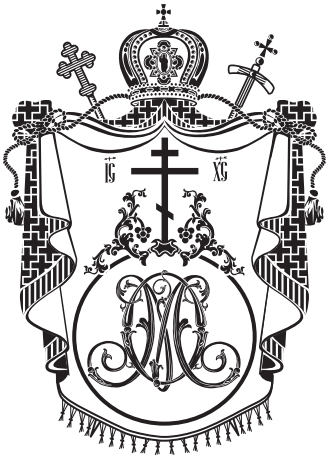
ТРУДИ
КИЇВСЬКОЇ
ДУХОВНОЇ
АКАДЕМІЇ



За благословінням
Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України
ОНУФРІЯ

Українська Православна Церква

Труди Київської Духовної Академії

№ 26

Київ
2017

УДК 27(059)

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА

ТРУДИ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ № 26

ВИДАВНИЧА ГРУПА КДА

Голова
митрополит
Бориспільський і Броварський
АНТОНІЙ,
Керуючий справами
Української Православної Церкви,
Ректор Київської духовної
академії і семінарії,
кандидат богослов'я, професор

Відповідальний редактор
проф. прот. Володимир Савельєв,
голова Видавничого відділу УПЦ

Відповідальний секретар
проф. В. В. Бурега

Члени видавничої групи:
проф. архім. Сильвестр (Стойчев)
проф. архім. Іоасаф (Морза)
доц. прот. Олег Скнарь
доц. С. М. Бортник
доц. І. В. Хроненко
прот. Василій Яковчук
О. В. Левко

Журнал зареєстровано
в Міністерстві України
у справах преси та інформації
4 червня 1996 року.
Реєстраційний номер
КВ № 2027

Передрук будь-яких
матеріалів допускається
лише з письмового дозволу
власника авторського права з обов'язковим посиланням на публікацію
в журналі «Труди Київської
Духовної Академії»

Ваші відгуки
та пропозиції просимо
надсилати за адресою:
01015, м. Київ,
вул. Лаврська, 15,
корп. 64, КДАіС.
Тел.: +38 044 255-12-06,
факс: +38 044 255-12-60
e-mail: chancellery.kda@gmail.com

Видаються з 1860 року

© Київська духовна академія і семінарія, 2017
© Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2017

Зміст

9 Від редакції

ДО 25-РІЧЧЯ ХАРКІВСЬКОГО СОБОРУ ЄПИСКОПІВ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

11 *Митрополит Київський і всієї України ОНУФРІЙ*
Організаторам, учасникам та гостям VIII Студентської конференції «Студентська наука в духовній школі»

14 *Митрополит Антоній (Паканич)*
Харківський Собор єпископів Української Православної Церкви 1992 р.: передумови скликання, порядок роботи, прийняті рішення

27 *Протодиакон Максим Талалай*
Митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим и его роль в созыве и проведении Харьковского Собора епископов Украинской Православной Церкви в 1992 году

42 *Протоієрей Олександр Федчук*
Відродження Волинської духовної семінарії та вплив церковного розколу на її функціонування (1990–1993 рр.)

ДО 1000-ЛІТТЯ ДАВНЬОРУСЬКОГО ЧЕРНЕЦТВА НА СВЯТІЙ ГОРІ АФОН

53 *Чернухин Е. К.*
Материалы по истории и описанию афонских монастырей в фондах Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского

77 *Никитенко М. М.*
О влиянии идей исихазма
на структуру пещер Киевской Лавры

85 *Сухова Н. Ю.*
Связи Киевской духовной академии с Афоном (1860–1910-е гг.)

101 *Протоиерей Виталий Полищук*
Влияние афонских духовных традиций на формирование
религиозной идентичности сербского народа

109 *Шумило С. В.*
Новоафонские новомученики на Северном
Кавказе: путь исповедничества и мученичества
в годы советских богоборческих гонений в XX в.

БІБЛЕЇСТИКА

123 *Протоиерей Олег Скнарь*
История эволюции древнееврейской письменности
библейского Лахиша: от протосинайских
пиктографических символов к финикийскому
алфавиту (на примере эпиграфических памятников)

172 *Протоиерей Андрей Ухтомский*
К вопросу о подлинности евангельского
отрывка о прелюбодейной женщине
(Ин. 7:53–8:11): литургический аргумент

185 *Иеромонах Феофан (Меджидов)*
Дискуссия о священстве Захарии в современной библеистике

198 *Иеромонах Дамаскин (Лебедь)*
Изображение херувимов в Ветхом Завете

ПАТРОЛОГІЯ

213 *О. В. Левко*
Трактат свт. Григорія Нисського
«До Олімпія про досконалість»

252 *Хандога Н. А.*
Хронология земной жизни Господа нашего Иисуса
Христа по сохранившимся сочинениям святителя
Викторина Петавийского — «О сотворении
мира» и «Хронологический фрагмент»

ІСТОРІЯ КИЇВСЬКИХ ДУХОВНИХ ШКІЛ

263 *Бурега В. В.*
Жизненный путь и научное наследие
профессора М. Э. Поснова

278 *Головащенко С. І.*
«Людина незвичайного розуму та невичерпної
енергії»: до 200-річчя Київської духовної семінарії та
180-річного ювілею її ректора, єпископа Іринея (Орди)

ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ

289 *Михалицын П. Е.*
Значение общественно-политической и богословской
деятельности свт. Григория Богослова при подготовке
и проведении Второго Вселенского Собора 381 г.

303 *Протоієрей Василій Яковчук*
Існувати — значить перемогти: повоєнна історія
Києво-Печерської Лаври (1944–1953 рр.)

320 *Веденеев Д. В.*
Органы государственной безопасности
как инструмент оперативной разработки и преследований
монастырей (монашества) Украины
в период «хрущевских гонений»
на Православную Церковь (1954 — начало 1960-х гг.)

ПРАВОСЛАВ'Я ТА ІНОСЛАВ'Я

337 *Протоиерей Сергий Яблуновский*
Учение II Ватиканского Собора о коллегиальности
и его оценка католическими и православными богословами

ПРОПОВІДЬ

349 *Митрополит Киевский и всея Украины Онуфрий*
Душа человека открывается для принятия
Бога только через смирение

352 *Митрополит Антоній (Паканич)*
Тільки через Христа відкриваються двері вічності

356 *Протоієрей Сергій Ющик*
Проповідь у Неділю 32-гу після П'ятидесятниці,
про Закхея

ЦЕРКВА І СУСПІЛЬСТВО

361 *Пахомов І. В., Супрун М. О.*
Навчання православних священнослужителів (капеланів), які здійснюють душпастирську опіку засуджених та персоналу Державної кримінально-виконавчої служби України

БІБЛІОГРАФІЯ

371 *Бортник С. М.*
Рецензия на: Cohen, Will T. The concept of «Sister Churches» in Catholic-Orthodox Relations since Vatican II. Münster: Aschendorff Verlag, 2016. XVI+303 p. (Studia Oecumenica Friburgensia 67.) ISBN 978-3-402-12000-2

377 Про авторів

Від редакції

Згідно з визначенням Священного Синоду Української Православної Церкви від 18 жовтня 2016 р. (журнал № 35) в Україні було урочисто відзначено 25-ту річницю Харківського Собору єпископів, який відбувся 27 травня 1992 р. Цей Собор став вирішальною подією у новітній історії Православ'я в Україні.

Ювілею Харківського Собору було присвячено VIII щорічну конференцію «Студентська наука в духовній школі», що працювала в Київській духовній академії 14 березня 2017 р. Особливу увагу на конференції було приділено історичному шляху Православ'я в незалежній Україні й тим викликам, з якими стикнулася Церква в останні два з половиною десятиліття.

Пленарне засідання конференції очолив Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Онуфрій, який звернувся з привітанням до учасників та гостей наукового форуму. Крім пленарного засідання під час конференції працювали 9 секцій, у рамках яких обговорювалися актуальні питання біблеїстики, богослов'я, історії Церкви, літургіки тощо. Загалом на конференції було виголошено 107 доповідей.

Ювілею Харківського Собору присвячена окрема тематична рубрика в поточному номері «Трудів КДА», сформована за матеріалами пленарного засідання зазначеної конференції.

Крім того, у поточному номері «Трудів КДА» продовжено публікацію матеріалів VIII Міжнародної науково-практичної конференції «Духовна і світська освіта: історія взаємин — сучасність — перспективи», яка відбувалася у Києві 25–26 жовтня 2016 р. і була організована спільно Київською духовною академією та Міжнародним інститутом афонської спадщини в Україні. Конференція була присвячена 1000-літтю давньоруського чернецтва на Афоні, яке урочисто святкувалося в Україні минулого року.

У рубриці «Патрологія» представлено український переклад трактату святителя Григорія Нисського «До Олімпія про досконалість», здійснений викладачем Київської духовної академії Олександром Вадимовичем Левком. Паралельно з перекладом у часописі друкується також грецький оригінал трактату, поданий за сучасними критичними виданнями.

