Ветхого Завета, в работу этого отдела включился и проф. прот. А.П. Рождественский. Отдел был создан незадолго до окончания работы Собора, но все же прот. Рождественский успел подготовить доклад «Об основных положениях Библейского совета при Высшем церковном управлении». Выслушав на заседании этот доклад, члены отдела согласились с тем, что при Высшем церковном управлении необходимо организовать особый совещательный орган — Библейский совет. В функции Совета входило бы:

⁵⁷ См: *Кравецкий А.Г.* Проблема богослужебного языка на Соборе 1917-1918 годов и в последующие десятилетия // *Журнал Московской Патриархии*, 1994, 2. С. 68.

⁵⁸ См: Там же. С. 77.

- пересмотр и исправление русского и славянского текстов Библии;
- составление нового русского перевода Библии на основании изучения еврейского и других древних текстов;
- издание русского перевода Ветхого Завета по тексту LXX;
- издание Библии с толкованиями⁵⁹.

Предложения прот. А.П. Рождественского Собор рассмотреть не успел, поскольку в сентябре 1918 года прекратил свою работу.

Октябрьский переворот 1917 года поставил под угрозу уничтожения духовные академии и вообще всю систему духовного образования. 1918 год стал последним для Петроградской духовной академии, занятия со студентами проводились только в частном порядке. В мае 1918 года по предложению профессора Московской духовной академии В.П. Виноградова Московский же епархиальный совет союза духовенства и мирян постановил открыть Православную народную академию богословских наук. Целью академии была «подготовка всех членов Церкви к сознательной и плодотворной практической работе во всех приходских и епархиальных учреждениях, содействие в подготовке к пастырскому служению лиц, чувствующих к нему призвание, а также усовершенствование в деле пастырства лиц священного сана»⁶⁰. Преподавать в народной академии должны были профессора Московской и Петроградской духовных академий. Если бы этот проект удалось осуществить, то профессор протоиерей А.П. Рождественский преподавал бы в академии Священное Писание Ветхого Завета.

Гражданская война, разгоревшаяся в 1918 году, сильно ослабила связь Патриархии с отдаленными епархиями, поэтому в Сибири и на юге России были созданы местные временные Высшие церковные управления. Покинув революционную Москву, проф. прот. А.П. Рождественский оказался на юге России, где принял участие в Юго-Восточном Русском Церковном Соборе. Заседания Собора проходили с 19 по 24 мая 1919 года в Екатеринодаре. В Высшее церковное управление, среди прочих, Собором был избран и прот.

⁵⁹ См: Там же. С. 78.

⁶⁰ РНБ Ф. 194. Оп. 2. Ед. хр. 21.

А.П. Рождественский. Учрежденное Собором Высшее церковное управление было облечено всей полнотой власти, какая принадлежит Патриарху с его Святейшим Синодом и Высшим церковным советом, до восстановления связи с Патриархом, когда оно немедленно должно было бы сложить все свои полномочия.

К концу 1919 года здоровье прот. А.П. Рождественского уже сильно подорвано. К тому же, добровольческая армия генерала Деникина, в ставке которой находилось ВЦУ, начала отступать. И протоиерея Александра, тяжело больного, эвакуируют в Крым⁶¹.

В начале 1920 года армия Деникина начинает массовое отступление. Опасаясь большевистского террора, часть населения поспешно эмигрирует в соседние государства, в том числе и в Болгарию. Для Болгарии это была уже вторая эмигрантская волна после 1918 года⁶². Вполне возможно, что уже среди эмигрантов этой волны был прот. А.П. Рождественский. Почему прот. Рождественский эмигрировал именно в Болгарию? Скорее всего, причина в том, что еще с 1918 года южнорусское правительство генерала Деникина сотрудничало с болгарским правительством, которое осуществляло поставки оружия в добровольческую армию. С конца ноября 1919 года в Болгарии постоянно находился официальный дипломатический представитель южнорусского правительства А.М. Петряев⁶³. Видимо, эти контакты Деникина с Болгарией и предопределили выбор прот. Рождественского.

Перебравшись в Болгарию, прот. Рождественский оказался в Софии. Именно сюда и в Варну болгарское правительство распределяло больных и раненых беженцев. Тех, кто был в здравии, направляли в Тырново, Плевну и Шумен, подальше в глубь страны, чтобы избежать большого скопления людей в приморских районах⁶⁴.

Возникла тяжелейшая проблема трудоустройства. Большой части приезжих могли предложить только сельскохозяйственные

⁶¹ См: *Шавельский Г.И.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. Т. 2. Нью Йорк, 1954. С. 384.

⁶² См: *Кьосева Ц.* България и руската емиграция (20-те — 50-те години на XX в.). София, 2002. С. 24.

⁶³ См: Там же. С. 19.

⁶⁴ См: Там же. С. 25.

работы. Повезло представителям науки и духовенства. В частности, около десятка профессоров были взяты на преподавательские должности в Софийский университет, девять священников, в числе которых мог быть и проф. прот. Рождественский, были направлены церковным ведомством на служение в храмах и преподавание в семинарии⁶⁵.

В 1921 году был образован Национальный союз русских беженцев в Болгарии. В руководство союза вошел и прот. А.П. Рождественский⁶⁶. В этом же году он пишет книгу воспоминаний о Святейшем Патриархе Тихоне, которая выходит в Софии в 1922 году⁶⁷.

В 1921 году Народное собрание Болгарии принимает закон о просвещении, которым предусматривалось открытие при Софийском университете богословского факультета. В ноябре 1922 — январе 1923 года был сформирован первый Совет факультета. В него вошли профессор архимандрит Евтимий (Сапунджиев), профессор протоиерей А.П. Рождественский и проф. прот. С. Цанков. В марте 1923 года Совет сформулировал образовательные цели факультета, и с осени должны уже были начаться занятия. В частности, прот. А. Рождественский должен был читать лекции по Священному Писанию Нового Завета. Но он заболевает и это обстоятельство вынуждает его оставить кафедру⁶⁸. Первую лекцию по Священному Писанию Нового Завета в ноябре 1923 года читает проф. Н. Н. Глубоковский, ему же предложено руководством богословского факультета возглавить кафедру.

О дальнейшей судьбе прот. А.П. Рождественского у нас есть крайне скудные сведения. Известно, что он уезжает из Болгарии в Чехословакию, где селится в Моравской Тшебове. Это была крупная русская колония, в которой одно время жила поэтесса Марина Цветаева. Мы не

⁶⁵ См: *Кьоцева Ц.* България и руската емиграция... С. 29.

⁶⁶ См: Там же. С. 91.

⁶⁷ *Рождественский А.П., прот.* Святейший Тихон, патриарх Московский и всея России (Воспоминания). София, 1922.

⁶⁸ По устному сообщению проф. СПбДА прот. Аркадия Иванова, в свое время инспектор ЛДАиС Л.Н. Парийский в качестве причины, по которой прот. А. Рождественский был вынужден оставить преподавательскую деятельность, называл утрату зрения.

знаем, в каком году проф. прот. А.П. Рождественский покидает Болгарию и по какой причине. Возможно, что в это время в Чехословакию переселялись офицеры царской армии, с которыми А.П. Рождественский мог быть знаком по Добровольческой армии генерала Деникина. Возможно, причиной стали лучшие условия для лечения — Моравия все-таки была курортным регионом. Ежегодник Софийской духовной академии, сообщая скудные сведения о жизни проф. прот. А.П. Рождественского в эмиграции, указывает лишь год его смерти — 1930⁶⁹.

2. Методы работы с ветхозаветными текстами

2.1. Общий обзор методов

Чтобы оценить вклад профессора протоиерея А.П. Рождественского в экзегетику Священного Писания Ветхого Завета, необходимо внимательно изучить методы, применяемые им в научной работе, поскольку ее успешность в наибольшей мере обеспечивает именно верный выбор метода. В сочинениях прот. Рождественского таковых можно выделить три. Первый — *историко-филологический метод*, включающий в себя исторический, филологический и текстологический анализ Священного Писания. Этот метод мы рассмотрим более подробно далее и приведем примеры его использования.

В трудах профессора протоиерея А.П. Рождественского историко-филологический метод плотно пересекается с *буквально-историческим* методом толкования. Последний используется, чтобы раскрыть собственный, первоначальный смысл Писания, доносимый самой буквой. Он используется не только в отношении законоположительных, исторических и учительных книг Ветхого Завета, но и книг пророческих. Именно прямые пророческие указания о Мессии, имеющиеся в книгах Ветхого Завета, позволяют в первую очередь утверждать, что Иисус из Назарета был тем Мессией, которого и ожидал Израиль⁷⁰. Поскольку для рассмотрения историко-

⁶⁹ Годишник на Духовната академия «Св. Климент Охридски». С. 174.

⁷⁰ *Юревич Д., свящ.* Методы толкования Ветхого Завета в Новозаветной Церкви // Доклад, прочитанный на Третьих региональных образовательных Знаменских чтениях в Санкт-Петербургском государственном университете педагогического мастерства 11 декабря 2002 года (эл. вариант: <http://www.sinai.spb.ru/ot/methods/methods.html>. 15.05.2007).

филологического метода нами выбраны как раз мессианские места, то писать отдельно о буквальном методе толкования будет повтором уже сказанного.

Скажем несколько слов о *типологическом* методе толкования. Ветхозаветный период служил для постепенного приготовления человеческого рода к пришествию Спасителя (ср. Гал 3:24–25), таким образом, вся ветхозаветная история указывала на Господа Иисуса Христа⁷¹. Следовательно, ветхозаветные пророчества сосредотачивались на Господе Иисусе Христе и Его великом деле спасения как на своем главном предмете. Исходя из этого, типологический метод толкования признает историческую реальность происходивших в Ветхом Завете событий, однако рассматривает их как повод, с помощью которого Бог раздвигает исторические рамки и заставляет священного писателя и читателей задуматься над грядущими событиями. Уже свершившиеся события или известные личности рассматриваются как прообразы, или (используя греческий термин) как типы грядущих событий мессианского времени⁷². Внимание этому методу толкования прот. А.П. Рождественский уделяет в курсе своих академических лекций.

2.2. Исторический анализ

Исторический анализ рассматривает библейскую историю и священных авторов в контексте истории древнего мира. Этот метод помогает глубокому пониманию разбираемого места из Священного Писания. Каким образом? Знание исторического фона той или иной священной книги, позволяет исследователю прояснить смысл употребляемых священным автором слов, образов и символов, поскольку они большей частью являются отражением реалий его времени. Кроме того, историческая локализация позволяет привлечь внебиблейские источники. Это тоже очень важный момент, поскольку как во времена прот. А. Рождественского, так и в наше время люди предпочитают больше верить сторонним авторам, чем Библии. При грамотном анализе библейских и внебиблейских текстов можно прийти к выводу,

⁷¹ Там же.

⁷² Там же.

что в историческом плане они пересекаются. Нельзя отрицать важное апологетическое значение таких выводов.

Рассмотрим конкретные примеры использования исторического анализа. Возьмем кандидатское сочинение прот. А. П. Рождественского «Откровение Даниилу о семидесяти седмицах». Прежде чем перейти к самому откровению о седмицах, прот. Рождественский рассматривает вопрос о том, когда Даниилом было получено это пророчество. Сообщению откровения предшествовала молитва пророка Даниила к Богу, а молитва была вызвана чтением отрывка из пророка Иеремии. Все это, согласно Священному Писанию, происходило «в первый год Дария, сына Ассуирова, из рода Мидийского, который поставлен был царем над царством Халдейским» (Дан 9:1). Проследим, как прот. А.П. Рождественский устанавливает личность царя Дария.

Начинает он со свидетельств, находящихся в самой Библии. Из них следует, что царь Дарий правил в короткий промежуток времени между Валтасаром и Киром⁷³. Но, кроме Библии, о царе Дарии больше нигде не говорится. И всегда найдутся люди, которые поставят под сомнение реальность исторических фактов, обозначенных в Священном Писании: «Если бы такое известие исходило от какого-нибудь языческого писателя, то никто бы, пожалуй, не сомневался в истинности его слов: о Дарии говорится совершенно определенно, указывается даже его возраст. Но так как известие находится в священных книгах и принадлежит священному писателю, то дело изменяется: говорят, что рассказанное здесь событие не подтверждается ни одним светским писателем и, следовательно, недостоверно, — как будто священный писатель заслуживает веры лишь постольку, поскольку его слова подтверждаются языческими авторами»⁷⁴. Такие надуманные обвинения в наше время встречаются везде и повсеместно, обратимся к более, чем столетнему опыту их опровержения и выясним, уместен ли он в наше время.

Итак, прот. А. П. Рождественский для доказательства подлинности библейского повествования обращается к сторонним источ-

⁷³ *Рождественский А.П., прот.* Откровение Даниилу... С. 35.

⁷⁴ Там же. С. 35-36.

никам. В данном случае, это «Киропедия» Ксенофонта. В этом произведении есть указание на то, что перед воцарением в Вавилоне Кира там правил его дядя Киаксар, сын Астиага. Но что может быть общего между Киаксаром, сыном Астиага, у Ксенофонта и Дарием, сыном Ассуйра, у пророка Даниила? Прот. Рождественский проводит смысловые параллели между этими двумя личностями: «Сравнивая это известие Ксенофонта с приведенными выше словами пророка Даниила, находим большое сходство между этими двумя повествованиями. Дарий, подобно Киаксару, является в описании пророка Даниила человеком слабым, несамостоятельным; тот и другой отличаются уже преклонным возрастом; в том и другом повествовании мидийское и персидское царства изображаются объединенными, хотя нигде не сливаются, и т.п.»⁷⁵. Кроме того, прот. А. П. Рождественский проводит лингвистический разбор имен и выясняет, что персидское Дарий и мидийское Киаксар имеют почти одинаковое значение: «правитель, самодержец», а имена Ассуйр и Астиаг являются общединастическими титулами («жалящая змея» и «царство», соответственно) и вполне могут принадлежать одному и тому же лицу⁷⁶. Некоторые ученые называют произведение Ксенофонта историческим романом, а потому оно недостоверно. Рождественский и на это возражение находит, что ответить: «Если даже признать, что Ксенофонт писал только роман, то все-таки его показания имеют некоторую степень достоверности: даже современным историческим романам нельзя отказать в этом. Если же показания Ксенофонта совпадают с известиями книги пророка Даниила, то есть совпадают два совершенно независимых источника, то трудно отрицать их достоверность»⁷⁷.

Прот. А. П. Рождественский показывает образец настоящей работы православного экзегета: нельзя слепо верить тому, что утверждают другие ученые, нужно лично проверять факты. Другой пример: против существования царя Дария приводят клинописные известия, в которых об этом царе нет никакого упоминания. Но, если разобраться, то эти «клинообразные надписи дошли до нас в

⁷⁵ Там же. С. 36-37.

⁷⁶ См: Там же. С. 37.

⁷⁷ Там же. С. 37-38.

таким виде, что едва ли есть возможность, основываясь на них, отрицать достоверность несогласных с ними показаний: текст их сохранился не совсем исправно, он очень краток и труден для понимания»⁷⁸. А отсутствие сведений о Дарии у Геродота объясняется личными особенностями этого автора: «Геродот же имеет обыкновение опускать незначительных правителей и говорит только о более важных»⁷⁹.