ДО 25-РІЧЧЯ ХАРКІВСЬКОГО СОБОРУ ЄПИСКОПІВ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

Митрополит Київський і всієї України ОНУФРІЙ

Організаторам, учасникам та гостям VIII Студентської конференції «Студентська наука в духовній школі»

Ваше Високопреосвященство! Дорогий Владико Ректор!
Всечесні отці, брати й сестри! Шановна студентська молодь!

Радий вітати всіх вас у стінах Києво-Печерської Лаври!

Сьогодні Київська духовна академія проводить свою традиційну весняну студентську конференцію, яка збирає представників як духовних, так і світських навчальних закладів з України та із закордону. В цьому році Українська Православна Церква відзначає 25-ту річницю Харківського Архієрейського Собору. І нинішня конференція також присвячена цій ювілейній даті.

Сьогодні учасниками конференції є переважно молоді люди, які навряд чи пам'ятають події початку 1990-х років. Але ми, люди старшого покоління, бачимо ті часи так, ніби це було вчора... Це був доленосний час, коли від кожного з нас залежало майбутнє нашої країни і нашої Церкви. Я дуже добре пам'ятаю хвилювання серед духовенства та простих парафіян, які тоді відчували, що наша Церква стоїть перед важливим вибором.

У 1990 р. Українська Православна Церква отримала право на самоврядування. Новий канонічний статус нашої Церкви відкривав перед нами нові можливості. Ми змогли почати вибудовувати церковне життя в Україні відповідно до потреб нашого церковного народу. Однак перші кроки автономного буття нашої Церкви стали й часом неочікуваних і вкрай складних випробувань. На жаль, дії тодішнього Предстоятеля нашої Церкви призвели до масштабного конфлікту. Спроба вирішити цей конфлікт у дусі братнього соборного обговорення не вдалася.

Я добре пам'ятаю те потрясіння, яке всі ми пережили у квітні 1992 р., коли тодішній Предстоятель заявив про свою відмову від дотримання клятви, даної перед Архієрейським Собором. Саме тоді ми — і єпископи, і духовенство, і ченці, і прості парафіяни — відчули, що маємо ста-

ти на захист Святої Церкви. Це був глибинний рух церковного народу. По всіх єпархіях люди масово виходили на хресні ходи, проводили збори, ухвалювали звернення на захист канонічного устрою Церкви. Саме в цих складних випробуваннях загартовувалась Українська Православна Церква, якою ми її знаємо сьогодні. Саме тоді ми показали, що здатні відстояти свою віру, здатні сказати своє слово, здатні в ім'я Бога протистояти будь-якому тиску.

Харківський Собор, який відбувся 27 травня 1992 р., став логічним результатом цього руху. Майже всі єпископи Української Православної Церкви прибули до Харкова, виступили проти антиканонічних дій тодішнього Київського митрополита й ухвалили рішення про його усунення з поста Предстоятеля. Я пам'ятаю, якою непростою була дискусія з цього приводу на Соборі. Однак ми зробили принциповий крок, який повністю підтримала наша Церква.

На Соборі в Харкові таємним голосуванням був обраний новий Предстоятель Української Православної Церкви — Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Володимир. Фактично ми поклали тоді на його плечі важкий хрест. Однак із того часу вся наша Церква відчула відповідальність за зроблений вибір. І Блаженніший Митрополит Володимир після свого прибуття до Києва завжди підкреслював, що може нести своє предстоятельське служіння тільки за підтримки всього українського єпископату, духовенства та церковного народу. Його служіння в Україні було побудоване саме на цій ідеї соборності. Усі, хто мав щастя спілкуватися з Його Блаженством, добре пам'ятають його як людину відкриту до дискусій, до виваженого обговорення всіх проблем церковного життя. Він ніколи не нав'язував нам свою точку зору, а, навпаки, вмів уважно слухати кожного. Будь-яке рішення в Синоді чи на Соборі ухвалювалося після відкритого обговорення. І я пам'ятаю чимало випадків, коли заздалегідь підготовлені рішення, які ставив на обговорення сам Блаженніший, потім відкладалися, доопрацьовувалися або зовсім знімалися з порядку денного, якщо під час дискусії вони викликали аргументовану критику.

Блаженніший був завжди першим серед рівних. І всі ми відчували особливу духовну єдність із Предстоятелем. У цій єдності кожен мав можливість розкрити свої таланти й відчути батьківську підтримку Блаженнішого Володимира.

Згадуючи про 25-річний ювілей Харківського Собору, ми, на жаль, не можемо не згадати і про важку рану церковного розколу, яка вже більше як чверть століття кровоточить на тілі українського народу. І сьогодні ця рана залишається невиліковною. Зазвичай про подолання розколу говорять як про плід домовленостей і компромісів. Однак слід пам'ятати, що шлях до єдності — це шлях виховання у своєму серці справжньої

християнської любові до Істини. Ми маємо викоренити зі своїх сердець ненависть і злобу, тому що Істина — Христос заповідає нам мати між собою любов. Ми маємо щодня звертатися до Бога зі щирою молитвою, аби Він Сам подав нам Свою всесильну допомогу в цій важкій справі. Ми маємо вимолювати відновлення церковної єдності в Україні. Лише тоді ця єдність буде глибинною, міцною і богоугодною.

Сьогодні в цій залі сидить чимало молодих людей, які обрали для себе шлях служіння Богу та Його Святій Церкві. Кожен пастир має стояти на захисті чистоти віри та канонічного устрою Церкви. Тому я хочу побажати майбутнім пастирям внутрішньої рішучості. Преподобний Серафим Саровський казав, що від давніх Отців нас відрізняє виключно відсутність рішучості. Господь завжди готовий надати нам Свою допомогу. Однак, аби отримати її, треба мати рішучість іти шляхом правди. Саме до цієї рішучості у відстоюванні правди я і хочу сьогодні закликати усіх нас.

Прикликаю Боже благословення на труди студентського наукового форуму. Нехай Господь наш Ісус Христос наставить нас на всяку істину.

Митрополит Антоній
(Паканич)

Харківський Собор єпископів Української Православної Церкви 1992 р.: передумови скликання, порядок роботи, прийняті рішення

У 2017 р. виповнюється 25 років з дня проведення Собору єпископів Української Православної Церкви у Харкові. Цей Собор зіграв визначальну роль у розвитку Православ'я в Україні на межі XX–XXI ст. Тому Українська Православна Церква з особливою шаною ставиться до учасників цього історичного Собору. Вже стало традицією урочисте відзначення ювілейних дат, пов'язаних із Харківським Собором. Продовжуючи цю традицію, 18 жовтня 2016 р. Священний Синод Української Православної Церкви ухвалив рішення про святкування у 2017 р. 25-ліття Харківського Собору (Журнал № 35). Наша сьогоднішня конференція є одним з ювілейних заходів у рамках цього святкування.

Хоча від часу проведення Собору єпископів у Харкові минуло вже чверть століття, ті події ми ще не можемо сприймати як історію. Для наукового висвітлення будь-якої події потрібне певне відсторонення дослідника від історичного минулого. Але сьогодні ми ще навряд чи здатні на таке «відсторонення». Духовенство, ченці та миряни нашої Церкви добре пам'ятають драматичний розвиток подій у ті дні. Складні суперечності, які стали передумовою скликання Собору, ще не відійшли у минуле. На жаль, залишається актуальною і проблема церковного розколу в Україні. Тому наші роздуми про Харківський Собор — це роздуми і про долю нашої Церкви, про її сучасність і про її майбутнє.

На межі 1980–90-х рр. у Європі відбувалися процеси, які, безперечно, мали всесвітнє історичне значення. Протягом кількох років стрімко розпалася так звана світова система соціалізму. Країни Центральної, Південної та Східної Європи відмовилися від авторитарних режимів, побудованих на засадах комуністичної ідеології, і стали на шлях створення демократичних суспільств. В останні роки свого існування радянський політичний режим фактично відмовився від жорсткої атеїстичної полі-

тики, і вже з кінця 1980-х рр. Православна Церква на теренах Радянського Союзу отримала можливість вільного розвитку.

Символом початку нової епохи в житті Руської Православної Церкви став Помісний Собор 1988 р., проведений з нагоди святкування 1000-ліття Хрещення Русі. Саме з 1988 р. розпочалося масштабне церковне відродження у країнах колишнього Радянського Союзу. Ці процеси дали можливість відродити й давню традицію автономного буття Православної Церкви в Україні. Блаженніший Митрополит Володимир (Сабодан) підкреслював, що Київська митрополія з моменту свого заснування існувала як автономний митрополичий округ. Вона традиційно користувалася широкими правами. Зокрема, в Київській митрополії регулярно скликалися церковні Собори. Із середини XV ст. саме на Соборах місцевих ієрархів обиралися Київські митрополити, а з XVII ст. у цих Соборах брали участь також і представники духовенства та мирян. Константинопольський патріарх (якому митрополія підкорялася до 1686 р.) лише затверджував їхній вибір[1].

На жаль, після запровадження імператором Петром I Синодальної системи управління ця традиція соборності перервалася. У XVIII ст. Київська митрополія перетворилася на одну з рядових єпархій Руської Церкви. І тільки в XX ст. почалося відродження традиції автономного буття Православної Церкви в Україні. Однак, це відродження було перерване встановленням в Україні радянської влади й початком жорстких гонінь на Церкву. І лише з 1990 р. Православна Церква в Україні реально відновила давню традицію свого соборного устрою.

27 жовтня 1990 р. Архієрейський Собор Руської Православної Церкви ухвалив Визначення про Українську Православну Церкву, згідно з яким Православна Церква в Україні отримала самостійність в управлінні. Відтоді наша Церква має право скликати Собори для вирішення важливих справ свого внутрішнього життя, самостійно засновувати єпархії, обирати та поставляти правлячих і вікарних архієреїв, канонізувати святих. Предстоятелі Української Православної Церкви з 1990 р. обираються Собором її єпископів та отримують благословенну грамоту від Московського Патріарха[2].

Перший Собор єпископів Української Православної Церкви відбувся вже 29 жовтня 1990 р., а перший Собор за участі не тільки єпископів, але й представників духовенства, монастирів, духовних шкіл і мирян зі-

[1] Див.: Владимир, Митрополит Киевский и всея Украины. К двадцатилетию Благословенной Грамоты Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II о даровании Украинской Православной Церкви самоуправления // Труди Київської духовної академії. К., 2010. № 13. С. 11–19.

[2] Див.: Володимир, Митрополит Київський і всієї України. Українська Православна Церква на межі тисячоліть: здобутки та виклики // Українська Православна Церква на межі тисячоліть. Документи і матеріали. К., 2012. С. 100–101.

брався в Києві 22–23 листопада 1990 р. З того часу церковні Собори проводяться в нашій Церкві регулярно.

Блаженніший Митрополит Володимир особливо підкреслював, що перші роки після надання Українській Православній Церкві нового канонічного статусу стали важливим «іспитом на соборність». Саме в ці роки прагнення до відродження справжньої соборності стикнулося з бажанням тодішнього Митрополита Київського Філарета (Денисенка) бути фактично «одноосібним диктатором» в Українській Церкві[3]. Саме ці амбіції тодішнього Предстоятеля і призвели до важкої кризи на межі 1991–1992 рр.

1–3 листопада 1991 р. відбувся черговий Собор Української Православної Церкви. Враховуючи Акт проголошення державної незалежності України, Собор звернувся до Московського Патріарха з проханням надати Українській Церкві автокефалію (тобто повну канонічну незалежність). І хоча всі учасники Собору підписали це Звернення, треба визнати, що ідея автокефалії не отримала тоді однозначної підтримки серед духовенства та вірних Української Православної Церкви.

Цілком очевидно, що будь-яка суперечка в Церкві має виноситися на широке соборне обговорення. Проте, коли стало очевидно, що ідея повної незалежності Української Церкви викликає напруження в церковному середовищі, митрополит Філарет пішов шляхом адміністративного тиску, що суттєво погіршило ситуацію.

Зокрема, у січні 1992 р., коли три правлячих архієреї Української Православної Церкви відмовилися підписати звернення до Московського Патріарха з вимогою пришвидшити вирішення питання про автокефалію, вони були зняті зі своїх кафедр. 23 січня 1992 р. рішенням Священного Синоду під головуванням митрополита Філарета єпископ Чернівецький Онуфрій (нині — Блаженніший Митрополит Київський і всієї України) був переведений на Івано-Франківську кафедру, єпископ Тернопільський Сергій (нині — митрополит) був призначений вікарієм Київської митрополії, а єпископ Донецький Аліпій (нині — архієпископ) був почислений на спочинок. Це рішення викликало хвилю обурення в церковному народі. Добре відомі кадри відеозапису, на яких зафіксовано прощання єпископа Онуфрія з його паствою у Чернівцях після Божественної літургії наприкінці січня 1992 р. Народ зі сльозами на очах відмовився відпускати свого архіпастиря на нову кафедру і звернувся до митрополита Філарета з протестом[4]. У Тернополі парафіяни взяли єпископа Сергія фактично під домашній арешт і не відпустили

[3] Володимир, Митрополит Київський і всієї України. Українська Православна Церква на межі тисячоліть: здобутки та виклики. С. 106.

[4] Фрагменти цього відеозапису демонструються, зокрема, у першій частині документального фільму «Анатомия раскола» (режисер О. Леонтенко; © Києво-Печерська Лавра, 2002).

його до Києва. Ці події викликали резонанс і в інших єпархіях. Як до Київської Митрополії, так і до Московської Патріархії почали надходити численні листи — протести проти дій митрополита Філарета.

Саме в ситуації цього напруження було скликано Архієрейський Собор Руської Православної Церкви, який працював з 31 березня до 5 квітня 1992 р. у Даниловому монастирі в Москві. За свідченнями учасників Собору, лише шість українських архієреїв під час відкритої дискусії висловилися на Соборі на підтримку ідеї автокефалії Української Православної Церкви. Натомість більшість українських єпископів донесли до Собору настрої своєї пастви, яка в переважній більшості не підтримувала наміру митрополита Філарета домогтися повної незалежності Православної Церкви в Україні. У результаті Собор утримався від остаточного вирішення питання про автокефалію і відклав його розгляд до наступного Помісного Собору Руської Православної Церкви. Як відомо, митрополит Філарет перед учасниками Собору дав обіцянку, що після повернення до Києва він проведе Собор єпископів Української Православної Церкви, на якому заради церковного миру зречеться своїх повноважень Предстоятеля.

Однак, повернувшись до України, митрополит Філарет не виконав цієї обіцянки. Він заявив, що дав її у Москві під тиском і тому вважає її недійсною. У своїх пізніших інтерв'ю він навіть заявляв, що «ніяких клятв... не давав» і «ніякого хреста не цілував»; і що всі розповіді про клятву, яку він дав на Архієрейському Соборі в Москві, є вигадкою. Разом з тим він зізнавався, що після повернення до Києва мав спілкування з Президентом України Л. М. Кравчуком. І саме позиція Кравчука стала головною причиною його відмови від виконання своєї обіцянки. В одному зі своїх телеінтерв'ю вже колишній митрополит Філарет казав: «Якби Президент сказав: "Треба для спокою, щоб Ви пішли", я б пішов. Але Президент сказав: "Не треба йти"»[5].

Святіший Патріарх Московський і всієї Русі Алексій II згадував, що під час роботи Архієрейського Собору в Москві до нього підходили українські архієреї і висловлювали побоювання, що митрополит Філарет може не виконати своєї обіцянки. І саме тому на вимогу Патріарха Алексія митрополит Філарет вийшов на трибуну й офіційно перед усіма учасниками Собору заявив про свій намір зректися посади Предстоятеля Української Православної Церкви. Зберігся аудіозапис цієї промови, який однозначно свідчить, що клятва мала місце[6]. Також слід пам'ятати, що під час роботи церковних Соборів перед президією завжди встанов-

[5] Див. випуск телепрограми «Портрети» від 16.03.2013 (виробництво «5 канал») // [Електронний ресурс] / URL: https://www.youtube.com/watch?v=eiQno-zOmQ8.

[6] Цей аудіозапис вміщено, зокрема, у другій частині документального фільму «Анатомия раскола» (режисер О. Леонтенко; © Києво-Печерська Лавра, 2002).

люється аналой із хрестом та Євангелієм. Отже, усі діяння Собору відбуваються перед цими головними християнськими святинями. Усі виступи учасників Собору є виступами перед хрестом та Євангелієм. Тому заяви колишнього митрополита Філарета про те, що ніяких клятв він не давав, є свідомою брехнею.

Сам факт порушення клятви є важким канонічним злочином. Згідно з 25-м Апостольським правилом, клірик, який порушив клятву, має бути позбавлений священного сану[7]. Тому не дивно, що відмова від дотримання клятви, даної митрополитом Архієрейському Собору, приголомшила єпископів, духовенство, ченців і мирян Української Церкви. Однак усі спроби вплинути на митрополита не мали результату. Він принципово відмовився виконувати свою обіцянку й фактично припинив спілкування з Московською Патріархією. Після цього в багатьох храмах Української Православної Церкви стихійно починають відмовлятися від поминання митрополита Філарета за богослужінням.

У цій ситуації 30 квітня 1992 р. в Житомирі зібралася нарада єпископів, духовенства, ченців і мирян Української Православної Церкви. Її учасники заявили про порушення митрополитом Філаретом канонів Церкви і знову закликали його зібрати Собор єпископів. У листі до Московського Патріарха Алексія II учасники наради висловили побажання бачити на Київській кафедрі митрополита Володимира (Сабодана). Під цим зверненням було зібрано близько 29 000 підписів.