Такое решение вопроса о Дарии Мидяnine не оставило равнодушным профессора СПбДА В. В. Болотова. В том же 1896 году Болотов публикует в журнале «Христианское Чтение» статью «Валтасар и Дарий Мидянин. Опыт решения экзегетической проблемы»⁸⁰. В ней профессор Болотов повторяет точку зрения немецкого ученого Г.Ф. Унгера⁸¹, что библейский Дарий Мидянин — это упоминаемый у Геродота и Ксенофонта Астиаг. Вот как выглядит это построение: Из Тов 14:15 следует, что Ниневию пленили Навуходоносор и Асуир (᾿Ασοῦηρος). В Дан 9:1 упоминается имя Ассуир (᾿Ασοῦηρος), которое по гипотезе Унгера и Болотова, является неверной греческой транскрипцией еврейского אַחַשְׁוֶרֶשׁ [ахашверош], которое в свою очередь было неверной передачей греческого имени Ксеркс. Но из хронологии события «следует с непрекаемой ясностью, что мидийский царь, союзник Навуходоносора, был не кто другой, как Κυαξάρης Геродота»⁸². Доказав, что в Библии неверно передано имя царя, Болотов вслед за Унгером обращается к древним персидским родословным. Проанализировав несколько имен, ученые делают вывод, что у персов существовал обычай называть внука в честь деда. Перенеся этот обычай на мидийскую династию, Болотов и Унгер делают вывод, что если Киаксар I носил имя Ассуира (что одно с именем Ксеркс), то сын его Астиаг Ксерксом не мог называться. Если бы у Астиага был сын Дарий (Киаксар II), то он бы точно не назывался Дарием, сыном Ассуировым. А

⁷⁸ Там же. С. 38.

⁷⁹ Там же. С. 38.

⁸⁰ *Болотов В.В.* Валтасар и Дарий Мидянин. Опыт решения экзегетической проблемы // *Христианское чтение*. 1896. №2. С. 279–341.

⁸¹ *Unger G.F.* *Kyaxares und Astyages*. München, 1882.

⁸² *Болотов В.В.* Указ. соч. С. 319.

в Дан 9:1 Дарий Мидянин назван именно так, следовательно это не одно лицо с Киаксаром II. Из чего следует вывод: «Киаксар I бесспорно носил имя Ассиура; следовательно его сын Астиаг был «сын Ассиура». И Дарий Мидянин был сын Ассиура. Следовательно и по этому одному в высшей степени вероятно, что Дарий Мидянин — не кто иной, как сам Астиаг»⁸³.

Впрочем, эта гипотеза была известна прот. Рождественскому, и она ему казалась сомнительной: «[Некоторые] считают Дария тем же лицом, что и Астиаг (<...> но тогда выходит, что Дарий-Астиаг, вступивший на вавилонский престол шестидесяти двух лет, и его внук Кир, умерший семидесяти лет через девять лет после занятия Вавилона, были почти ровесники»⁸⁴. Для преодоления этого противоречия В. В. Болотову пришлось прибегнуть к усложнению этих внутрисемейных отношений: «Кир после победы над Астиагом (<...> не сверг его с престола, а «почтил его как отца», то есть заставил усыновить себя. Но слабохарактерный Астиаг вполне подчинился влиянию своей дочери Амути: Кир заставил и Амути усыновить себя (<...> Выгоды этого двойного усыновления перечеркивало одно неудобное для Кира обстоятельство: Амути была в замужестве за Спитамою, и у них были дети: для нее было естественно больше радовать об интересах своих родных детей, чем о своем приемном «сыне». И Кир — под благовидным предлогом — казнил Спитаму и женился на Амути»⁸⁵. Нельзя не заметить, что исторические аналогии между библейским Дарием и летописным царем выглядят логичнее и стройнее у прот. А.П. Рождественского, чем у немецких ученых и их последователя В. В. Болотова.

Другой пример использования исторического анализа — это разбор в «Откровении Даниилу о семидесяти седмицах» слов «мерзость запустения» из 27-го стиха 9-ой главы книги Даниила. Многие древние толкователи полагали, что под этими словами надо понимать внесение статуи императора в иерусалимский храм. В частности, блаж. Феодорит и Евсевий Кесарийский считали, что это было сделано Пилатом, свт. Иоанн Златоуст — императором

⁸³ Там же. С. 320.

⁸⁴ *Рождественский А.П., прот.* Откровение Даниилу... С. 40.

⁸⁵ *Болотов В.В.* Валтасар и Дарий Мидянин. С. 305.

Адрианом, Климент Александрийский — императором Нероном. Прот. А. П. Рождественский возражает против подобного толкования стиха, поскольку исторических свидетельств об установке статуи императора внутри храма нет.⁸⁶ На самом деле Пилат приказал установить в иерусалимском дворце Ирода священные щиты с именем императора, но пришедшая к императору Тиверию делегация знатных евреев, вместе с четырьмя сыновьями Ирода, попросила снять эти щиты, жалоба была услышана. Император Калигула в свое царствование приказал правителю Иудеи Петронию поставить в храме статую, но тот под различными предлогами не исполнил это приказание⁸⁷. В связи с этими фактами прот. Рождественский предлагает считать верным толкование Оригена, который понимал под «мерзостью запустения» разрушение Иерусалима, а так же толкование Евсевия Кесарийского: «С тех пор, как умер Христос и разорвалась завеса храма, у иудеев отнята была жертва и возлияние и началась в храме мерзость запустения»⁸⁸.

Итак, может существовать множество толкований определенного места из Священного Писания. И задачей исследователя является выделить наиболее достоверные из них. Как мы видим, исторический анализ облегчает эту задачу, открывает перед исследователем исторический фон разбираемого места, выявляет дополнительные детали эпохи, не указанные в Священном Писании, но помогающие более глубокому его пониманию. Исторический анализ связан с филологическим анализом. С течением времени слова меняли значение, приобретали новые оттенки. Таким образом, чтобы выбрать из множества значений слова нужное, исследователь устанавливает временные границы разбираемого текста и определяет, какое значение имело данное слово в тот период. Кроме того, соотнесение библейского повествования с гражданской историей позволяет опровергнуть обвинения в ложности, искаженности библейского текста.

⁸⁶ *Рождественский А.П., прот.* Откровение Даниила... С. 149.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. С. 150.

2.3. Филологический анализ

Филологический анализ используется для получения сведений, касающихся адекватного значения терминов, грамматических особенностей и стиля языка той или иной книги Священного Писания. Этот метод можно назвать основным у прот. А. П. Рождественского. Исследуя определенное место в Священном Писании, он разбирает его слово за словом, устанавливает происхождение слов и варианты их употребления.

Используя филологический анализ, прот. Рождественский решает различные задачи. Главная из них — установление точного смысла выражения, и того, о ком или о чем в нем говорится. Рассмотрим это на примере 25 стиха 9 главы книги Даниила: «Итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмины и шестьдесят две седмины; и возвратится народ и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена». Слова «до Христа Владыки» передают еврейское מָשִׁיחַ בְּיַד [машиах нагид] — «Помазанник-Князь». מָשִׁיחַ является отглагольным прилагательным со страдательным значением: «помазанный». В Священном Писании есть несколько случаев употребления этого слова: один раз в 2 Цар 1:21 для обозначения щита, перед битвой намазанного маслом для скользкости. В Лев 4:3 «помазанный» относится к первосвященнику. В других случаях מָשִׁיחַ употребляется в качестве существительного со значением «помазанник», в частности, в Ис 45:1 «помазанник» относится к царю Киру, а в Пс. 104:15 так называются патриархи⁸⁹. А в мессеанском Пс. 2 во 2-ом стихе «Помазанником» называется Тот, Которому Господь сказал: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс 2:7). На основании всех случаев словоупотребления прот. А. П. Рождественский делает вывод: «Таким образом, машиах кроме буквального значения: «человек, помазанный священным елеем», получает еще значение образное <...> и употребляется о лицах, приобщившихся Духу Святому, получивших от Бога особые духовные дарования и полномочия для совершения дела Божия, устройства царства Божия на земле. <...> Но уже во 2-ом псалме можно видеть, что этим именем называется и Тот, служить Которо-

⁸⁹ См: Там же. С. 92.

му призываются все «цари и судьи земли» (ст. 10–12), — будущий Спаситель не только Израиля, но и всех народов»⁹⁰. Именно такое понимание «Помазанника-Князя» господствует и в большинстве святоотеческих толкований⁹¹.

Слово נָדָב [нагид] является также отглагольным прилагательным и переводится собственно как «возвышенный, высокий», а затем уже как «князь», то есть «человек, возвышающийся над остальным народом по своему общественному положению»⁹².

В связке слов נָדָב מְשִׁיחַ слово מְשִׁיחַ является существительным, поскольку по правилу прилагательное должно стоять позади определяемого слова, а исключения в этом правиле крайне редки. Если бы מְשִׁיחַ было прилагательным, то оно бы стояло за נָדָב, как, например, в Лев 4:3, где «помазанный» стоит за словом «священник»: הַכֹּהֵן הַמְשִׁיחַ⁹³. Не может быть прилагательным и слово נָדָב, так как оно всегда употребляется как существительное. Следовательно, единственный верный вариант перевода נָדָב מְשִׁיחַ — это «помазанник-князь».

Кого следует понимать под этим именованием? По мнению прот. Рождественского, здесь надо «разуметь такое лицо, которое, будучи прежде всего носителем Духа Святого, является в то же время и облеченным властью... Очевидно, таким лицом может быть только Мессия, называемый прямо Князем у Ис 55:4 и часто описываемый в Ветхом Завете такими чертами, которые говорят о Его силе и власти»⁹⁴.

В других случаях А. П. Рождественский прибегает к филологическому анализу для установления значения слов, не имеющих точного аналога в русском языке. В 25-ом стихе 9-ой главы книги Даниила говорится о том, что «обстроятся улицы и стены». В еврейском тексте здесь стоят слова: רָחוּב וְחָרוּץ [рэхоб харуц]. Если слово רָחוּב имеет более или менее твердо установившееся значение «улица, площадь», то относительно перевода слова חָרוּץ существу-

⁹⁰ Там же. С. 92-93.

⁹¹ См: Там же. С. 92.

⁹² Там же. С. 93.

⁹³ См: Там же. С. 93.

⁹⁴ Там же. С. 93.

ют разные мнения. У Феодотиона и в древне-латинском переводе это слово означает «стены». В Пешито קְרוּב וְקָרוּב переводится как «площади и улицы». Переводчики LXX поняли это выражение, что Иерусалим обстроится в «длину и ширину». Еврейские ученые примерно так же понимали смысл этих слов. Саадия Гаон видел в קְרוּב улицы и площади Иерусалима, а в קָרוּב — дворы храма. Раши предлагал принять קָרוּב как городские рвы, а Ибн-Езра истолковывал קְרוּב וְקָרוּב как «укрепления и стены»⁹⁵. Прот. Рождественский соглашается с древними экзегетами в том, что קָרוּב может обозначать городские укрепления. Слово קָרוּב происходит от еврейского קָרַב, что значит «быть острым, резать», отсюда другое значение: «вырезать, выкапывать». Следовательно, קָרוּב можно перевести как «вырезанный, выкопанный», эти определения могут относиться к крепостному рву. Интересно, что קָרוּב встречается в Ветхом Завете еще несколько раз. В Пс 67:14; Прит 3:14; 8:10; 16:16 оно переводится как «золото». А так же как прилагательное «острый, с острыми зубцами» применительно к молотильным валам в Ис 28:27; 41:15; Ам 1: 3; Иов 41:22 («острый» применительно к камням). Эти значения слова קָרוּב только подтверждают, что от глагола קָרַב производятся слова одной направленности: над обозначаемыми ими понятиями были совершены действия выкапывания или вырезания. «Трудно понять, что общего между этими значениями, если не признать, что в них лежит значение «выкапывания, вырезания»: золото выкапывается из земли, а зубцы в молотильных валах получают посредством вырезывания в дереве продольных углублений, ровиков. Таким образом, *харуц* может иметь значение: «выкопанный, вырезанный», а отсюда — «ров»; последнее значение и есть наиболее вероятное в 25-м стихе»⁹⁶.

Третий случай использования филологического анализа — исправление неверного перевода слова. Приведем пример с толкованием прот. А.П. Рождественским первоевангелия спасения Быт 3:14–15 и разбором местоимения הָיָא [гу]⁹⁷. Это местоимение можно перевести и как «он», и как «она» (если огласовывать הָיָא), и

⁹⁵ См: Там же. С. 103.

⁹⁶ Там же. С. 104.

как «оно». В МТ это местоимение, как считает прот. Рождественский, согласовано с предшествующим словом мужского рода זָרַע («семья»). В латинском же переводе это местоимение стоит в женском роде (*ipsa*) и заменяет *mulier* (жена): «она сотрет твою главу». Прот. Рождественский считает, что такое чтение «не находит для себя оправдания в текстуальном предании»⁹⁸. Во-первых, сами масореты читали здесь הָיָה, а не הָיָה, а во-вторых, глагол יָשַׁר («поражать») и местоименное дополнение в следующем предложении הַשָּׁמַיִם («будешь жалить его») стоят в мужском роде. Неверный латинский перевод послужил впоследствии для католической церкви одним из обоснований для нового догмата о непорочном зачатии Девы Марии⁹⁹. Поэтому важность установления точного значения слов налицо.

Далее прот. Рождественский обращает внимание на неточный перевод этого местоимения в LXX. Правда, в LXX стоящее вместо αὐτὸ αὐτὸς является выражением древнего предания, видевшего в «семени жены» будущего Избавителя. Несмотря на то, что это предание оказалось вполне правильным, прот. А.П. Рождественский не видит оснований отступать от буквального перевода¹⁰⁰.

Итак, филологический анализ является у прот. А.П. Рождественского основным методом экзегезы Священного Писания. С помощью этого метода, идя стих за стихом и останавливаясь на каждом выражении стиха, прот. А.П. Рождественский подробным образом раскрывает их смысловое содержание. При этом прот. Рождественский показывает прекрасное знание текстов МТ и LXX, свободно приводя из них примеры употребления того или иного слова. Когда возникает сомнение в подлинности чтения того или иного места, филологического анализа становится недостаточно, и прот. Рождественский обращается к анализу текстологическому.

⁹⁷ *Рождественский А.П., прот.* Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета, читанные студентам СПб духовной академии в 1912–1913 уч. году. СПб., 1912. С. 36.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ См: Там же. С. 38.

¹⁰⁰ См: Там же. С. 38.