6 травня в Москві відбулось розширене засідання Священного Синоду Руської Православної Церкви, на яке були запрошені також архієреї з України. Митрополит Філарет відмовився їхати на це засідання. Синод рішуче засудив його дії і заборонив йому діяти як Предстоятелю Української Церкви. Синод також закликав митрополита Філарета до 15 травня 1992 р. провести Собор єпископів Української Православної Церкви й подати на ньому своє прохання про відставку. Оскільки й ці заклики були проігноровані Київським митрополитом, 21 травня Священний Синод Руської Православної Церкви доручив старшому за хіротонією українському архієрею митрополиту Харківському і Богодухівському Никодиму (Руснаку, † 2011) скликати і провести Собор єпископів для обрання нового Предстоятеля Української Православної Церкви[8]. Того ж дня митрополит Никодим надіслав митрополиту Філарету телеграму, в якій ще раз просив останнього скликати Собор і виконати свою обіцянку. Однак ця телеграма залишилася без відповіді.

---

[7] Правила (ΚΑΝΟΝΕΣ) Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1911. Т. 1. С. 84.

[8] Определение Священного Синода Русской Православной Церкви от 21 мая 1992 г. // Українська Православна Церква на межі тисячоліть. Документи і матеріали. С. 39–42.

Як пізніше згадував владика Никодим, після засідання Синоду РПЦ 21 травня він мав телефонну розмову з митрополитом Філаретом. Владика Никодим повідомив про надане йому Синодом доручення скликати Собор єпископів і просив сприяння митрополита Філарета у проведенні такого Собору в Києві. «На мое обращение последовал ответ: "Вы думаете, епископы вас послушают? Вас тут камнями побьют, если вы приедете в Киев созывать Собор. Вы ног отсюда не унесете"»[9]. Ці погрози змусили владику Никодима скликати єпископів на Собор не до Києва, а до Харкова. Проведення Собору було призначене на 27 травня.

Згодом уже відлучений від Церкви колишній митрополит Філарет розказував, що, дізнавшись про скликання Собору в Харкові, він звернувся до Президента Л. М. Кравчука із проханням не допустити проведення цього Собору. Але голова держави не став перешкоджати єпископам зібратись у Харкові[10].

27 травня 1992 р. до Харкова прибули 17 із 20 правлячих єпископів Української Православної Церкви[11]. Єпископ Волинський і Луцький Варфоломій (Ващук) на час роботи Собору перебував у Польщі, але телеграмою повідомив, що погоджується з рішеннями Собору, які будуть прийняті більшістю голосів. Єпископ Хмельницький і Кам'янець-Подільський Нифонт (Солодуха) не прибув на Собор з поважних причин, але потім визнав його рішення. Єпископ Львівський і Дрогобицький Андрій (Горак) відмовився прибути на Собор і згодом пішов у розкол[12]. Митрополит Філарет і єпископ Почаївський Яків (Панчук) принципово відмовилися від участі в Соборі.

---

[9] Воспоминания митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима о Харьковском Архиерейском Соборе // Никодим (Руснак), митр. Послания. Слова. Речи. Харьков, 2004. Т. 6. С. 507.

[10] Див., наприклад, його інтерв'ю на сайті «Релігійно-інформаційної служби України»: Патріарх Філарет: «Я виступав не взагалі проти автокефалії — я виступав проти автокефалії в умовах Радянського Союзу! Бо вважав, що це нереально» // Релігійно-інформаційна служба України [Електронний ресурс] / URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/46029.

[11] У роботі Собору взяли участь: митрополити Харківський і Богодухівський Никодим та Вінницький і Брацлавський Агафангел, архієпископи Чернігівський і Ніжинський Антоній, Полтавський і Кременчуцький Феодосій, Житомирський і Овруцький Іов, Рівненський і Острозький Іриней, Одеський і Ізмаїльський Лазар, Сумський і Охтирський Никанор, єпископи Луганський і Старобільський Іоанникій, Мукачівський і Ужгородський Євфимій, Кіровоградський і Миколаївський Василій, Дніпропетровський і Запорізький Гліб, Сімферопольський і Кримський Василій, Чернівецький і Буковинський Онуфрій, Тернопільський і Кременецький Сергій, Івано-Франківський і Коломийський Іларіон, Донецький і Слов'янський Аліпій.

[12] Невдовзі єп. Андрій (Горак) надіслав на адресу Священного Синоду телеграму з повідомленням про свій вихід з юрисдикції Української Православної Церкви і перехід у так звану Українську Православну Церкву Київського Патріархату. 14.07.1992 р. Священний Синод Української Православної Церкви, розглянувши цю телеграму, позбавив єп. Андрія священного сану (Журнал № 3).

27 травня у приміщенні Харківського єпархіального управління відбулося спочатку передсоборне зібрання архієреїв Української Православної Церкви. На ньому митрополит Никодим зачитав постанову Священного Синоду Руської Православної Церкви від 21 травня 1992 р. Учасники зібрання одностайно підтримали рішення про доручення митрополиту Никодиму як старішому за хіротонією скликати Собор єпископів Української Православної Церкви. Після цього митрополит Никодим запропонував невідкладно провести вказаний Собор[13]. І одразу ж було розпочато роботу Собору єпископів під головуванням владики Никодима.

Перш за все, відкритим голосуванням були обрані керівні органи Собору: Президія (митрополит Харківський і Богодухівський Никодим, митрополит Вінницький і Брацлавський Агафангел та архієпископ Чернігівський і Ніжинський Антоній), Редакційна комісія (архієпископ Полтавський і Кременчуцький Феодосій — голова комісії, архієпископ Рівненський і Острозький Іриней, єпископ Кіровоградський і Миколаївський Василій, єпископ Чернівецький і Буковинський Онуфрій), Мандатна комісія (архієпископ Житомирський і Овруцький Іов, архієпископ Одеський і Ізмаїльський Лазар) та Секретаріат (єпископ Чернівецький і Буковинський Онуфрій, єпископ Івано-Франківський і Коломийський Іларіон).

Після цього Собор розглянув питання про внесення змін до Статуту про управління Української Православної Церкви. Зокрема, зі Статуту було вилучено норму про пожиттєве обрання Предстоятеля Української Православної Церкви та про його обрання виключно з числа єпископів Української Православної Церкви (гл. 5, п. 2; гл. 3, п. 6). Також було змінено статутну норму щодо кількості членів Священного Синоду Української Православної Церкви. Якщо попередня редакція передбачала, що Священний Синод складається з п'яти правлячих архієреїв (включаючи Митрополита Київського), які викликаються на сесію по черзі кожні півроку; то в новій редакції цей пункт передбачав, що Священний Синод складається із семи правлячих архієреїв (включаючи Предстоятеля), з яких чотири є постійними членами і три — тимчасовими, які викликаються на сесію Священного Синоду по черзі кожні півроку (гл. 4, п. 1). Собор також звільнив від обов'язків усіх членів Священного Синоду. Обрання нового складу Синоду було вирішено здійснити вже після того, як Київську кафедру посяде новий Предстоятель Української Православної Церкви.

Далі Собор перейшов до розгляду ситуації, яка склалася в Українській Православній Церкві. Кваліфікувавши дії митрополита Філаре-

[13] Постанова Передсоборного зібрання архієреїв Української Православної Церкви від 27 травня 1992 р. в м. Харкові // Українська Православна Церква на межі тисячоліть. Документи і матеріали. С. 43–46.

та як антиканонічні, Собор ухвалив звільнити його з посади Предстоятеля і почислити за штат. За свідченням учасників Собору, після цього Чернівецький єпископ Онуфрій (нині — Блаженніший Митрополит Київський і всієї України) запропонував заборонити митрополита Філарета у священнослужінні. Ця пропозиція була підтримана учасниками Собору, і митрополит Філарет був заборонений у священнослужінні «до скликання Архієрейського Собору Матері Церкви, який винесе остаточне рішення з цього питання».

Після цього Собор приступив до обрання нового Предстоятеля. Було проведено таємне голосування у два тури. В першому турі кожен архієрей висунув три кандидатури на посаду Предстоятеля. Результат голосування був таким:

Митрополит Ростовський і Новочеркаський Володимир	—	*13 голосів*
Митрополит Харківський і Богодухівський Никодим	—	*7 голосів*
Архієпископи Полтавський і Кременчуцький Феодосій, Житомирський і Овруцький Іов, Рівненський і Острозький Іриней	—	*по 4 голоси*
Архієпископ Чернігівський і Ніжинський Антоній	—	*3 голоси*
Митрополит Вінницький і Брацлавський Агафангел та архієпископ Одеський і Ізмаїльський Лазар	—	*по 2 голоси*

Одразу після першого туру голосування митрополит Никодим узяв самовідвід, аби не давати противникам Собору приводу звинуватити його в намаганні обійняти посаду Предстоятеля. Тому в другому турі до бюлетенів були внесені імена митрополита Володимира, архієпископів Феодосія та Іринея. Перший набрав 16 голосів, а владики Феодосій та Іриней — по одному голосу. Таким чином, єпископат Української Православної Церкви переважною більшістю голосів обрав Предстоятелем Української Православної Церкви митрополита Володимира (Сабодана).