2.4. Текстологический анализ

Задачей текстологического анализа является восстановить с наибольшей точностью первоначальный текст Ветхого Завета. Нет сомнений в том, что смысл текста может меняться в зависимости от выбранного варианта текста — оригинала или перевода. Причем бывает так, что перевод стоит ближе к первоначальному тексту, чем текст на языке оригинала. В «Откровении Даниилу о семидесяти седмицах» прот. А.П. Рождественский подробно рассматривает этот вопрос. Начинает он с еврейского текста Священного Писания Ветхого Завета. Несмотря на то, что еврейский язык — это родной язык ветхозаветных писателей, и было бы логично предположить, что еврейский библейский текст наиболее близок к подлинному тексту, Рождественский показывает, что это не так. Ведь списки, в которых сохранился еврейский текст, намного моложе рукописей греческого перевода LXX. Кроме того, книги Ветхого Завета были написаны древнееврейским шрифтом, а в списках, которые мы имеем, мы можем видеть квадратное письмо, введенное за три века до Рождества Христова. А еще позднее текст подвергся обработке масоретами. И даже если все эти факты, говорящие о возможности намеренного или случайного повреждения текста, можно опровергнуть, то сами по себе все кодексы еврейского текста, согласно теории локальных текстов, восходят к одному списку I–II вв. по Р. Х. Незначительная древность этого списка не может быть залогом неповрежденности текста¹⁰¹. Но это не значит, что нужно полностью отказываться от еврейского текста. Прот. А. П. Рождественский выступает против любой однобокости исследования, будь то увлечение каким-либо одним текстом или, наоборот, отказ от него. В случае с еврейским текстом, прот. Рождественский приводит слова святителя Филарета (Дроздова): «Справедливость, польза и необходимость требуют, чтобы и еврейский текст также в догматическом достоинстве принимался был в соображение при истолковании Священного Писания»¹⁰².

¹⁰¹ *Рождественский А.П., прот.* Откровение Даниилу... С. 4.

¹⁰² *Филарет (Дроздов), свт.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Прибавления к творениям святых от-

Указав на несовершенство еврейского текста в плане установления подлинного чтения, прот. Рождественский выделяет его по отношению к существующим переводам. Перевод есть перевод, и он никогда не передаст оригинал с такой точностью, чтобы подлинник стал излишним¹⁰³. До издания труда Ф. де Соссюра «Курс общей лингвистики»¹⁰⁴ и до революционной идеи, что любое понятие можно адекватно выразить в любом языке пройдет еще 20 лет, поэтому понятен акцент на оригинальный текст, а не на перевод.

К разбираемому в «Откровении Даниилу о семидесяти седмицах» места Дан 9:24–27 перевод LXX толковников не подходит, тем более что с древних времен Церковь отвергла его, как неистинный, и выбрала перевод Феодотиона, как более близкий к подлиннику. По свидетельству блаж. Иеронима, «Церкви Господа Спасителя не читают книгу пророка Даниила по переводу LXX толковников, пользуясь изданием Феодотиона; <...> одно я могу утверждать, что [перевод LXX] сильно расходится с истиною, и что он отвергнут по справедливости»¹⁰⁵. Не только блаж. Иероним следовал переводу Феодотиона, все святоотеческие толкования базировались на этом переводе. Прот. А. П. Рождественский аргументирует эту позицию и не видит причин не поддерживать ее. То, что в своем исследовании прот. А. П. Рождественский опирается на надежную церковную традицию, а не измышляет что-то новое, является немаловажным фактом.

Центральная особенность методики прот. А. П. Рождественского — это всестороннее рассмотрение изучаемого вопроса. Для иного автора было бы достаточно разобрать еврейский и греческий текст, но прот. Рождественский в своих печатных трудах делает обзор всех самых известных переводов (Пешито, Вульгата, переводы Симмаха, Акиллы и Феодотиона, коптские переводы, армянский, арабский, славянский, европейские переводы, переводы на русский язык), при этом указывает на особенности каждого из них. Кроме того, чтобы не было никаких недоразумений, прот. А. П. Рожде-

цов. Ч. 17. М., 1858. С. 455.

¹⁰³ *Рождественский А.П., прот.* Откровение Даниилу... С. 6.

¹⁰⁴ *Saussure F. de.* Cours de Linguistique générale. Paris, 1916.

¹⁰⁵ Цит. по: *Рождественский А.П., прот.* Откровение Даниилу... С. 7.

ственный обязательно оговаривает, по какому изданию он приводит тот или иной перевод.

Наилучшей иллюстрацией применения текстологического анализа служит сочинение прот. А.П. Рождественского «Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам». Оно все построено на сравнении нескольких древних переводов книги друг с другом и с первоисточником на еврейском языке. Сверяя переводы, прот. А.П. Рождественский анализирует причины, по которым мог возникнуть тот или иной вариант, указывает разночтения. Как пишет прот. А. Мень, труд прот. А.П. Рождественского «сможет явиться важной отправной точкой для нового перевода Сираха в будущей русской Библии, в которой будут учтены достижения современной текстуральной критики»¹⁰⁶.

Рассмотрим использование прот. А.П. Рождественским текстологического анализа на примере экзегезы пророчества Нафана о сыне Давидовом (2 Цар 7:11–16). Приведя чтение пророчества в славянском переводе, прот. Рождественский сразу отмечает, что этот текст «буквально передает обычное чтение LXX со всеми его достоинствами и недостатками». Основной недостаток перевода прот. Рождественский видит в противоречии слов пророчества: «и возвестит ти Господь, яко созиждеша дом Ему» со словами 5-го стиха: «не ты созиждеша мне дом» и со словами 13-го стиха, где строителем храма указывается потомок Давида: «той созиждет дом имени Моему»¹⁰⁷. Определив, что смысловые противоречия перешли в славянский перевод из LXX, прот. Рождественский обращается к этому переводу. Славянский перевод повторяет греческий текст, содержащийся в большинстве списков перевода LXX. Но в ряде списков прот. Рождественский находит немало разночтений, правда, все они незначительны и восходят, по его мнению, к Лукиановой редакции, имевшей хождение в Антиохийской и Константинопольской церквях. Обозначив все имеющиеся разночтения в переводе LXX, прот. Рождественский задается справедливым во-

¹⁰⁶ См: Мень А., прот. Библиологический словарь. Т. 3. М., 2002. С. 47.

¹⁰⁷ См: Рождественский А.П., прот. Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета... С. 195.

просом о том, как читался в первоначальном виде текст перевода LXX, какие из разночтений являются древней передачей еврейского подлинника, а какие появились позднее. Древнейшими чтениями профессор протоиерей считает не те, которые совпадают с современным еврейским текстом, а те, которые как раз не совпадают. Те чтения, которые совпадают с еврейским текстом МТ, появились позже и именно для того, чтобы приблизить перевод LXX к еврейскому тексту¹⁰⁸. У тех случаев, когда чтение LXX не совпадает с чтением МТ, есть два объяснения: либо у семидесяти толковников под руками был подлинник, сохранивший первоначальное чтение без изменений, либо более чистым текстом пользовались масореты. Путем сравнения этих двух текстов и логического их осмысления прот. Рождественский делает свою попытку вычленить первоначальное чтение.

Выражение «яко созиждеша дом ему, и будет» является передачей LXX-ю масоретского чтения «что дом устроит тебе Иегова». Чтение LXX וְיִבְנֶה «и будет» прот. Рождественский считает естественнее масоретского וְיִבְנֶה, поскольку «имя Иеговы названо в первой половине стиха: «и возвещает тебе Иегова», и здесь повторение этого имени является излишним, между тем выражение «и будет» «...» является обычным в Библии»¹⁰⁹. Однако, передачу LXX-ю слов «построит тебе» словами «созиждеша ему» прот. Рождественский не признает правильной. Дальнейшие некоторые расхождения LXX с МТ прот. А.П. Рождественский объясняет как свободный перевод. Имя Саула, стоящее в масоретском тексте в 15-ом стихе, профессор протоиерей считает объяснительной вставкой, занесенной в текст с поля, поскольку имени Саула нет ни в переводе LXX, ни в параллельном месте 1 Пар 17:13. Кроме того, в переводе LXX в 16-ом стихе Рождественский заметил изменение лица притяжательных местоимений со 2-го на 3-е: «дом его» вместо «дом твой», «царство его» вместо «царство твое», «престол его» вместо «престол твой». Основываясь на чтении параллельного стиха 1 Пар 17:14, где у масоретов употреблен местоименный суффикс 3-го лица, прот. Рождественский делает

¹⁰⁸ См: Там же. С. 197.

¹⁰⁹ Там же. С. 199.

вывод, что и во 2 Цар чтение LXX правильное, чем масоретское. Таким же образом, разобрав древние текстуальные свидетельства, профессор протоиерей определяет первоначальное чтение во всех толкуемых им местах Священного Писания Ветхого Завета.

3. Экзегетический анализ «Откровения Даниилу о семидесяти седминах»: пророчество о Мессии

Первыми словами в 24–27-ом стихах 9 главы книги Даниила, которые мы относим ко Христу, являются «и помазан был Святым святым». Обратившись, следом за прот. Рождественским, к древним толкователям, мы увидим, что «почти все они относят [это выражение] к Иисусу Христу, понимая Его под «Святым Святым»; под «помазанием» же они разумели или Его Божество, как Евсевий Кесарийский, Полихроний, Афанасий Великий, или — помазание Его человечества (σάρξ) Духом Святым, как Аммоний, Климент Александрийский и Феодорит»¹¹⁰. Впрочем, были и такие толкователи, в частности, псевдо-Киприан и Юлий Илариан, которые относили это наименование к храму, в том числе, к его давиру. Понимали под «Святым святым» Мессию и некоторые еврейские экзегеты. Естественно, Мессию, все еще ожидаемого, а не пришедшего уже Иисуса Христа. Абарбанель же считал, что речь идет о третьем храме, который «будет помазан и будет превосходить второй»¹¹¹. Саадия Гаон и Раши полагали, что речь идет о втором храме. Но, так или иначе, все они относили разбираемое выражение к мессианскому времени.

Но затем понимание этого словосочетания несколько изменилось. Новейшие экзегеты обратили внимание, что קָדַשׁ קְדָשִׁים [кодеши кодашим] в Священном Писании почти исключительно относится к предметам, а не лицам. В Исх 26:33–34; Числ 4:4, 19; 3 Цар 6:16; 7:50; 8:6; 1 Пар 6:49; 2 Пар. 3:10; 4:22; 5:7; Иез 41: 4) так названо отделение скинии и храма, где стоял ковчег завета; в Исх 29:37; 40:10 — жертвенник всесожжения, а в Исх 30:10 — курения; в Исх 30:29 так названы все сосуды и принадлежности скинии; в Лев 2:3, 10; 6:17, 25, 29; 7:1, 6; 10:12, 17; 14:13; 24:9; Числ 18:9–10;

¹¹⁰ Там же. С. 77.

¹¹¹ *Рождественский А.П., прот.* Откровение Даниилу... С. 78.

Ездр 2:63; Неем 7:66 — все жертвы, приносимые в скинии, в Лев 27:28 — закланное, посвященное Господу; у Иезекииля в 45:3 так называется святилище, а в 43:12 — все пространство на вершине горы вокруг нового храма¹¹². Единственное место в Ветхом Завете, где קָדֵשׁ קְדָשִׁים может относиться к человеку — это 1 Пар 23:13. «Буквально с еврейского оно читается так: «Аарон был отделен, чтобы посвятить его во святое святых». Но у LXX это место читается иначе: τοῦ ἁγιασθήναι ἅγια ἁγίω» — *еже освящати святая святых* или буквально: чтобы освящались святые святых; и это чтение следует предпочесть масоретскому, так как нигде в Библии Аарон и его сыновья не называются именем *кодеши кодашим*»¹¹³. Основываясь на таком словоупотреблении, современные прот. Рождественскому экзегеты если и относили קָדֵשׁ קְדָשִׁים ко Христу, то во вторую очередь, имея в виду «святое святых» храма, как место особого пребывания Бога среди людей, а потом уже — Иисуса Христа, в Котором «обитает полнота Божества телесно» (Кол 2:9)¹¹⁴. «Поэтому *кодеши кодашим* переводят: «Святое святых» и понимают здесь Христа, новое Святое святых, полное и совершеннейшее»¹¹⁵.

Еще одно мнение относительно этого места: קָדֵשׁ קְדָשִׁים относится не к Самому Христу, а к основанной Им Церкви. Поводом к появлению такой интерпретации послужил тот факт, что в Ветхом Завете образ храма всегда используется для выражения понятия Церкви и никогда не означает Мессию. Прот. А. П. Рождественский предлагает не разделять Христа и Его Церковь, а обратиться к новозаветному образу Церкви, как Телу с Главою — Христом. «Слова: *кодеши кодашим* следует относить как ко Христу, так и к Его Церкви, или, лучше сказать, ко всему церковному целому, к телу — Церкви и ее Главе — Христу»¹¹⁶. Такое понимание будет соответствовать постепенному расширению значения «святого святых»: сначала оно относилось к скинии и ее принадлежностям, у пророка

¹¹² См: Там же. С. 79.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ См: Там же. С. 80.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же. С. 81.

Иезекииля оно относится к храму и всей храмовой горе, у пророка Даниила это уже вся Церковь Христова и ее Глава¹¹⁷.

Следующее упоминание о Мессии содержится в 25-ом стихе 9-ой главы книги Даниила: «Итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седьмин и шестьдесят две седмины» (Дан 9:25). В части, посвященной методологии прот. А.П. Рождественского, мы уже рассмотрели данное место. Прот. Рождественский доказал на основе филологического анализа, что в нем идет речь о Господе Иисусе Христе. Но есть толкователи, которые относят данное пророчество к различным историческим деятелям. Так, одни полагали, что здесь речь идет о царе Кире или Навуходоносоре¹¹⁸. Как справедливо возражает прот. Рождественский, «языческий царь никогда не может быть назван прямо, без дальнейших объяснений, «помазанником», потому что <...> это имя принадлежит единственно теократическим вождям еврейского народа»¹¹⁹. Оппоненты Рождественского указывают на то, что в Ис 45:1 Кир называется «помазанником». Но здесь «Кир называется помазанником по своему особому значению для еврейского народа и вообще для домостроительства Божия на земле; он называется так потому, что Бог наделил его особыми дарами для свершения Своих целей, что им положено начало познания истинного Бога на земле, как видно из его указа (1 Езд 1:2), что, наконец, освобождение им евреев из Вавилонского плена было прообразом будущего спасения всех людей из рабства диаволу»¹²⁰. Помазание пророком Илией сириянина Азаила (3 Цар 19:15–16) тоже имело теократическое значение: «Азаил должен был содействовать Божественному промыслу при искоренении язычества в Израиле»¹²¹.

Было и такое мнение, что под מָשִׁיחַ מֶלֶךְ следует понимать, по примеру Ипполита Римского, иудейского первосвященника, а именно — Иисуса, сына Иоседекова или Онию III. Евсевий Кесарийский

¹¹⁷ См: Там же.

¹¹⁸ См: Там же. С. 94.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Там же. С. 95.

¹²¹ Там же.

считал, что речь идет о всем ряде первосвященников от вавилонского плена до Христа. Прот. А. П. Рождественский логично возражает, что «слова «Помазанник-Князь» могут означать только одно определенное лицо, в собирательном же значении ни одно из этих слов не употребляется»¹²². Нельзя так же отнести эти слова к первосвященникам Иисусу или Онии, поскольку даже если первосвященники и назывались «помазанниками» или «князьями», эти наименования не были настолько отличительными, чтобы сразу можно было понять, что идет речь о первосвященнике. Кроме того, первосвященников было много, и Иисус и Ония ничем не выделялись из их ряда, так почему речь должна идти именно о них?¹²³

Были предположения, что под מָשִׁיחַ מֶלֶךְ имеется в виду один из еврейских вождей времени переселения из плена на родину: Неемия, Зоровавель или Ездра. Но они не были «помазанниками»: ни царями, ни первосвященниками¹²⁴.

Итак, из приведенных вариантов толкования словосочетания «Помазанник-Князь» только отнесение его к Иисусу Христу видится единственно верным, остальные варианты, как показал прот. А. П. Рождественский, не выдерживают критики.

Далее речь о Мессии продолжается в 26-ом стихе 9-ой главы книги Даниила: «И по истечении шестидесяти двух седмиц предан будет смерти Христос, и не будет» (Дан 9:26). Здесь речь идет о том же лице, которое в 25-ом стихе названо מָשִׁיחַ מֶלֶךְ. В 26-ом стихе стоит просто מָשִׁיחַ для отличия Мессии от מָשִׁיחַ מֶלֶךְ - «князя грядущего». Правда слово מָשִׁיחַ употребляется без члена, который указывал бы, что об этом лице речь уже шла раньше. Прот. Рождественский объясняет это «общим характером пророчества, характером прикровенным и неопределенным, а отчасти и тем, что уже последовательность речи ясно говорит за тожество «помазанника» 26-го стиха с «помазанником-князем» стиха 25-го»¹²⁵.

Итак, по истечении шестидесяти двух седмиц Помазанник будет убит: יִכָּרֵם מָשִׁיחַ. Откровение не говорит, кем Он будет убит. Но

¹²² Там же. С. 96.

¹²³ См: Там же.

¹²⁴ См: Там же.

¹²⁵ Там же. С. 110.

далее в тексте перечисляются бедствия, которые постигнут еврейский народ после смерти Мессии, из чего можно заключить, что именно еврейский народ будет виновником этой смерти¹²⁶.

Далее по тексту идет сложное для понимания место, переведенное на русский язык как «и не будет». В еврейском тексте здесь стоит: לֹא יִהְיֶה — «и нет ему» или «и нет для него». Как перевести сказуемое יִהְיֶה «не есть, нет» и «косвенное дополнение, выражающее принадлежность некоторого подлежащего некоторому лицу, обозначенному местоимением 3-го лица мужского рода: הוּא»¹²⁷? Но что это за подлежащее и какому лицу оно принадлежит — сказать трудно. В зависимости от того, как переводились эти слова, появлялись и толкования на них. Евсевий Кесарийский, Феодорит понимали здесь незаконное поставление первосвященников после прекращения законного¹²⁸. Их толкование основывалось на переводе Феодотияна, вставившего в текст предложения слово κρίμα («суд»): καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς. Полихроний и Исидор Пелусиот предполагали, что здесь говорится о прекращении политического могущества евреев¹²⁹. Вульгата по-своему толкует это место, для чего текст был расширен: et non erit ejus populus, qui eum negaturus est. То есть, «и народ уже не будет Его (народом), так как он отречется от Него». Эти слова «прибавлены для объяснения непонятого текста: et non erit ejus; но принадлежат ли они самому Иерониму или появились уже позднее, как вставка — об этом сказать определенно нельзя»¹³⁰. Примерно так же объясняет это место и преп. Ефрем Сирин, только «народ» он считает не подлежащим, а дополнением, подлежащее здесь — Мессия. Следовательно, вся фраза приобретает такой смысл: «ему (народу) не будет уже другого Мессии»¹³¹.

Новые переводы-толкования прот. А. П. Рождественский разделяет на несколько групп. К первой группе относится следование переводу LXX — «и нет его», «не будет его», то есть Помазанника.

¹²⁶ См: Там же. С. 111.

¹²⁷ Там же. С. 113.

¹²⁸ См: Там же. С. 114.

¹²⁹ См: Там же.

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Там же. С. 115.

Но в еврейском тексте нет слова «ененну» («нет его»), там стоит «ен ло» — «нет ему» или «нет у него», то есть местоимение с предлогом, являющееся не подлежащим, а дополнением. Поэтому такой перевод невозможен¹³².

Ко второй группе относится вариант чтения «и не за Себя». То есть, «предан будет смерти Христос, и не за Себя». Это очень удобный перевод, он содержит глубокую мысль, перекликающуюся с 53-ей главой пророка Исаии. Но грамматически он тоже не может быть принят, поскольку «ен» никогда не бывает просто отрицанием, это всегда отрицание бытия. «Ен» в соединении с «ло» выражает отрицание обладания: «у него нет», «он не имеет»¹³³.

Третья группа переводов вносит в текст различные объяснительные слова. Например, «и ничего нет ему» или «и никого нет ему». «Такие переводы видят в «ен» не простое отрицание чего-либо определенного, а отрицание бытия чего бы и кого бы то ни было»¹³⁴. Но и такая прибавка много ясности не вносит.

Некоторые переводчики взяли подлежащее для разбираемых слов из глагола предыдущего предложения: «будет уничтожен Помазанник и не будет ему уничтожения»¹³⁵. Такой перевод подкрепляется Ис 53:3–11, где раб Господень и после смерти представляется живым. Но прот. Рождественский считает такой перевод искусственным: «если бы разбираемое место имело действительно такой смысл, то оно являлось бы какой-то загадкой, недопустимой в откровении»¹³⁶.

Сторонники той точки зрения, что откровение Даниилу относится ко времени Антиоха Епифана, подкрепляют свою позицию своим собственным переводом данного места: «не будет ему преемника, сына». «Но такое толкование не имеет для себя никаких оснований в тексте»¹³⁷, полагает прот. А. П. Рождественский.

¹³² См: Там же.

¹³³ См: Там же.

¹³⁴ Там же. С. 116.

¹³⁵ См: Там же.

¹³⁶ Там же. С. 116.

¹³⁷ Там же.

Так же необоснован перевод «нет при нем последователей, защитников, помощников», поскольку «оставление [Христа] учениками пред страданиями было только временным и едва ли могло бы разуметься здесь»¹³⁸.

Все эти неясные, натянутые, неверные переводы, по мнению прот. А. П. Рождественского, происходят всего от одной, но серьезной, ошибки переводчиков. Все они относили к Мессии местоимение «*ло*» («ему») и пытались найти подлежащее к сказуемому «*ен*» («нет»). Максимально приблизились к истине латинский перевод и его толкователи: недостающим подлежащим был поставлен «народ». «Народ» на самом деле является логическим подлежащим всего откровения, поэтому легко может быть подразумеваем и здесь. Но в предыдущем предложении יָרַחַהּ נְשִׂיחַ («предан будет смерти Христос») уже дано прямое подлежащее («машиах»), и трудно предположить, что в рядом стоящем предложении будет другое подлежащее. Прот. А. П. Рождественский предлагает обратить внимание на толкование, намеченное еще преп. Ефремом Сирином. А именно, в предложении לֹא יֵרָאָהּ подлежащим считать подлежащее предыдущего предложения «машиах», а местоимение относиться уже не к нему, а к логическому подлежащему всего откровения — еврейскому народу. Таким образом, получаем: «и Мессия не будет для него, т.е. для народа еврейского»¹³⁹. Еврейский народ был избран Богом для принятия Мессии и восприятия Его учения, но оказался недостойным Божия избрания. Мессия был распят, и за это еврейский народ лишился своего исключительного положения среди других народов. «Мессия уже не будет тогда принадлежать только «ему», еврейскому народу, но будет *всяческая и во всех Христос* (Кол 3:11)»¹⁴⁰.

4. Курс лекций «Ветхозаветные пророчества о Мессии»

В этом курсе можно выделить две части: вводную и основную. Введение прот. А.П. Рождественский посвящает разбору вопроса о пророчествах: чем они отличаются от прообразов, что они имеют

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Там же. С. 117–118.

¹⁴⁰ Там же. С. 119.

буквальный и отдаленный смысл. Кроме того, прот. Рождественский делает краткий очерк истории ветхозаветных пророчеств о Христе, начиная с первоевангелия спасения и заканчивая слеполенными пророками.

Ветхозаветные откровения о пришествии Мессии выражались не только в форме пророчеств, как таковых, но и в прообразовательной форме. Разница между ними не так велика, как сначала может показаться. Все различие заключается в том, что «в пророчестве описывается событие будущее, а в прообразе имеется в виду настоящее или прошедшее событие, только служащее как бы отражением, тенью будущего; <...> если принять во внимание, что и в пророчествах о Мессии чаще всего предизображается не прямо мессианское царство, а более или менее близкие ко времени произнесения пророчества события и только через них пророческий взор переносится ко временам отдаленным, то указанное различие между прообразом и пророчеством еще уменьшится»¹⁴¹. Тем не менее, пророчество и прообраз отличаются друг от друга по своему значению для современников. Пророчество, как правило, говорит о будущем такими чертами, что «у современных слушателей или читателей его не может оставаться сомнения относительно именно пророческого его значения»¹⁴². К примеру, если пророчество Исаии (Ис 7:14) и может быть отнесено в ближайшем смысле к современному событию, то такие черты, как рождение от девы, имя Еммануил, ясно говорят об отдаленном будущем. В прообразе же современники видели только его фактический смысл, прообразовательное значение события открывалось уже только современникам прообразуемого события. К примеру, трехдневное пребывание пророка Ионы во чреве кита современники понимали как «Божественный промысел, ведущий человека не туда, куда ему самому хочется, а туда, куда указывает ему высшая воля»¹⁴³. А прообразовательное значение этого события открылось уже участникам Нового Завета через толкование Господом Иисусом Христом. Поскольку задачей

¹⁴¹ *Рождественский А.П., прот.* Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета... С. 4–5.

¹⁴² Там же. С. 5.

¹⁴³ Там же. С. 6.

своего курса прот. Рождественский поставил «изобразить, как под влиянием постепенно сообщаемых Божественных откровений, в уме и сердце ветхозаветного человека складывался образ грядущего Мессии и его царства»¹⁴⁴, то из изучения он исключил прообразы, которые «не будучи истолкованы, не могли прибавить никаких новых черт к этому образу»¹⁴⁵.

Также во введении прот. А.П. Рождественский поднимает важную тему буквального и отдаленного смысла пророчеств. Разбирая пророчества, профессор протоиерей обращает внимание на то, что значительная часть их не говорит прямо о мессианском царстве, а имеет в виду какое-либо ближайшее событие. А уже через это событие, как через прообраз, переносится ко временам Мессии. К примеру, есть пророчество во 2 Цар 7:13-16 о славном Потомке Давида. Мессианский характер этого пророчества очевиден: «ни один из ближайших потомков Давида не царствовал «до века», ни один не был истинным сыном Божиим»¹⁴⁶. В Новом Завете архангел, благовествуя Деве Марии о рождении от Нее Спасителя, говорит словами этого пророчества, и тем самым свидетельствует его мессианский характер. Но если рассмотреть слова этого пророчества в контексте, продолжает прот. Рождественский, то станет ясно, что «оно ближайшим образом говорит о Соломоне, сыне Давидовом»¹⁴⁷. Давид, обеспечив безопасность государства и наслаждаясь покоем, пожелал построить храм, и пророк Нафан одобрил его намерение (2 Цар 7:3). Но Господь в ту же ночь открыл пророку, что построит дом Божий не Давид, а его потомок, и далее последовало пророчество. Проф. прот. не высказывает никаких сомнений в том, что «здесь ближе всего говорится о вещественном храме и его строителе — Соломоне»¹⁴⁸. По его мнению и Давид понял эти слова так же, перестал думать о постройке храма при своей жизни, а стал готовить строительный материал, который и передал своему сыну Соломону с завещанием построить

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же. С. 7.

¹⁴⁷ Там же. С. 8.

¹⁴⁸ Там же.

храм. В самом завещании царь Давид прямо относит к Соломону вышеупомянутое пророчество (1 Пар 22)¹⁴⁹.

На примере пророчества Нафана прот. Рождественский художественно и точно выводит механизм появления пророчества с двояким смыслом. «Просвещенный Богом дух пророка, озабоченный совершающимися перед его глазами событиями, прозирает в будущее и там видит следствия настоящих событий. <...> Никакое пророчество не висит на воздухе, не является без всяких поводов и связи с настоящим. <...> Повод к пророчеству всегда дается в настоящем, и на это настоящее оно отвечает указанием будущего. Будущее открывается пред просвещенными Богом очами пророка в виде картины, которую он и рисует своим слушателям. <...> В этой картине будущее представляется пророку как бы в ряде нескольких рисунков на стекле, стоящих один за другим. Непосредственно перед очами пророка стоит рисунок ближайшего события, он видит его всего яснее и описывает яркими чертами; но из-за этого рисунка просвечивают черты более отдаленного события, сходного с первым по своему общему контуру, — и пророк в своей речи часто смешивает эти черты и в одном очерке дает описание двух последовательных событий»¹⁵⁰. Этот механизм всегда нужно иметь в виду при толковании пророчеств, чтобы различать, что в них относится к ближайшему будущему, а что — к мессианским временам.

Прежде чем перейти к основной части курса, прот. Рождественский делает краткий исторический обзор ветхозаветных пророчеств о Христе. Их он представляет в виде ступеней блестящей лестницы, по которой «сознание падшего человека постепенно возводилось к восприятию новозаветных спасительных истин»¹⁵¹. Эта лестница начала строиться сразу после грехопадения, и чем выше ступеньки, тем ближе видны врата Нового Завета. Прослеживая все эти ступени, прот. А.П. Рождественский отмечает, с какой строгой последовательностью Господь сообщал людям Свои откровения, как Он последовательно расширял и исправлял их представления о царстве Мессии¹⁵².

¹⁴⁹ См: Там же.

¹⁵⁰ Там же. С. 9–10.

¹⁵¹ Там же. С. 11.

¹⁵² См: Там же.

После обзора всех ветхозаветных мессианских пророчеств следует основная часть курса, в которой содержится разбор пророчеств из законоположительных, исторических и учительных книг Ветхого Завета. Кратко их перечислим, а затем перейдем к разбору некоторых из них.

Начинается курс лекций с экзегезы первоевангелия спасения (Быт 3:14–15). Признавая богодухновенность Священного Писания, прот. Рождественский не видит смысла спорить с представителями библейской критики, отрицающими за Моисеем авторство Пятикнижия. Для профессора протоиерея не столь важно, когда пророчество было записано, хотя в том, что Моисей записал его «нет никаких серьезно-научных оснований сомневаться»¹⁵³.

В пророчестве прот. Рождественский видит следующий смысл: «За то, что диавол, при посредстве змея, склонил жену, а через нее и мужа, к нарушению заповеди Божией, он вместе со своим сообщником подвергнется вечной вражде со стороны рода человеческого; и хотя сам он тоже будет стараться вредить последнему, но вражда его будет бессильна, он будет наносить только незначительный вред, между тем сам он погибнет от потомства жены, будет окончательно побежден и потеряет свою вредоносную силу»¹⁵⁴. Под потомством жены, ее «семенем», прот. Рождественский вслед за многими толкователями святоотеческого периода понимает Мессию¹⁵⁵. Местоимение, заменяющее «семя жены» в 15-ом стихе, блаж. Иероним ошибочно перевел женским родом «*ipsa*». Это позволило католическим толкователям утверждать, что здесь якобы отразилось древнее учение Церкви о непорочном зачатии Божией Матери: Дева Мария была зачата непорочно, и, следовательно, еще Она победила диавола, не подвергшись власти первородного греха. Прот. Рождественский доказывает, что местоимение «*ipsa*» позднейшего происхождения, что первоначально в переводе стояло «*ipse*», а, следовательно, выводы католиков беспочвенны¹⁵⁶.