На завершення роботи Собору були прийняті: Звернення до Святішого Патріарха Московского і всієї Русі Алексія II; Звернення до Президента України Л. М. Кравчука та Звернення до Всеукраїнської православної пастви. У цих зверненнях містилася інформація про роботу Собору та про прийняті ним рішення. Крім того, був ухвалений текст телеграми митрополиту Філарету з повідомленням про звільнення його з посади Предстоятеля Української Православної Церкви та заборону у священнослужінні. Цю телеграму за дорученням Собору на-

діслав до Києва митрополит Никодим. На цьому Собор закінчив свою роботу[14].

Після завершення роботи Собору було проведено прес-конференцію для журналістів, під час якої учасники Собору повідомили про його рішення та детально розповіли про ситуацію, що склалася в Церкві[15]. Того ж дня Святіший Патріарх Алексій видав грамоту, якою благословив митрополита Володимира на предстоятельське служіння в Україні[16].

Сам митрополит Володимир (Сабодан) на той час перебував у закордонному відрядженні. Ось як він згадував про це: «Коли працював Собор у Харкові, я, за дорученням Священного Синоду Руської Православної Церкви, перебував у відрядженні у Фінляндії. З 19 по 29 травня того року тривала IX богословська співбесіда з Євангелічно-Лютеранською Церквою Фінляндії. Мені було доручено очолити делегацію Московського Патріархату, яка брала участь у цій зустрічі. І ось, 27 травня пізно ввечері на наше робоче засідання несподівано прибув сам Президент Фінляндії Мауно Хенрік Койвісто з букетом квітів. На той момент ми ще не знали про події, що відбулись у Харкові. Отже, першим, хто мене офіційно привітав з обранням на Київську кафедру фактично став глава Фінляндської республіки... Вже тоді я відчув, що Господь поклав на мене дуже важкий хрест, але я був упевнений, що Господь подасть мені й сили цей хрест понести»[17].

Наступного дня (28 травня) у Москві відбулося засідання Священного Синоду Руської Православної Церкви, який узяв до відома рішення, прийняті на Соборі в Харкові, та визначив скликати 11 червня 1992 р. Архієрейський Собор Руської Православної Церкви для розгляду справи митрополита Філарета (Денисенка)[18].

11 червня Архієрейський Собор у Москві позбавив митрополита Філарета священного сану та всіх прав, пов'язаних із перебуванням у клірі. Однак сам колишній митрополит на Собор не прибув і не підкорився його рішенням.

За спогадами митрополита Никодима, під час роботи Харківського Собору йому неодноразово телефонував «тогдашний инспектор Комитета по делам религий Василий Григорьевич Середа по поручению Леонида Макарьевича Кравчука». Він вимагав не ухвалювати рішень, спрямованих проти митрополита Філарета. Телефонував митрополи-

[14] Діяння Архієрейського Собору Української Православної Церкви від 27 травня 1992 р. в м. Харкові // Українська Православна Церква на межі тисячоліть. Документи і матеріали. С. 47–54.

[15] Відеозапис цієї прес-конференції зберігся в архіві Харківського єпархіального управління.

[16] Текст грамоти див. в: Українська Православна Церква на межі тисячоліть. Документи і матеріали. С. 69.

[17] Володимир, митр. Київський і всієї України. Українська Православна Церква на межі тисячоліть: здобутки та виклики. С. 109.

[18] Определение Священного Синода Русской Православной Церкви от 28 мая 1992 года // Українська Православна Церква на межі тисячоліть. Документи і матеріали. С. 71–74.

ту Никодима і тодішній голова Харківської обласної ради О. С. Масельський: «Он и просил, и грозил, и увещевал меня, чтобы я сделал все то, чего требует Леонид Макарьевич Кравчук», — згадував владика Никодим. Коли стало зрозуміло, що Собор не дослухається до цих вимог, В. Г. Середа востаннє зателефонував митрополиту Никодиму і сказав, що віднині органи державної влади не будуть підтримувати ані Українську Православну Церкву, ані її новообраного Предстоятеля[19]. Справді, українська влада стала тоді на бік колишнього митрополита Філарета. Зокрема, 15 червня 1992 р. Президія Верховної Ради Україні оприлюднила заяву (№ 2446-XII), в якій ішлося про те, що влада вважає рішення Харківського Собору незаконними[20]. Лише у 2011 р. Комітет Верховної Ради України з питань культури й духовності визнав, що заява Президії Верховної Ради 1992 р. не була нормативним правовим актом[21] і не могла мати жодних правових наслідків. Проте, ця заява зіграла свою сумну роль у посиленні церковного розколу в Україні.

25–26 червня 1992 р. з ініціативи Філарета в Києві було проведено так званий Всеукраїнський православний собор, на якому було оголошено про об'єднання Української Православної Церкви з так званою Українською Автокефальною Православною Церквою і про створення нової конфесії — «Української Православної Церкви Київського Патріархату» (далі — УПЦ КП). Тоді ж було оголошено, що очільником УПЦ КП є «патріарх» Мстислав (Скрипник). Однак сам Мстислав на той час перебував в Америці й нічого не знав про це рішення. Пізніше він заявив, що не визнає цього «об'єднання». Тим не менше, новостворена релігійна організація була швидко зареєстрована державними органами (20 липня 1992 р.) й отримала безперешкодний доступ до центральних українських ЗМІ. При цьому канонічна Українська Православна Церква на чолі з Блаженнішим Митрополитом Володимиром опинилася фактично в інформаційній ізоляції. Лише кілька українських газет надавали канонічній Церкві можливість донести свою позицію до громадськості.

З архієреїв Української Православної Церкви до складу «Київського Патріархату» перейшли лише колишній митрополит Філарет та єпископи Яків (Панчук) і Андрій (Горак). Філарет залишив під своїм контролем Митрополичу резиденцію в Києві (по вул. Пушкінській, 36) та Володимирський кафедральний собор. Він також ініціював спробу силового захоплення Києво-Печерської Лаври, але ця спроба не мала успіху.

---

[19] Воспоминания митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима о Харьковском Архиерейском Соборе // Никодим (Руснак), митр. Послания. Слова. Речи. Т. 6. С. 509–510.

[20] Див.: Відомості Верховної Ради України. 1992. № 33. С. 501.

[21] Висновок Комітету від 02.02.2011, оприлюднений на Офіційному сайті Верховної Ради України за адресою: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_2? id=&pf3516=7291&skl=7.

20 червня 1992 р. до Києва прибув митрополит Володимир (Сабодан). Його тут зустріли численне духовенство, ченці та парафіяни. Звертаючись до народу, Блаженніший Митрополит Володимир того дня сказав: «Я приїхав не за кордон. Я повернувся до свого дому, до рідного дому. Надія моя тільки на Бога і на вас, дорогі отці, на вас, дорогі Преосвященні й Високопреосвященні владики, на ваші молитви, на вашу братню поміч». Він оселився в Києво-Печерській Лаврі, яка з того часу є офіційною резиденцією Предстоятелів Української Православної Церкви. Кафедральним собором тоді фактично став Трапезний храм (нині цю функцію виконує Успенський собор) Лаври. 26 червня 1992 р. в Києво-Печерській Лаврі відбувся Собор Української Православної Церкви за участі єпископів, а також представників духовенства, ченців і мирян, який визнав законними рішення Харківського Собору та підтвердив предстоятельські повноваження митрополита Володимира.

Слід зазначити, що всі Помісні Православні Церкви світу однозначно визнали повноваження митрополита Володимира (Сабодана) як Предстоятеля Української Православної Церкви. Спроби колишнього митрополита Філарета здобути підтримку від Константинопольського Патріархату не мали успіху. В результаті «Київський Патріархат» лишився поза канонічним спілкуванням зі світовим Православ'ям.

Масова народна підтримка, яку отримав новообраний Предстоятель Української Православної Церкви, змусила й вище державне керівництво піти на певні поступки. 3 липня 1992 р. відбулася зустріч Блаженнішого Митрополита Володимира з Президентом України Л. М. Кравчуком, під час якої Президент запевнив, що церковний конфлікт в Україні буде переведений виключно у правове русло. Однак, на жаль, це не вплинуло на ситуацію в регіонах. Церковний конфлікт особливо болісно позначився на релігійному житті західних областей України. Зокрема, в Галичині та на Волині протягом 1992–1993 рр. мали місце численні захоплення храмів прибічниками «Київського Патріархату», що призвело до порушень громадського спокою.

У січні 1993 р. у Львові відбулося зібрання єпископів, духовенства та мирян УАПЦ, яке заявило про небажання входити до складу «Київського Патріархату» й оголосило про відновлення УАПЦ. 11 червня 1993 р. помер так званий патріарх Київський і всієї України Мстислав (Скрипник). Після його смерті стало остаточно зрозуміло, що значна частина УАПЦ не бажає зливатися з «Київським Патріархатом». 6 вересня 1993 р. у Києві відбувся Помісний Собор УАПЦ, який обрав своїм новим очільником Димитрія (Ярему). Учасники Собору ще раз підтвердили фактичне відновлення УАПЦ як самостійної релігійної спільноти. Ці рішення також викликали невдоволення державного керівництва. Відновлена УАПЦ змогла здобути державну реєстрацію лише в березні

1995 р. Усі ці події свідчили про намагання Президента Кравчука створити за допомогою колишнього митрополита Філарета державну Церкву, яка б стала знаряддям реалізації державної конфесійної політики. Така позиція влади викликала численні звинувачення на адресу Президента в тому, що він свідомо порушує конституційний принцип відокремлення Церкви від держави.