¹⁵³ Там же. С. 29.

¹⁵⁴ Там же. С. 49-50.

¹⁵⁵ См: Там же. С. 47.

¹⁵⁶ Там же. С. 49.

Закончив с разбором первоевангелия спасения, прот. Рождественский переходит к экзегезе благословения Ноя Симу (Быт 9:26) и благословений Божиих Аврааму (Быт 12:1–3; 18:18; 22:18).

Далее следует благословение патриарха Иакова Иуде. Как содержащее разночтения и, как следствие этого, спорные варианты толкования, оно требует к себе повышенного внимания. Поэтому остановимся на нем подробнее.

После разбора Быт 49:10, профессор протоиерей Рождественский обращается к притчам Валаама. Так же из-за текстуальных разночтений, которые прот. Рождественский разрешает по-своему, они требуют более детального освещения, поэтому к ним мы обратимся в отдельной главе.

Последним в Пятикнижии идет откровение о пророке, подобном Моисею, содержащееся во Втор 18:18. Оно говорит о том, что «как Моисей объявлял заповеди и законы не от себя, а от Бога, так и будущий пророк, подобный Моисею, будет передавать людям волю Божию. И потому люди должны слушать его, как самого Бога, Который говорит его устами, и неповиновение ему равносильно противлению воле Божией»¹⁵⁷. Прот. Рождественский полагает, что под еврейским словом «наби» (пророк), следует понимать весь ряд ветхозаветных пророков, во главе и завершении которого стоит Мессия¹⁵⁸. Еврейский народ просил, чтобы Господь сообщал ему Свои откровения и повеления, но не прямо, а через посредника. «Бог одобрил народную просьбу, обещал послать народу посредников между ним и Собою и исполнил эту просьбу, послав им целый ряд пророков во главе с Единородным Сыном Своим, запечатлевшим Своим явлением все ветхозаветные пророчества и воплотившим в Себе ту полноту общения Бога с человеком, о которой ветхозаветные пророки только отдаленно помышляли»¹⁵⁹.

Также в курсе лекций прот. Александра содержится разбор песни Анны (1 Цар 2:10). В ней пророчествуется о будущем израильском царе, которого Господь сделает сильным и могущественным. Опираясь на данные Священного Писания Ветхого Завета, прот. Ро-

¹⁵⁷ Там же. С. 157.

¹⁵⁸ См: Там же. С. 163.

¹⁵⁹ Там же. С. 168.

ждественский говорит, что «народ израильский, по крайней мере лучшие из его членов, постоянно ожидали этого обещанного славного царя Израилева и на него возлагали свои надежды»¹⁶⁰. В связи с этими ожиданиями, пророчество Анны о будущем помазаннике Божием следует понимать не только в буквальном смысле, который подсказывают ближайшие события, но и в более возвышенном и отдаленном смысле. Как бы ни была велика слава израильских царей, как бы много они не сделали для Израиля, их время не было временем того торжества правды, победы приниженной праведности над торжествующим злом, которое ожидала Анна, и которое настало только с пришествием на землю Мессии, славного Царя, Которому без войны и кровопролития покорились все народы¹⁶¹.

Заканчивается курс разбором пророчеств из исторических книг Ветхого Завета и Псалтири. Это пророчество Нафана, содержащееся во 2 Цар 7:14–16 и 1 Пар 17:10–14, а также мессианские 2-ой и 8-ой псалмы.

Толкуя пророчество Нафана, профессор протоиерей писал, что «правильнее всего <...> понимать под царственным семенем Давида плотское потомство его, члены которого последовательно занимали престол его, и главным образом Соломона»¹⁶², но пророческое созерцание здесь простирается уже дальше, и за плотскими представителями рода Давидова следует видеть «в отдалении славного Потомка Давидова и в то же время Сына Божия — Мессию»¹⁶³. Такое понимание подкрепляется тем, что потомство Давида далеко не всегда оказывало Богу сыновнее повиновение и почтение, и истинным Сыном Божиим как в переносном, так и в прямом смысле, явился только Спаситель. Кроме того, в Новом Завете архангел Гавриил, благовествуя Пресвятой Деве Марии о рождении от Нее Божественного Сына, говорит словами пророчества Нафана (Лк 1:32–33)¹⁶⁴. Это авторитетное свидетельство делает несомненным мессианское значение данного пророчества.

¹⁶⁰ Там же. С. 190.

¹⁶¹ Там же. С. 190–191.

¹⁶² Там же. С. 207.

¹⁶³ Там же. С. 208.

¹⁶⁴ Там же. С. 226.

Примечательно, как в толковании мессианских псалмов прот. А.П. Рождественский решает хронологические вопросы. Псалмы почти не содержат в себе указаний на личные обстоятельства псалмопевца, которые бы помогли установить время написания псалма. В некоторых из них такие указания есть, но таких псалмов немного. Профессор Рождественский напоминает, что «нужно... иметь в виду, что и самые надписания псалмов, которые часто говорят об их писателе, не могут признаваться современными составлению псалмов и происходящими от самого составителя»¹⁶⁵. Но эти надписания, несомненно, восходят к глубокой древности и свидетельствуют изначальное церковное предание, и не доверять этому преданию, считает прот. Рождественский, «в большинстве случаев нет оснований»¹⁶⁶. Попытки решить вопрос о времени составления того или иного псалма независимо от предания профессор протоиерей называет необоснованными и тенденциозными, особенно в тех случаях, когда исследователи отодвигают время написания псалма как можно позднее¹⁶⁷.

2-ой псалом имеет надписание «Псалом Давиду» только в славянском переводе, но в еврейском тексте, как и в большинстве списков перевода LXX его нет. В еврейском тексте псалмы, надписанные именем Давида, начинаются только с 3-го псалма. Поскольку 2-ой псалом идет до приписываемых Давиду, этого достаточно, согласно прот. Рождественскому, чтобы говорить о принадлежности Давиду и этого псалма. Так же, этот псалом упоминается и в Новом Завете, как составленный Давидом. В молитве в Деян 4:24–30 апостол применяет этот псалом к израильским старейшинам и заявляет, что Бог «устами отца нашего Давида» (Деян 4:25) изрек приведенные слова¹⁶⁸.

Противники авторства Давида возражают, что в то время гора Сион, упоминаемая в псалме, еще не стала центром жизни еврейского народа. Прот. Александр же считает, что для Давида Сион уже был священной горой. Завоевав Сион, Давид укрепил его,

¹⁶⁵ Там же. С. 229.

¹⁶⁶ Там же.

¹⁶⁷ См: Там же.

¹⁶⁸ См: Там же. С. 231.

построил себе дом, перенес туда ковчег завета и указал там место для храма¹⁶⁹. Сходство 2-го псалма со 109-м псалмом, надписанным именем Давида, говорит так же в пользу авторства Давида.

Полемизируя с представителями отрицательной критики, относящими написание 2-го псалма ко временам Маккавейским и даже последующим, и считающими «помазанником» одного из асмонеев — Аристовула I или Александра Янняя, прот. А.П. Рождественский приводит убедительные контр-аргументы. Он считает невероятным, чтобы «гимн в славу кровожадного тирана, вроде Александра Яннея, был внесен в книгу священных песнопений, не говоря уже о том, что ветхозаветный канон завершен был значительно раньше этого времени»¹⁷⁰.

Разбор пророчеств Валаама

Разбор пророчества Валаама прот. Рождественский начинает с обстоятельств, при которых оно было дано. Выйдя из Египта, пройдя через пустыни и получив на Синае законодательство, еврейский народ подошел к самым границам обетованной земли и расположился станом на восточном берегу Иордана. Моавитский царь, чтобы проклясть израильтян, обратился к месопотамскому прорицателю Валааму, который и сам, как говорит прот. Рождественский, хотел произнести волшебные заклинания. Но Бог обратил проклятие в благословение, и Валаам произнес четыре речи о могуществе израильтян и гибели их врагов. В третьей притче содержится предсказание о грядущем победоносном Царе: «Изыдет человек от семени его и обладает языки многими; и возвысится паче Гога царство его, и возрастет царство его» (Числ 24:7). В четвертой же притче дается полное раскрытие откровения: «Покажу ему, и не ныне, ублажаю, и не приближается. Возсияет звезда от Иакова, и встанет человек от Израиля, и погубит князи моавитския, и пленит вся сыны Сифовы; и будет Едом наследие, и будет наследие Исав враг его, и Израиль сотвори крепость; и встанет от Иакова, и погубит спасаемого от града» (Числ 24:17–19).

¹⁶⁹ Там же. С. 232.

¹⁷⁰ Там же. С. 233.

7-ой стих 24-ой главы книги Чисел прот. Рождественский предлагает рассматривать по масоретскому тексту, поскольку именно он дает подлинное чтение. Основанием для такого выбора послужил тот факт, что чтение МТ более соответствует как контексту, так и общему характеру речи Валаама, чем чтение LXX¹⁷¹. В русском синодальном переводе это место читается так: «Польется вода из ведр его, и семя его *будет* как великие воды, превзойдет Агага царь его и возвысится царство его». Первая часть стиха означает, что потомство Израиля будет многочисленным, как обильные воды. Во второй части стиха обращает на себя внимание имя Агаг. Прот. А. Рождественский объясняет, что это обычное имя амаликитских царей, такое же, как фараон — для египетских царей или авимелех — для филистимских. Видимо, амаликитяне были в то время могущественным народом, и сравнение с их царем будущего израильского царя ставило последнего выше всех существовавших тогда царей¹⁷². Далее, прот. А.П. Рождественский с интересом замечает, что первыми врагами израильтян после перехода через Чермное море были как раз амаликитяне. Они, по его мнению, олицетворяли враждебный Божью Царству мир, и победа над ними указывала на будущую победу добра над злом¹⁷³.

Сравнив чтения 17–19-го стихов по LXX и МТ, прот. Рождественский и здесь делает выбор в пользу чтения МТ: «Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля, и разит князей Моава и сокрушает всех сынов Сифовых. Едом будет под владением, Сеир будет под владением врагов своих, а Израиль явит силу *свою*. *Происшедший* от Иакова овладеет и погубит оставшееся от города».

В этих трех стихах в первую очередь требуют толкования поэтические образы «звезды» и «жезла». По объяснению прот. А.П. Рождественского, звезда здесь служит образом «славного, блестящего царя, или ряда царей, которые произойдут от Иакова и будут царствовать над ним»¹⁷⁴. Звезда была естественным символом

¹⁷¹ Там же. С. 122.

¹⁷² См: Там же. С. 123.

¹⁷³ См: Там же.

¹⁷⁴ Там же. С. 133.

славы и великолепия, и в этом смысле образ звезды употреблялся у всех народов. Прот. Рождественский так же приводит древнее поверье о том, что рождение и вступление на престол великих царей возвещалось появлением необычайных звезд¹⁷⁵.

Символ жезла уже встречался в благословении патриарха Иакова Иуде, и в нем он обозначал символ власти. Но поскольку в притче Валаама далее идут слова «и разит князей Моава», то прот. Рождественский предлагает вспомнить, что жезл иногда обозначает и жезл для наказаний. Именно в таком понимании жезл становится удобной смысловой связкой с последующим пророчеством о наказании враждебных Израилю народов¹⁷⁶.

Масоретский текст $\text{בְּמִצְרַיִם וּבְמִדְבָּר וּבְרִמְמוֹת הַיַּם}$ несколько неверно дается в Синодальном переводе — «и разит князей Моава». Прот. А.П. Рождественский эту ошибку исправляет. בְּמִצְרַיִם является сопряженной формой двойственного числа от слова מִצְרַיִם , которое обозначает «край, угол, сторона». Кроме того, в книге пророка Иеремии (48:45) есть параллельное место, и там לְבָרֵךְ переведено как «бок». Такой перевод прот. Рождественский считает более верным, поскольку «бок» согласуется с дальнейшим упоминанием у пророка Иеремии «темени», что тоже относится к телу человека. Следовательно, если в параллельном месте לְבָרֵךְ значит «бок» человека, то и в разбираемом месте книги Чисел прот. Рождественский не видит оснований отступать от этого значения. В свете такого перевода само собой отпадает толкование, понимавшее под Моавом Моавитскую страну. Прот. Рождественский говорит, что «здесь под Моавом нужно разуметь не страну Моавитскую, а самих моавитян»¹⁷⁷.

Заканчивается 17-й стих словами «и сокрушает всех сынов Сифовых», что в МТ читается как $\text{וַיִּקְרַךְ כָּל־בְּנֵי־שֵׁף}$. Прот. Рождественский задается вопросом, кто эти «бене шет», о которых идет речь? В LXX и многих других древних переводах (сирском, латинском, самаритянском, таргуме Онкелоса) «шет» понимается как собственное имя патриарха Сифа. Поскольку после потопа потомство Каина исчезло полностью, то под «всеми сынами Сифа» следует понимать

¹⁷⁵ См: Там же.

¹⁷⁶ См: Там же. С. 134.

¹⁷⁷ Там же. С. 138.

всех людей. Прот. Рождественский отвергает это древнее толкование, как представляющее серьезные неудобства. С именем Сифа соединены представления о лучшей части человечества, в противовес каинитам, а грядущий царь Израиля ставится во враждебное отношение именно к благочестивым потомкам патриарха. Даже если исключить из числа «сынов Сифовых» израильский народ, все равно невероятно, чтобы израильтяне вместе со своим царем истребили всех людей, да и в действительности такого никогда не было. Как считает прот. Рождественский, против перевода слова «шет» именем патриарха Сифа говорит и строго выдержанный параллелизм речи Валаама. Далее Валаам говорит об отдельном народе — идумеянах, причем в двух параллельных членах народ называется сначала Едомом, а потом Сеиром: «Едом будет под владением, Сеир будет под владением врагов своих». А перед этим Валаам говорит об отдельном народе — моавитянах, и, с точки зрения профессора протоиерея, «было бы странно допустить, что между этими указаниями на отдельные народы Валаам вставил слова, относящиеся ко всем людям и не вяжущиеся ни с предыдущим, ни с последующим»¹⁷⁸. Прот. Рождественский допускает, что о всех людях могло быть сказано в начале речи, еще лучше — в ее конце, но не в данном месте, где логичнее ожидать упоминания о тех же моавитянах, о которых говорится в первом члене параллелизма, или о других, родственных им, народах. Таким образом, профессор Рождественский обосновывает попытки современных ему ученых найти такое объяснение слова «шет», при котором под «всеми сынами шета» можно было бы понимать моавитян. И действительно, в книге Плач Иеремии 3:47 было найдено слово שֶׁט , которое возвели к глаголу שָׁטַט «шуметь, бушевать». В Ис 17:12 шум (רִשְׁשָׁה) многочисленного народа сравнивается с шумом воды: «яко вода возшумит (רִשְׁשָׁה)». В следствие этого слову «шет», как в его полной форме с «алеф» в книге Плач Иеремии, так и в его сокращенной форме в книге Чисел, было присвоено значение «шум», причем «шум» с милитаристским оттенком: «военный шум», «смятение». В таком значении слово «шет» становится тождественным с употребительным производным от того же корня «шаон» — «шум». Кроме того, в

¹⁷⁸ Там же. С. 141.

упоминавшемся уже месте из книги пророка Иеремии 48:45 моавитяне названы «сынами мятежными» или בְּנֵי שׁוּמַר (сыны шума). У пророка Амоса в 2:2 говорится, что моав погибнет среди בְּנֵי שׁוּמַר , в Синодальном переводе это место прочитано было, как «и погибнет моав среди разгрома». Отсюда прот. Рождественский делает вывод, что моавитяне могли в древности носить у евреев прозвище «сынов шума», «и это прозвище в устах Валаама является в своей древней форме «бэне шет», а пророк Иеремия слово «шет», вышедшее уже из употребления, или малоупотребительное, заменяет обычным словом «шаон»¹⁷⁹.

Верно определив, что «все сыны Сифовы» относится к одному определенному народу, прот. А.П. Рождественский ошибся в идентификации этого народа. Впрочем, здесь не его вина, ошибка обусловлена слабым на то время развитием археологической науки. Археологические открытия, сделанные в XX веке, свидетельствуют о том, что «сыны Шета» является названием ханаанских племен сутий, которые в Священном Писании известны как аморрейские племена. Называя себя сутиями, аморреи возводили это имя к первопредку Суту (Шету), который, вероятнее всего, и является библейским Сифом. Таким образом, в пророчестве Валаама использовано самоназвание племени¹⁸⁰. Эта тонкая деталь может послужить аргументом против сомневающихся в подлинности библейских событий. Другим аргументом служат найденные в 1967 году в Телль Дейр Алла (Tell Deir 'Alla) на месте бывшего языческого капища надписи, датируемые VIII веком до Р.Х. Судя по этим надписям на аммонитском диалекте арамейского языка, Валаам сын Веоров почитался в этом святилище как прорицатель¹⁸¹.

В целом, из пророчества Валаама прот. А.П. Рождественский выводит в кратких и точных словах следующий смысл: «Из народа израильского произойдет славный властитель, который победит мо-

¹⁷⁹ Там же. С. 142.

¹⁸⁰ Юревич Д., *свящ.* Звезда и скипетр: пророчество Валаама о Мессии (Числ 24:17) — проблема перевода и толкования // Библия и европейская литературная традиция. Материалы XXXIV Международной филологической конференции СПбГУ (14–18 марта 2005 г.). СПб., 2006. С. 65.

¹⁸¹ См: Там же. С. 59.

авитян и опустошит владения идумеев»¹⁸². Об исполнении пророчества говорит 8-я глава 2-ой книги Царств, последовательно описывающая победы царя Давида над моавитянами и идумеянами. Однако то, что видение Валаама исполнилось преимущественно на Давиде, не означает, что только его надо видеть в образе «звезды от Иакова» и «жезла от Израиля». Прот. Рождественский видит в этом пророчестве, кроме буквального, еще таинственный смысл, простирающийся к мессианским временам. В этом смысле под врагами еврейского народа прот. Рождественский предлагает понимать врагов Царства Божия, носителями которого были ветхозаветные евреи, под будущим славным царем — Мессию, который одержит решительную победу над дьяволом, врагом Царства Божия¹⁸³.

Заключение

Подводя итоги, укажем, на наш взгляд, на самое существенное в экзегетических трудах проф. прот. А.П. Рождественского — то, что является в них центральным.

Прот. Рождественский достаточно гармонично сочетал в своей работе церковное толкование ветхозаветных текстов с научным подходом к этим текстам, показав тем самым, что с помощью науки можно не только рационалистически критиковать священный текст, но и глубоко и обоснованно раскрывать смысл Божественного Откровения. Основными методами, которым пользовался прот. А.П. Рождественский, являются исторический, филологический и текстологический анализ текстов Священного Писания Ветхого Завета. С их помощью прот. Рождественский достаточно убедительно раскрывает смысл толкуемых библейских мест. Большая часть толкований у прот. Рождественского посвящена мессианским пророчествам. Доказав, что в определенном ряде пророчеств действительно говорится о Мессии, и показав, что все эти пророчества в точности исполнились, прот. Рождественский внес ценный вклад в православное богословие.

¹⁸² *Рождественский А. П., прот.* Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета... С. 149.

¹⁸³ См: Там же. С. 151-152.

Кроме того, научный анализ ветхозаветных текстов у проф. прот. А.П. Рождественского зачастую носит апологетический характер, поскольку с помощью данных науки прот. Рождественский определяет и отсекает неверные толкования, не соответствующие ни контексту разбираемого места, ни учению Церкви в целом. Такой подход к толкованию Священного Писания особенно актуален в наше время, когда различные секты, апокалиптики и просто лжеученые пытаются вложить в него свой превратный смысл.

В лекциях проф. прот. А.П. Рождественского виден все тот же научный подход к предмету Священного Писания Ветхого Завета. Приступая к толкованию того или иного ветхозаветного текста, прот. Рождественский в первую очередь приводит чтение по еврейскому масоретскому тексту и нескольким древним переводам, затем, используя текстуальные свидетельства, делает свою попытку восстановления первоначального чтения, а потом истолковывал его, опираясь на святоотеческие писания и труды новейших экзегетов.

Труды профессора протоиерея А.П. Рождественского по экзегетике Священного Писания Ветхого Завета достойны подражания. Они помогают овладеть методологией научного исследования. Прот. Рождественский показал, что научный подход к Священному Писанию, при грамотном его использовании, не только не удаляет от истин, сокрытых в Божественном Откровении, но и приближает к ним.

Библиография

1. *Аквилонов Е.П.* Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования. СПб., 1896.
2. *Барсов Т.В.* Святейший Синод в его прошлом. СПб., 1896.
3. *Богданова Т.А.* Н.Н. Глубоковский и В.В. Болотов. К истории взаимоотношений авторов «Феодорита» и «Theodoretian'ы» // Доклад на научно-церковной конференции «История Древней Церкви в традициях XX века», посвященной памяти проф. Санкт-Петербургской духовной академии В. В. Болотова. 18-20 апреля 2000 г. Электронный ре-

- курс. URL: <http://mitropolia-spb.ru/rus/conf/bolotov2000/dokladi/bogdanova.shtml>. (Дата обращения: 12.04.2007).
4. *Болотов В.В.* Валтасар и Дарий Мидянин. Опыт решения экзегетической проблемы // *Христианское чтение*. 1896. №2.
 5. *Глубоковский Н.Н.* Благовестие христианской свободы в послании Святого апостола Павла к Галатам. Сжатый обзор апостольского послания со стороны его первоначальных читателей, условий происхождения, по содержанию и догматически-историческому значению. СПб., 1902.
 6. *Годишник на Духовната Академия «Св. Климент Охридски»*. Т. XXIV(L). Година 1974/1975. София, 1978.
 7. *Дудинов П.А.* Комиссия по научному изданию Славянской Библии при Петроградской духовной академии. Организация, деятельность, результаты // *Христианское чтение*. 1996, 13.
 8. *Евсеев И.Е.* Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты. СПб., 1906.
 9. Журналы заседаний совета СПбДА за 1886/87 уч. г. СПб., 1891.
 10. Журналы заседаний совета СПбДА за 1889/90 уч. г. СПб., 1894.
 11. Журналы заседаний совета СПбДА за 1891/92 уч. г. СПб., 1896.
 12. Журналы заседаний совета СПбДА за 1893/94 уч. г. СПб., 1894.
 13. Журналы заседаний совета СПбДА за 1893/94 уч. г. СПб., 1894.
 14. Журналы заседаний совета СПбДА за 1895/96 уч. г. СПб., 1900.
 15. Журналы заседаний совета СПбДА за 1896/97 уч. г. СПб., 1897.
 16. Журналы заседаний совета СПбДА за 1897/98 уч. г. СПб., 1899.
 17. Журналы заседаний совета СПбДА за 1899/1900 уч. г. СПб., 1902.
 18. Журналы заседаний совета СПбДА за 1900/1901 уч. г. СПб., 1901.
 19. Журналы заседаний совета СПбДА за 1901/1902 уч. г. СПб., 1902.
 20. Журналы заседаний совета СПбДА за 1902/1903 уч. г. СПб., 1903.
 21. Журналы заседаний совета СПбДА за 1910/1911 уч. г. СПб., 1911.
 22. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Библиестика в Русской Православной Церкви в XX веке // *Православное богословие на пороге третьего тысячелетия / Материалы богословской конференции*. Москва, 2000.
 23. *Кравецкий А.Г.* Проблема богослужебного языка на Соборе 1917-1918 годов и в последующие десятилетия // *Журнал Московской Патриархии*, 1994, 2.

24. *Кьосева Ц.* България и руската емиграция (20-те – 50-те години на ХХ в.). София, 2002.
25. *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. 3. М., 2002.
26. *Рождественский А.П., прот.* Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета, читанные студентам СПб духовной академии в 1912–1913 уч. году. СПб., 1912.
27. *Рождественский А.П., прот.* Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова: введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам. СПб., 1911.
28. *Рождественский А.П., прот.* Откровение Даниилу о семидесяти седмицах. Опыт толкования 24-27 стихов 9-й главы книги пророка Даниила. СПб., 1896.
29. *Рождественский А.П., прот.* Святейший Тихон, патриарх Московский и всея России (Воспоминания). София, 1922.
30. Руска емиграция в България 1878-2006. Библиографски указател / Съст. Е. Денева, С. Рожков. София, 2006.
31. *Серафим (Мещеряков), еп.* Прорицатель Валаам. Книга Числ. XII–XXV гл. СПб., 1898.
32. *Троицкий И.Г.* Грамматика еврейского языка. СПб., 1897.
33. *Троицкий И.Г.* Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений. СПб., 1904.
34. Устав Братства ревнителей церковного обновления // Церковный вестник. 1906. № 38.
35. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996.
36. *Филарет (Дроздов), свт.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Прибавления к творениям святых отцов. Ч. 17. М., 1858.
37. *Шавельский Г.И.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. Т. 2. Нью Йорк, 1954.
38. *Юревич Д., свящ.* Звезда и скипетр: пророчество Валаама о Мессии (Числ 24:17) — проблема перевода и толкования // Библия и европейская литературная традиция. Материалы XXXIV Международной филологической конференции СПбГУ (14–18 марта 2005 г.). СПб., 2006.

39. Юревич Д., *свящ.* Методы толкования Ветхого Завета в Новозаветной Церкви // Доклад на Третьих региональных образовательных Знаменских чтениях в Санкт-Петербургском государственном университете педагогического мастерства 11 декабря 2002 года // Сайт «Синай». URL: <http://www.sinai.spb.ru/ot/methods/methods.html> (дата обращения: 15.05.2007).
40. XLVII курс Императорской Петроградской духовной академии 1890–1915. Пг., 1916.

Иеромонах Геннадий (Поляков)

СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И РАЗУМА В ТРУДАХ АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО

Целью статьи является изучение соотношения веры и разума в трудах «отца схоластики» Кентерберийского архиепископа Ансельма. Данный вопрос малоизучен, но важен для понимания становления схоластического богословия. Статья основана на сочинениях самого Ансельма, трудах святых отцов и мнениях философов по рассматриваемому вопросу. Автор приходит к выводу, что Ансельм Кентерберийский преувеличил значение разума в постижении сверхъестественного до такой степени, что его взгляды стали во многом неприемлемы не только для православного, но и для традиционного католического богословия.

Ключевые слова: богословие, философия, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, онтологическое доказательство бытия Божиего, вера, разум, познание, схоластика, рационализм.

1. Учение о соотношении веры и разума до Ансельма

Для западного богословия Ансельм Кентерберийский (1033–1109) является не просто одним из многочисленных представителей. Его называют «отцом схоластики» — направления, определившего дальнейшее развитие всего католического богословия. Одной из основных проблем, которую пыталась решить схоластика, явилось органичное сочетание веры и разума в процессе познания истины. Ансельм стал вторым мыслителем после блаж. Августина, который всерьёз исследовал этот вопрос. Следует сразу оговориться, что под верой в данном случае понималась не духовная жизнь и связь с Богом, а только её интеллектуально-волевой аспект, то есть доверие человека к авторитету Священного Писания и трудам отцов Церкви, благодаря которому мы можем познать вероучительные истины.

Иеромонах Геннадий (Поляков) — кандидат богословия, сотрудник Санкт-Петербургской православной духовной академии.

В своей ранней работе «О порядке» блаж. Августин писал: «К изучению наук ведет нас двоякий путь: авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум».¹ В этих словах уже заложено несколько важных вопросов, в дальнейшем развитых в схоластике: возможность для человека познавать одну и ту же истину путём веры и путём разума, объём знаний, которые мы можем получить благодаря разуму, наконец, степень достоверности веры и разума в процессе познания.

Если вопрос о возможности познать религиозные истины верой среди христианских богословов практически не ставился, поскольку такая возможность была общепризнанной, то тот же вопрос в отношении разума вызывал определённый интерес. Св. ап. Павел писал о язычниках: «*Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны*» (Рим 1:19–20). В ранней Церкви св. Иустин Философ и Тертуллиан признавали возможность для нехристиан в определённой степени познать Бога силами своего разума.² Однако в дальнейшем на Востоке этот вопрос не вызывал интереса, поскольку святые отцы исходили из Божественного Откровения как из данности. На Западе была распространена точка зрения блаж. Августина, признававшего определённые возможности разума в постижении Бога. Например, в своей работе «О Троице» он даёт первый в христианской литературе образец самостоятельного восхождения ума от исследования устройства человека и мира к познанию Святой Троицы.³

В дальнейшем на Западе наступил упадок богословия, церковные писатели в основном руководствовались авторитетом Священного Писания и ранних отцов. Как отмечает М. Ремюз, именно вместе с Ансельмом в западной богословии наступило время, когда

¹ *Augustinus Hipponensis. De ordine. PL. T. 32. Col. 1007.*

² *Иустин Философ, св. Апология II // Иустин Философ, св. Творения. М., 1995. С. 113, 115, 119. Tertullianus. Adversus Marcionem. PL. T. 2. Col. 265A–266C.*

³ *Августин (Иппонский), блаж. О Троице. М., 2005. С. 259–326.*

«вера переставала быть верой в свидетельстве, «верой из слышания», и становилась верой в разуме». ⁴ В связи с этим вопрос о возможностях разума вставал с новой силой.

2. Метод Ансельма в познании

Ансельм возродил указанную выше линию блаж. Августина, которая в дальнейшем стала импонировать схоластическим богословам, стремившимся привести веру и разум к полной гармонии. В этом ключе написано несколько его важных работ — «Монологион», «Прослогион» и «Почему Бог человек».

Рассказывая о написании своей первой богословской книги «Монологион», наш автор говорит, что ученики просили его, чтобы «в ней ничего не доказывалось авторитетом Писания, но чтобы то, что утверждается в конце отдельных исследований, напрямую мыслилось бы благодаря ясному стилю, понятным доводам, простым рассуждениям и необходимости разума, так, чтобы очевидно являлась ясность истины». ⁵ И хотя архиепископ говорит, что, написав работу, он, «часто её перечитывая, не смог найти ничего из того, что мною в ней сказано, что не совпадало бы с писаниями католических отцов и особенно блаженного Августина», ⁶ тем не менее, сам он строит свои рассуждения исключительно на рациональных основаниях, без ссылок на Писание или отцов Церкви. Этим он пытается доказать, что получаемое нами через веру христианское учение о сущности Бога, Его бытии, трёх Божественных Лицах и Их внутренних отношениях понятно самодостаточному разуму и соответствует логике мышления. Поэтому в начале своей книги он рассуждает об общих понятиях, таких, как «высшая природа», «Дух», «Разум», «Любовь», и только потом прямо называет их Богом, Отцом, Сыном и Святым Духом. Этим Ансельм как бы демонстрирует путь любого философски мыслящего человека, который, начав рассуждать о Боге и устройстве мира, должен с неизбежностью придти к истине христианского вероучения.