Слід зазначити, що далеко не всі українські політики вважали вірними дії Президента у конфесійній сфері. Наприклад, відомий юрист, один з тодішніх лідерів Українського народного руху Сергій Головатий у 1993 р. в офіційному друкованому органі Верховної Ради газеті «Голос України» оприлюднив статтю, в якій доводив, що так званий Всеукраїнський церковний собор, скликаний колишнім митрополитом Філаретом 25–26 червня 1992 р., не міг бути проведений ані за Статутом УПЦ, ані за Статутом УАПЦ. На думку Головатого, з юридичної точки зору рішення вказаного «собору» не є законними і не мають сили[22].

Сьогодні, коли від тих складних часів минуло вже чверть століття, ми можемо впевнено сказати про доленосність рішень отців Харківського Собору. Протягом 22 років Блаженніший Митрополит Володимир стояв на чолі нашої Церкви (1992–2014). Ці роки стали часом небувалого відродження Українського Православ'я. Але, водночас, це був і справжній хресний шлях для Блаженнішого Митрополита Володимира. Він не любив згадувати перші роки свого служіння в Києві. Але всі ми добре знаємо, що це був, мабуть, найважчий період його життя. Блаженніший стикнувся майже з повним несприйняттям з боку органів державної влади. Йому довелося мужньо долати численні перешкоди, які штучно створювалися на шляху розвитку Церкви. Однак дуже скоро українське суспільство побачило, що Блаженніший Митрополит Володимир є справжнім патріотом своєї Батьківщини. Йому вдалося розтопити кригу непорозуміння і недоброзичливості. Символічним визнанням його заслуг перед українським народом було присвоєння йому 2011 р. звання Героя України.

Роки Предстоятельського служіння Блаженнішого Митрополита Володимира були позначені активним кількісним зростанням Української Православної Церкви. За 22 роки (1992–2014) кількість парафій збільшилася з 5,5 тис. до 12,5 тис., кількість монастирів зросла з 32 до 200, кількість духовних шкіл — з 4 до 21. За цей час відбулись і суттєві якісні зміни в церковному житті. Створено низку Синодальних установ, які опікуються різними сферами церковного життя. Фактично «з нуля» було налагоджено місіонерську й соціальну роботу Церкви. Активно розвивалися й церковні засоби масової інформації. Якщо влітку 1992 р., коли Блаженніший Володимир прибув до Києва, наша Церква мала фактично тільки один друкований орган — «Православну газету», то сьо-

[22] Головатий С. Коли законниками стають фарисеї // Голос України. 1993. № 81 (581). С. 5–6.

годні в Українській Православній Церкві діють понад 500 друкованих періодичних видань, телевізійних, радіо- та інтернет-проектів.

На жаль, залишається незагоєною тяжка рана церковного розколу. Подолання церковного розділення в Україні є заповітом, який залишив нам Блаженніший Митрополит Володимир. І сьогодні ми підносимо молитви, щоб Господь відкрив нам шлях до справжнього церковного примирення, і віримо, що церковну єдність в Україні буде відновлено.

Час спливає швидко. І якщо для старшого покоління пастирів нашої Церкви події 1992 р. залишаються недавнім минулим, то більшість студентів наших духовних шкіл навіть не пам'ятають тих днів. Чверть століття тому багато хто з них ще навіть і не народився на світ. Тим не менше, готуючись стати на шлях пастирського служіння, вихованці духовних семінарій мають пам'ятати про вибір, зроблений архіпастирями Української Церкви в 1992 р. Отці Харківського Собору відкинули спокусу піти на компроміс із державною владою і зрадити церковні канони. Цей приклад має надихати й нас стояти в істині та берегти нашу вірність Христу і Його Святій Церкві.

Протодиакон Максим Талалай

Митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим и его роль в созыве и проведении Харьковского Собора епископов Украинской Православной Церкви в 1992 году

Не две ли малые птицы продаются за ассарий?
И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего.
У вас же и волосы на голове все сочтены.
(Мф 10:29–30)
Ничего не совершается без Промысла Божия.
Христос засвидетельствовал, что ни один
волос не упадет с нашей головы без воли
Божией... В том, что Харьковский Собор
состоялся, заключался Промысл Божий.
Митрополит Харьковский и Богодуховский
Никодим (Руснак, 1921–2011)

В 2017 г. исполняется 25 лет со дня проведения Харьковского Собора епископов Украинской Православной Церкви. Юбилей Собора, состоявшегося 27 мая 1992 г. в городе Харькове и открывшего новую страницу в истории Украинской Православной Церкви, отсылает нас к словам Священного Писания: *И да будет вам день сей памятен* (Исх. 12:14). Спустя четверть столетия интерес церковных и светских исследователей к периоду начала 1990-х гг. свидетельствует: изучение событий в жизни Церкви позволяет не только восполнить пробелы в систематическом изложении истории независимой Украины[1], но и глубже понять процессы мировой истории. По мнению известного американского историка Аллана Мегилла, «многое из того, что произошло (или же просто стало более заметным), начиная с 1989–1991 гг., говорит нам о том, что религия, по всей вероятности, является одним из самых важных вопросов нашего времени... в последние годы наблюдается рост исследований по интеллектуальной истории как в широком,

[1] Касьянов Г. Україна 1991–2007: нариси новітньої історії. К., 2008. С. 5.

так и узком смыслах, сфокусированных на вопросах религии»[2]. Вместе с тем, при рассмотрении событий мая 1992 г. представляется крайне важным помнить слова в Бозе почившего Митрополита Киевского и всея Украины Владимира (Сабодан; 1935–2014), произнесенные пятнадцать лет назад: «Юбилей Харьковского Собора — это еще одна возможность осмыслить нашу церковную историю и дивное действие в ней Промысла Божия»[3].

Харьковский Собор тесно связан со сменой исторических эпох. В конце 1980-х — начале 1990-х гг. коренным образом изменились церковно-государственные отношения. После семи десятилетий репрессий и ограничений Церковь стала обретать искони подобающее ей место в обществе. «Церковь наша и весь народ вступили в эпоху больших перемен, отмеченную новыми возможностями и новой ответственностью», — говорилось в Послании Поместного Собора Русской Православной Церкви, проходившего 7–8 июня 1990 года[4]. В то же время уровень церковного сознания большинства людей после долгих лет атеистического пленения был невысок. Пользуясь этим, на исходе 1980-х гг. многие пытались представить себя в качестве «национальной церкви» Украины. Они спекулировали на патриотических чувствах, руководствовались откровенно антихристианскими по духу принципами славолюбия, препятствовали каноническому развитию религиозной жизни на православной Украинской земле[5]. В 2002 г. митрополит Черновицкий и Буковинский Онуфрий (ныне Блаженнейший Митрополит Киевский и всея Украины, Предстоятель Украинской Православной Церкви) так характеризовал те времена: «Многие, потеряв всякую духовную ориентацию, не знали, куда им деться. Появилось много самозванцев, которые надевали на себя архиерейские, священнические одежды, выдавали... себя за нечто великое, будучи ничто вне благодати Духа Святого»[6].

В 1990 г. с целью противодействия раскольническим тенденциям был усовершенствован статус Православной Церкви в Украине. 30–31 янва-

---

[2] Мегилл А. Пять вопросов по интеллектуальной истории // Диалог со временем. 2012. Вып. 38. С. 77.

[3] Рождественское послание Митрополита Киевского и всея Украины Владимира архипастырям, пастырям, монашествующим и всем верным чадам Украинской Православной Церкви, 2001/02 г. // Киевские митрополиты [Электронный ресурс] / URL: http://mitropolit.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=647: — 20012002-&catid=26:2010-10-26-14-14-06&Itemid=30&month=11&year=2010.

[4] Послание Поместного Собора возлюбленным о Господе пастырям, честным инокам и инокиням и всем верным чадам Русской Православной Церкви. Личный архив митр. Никодима (Руснака). Церковно-исторический музей Харьковской епархии.

[5] Заявление Святейшего Патриарха Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви // ЖМП. 1992. № 1. С. 8.

[6] Слово Высокопреосвященнейшего митрополита Черновицкого и Буковинского Онуфрия на юбилейных торжествах в Свято-Благовещенском кафедральном соборе г. Харькова, произнесенное 1 июня 2002 г. // Харьковские епархиальные ведомости. 2002. № 6 (97). С. 3.

ря 1990 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви рассмотрел и одобрил «Положение об Экзархатах», предоставлявшее Украинскому Экзархату больше прав в самоуправлении. А 25–27 октября 1990 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви даровал Украинской Православной Церкви независимость и самостоятельность в управлении[7]. 28 октября 1990 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II (Ридигер, 1929–2008) в кафедральном соборе Киевских митрополитов — Святой Софии — вручил тогдашнему Киевскому митрополиту Филарету (Денисенко) Благословенную грамоту (Томос) о независимости и самостоятельности в своем управлении Украинской Православной Церкви, соединенной через Русскую Православную Церковь с Единой Святой, Соборной и Апостольской Церковью[8]. В этом статусе и правах Украинскую Православную Церковь признаёт ныне всё Вселенское Православие[9].