⁴ *Remusat M. Saint Anselme de Cantorbery. P., 1856. P. 57.*

⁵ *Anselmus Canturianensis Monologium. PL. T. 158. Col. 143A.*

⁶ *Ibidem. Col. 143C.*

Подобным же методом Ансельм пользуется и в другом своём знаменитом труде «Почему Бог человек». И здесь он ориентируется не столько на христиан, сколько на людей, сомневающих в разумности христианской веры, которым он логическими доводами пытается доказать, что человек мог спастись только через Христа. Поэтому наш автор в начале труда не упоминает о Спасителе, а, «умалчивая о Христе (будто Его вовсе никогда не было), убедительными рассуждениями доказывает, что без Него человеку невозможно спастись».⁷

В «Прослогионе» Ансельм формулирует своё доказательство бытия Божьего, основанного также на доводах чистого разума, не нуждающегося в вере. Он рассказывает, что исследовал различные аргументы по этому вопросу, а затем «начал сам с собою искать, можно ли обнаружить всего один аргумент, который не будет нуждаться для своего доказательства ни в чём, кроме самого себя».⁸ Таким образом, Ансельм закладывает основы учения о естественном свете разума (*lumen naturale rationis*), в дальнейшем окончательно сформулированного Фомой Аквинским, который считал, что человеческий ум способен через исследование тварного мира без помощи свыше достичь определённого знания о Боге.⁹

3. Мнение Ансельма о способностях разума

Каков же объём вероучительных истин, который может быть постигнут самостоятельным разумом? Выше указывалось, что блаж. Августин пытался взойти естественным разумом к познанию Святой Троицы. Что же касается Ансельма, то он выступает против попыток полностью понять все истины христианской веры одним умом. Он пишет: «Неразумные в гордыне считают, что не может быть ничего того, что они не могут понять, тогда как смиренные в премудрости исповедуют, что может быть много такого, чего они не могут постигнуть. Разумеется, никакой христианин не должен утверждать,

⁷ *Anselmus Canturianensis. Cur Deus homo. PL. T. 158. Col. 361A.*

⁸ *Anselmus Canturianensis. Proslogion seu Alloquium de Dei existentia. PL. T. 158. Col. 223B.*

⁹ *Thomas Aquinas. Summa contra gentiles. Taurinus, 1914. L. 1, c. 3, 4.*

что не может быть того, во что Кафолическая Церковь верует сердцем и исповедует устами; но должен всегда, несомненно, держать и любить эту веру, живя в согласии с ней и смиренно ища, насколько это возможно, её понимания. Если может понять, пусть воздаст славу Богу, если не может, то пусть почтительно преклонит главу».¹⁰

В вопросе о границах рационального познания Ансельм, однако, идёт ещё дальше блаж. Августина. В конечном счёте получается, что в своих трудах он постарался строго рациональным путём доказать все основные положения христианской веры. В «Прослогионе» он доказывает существование Бога, в «Монологионе» — существование Святой Троицы, а в работе «Почему Бог человек» — необходимость Боговоплощения. Причём если доказательства существования Бога можно найти даже у таких языческих философов, как Аристотель и Цицерон, а существования Святой Троицы — у блаж. Августина, то доказательство необходимости Боговоплощения является изобретением Ансельма.

И хотя Ансельм обращается к Богу с горячей молитвой просветить его ум и сердце, воздействие Господа ограничивается, по его логике, только укреплением разума к исследованию того, что он может постичь и сам по себе, без Божественного Откровения, через исследование тварного мира. «Его богословие является богословием очень философским, по крайней мере, настолько философским, насколько оно могло тогда таким быть. Ансельм доказывает чисто рациональными методами и существование Бога, и большую часть Его метафизических и моральных свойств».¹¹

Со времён Ансельма этот метод, нехарактерный для православной мысли, прочно вошёл в католическое богословие. В двенадцатом веке его повторил Ришар Сен-Викторский в своём труде «О Троице».¹² Вершиной в данном отношении стала работа Фомы Аквинского «Сумма против язычников», называемая ещё «Сумма философии», в которой он обстоятельно излагает знания о Боге и

¹⁰ *Anselmus Canturianensis De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*. PL. T. 158. Col. 263B–C.

¹¹ *Charma M. A. Saint Anselme*. P., 1853. P. 164.

¹² *Richardus Sancti Victoris. De Trinitate*. PL. T. 196. Col. 887C–992B.

мире, получаемые средствами философии на основании естественного разума. Однако Фома ограничил победоносное шествие разума, возглавляемое Ансельмом. Он чётко разделил истины о Боге на доступные как вере, так и естественному разуму, и на доступные только вере, но не естественному разуму, ценя разум, но предпочтению отдавая всё-таки вере. К доступным для естественного разума истинам он отнёс существование Бога, Его единственность, Его абсолютные качества, творение мира и промысление о нём, а к недоступным — учение о последних судьбах мира и, вопреки Ансельму, — троичность Господа и Его воплощение. Троичность он объяснял недоступной разуму, поскольку она касается внутренних отношений в Боге, тогда как ум познаёт Его через творение.¹³

Современная католическая мысль также не разделяет рационалистического оптимизма Ансельма. Э. Жильсон пишет: «Чтобы понять, нужно веровать, но можно ли всё то, во что веруешь, выразить в доступной разуму форме? Может ли вера, ищущая рационального понимания, найти его? Можно сказать, что фактически вера Ансельма в способность разума к истолкованию была безгранична. Он не смешивает веру и разум, поскольку работа разума предполагает веру; но дело у него обстоит так, как будто всегда можно понять если не то, во что веруешь, то по крайней мере необходимость в это веровать... Аргументируя как чистый диалектик, Ансельм поставил себе задачей сделать доступными пониманию тайны не сами по себе, что означало бы их устранение, но доказать с помощью инструмента, который он называл «необходимыми основаниями», что верно направляемый человеческий разум неминуемо придёт к их утверждению. Это уже много».¹⁴

4. Учение Ансельма о соотношении веры и разума

Что же касается соотношения степени достоверности веры и разума в процессе познания Бога, то, с одной стороны, может пока-

¹³ *Thomas Aquinas. Summa contra gentiles. L. 1, c. 3; L. 4, c. 1. Thomas Aquinas. Summa theologica. P. 1, q. 32, a. 1.*

¹⁴ *Жильсон Э. Философия в Средние века. М., 2004. С. 183.*

заться, что Ансельм возвышает веру над разумом. Всякая разумная природа, по словам Ансельма, создана для того, чтобы помнить, знать и любить Бога. Именно любовь к Богу даёт человеку возможность получить вечную жизнь и блаженство. Любить же может только тот, кто верует, поскольку именно вера указывает человеку, что он должен любить. В свою очередь, любовь оживотворяет веру и делает её действенной. Здесь Ансельм делает различие между мёртвой верой, которая только фиксирует определённый факт, например, существование Бога, и верой живой, которая вся устремлена к Нему и трудится над исполнением Его заповедей.¹⁵

В «Прослогионе» он пишет: «Я не покушаюсь, Господи, достичь Твоей высоты, поскольку никоим образом не равняю с ней свой разум, но желаю хоть сколько-нибудь понять истину Твою, в которую верует и которую любит сердце моё. Ибо не стремлюсь понимать, чтобы веровать; но верую, чтобы понимать. Верую же, поскольку если не уверую, не пойму».¹⁶ Данное выражение, «верую, чтобы понимать», часто приводится как доказательство его мнения о превосходстве веры над разумом.

Однако когда Ансельм обращается к нехристианам, то он скорее исповедует формулу «понимаю, чтобы верить», хотя напрямую её и не называет. Пытаясь доказать им истину своей религии, он не призывает их прежде всего уверовать во Христа и придти в Церковь, но пытается убедить их рациональными аргументами. По его мысли получается, что неверующие сначала должны понять правильность и разумность христианской веры, и только затем уверовать и обратиться ко Христу.

Касаясь соотношения веры и разума, в письме к папе Урбану, с которым он прислал ему книгу «Почему Бог человек», Ансельм пишет: «Разумное постижение, которое доступно нам в сей жизни, есть, по моему понятию, нечто среднее между верой и тем созерцанием, к которому мы все стремимся; следовательно, чем больше человек продвинулся в понимании, тем ближе, кажется мне, подошел

¹⁵ *Anselmus Canturianensis*. Monologium. Col. 220C–221A.

¹⁶ *Anselmus Canturianensis*. Proslogion. Col. 227B–C.

и к созерцанию».¹⁷ Степени познания Ансельм выстраивает в следующем порядке возрастания достоверности: вера, разум, непосредственное созерцание.

Таким образом, Ансельм рассматривает разум как более высокую степень познания в сравнении с верой. В этом он опирается на блаж. Августина.¹⁸ Изложив своё доказательство бытия Божия, Ансельм пишет: «Благодарю Тебя, благий Господи, благодарю Тебя; поскольку во что я прежде веровал Твоим даром, теперь уже понимаю Твоим просвещением; так что если бы я и не захотел верить, что Ты существуешь, я всё равно не мог бы этого не понимать».¹⁹ Из этих слов получается, что только разум придаёт вере настоящую твёрдость. Если вера является чем-то произвольным, она может существовать или не существовать в человеке в зависимости от его желания, то разум свидетельствует о Боге с необходимостью и самодостаточностью, так что умный человек может не хотеть верить в существование Бога, но не понимать того, что Он существует, он не может.

Подобный подход в дальнейшем был закреплён в католическом богословии. Абельяр также в определённой степени ставил разум выше веры, поскольку под верой он понимал простую уверенность человека в каком-либо утверждении. Чтобы она не стала слепой и принимающей за истину всё подряд, она должна предваряться суждением разума, который становится критерием истины.²⁰ В конце XII в. Алан Лильский, как бы продолжая эту мысль, написал: «Поскольку авторитет имеет восковый нос, то есть может гнуться в разных направлениях, то он должен подкрепляться разумными доводами».²¹

Фома Аквинский, однако, скорректировал эти крайности рационализма и выстроил степени познания в несколько другом порядке. На первой ступени человек светом естественного разума через рассмотрение творений может получить некоторое общее пред-

¹⁷ Искупление. СПб., 1999. С. 21.

¹⁸ *Augustinus Hipponensis. De ordine.* Col. 1007.

¹⁹ *Anselmus Canturianensis* Prosligion. Col. 229B.

²⁰ *Petrus Abaelardus. Introductio ad theologia.* PL. T. 178. Col. 1050B–1051B.

²¹ *Alanus de Insulis De fide catholica contra haeticos.* PL. T. 210. Col. 333A.

ставление о Боге, но этого явно недостаточно. На второй ступени человек получает сверхъестественное Откровение о недоступных для естественного разума вещах, которое становится объектом веры. В будущей же жизни мы сподобимся непосредственного умственного созерцания того, во что мы сейчас только веруем.²²

5. Доказательство Ансельмом бытия Божия

Исходя из своего оптимистического взгляда на способности человеческого разума, Ансельм попытался сформулировать знаменитое онтологическое доказательство бытия Бога. Попытка сформулировать подобные доказательства характерна как раз для западного богословия. Восточные отцы основывали достоверность существования Бога скорее на мистическом опыте, чем на рассуждениях. На Западе же блаж. Августин усвоил те доказательства, которые предлагались языческими философами. Ансельм внёс в эту проблему оригинальный вклад, попытавшись обосновать бытие Бога не на свойствах окружающего мира, но на самом понятии человека о Боге.

Ансельм даёт понятию «Бог» следующее определение — «нечто, больше чего ничто нельзя представить» (*aliquid, quo nihil majus cogitari possit*).²³ Из этого определения он выводит своё доказательство Его существования. Любой человек, понимающий это определение, уже имеет его в своём уме. Но если бы Бог существовал только в уме, то тогда то, больше чего ничто нельзя представить, являлось бы тем, больше чего можно представить весь мир действительно существующих вещей. Ведь то, что находится в уме и в действительности, больше того, что находится в одном только уме. В таком случае творение возвысилось бы над Творцом, обладая по сравнению с Ним большим бытием. Кроме того, мы в таком случае могли бы представить себе и некое более высокое существо, которое обладало бы всеми теми абсолютными качествами, которыми обладает Бог, но в дополнение к этому имело бы и свойство бытия. Но тогда мы бы

²² *Thomas Aquinas Summa contra gentiles. L. 4, c. 1.*

²³ *Anselmus Canturianensis Proslogion. Col. 227C.*

пришли к логическому противоречию, что, согласно мысли нашего автора, невозможно.²⁴

Поэтому к человеку, который стал бы отрицать существование Бога, Ансельм применяет слова псалмопевца: «сказал безумец в сердце своём: нет Бога» (Пс 13:1; 52:1). Представить что-либо можно двумя способами: либо просто произносятся имена и не осознавая понятия, которые они выражают, либо мысля то, что есть сама вещь, то есть понимая её сущность. Так, человек на словах может отождествить огонь с водой, но никто, понимающий их сущность, не сможет представить огонь водой. В первом случае можно сказать, что Бог не существует, во втором же — нельзя. Наш автор уточняет, что безумец сказал свои слова «в сердце», то есть он подумал то, что говорил. Следовательно, эта мысль уже находилась в его уме, а не являлась пустым звуком. Например, художник может задумать картину, но ещё не нарисовать её. В таком случае мысль об этой картине уже имеется в его уме, хотя ещё и не существует в действительности.²⁵

Подобным образом и мысль о природе, больше которой ничего нельзя представить, находится в уме безумца. Однако если бы он хоть немного вдумался в неё, то понял бы, что его слова являются бессмыслицей, «поскольку никто, понимающий, что такое Бог, не может представить себе, что Его нет».²⁶ Поэтому «безумцем» человек здесь называется не в каком-то переносном оскорбительном смысле, а, можно сказать, в буквальном, как тот, кто отрицает очевидную истину и лишён элементарной логики. Так что наш автор пишет: «Итак, почему же *«сказал безумный в сердце своём: нет Бога»*, когда для разумного ума очевидно, что Ты больше всего существуешь? Почему, если не потому, что он глуп и безумен?»²⁷

²⁴ *Anselmus Canturianensis*. Proslogion. Col. 228A–C.

²⁵ *Ibidem*. Col. 227C–228A; 229A–B.

²⁶ *Ibidem*. Col. 229A.

²⁷ *Ibidem*. Col. 228C.

6. Возражения против онтологического доказательства

Онтологическое доказательство бытия Божия, сформулированное Ансельмом, в дальнейшем на протяжении веков являлось предметом спора среди философов и богословов. Первым ему возразил монах Гаунилон в небольшой книге «В защиту безумца», где он привёл ряд аргументов в опровержение учения Ансельма.