Время между дарованием Украинской Церкви самостоятельности, провозглашением Декларации о государственном суверенитете Украины от 16 июля 1990 г. и Акта о государственной независимости Украины от 24 августа 1991 г., было для Украинской Православной Церкви плодотворным. Несмотря на антицерковную деятельность раскольников, внутренний духовный потенциал Церкви оставался настолько большим, что за короткое время стали заметны достижения в разных сферах ее деятельности. «Мы с благодарностью Богу воспринимаем предоставление нашей Церкви независимости и самостоятельности в управлении. Это дает широкие возможности совместными усилиями духовенства и мирян Украины успешно нести свет веры в сердце каждого человека, живущего на Украине. Мы с надеждой утверждаем, что Украинская Православная Церковь будет управляться согласно Божественным и священным канонам, а также унаследованным от святых отцов обычаям и традициям Вселенской Православной Церкви. Мы Единым сердцем и Едиными устами будем молить Пастыреначальника Господа о ниспослании небесной помощи и благословения всей полноте Святой Украинской Православной Церкви», — отмечалось в Послании Собора Украинской Православной Церкви, состоявшегося в городе Киеве 22–23 ноября 1990 г.[10] На нём правящие архиереи всех двадцати епархий Украины приняли Устав Украинской Православной Церкви, рас-

[7] Предыстория Харьковского Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви. I. Документы Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, Свято-Данилов монастырь, 25–27 октября 1990 года) // Віра і розум. 2003. № 4. С. 247–248.

[8] См.: Документы Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 25–27 октября 1990 г.) // ЖМП. 1991. № 2.

[9] Рибачук М. Українська церква: історія, сучасність, персоналії. К., 2001. С. 49.

[10] Послание Собора Украинской Православной Церкви клиру, монашествующим и всем верным чадам Святой Украинской Православной Церкви. 22–23 ноября 1990 г. Личный архив митр. Никодима (Руснака). Церковно-исторический музей Харьковской епархии.



Митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим в алтаре Благовещенского кафедрального собора города Харькова. Начало 1990-х гг.

Телеграмма

Блаженнейшему митрополиту Филарету

Ваше Блаженство ради единства и мира нашей Украинской Православной Церкви основа которой Соборное волеизъявление в действии Святого Духа, Кормчего Святою Церковью Христовой, как бы Вам нелегко ни было, не совершите разрушительного примера пресмыкания канонического материнскому отторжению, все ко торого новый раскол, новые духовные потрясения совести нашего православного духовенства и боголюбивого народа в столь сложное для Святой Церкви Христовой время.

Святые Иоанн Златоуст и святитель Афанасий Александрийский ~~Лубенский чудотворец~~ оба третье удаляемые с кафедр, но они с мироточивостью, поставив судьбу Святой Церкви превыше своей воли и обиды, не потеряли архиерейской чести и святости, на века украсили подвиг своего послушания. Глубокоуважаемый Владыка, последуйте их мученическому святому примеру ради мира Церковного, если самым поищите свой праведный легкий архипастырский труд во благо Святого Православия христианским смирением. Болотинск ~~не вселяющ более Божия, все во благо устроящу.~~

Созовите архиерейский Собор, спасите УПЦ от потрясений.

Испрошей молитвой за нашу Святую Церковь и Вас.

Митрополит Никодим

Рукописный текст телеграммы митрополита Никодима к митрополиту Филарету, отправленной 21 мая 1992 г.

смотрели предложения о новых формах катехизации и вопрос об издании религиозной литературы. Собор также осудил деструктивную деятельность раскольников. В 1989–1991-х гг. активно открывались новые приходы Украинской Православной Церкви. Если в 1988 г. на территории Украины действовал 3971 приход, то к концу 1991 г. их количество достигло 5970[11].

В своем докладе на Соборе епископов в Киеве, проходившем 6–7 сентября 1991 г., Филарет (Денисенко), бывший в то время митрополитом Киевским и всея Украины, заверял: «Никакие внешнеполитические изменения не могут нарушить ничего в той сфере церковной жизни, которая касается веры и святых канонов»[12]. Правда, эти слова расходились с делом. Абсолютизация власти в Украинской Церкви ее Предстоятелем вела ко всё большему напряжению. А со времени получения Украинской Церковью самостоятельности в управлении он стал руководить Церковью авторитарно и практически бесконтрольно.

После августа 1991 г. эта ситуация еще более обострилась. В 2012 г. Блаженнейший Митрополит Киевский и всея Украины Владимир писал: «Після проголошення державної незалежності України митрополит Філарет почав форсувати ідею повної незалежності (тобто автокефалії) Української Церкви. Ця ідея, як було очевидно вже під час соборних дискусій 1990 р., викликала в церковному середовищі палкі суперечки. Однак митрополит замість проведення відкритої братньої дискусії почав фактично нав'язувати Церкві своє бачення її майбутнього розвитку... Предстоятель Української Церкви намагався діяти швидше як одноосібний диктатор, ніж як перший серед рівних. І саме це призвело до швидкого загострення протистояння в Українському Православ'ї»[13].

Вопрос о церковной ситуации в Украине обсуждался на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви, проходившем в Даниловом монастыре в Москве с 31 марта по 5 апреля 1992 г. На Соборе состоялась дискуссия, которая, как заметил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, «была тяжелой, но впервые за последние 74 года открытой и откровенной»[14]. В результате участники Собора просили митрополита Филарета ради церковного мира добровольно покинуть свой пост. 2 апреля митрополит Филарет выступил с заявлением, в котором просил предоставить украинскому епископату возможность провести

[11] Арістарх (Лебедєв), ігум. Устрій УПЦ та географія Православ'я в Україні перед та після Харківського Собору // Труди КДА. № 7. Ювілейний збірник. К., 2007. С. 160.

[12] Зарічний О. Митрополит Філарет. Львів, 1995. С. 119.

[13] Володимир, Митрополит Київський і всієї України. Українська Православна Церква на межі тисячоліть: здобутки та виклики // Українська Православна Церква на межі тисячоліть. Документи і матеріали. К., 2012. С. 104, 106.

[14] Из выступлений участников Архиерейского Собора 31 марта — 5 апреля 1992 года // ЖМП. 1992. № 8. С. 6.

выборы нового Предстоятеля в Киеве: «Я даю архипастырское слово, — сказал он, — что такой Собор будет проведен, что никакого давления оказываться не будет. Патриарх Алексий своим указом утвердит нового Предстоятеля. Украинская Православная Церковь должна полностью осуществить свои права, данные ей Архиерейским Собором 1990 года... Преосвященные собратья, мы должны не забывать о нашей духовности, о нашем слове. Сказано в Евангелии: *да будет слово ваше да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого* (Мф. 5:37). Если у кого-то из архипастырей возникли сомнения в отношении того, что я обещал, то я еще раз подтверждаю: то, что я сказал, — я сделаю. Я подам прошение Архиерейскому Собору Украинской Православной Церкви о сложении с себя полномочий главы Церкви и выборах нового Предстоятеля, которого потом утвердит Святейший Патриарх и вручит ему грамоту. До этого времени я буду выполнять обязанности Предстоятеля и Председателя украинского Собора и Синода. Мы должны соблюдать канонические нормы, только при их соблюдении Церковь будет стоять незыблемо»[15].

Архиерейский Собор принял постановление, которое 6 апреля 1992 г. обсуждалось на расширенном заседании Священного Синода Украинской Православной Церкви. Синод поручил Преосвященным епархиальным архиереям всесторонне изучить ситуацию в епархиях и представить соответствующие рапорты к очередному заседанию Синода, которое назначалось на 11 мая 1992 г.[16]

Но уже 7 апреля, в праздник Благовещения, за богослужением во Владимирском кафедральном соборе в Киеве Митрополит Филарет объявил о своем отказе сложить с себя обязанности Предстоятеля. Мотивировалось это тем, что заявление о своей отставке он вынужден был сделать под давлением архиереев Русской Православной Церкви, но теперь, «взвесив сложную обстановку в Церкви и просьбы паствы и епископов УПЦ, решил остаться»[17]. Слова Святейшего Патриарха и членов Архиерейского Собора Русской Православной Церкви из послания пастырям и пастве Православной Украины от 4 апреля 1992 г.: «Не приведи Господь, чтобы обсуждение проблемы украинской автокефалии создало в Церкви Божией еще один раскол, привело к каноническому хаосу»[18], — не были услышаны. 14 апреля митрополит Филарет провел

[15] Из выступлений участников Архиерейского Собора 31 марта — 5 апреля 1992 года // ЖМП. 1992. С. 7, 8.

[16] Иоасаф (Губень), архим. Церковно-каноническая оценка предпосылок и итогов Харьковского Собора // Труди КДА. Ювілейний збірник. К., 2007. № 7. С. 22.