Гаунилон указывает на две формы существования мысли в уме. Одной из них является способность представлять (*cogitare*), другой — понимать (*intellegere*). Представлять мы можем не только действительные вещи, но и ложные, и вообще невозможные, а понимать — только достоверное знание. У Ансельма это соответствует представлению имени и представлению сущности. Для обоснования бытия Бога нужно сначала доказать, что определение Ансельма существует в уме в качестве знания достоверного, а не ложного, а потом уже из него вывести нужное следствие.²⁸

Как представляется, Гаунилон прекрасно уловил слабость онтологического доказательства. В основу своих рассуждений Ансельм кладёт определение «то, больше чего нельзя представить». Под «большей» вещью Ансельм в данном случае имеет в виду, конечно, не ту, которая обладает большими пространственными размерами, но ту, которая обладает большим бытием, большей действительностью. Под бытием же в данном случае понимается не просто наличное существование, а его максимально возможная степень, иначе как Бог, так и все существующие в данный момент вещи были бы равны. Эта максимальная степень — абсолютное бытие, когда у обладающего им субъекта даже мысленно невозможно отделить свойство существования от самого субъекта.

Если бы была доказана возможность такого абсолютного бытия, то, разумеется, из него можно было бы автоматически вывести, что оно необходимо существует. Однако слабость аргумента Ансельма, указанная Гаунилоном, в том и состоит, что невозможно доказать, истинным или ложным является само понятие абсолютного бытия. Ведь оно может оказаться и бессмысленным, противоречи-

²⁸ *Gaunilon. Liber pro insipiente*. PL. T. 158. Col. 243B; 246A–B.

вым по своей сути, не обозначающим никакой действительности. Тогда мы будем иметь его в уме так, как имеется в уме бессмысленное сочетание слов или какая-то невозможная вещь.

В этом случае доказательство Ансельма разрушается. Он и сам приходит к противоречию, но делает из него неправильный вывод. Сначала он утверждает тезис о том, что Бог — это высшее, что можно помыслить. Затем утверждает другой тезис, противоречащий первому, о несуществовании Бога. Из противоречия этих двух тезисов он делает вывод о ложности второго. Однако неверующий с равным успехом может сказать о ложности первого тезиса, о том, что Ансельм берёт изначально противоречивое и невозможное положение.

Далее Гаунилон в своей книге правильно указывает на важную ошибку в богословии Ансельма. Ведь мы не можем познать сущности Бога и дать ей какое-либо адекватное определение. Например, если мы представляем себе конкретного человека, то если даже если его и не существует, наше знание в любом случае не будет полностью ложным, поскольку мы представляем сущность человека, которую знаем. Когда же мы представляем себе Бога или то, больше чего нельзя представить, то мы не можем постигнуть эту природу, а только повторяем определённые слова, пытаясь своим умом хоть как-то понять смысл выражаемого ими понятия.²⁹

Ансельм же утверждает, что мы можем не только представлять слова, которыми обозначается Божественная природа, но и понять умом саму эту природу. Хотя М. Суини пишет: «Отвечая на второе возражение Гаунилона, Ансельм указывает на то, что тот не принимает во внимание минимальность его определения. Ансельм подчёркивает, что он не претендует на знание сущности Бога или вообще на полное познание Бога».³⁰ Однако сам архиепископ в своих работах говорит, что его определение «то, больше чего нельзя представить» мыслится по сущности самой вещи, а не по одному имени. Но никакого обоснования, как можно было бы доказать, что

²⁹ Ibidem. Col. 244C–245B.

³⁰ Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М., 2001. С. 76.

абсолютное бытие и природа Бога могут в принципе помыслиться человеческим разумом, он не приводит.³¹

В формулировании своего доказательства Ансельм проявил крайний богословский рационализм. Ещё в четвёртом веке арианин Евномий попытался доказать, что человек может непосредственно познать Божественную сущность. На основании этого он давал Ему определение «Нерождённый» и старался доказать, что рождённый Сын не является Богом. Эти рассуждения были опровергнуты святыми отцами, которые учили о непостижимости Божественной сущности. Например, свт. Василий Великий писал: «Нет ни одного имени, которое бы, объяв всё естество Божие, достаточно было вполне его выразить».³²

Ансельм также пытается дать Богу определение и на этом основании сформулировать своё доказательство Его бытия. Подобный подход является неприемлемым не только для православного, но даже для католического богословия. В дальнейшем Фома отверг это доказательство потому, что мы не можем судить о Божественной сущности самой в себе. Нельзя дать ей определение, которое могло бы адекватно её выразить, поскольку Бог — реальность, принципиально превышающая способности нашего ума.³³ Ни Его сущность, ни Его абсолютные качества не могут быть адекватно нами постигнуты, и люди потому и могут сомневаться в Его бытии или вообще его отрицать, что не способны помыслить Его совершенным образом, то есть не допуская возможности отделить свойство бытия от Его сущности.

Фома правильно указывает, что не все, признающие существование Бога, считают, что Он есть то, больше чего нельзя помыслить. Например, многие древние философы полагали, что Богом является

³¹ *Anselmus Canturianensis*. *Proslogion*, col. 229A–B. *Anselmus Canturianensis*. *Liber apologeticus contra Gaunilonem*. Col. 249A–B.

³² *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Творения. Ч. 3. М., 1846. С. 31.

³³ *Thomas Aquinas*. *Summa contra gentiles*. L. 1, c. 11, 12, 31. *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. P. 1, q. 2, a. 1.

тварный мир.³⁴ Ансельм сам указывал в «Прослогионе», что «мы веруем, что Ты есть то, больше чего ничто не может мыслиться».³⁵ Следовательно, в основание всех рассуждений изначально полагается вера, так что ни о каком непровержимом разумном доказательстве речь уже идти не может. Для того, кто не верует, что Бог является вещью, больше которой ничто не может мыслиться, все дальнейшие рассуждения нашего автора покажутся неубедительными.

7. Дальнейшая судьба онтологического доказательства

Что касается судьбы онтологического аргумента, то в тринадцатом веке Александр Гэльский и Бонавентура в той или иной форме принимали доказательство самоочевидности существования Бога, однако Фома его отверг.³⁶ В Новое время Декарт пришёл к мысли о самоочевидности существования Бога на основании того, что представление о бесконечно совершенной субстанции может возникнуть в человеческом уме только от Самого Бога, но не от человека как существа конечного.³⁷

Однако Кант постарался разрушить онтологическое доказательство. Он прежде всего указывал, что противоречие между высказываниями «Бог есть» и «Бога нет» возникает только в том случае, если мы изначально полагаем существование субъекта, которому мы приписываем свойство бытия, то есть Бога. Если же в принципе отвергать существование субъекта, то вообще не остаётся того, в отношении чего могло бы возникнуть противоречие. Кроме того, он указывал, что свойство существования не является реальным предикатом, поскольку оно ничего не добавляет к определению вещи, так что нельзя говорить, что она становится больше или меньше от того, что она существует или нет, на чём настаивал Ансельм. В результате Кант пришёл к выводу, что доказать суще-

³⁴ *Thomas Aquinas Summa contra gentiles*. L. 1, c. 11.

³⁵ *Anselmus Canturianensis*. *Proslogion*. Col. 227C.

³⁶ *Schwane J. Dogmengeschichte der mittleren Zeit*. Band 3. Freiburg, 1882. S. 107.

³⁷ *Декарт Р.* Размышления о первоначальной философии. СПб., 1995. С. 77–79.

ствование Бога, полностью выходящее за пределы телесных чувств, средствами чистого разума невозможно.³⁸

В итоге можно сказать, что онтологическое доказательство в определённой мере может помочь мыслящему человеку укрепиться в вере через умственные рассуждения, однако оно никак не может дать нам достоверного знания о Божественном существовании. Если богословие Восточной Церкви в этом вопросе шло путём мистического опыта, а Фома — путём исследования тварного мира, то Ансельм попытался решить его вообще без обращения к какому-либо опыту, а только путём логических операций с определением Божественной сущности, изначально неопределимой. Поэтому Э. Жильсон называл онтологическое доказательство «триумфом чистой диалектики, оперирующей определением».³⁹

Библиография

Источники

1. *Августин (Иппонский), блаж.* О Троице. М., 2005. 511 с.
2. *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Творения. Ч. 3. М., 1846. 496 с.
3. *Иустин Философ, св.* Апология II. Творения. М., 1995. 485 с.
4. *Декарт Р.* Размышления о первоначальной философии. СПб., 1995. 185 с.
5. *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов-на-Дону, 1999. 672 с.
6. *Anselmus Canturianensis.* Cur Deus homo. PL. T. 158. Col. 359–431.
7. *Anselmus Canturianensis.* De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi. PL. T. 158. Col. 259–285.
8. *Anselmus Canturianensis.* Liber apologeticus contra Gaunilonem. PL. T. 158. Col. 247–259.
9. *Anselmus Canturianensis.* Monologium. PL. T. 158. Col. 141–223.
10. *Anselmus Canturianensis.* Proslogion. PL. T. 158. Col. 223–242.
11. *Alanus de Insulis.* De fide catholica contra haereticos. PL. T. 210. Col. 305–429.
12. *Augustinus Hipponensis.* De ordine. PL. T. 32. Col. 977–1020.

³⁸ *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов-на-Дону, 1999. С. 479–486.

³⁹ *Жильсон Э.* Философия в Средние века. С. 186.

13. *Gaunilon*. Liber pro insipiente. PL. T. 158. Col. 242–247.
14. *Petrus Abaelardus*. Introductio ad theologiam. PL. T. 178. Col. 979–1113.
15. *Richardus Sancti Victoris*. De Trinitate. PL. T. 196. Col. 887–992.
16. *Tertullianus*. Adversus Marcionem. PL. T. 2. Col. 239–524.
17. *Thomas Aquinas*. Summa contra gentiles. Taurinus, 1914. 560 p.
18. *Thomas Aquinas*. Summa theologica. Vol. 1–6. Roma, 1894.

Литература

1. *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. 678 с.
2. Искушение. СПб., 1999. 290 с.
3. *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада. М., 2001. 304 с.
4. *Charma M. A.* Saint Anselme. P., 1853. 296 p.
5. *Remusat M.* Saint Anselme de Canterbury. P., 1856. 567 p.
6. *Schwane J.* Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Band 3. Freiburg, 1882. 701 s.

Editorial Council

Chief Editor: *Bishop of Gatchina Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Archimandrite Avgustin (Nikitin), Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Piotr Evgenievich Bukharkin, Doctor of Philology, Full Professor at the Saint Petersburg State University as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Archpriest Georgy Mitrofanov, Doctor of Theology, Full Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Archpriest Vladimir Mustafin, Candidate of Theology, Full Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Alexey Ivanovich Sidorov, Doctor of Church History, Full Professor at the Moscow Orthodox Theological Academy.

Archpriest Vladimir Sorokin, Candidate of Theology, Full Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Protodeacon Vladimir von Tsurikov, Dean of the Holy Trinity Seminary of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (Jordanville, NY)

Editorial Staff

Responsible Editor: *Priest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of Sections

- Section of Theology: *Alexander Vasilievich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Apologetics: *Archpriest Kirill Kopeykin*, Candidate of Theology, Candidate of Physics and Mathematics, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Biblical Studies: *Priest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Patrology: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy
- Section of Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Section of Liturgical Studies: *Priest Vlsdimir Khulap*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Study Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal
of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

9-10, 2009

ANNOTATIONS

A.I. Sidorov. The Church Theology in the Period from the First till the Second Ecumenical Council (325–381)

The theological mainstreams in the period between the First and the Second Ecumenical Council are considered in this work. It is stated that although this period is usually characterized as the “age of Triadological (Trinitarian) discussions”, the main driving forces of the dogmatic polemic in this time were the questions of the Christology and Soteriology.

Alexey Ivanovich Sidorov is a Doctor of Church History, Full Professor at the Moscow Orthodox Theological Academy.

O.K. Pirogov. The Exegetical Methods of St. John Chrysostom in His Commentaries on the Epistle to the Romans of St. Paul the Apostle

The article contains a historical overview of the exegetical methods of the Alexandrian and Antiochian schools of interpretation, as well as an analysis of their impact on the exegesis of John Chrysostom. There is also an overview of exegetical methods and principles used by St. John Chrysostom in his Commentaries on the Epistle to the Romans.

Oleg Konstantinivich Pirogov is a Candidate of Theology, Teacher at the Rostov Missionary Theological College.

P.E. Bukharkin. Pheofan Prokopovich and Spiritual-Intellectual Movements of Piter the Great Epoch

Article is devoted to the importance of Ukrainian monks-intellectuals, who had absorbed the Western Church culture and called by Peter I to the active participation in Church life and spiritual-intellectual movement in Russia in the first third of XVIII century. The focus is on relationships between older and younger

generations of bishops, originating from Ukraine, contributed to Peter I and his reforms and, especially, on the person of Theofan Prokopovich as the most adequate exponent of the ideas of the emperor.

Piotr Evgenievich Bukharkin is a Doctor of Philology, Full Professor at the Saint Petersburg State University as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

A.O. Teplyashin. Professor Archpriest Alexander Rozhdestvensky as the Interpretator of the Holy Scripture of the Old Testament

The article deals with the personality and scientific heritage of Professor of Saint Petersburg Theological Academy archpriest A.P. Rozhdestvensky. The article contains the analysis of main methods of his interpretation of the Scripture on the material of his master and doctoral theses with the consideration of his lectures on the the Holy Scripture of the Old Testament. It's shown how the appropriate use of scientific tools allows the researcher to clearly reveal the meaning of the biblical texts.

Andrey Olegovich Teplyashin is a Candidate of Theology, Head of Department of the Church-Practical Subjects at the Khabarovsk Orthodox Theological Seminary.

Hieromonk Gennady (Polyakov). Relation of Faith and Reason in the Works of Anselm of Canterbury

The purpose of the article is to examine the relationship between faith and reason in the writings of "Father of Scholasticism" the Archbishop of Canterbury Anselm. This question is insufficiently studied, but it is important for understanding the formation of scholastic theology. Article is based on the writings of Anselm himself, as well as the works of the holy fathers and the views of philosophers on the subject. The author concludes that Anselm of Canterbury has exaggerated the importance of reason in comprehending the supernatural things to the extent that his views became unacceptable not only for the Orthodox, but also for the traditional Catholic theology.

Hieromonk Gennady (Polyakov) is a Candidate of Theology, member of the staff at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 9–10, 2009

Научно-богословский журнал
ISSN 1814-5574

Основан в 1821 году
Выходит один раз в два месяца

Издается совместно с издательством
Nota bene (www.nbpublish.com)

Распространяется по подписке на всей территории России
Индексы издания в Объединенном каталоге
«Пресса России» (обложка зеленого цвета):
полугодовой индекс — 42275, годовой индекс — 82760
(разделы История. Общество. Политика» и
«Религия. Философия. Социология. Психология»)

Вниманию авторов

Статьи принимаются к рассмотрению только в электронном виде
через сайт издательства *Nota bene* по адресу:
www.nbpublish.com/author/

Требования к оформлению статей можно узнать
на сайте Санкт-Петербургской православной
духовной академии по адресу
www.spbda.ru

и на сайте издательства *Nota bene* по адресу
www.nbpublish.com