[17] Забуга М., прот. Історико-канонічне значення Харківського собору 1992 року (Доповідь на ювілейних урочистостях у Національному палаці «Україна») // Православний вісник. 2002. № 2. С. 12.

[18] Послание Архиерейского Собора Русской Православной Церкви пастырям и пастве Православной Украины // Журнал Московской Патриархии. Официальная хроника. 1992. № 6. С. XII.

пресс-конференцию в Укринформагенстве, на которой сказал, что он «на Архиерейском Соборе в Москве дал неискреннее обещание оставить пост Предстоятеля Украинской Церкви... на деле же намеревается сохранить его за собой до конца жизни»[19].

В Украине возникла реальная угроза нового раскола, основанного на личных амбициях и переменчивых веяниях «мира сего». В церковной жизни ситуация обострилась и оставалась крайне напряженной. «То были дни тяжелых испытаний для нашей Украинской Православной Церкви, — вспоминал митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим, — грозившие ей страшным отступничеством человека гордыни от полноты Вселенского Православия»[20].

На расширенное заседание Священного Синода Русской Православной Церкви, проходившее 6–7 мая 1992 г., в котором приняли участие архиереи Украинской Православной Церкви, митрополит Филарет, который был постоянным членом Синода. Священный Синод запретил митрополиту Филарету в период до созыва Собора епископов Украинской Православной Церкви действовать в качестве Предстоятеля: созывать Собор, совершать архиерейские хиротонии, издавать указы и обращения, касающиеся Украинской Православной Церкви. На следующее заседание Священного Синода, которое проходило 21 мая, митрополит Филарет опять не приехал.

В сложившейся ситуации 21 мая 1992 года Священный Синод под председательством Святейшего Патриарха постановил: «...поручить старейшему по хиротонии иерарху Украинской Православной Церкви митрополиту Харьковскому и Богодуховскому Никодиму созвать и провести в период до праздника Святой Троицы Архиерейский Собор Украинской Православной Церкви для избрания ее нового Предстоятеля»[21]. При этом Священный Синод рекомендовал осуществить избрание нового Предстоятеля провести «тайным голосованием из не менее чем трех кандидатов». До выборов нового Предстоятеля исполнение его обязанностей возлагалось на митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима[22]. 25 мая митрополит Филарет в сообщении Святейшему Патриарху Алексию II заявил, что считает решения расширенного Синода «необоснованными и недействительными»[23].

---

[19] Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Свято-Данилов монастырь, 11 июня 1992 года // Там же. № 8. С. VII.

[20] Приветственное слово Высокопреосвященнейшего Митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима Его Блаженству, Блаженнейшему Владимиру, Митрополиту Киевскому и всея Украины и всем участникам юбилейных торжеств, произнесенное в Свято-Благовещенском кафедральном соборе г. Харькова, 1 июля 2002 г. // Віра і розум. 2003. № 4. С. 31.

[21] Определения Священного Синода // ЖИП. Официальная хроника. 1992. № 8. С. II.

[22] Там же.

[23] Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Свято-Данилов монастырь, 11 июня 1992 года // Там же. С. VII.

21 мая митрополит Никодим направил митрополиту Филарету телеграмму (копию этой телеграммы он также направил Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II), в которой просил его выполнить свое обещание и созвать Архиерейский Собор: «Ваше Блаженство! Ради единства и мира нашей Украинской Православной Церкви, основа которой — соборное волеизъявление в действии Святого Духа, Кормчего Церкви Христовой, как бы Вам ни было тяжело, не совершите примера преслушания каноническому Патриаршему омофору, вне которого новый раскол — это новые духовные терзания совести нашего православного духовенства и боголюбивого народа в столь сложное для Святой Церкви Православной время.

Святой Иоанн Златоуст и святитель Афанасий Лубенский, чудотворец, трижды удалялись с кафедр, но смиренномудро поставив судьбу Святой Церкви превыше всего земного, они лишь возвысили свой святительский подвиг и честь, на века возвеличили красоту святого послушания. Глубокоуважаемый Владыко, ради мира Церковного последуйте их мужественному святому примеру, пощадите свой тридцатилетний архипастырский труд во благо Святого Православия, христианским смирением положитесь на всеблагую волю Божию, всё во благо устрояющую. С искренней молитвой за нашу Святую Церковь и о даровании Вам доброго здоровья, с братской во Христе любовью, митрополит Никодим»[24].

Но ответа не последовало. 22 мая Святейший Патриарх Алексий II телеграммой известил митрополита Никодима о решении Синода поручить Харьковскому Преосвященному, как старейшему иерарху, созыв Собора украинского епископата и возложить на него исполнение обязанностей Предстоятеля УПЦ. Телеграмма Его Святейшества оканчивалась словами: «Ваше Высокопреосвященство, молюсь, да укрепит всемилостивый Господь силы ваши, и Его всесильная помощь да пребывает с вами в трудах по нормализации положения в Украинской Православной Церкви. С любовью: Патриарх АЛЕКСИЙ»[25].

После решения Синода митрополит Никодим по телефону еще раз связался с митрополитом Филаретом, но тот, будучи уверенным в своей власти и силе психологического воздействия и авторитарного давления на епископат, заявил: «Вы думаете, епископы будут вас слушать?»[26]

26 мая Святейший Патриарх Алексий II направил митрополиту Филарету телеграмму, в которой взывал: «Для блага нашей общей Матери-Церкви, в подлинных интересах Украинской Православной Церкви

[24] Никодим (Руснак), митр. Послания. Слова. Речи. Т. 6. Харьков, 2004. С. 555.

[25] Там же. С. 556–557.

[26] Воспоминания Митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима, временно исполнявшего в 1992 г. обязанности Местоблюстителя Украинской Православной Церкви, об Архиерейском Соборе, который состоялся 27–28 мая 1992 г. в г. Харькове // Віра і розум. 2003. № 4. С. 223.

примите со смирением решение Священного Синода, полностью отвечающее духу и постановлениям Архиерейского Собора, согласие с которыми Вы засвидетельствовали перед лицом всего епископата нашей Церкви»[27]. Обращение Первосвятителя осталось без ответа: в тот день в Октябрьском дворце города Киева митрополит Филарет провел собрание своих сторонников, назвав его «Всеукраинской конференцией по защите канонических прав Украинской Православной Церкви». Ни один архиерей Украинской Православной Церкви на этом собрании не присутствовал[28].

Первоначально митрополит Никодим предполагал провести Собор епископов в Киеве[29]. Но митрополит Филарет, узнав об этом во время очередного телефонного разговора с владыкой Никодимом, ответил: «Имейте в виду, если вы приедете в Киев, вас побьют камнями, вы ног не унесете из Киева»[30]. Митрополит Никодим обратился к своему другу архиепископу (впоследствии митрополиту) Черниговскому и Нежинскому Антонию (Вакарику, 1926–2003) с предложением созвать Собор в близком к Киеву древнем граде Чернигове, но в Черниговской епархии не было условий для проведения подобного собрания. «В силу таких обстоятельств, — писал митрополит Никодим, — созвать Собор епископов пришлось в городе Харькове»[31].

Исполняя определение Священного Синода, митрополит Никодим 27 мая созвал и возглавил Собор украинского епископата, который по месту своего проведения вошел в историю Церкви под названием Харьковского[32]. В 2002 г. в своих воспоминаниях, написанных накануне 10-летия Харьковского Собора, владыка Никодим заметил: «Если бы Церковь следовала мирским ценностям и принципам, она бы давно перестала быть Церковью. Исполняя свой архипастырский долг, я решил созвать Собор в Харькове, разослал всем епископам приглашения и на-

---

[27] Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Свято-Данилов монастырь, 11 июня 1992 года // Журнал Московской Патриархии. Официальная хроника. 1992. № 8. С. VII.

[28] Там же.

[29] Швець В., прот. Історія Харківського Архієрейського Собору Української Православної Церкви (27–28 травня 1992 року) // Вестник Харьковской Духовной Семинарии. 2012. № 2 (2). С. 6.

[30] Никодим, митр. Бог поругаем не бывает // Харьковские епархиальные ведомости. 1997. № 9 (39), сентябрь. С. 3.

[31] К 10-летию Харьковского Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви. Историческое воспоминание временно исполняющего обязанности местоблюстителя Предстоятеля Украинской Православной Церкви Митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима об Архиерейском Соборе, который состоялся в г. Харькове под его председательством. 27–28 мая 1992 года // Харьковские епархиальные ведомости. 2002. № 5 (96). С. 3.

[32] Предыстория Харьковского Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви... С. 258.

деялся только на волю Божью... Если бы сегодня случилась подобная ситуация, я поступил бы именно так»[33].

Один из участников Собора, митрополит Донецкий и Мариупольский Иларион (в мае 1992 г. — епископ Ивано-Франковский и Коломыйский, временно управляющий Херсонской епархией), вспоминал: «...Пам'ятаю, як були розіслані телеграми, що в Харкові має відбутися зустріч архієреїв... В Харкові, куди ми приїхали вже під вечір, до кафедрального Благовіщенського собору майже одночасно під'їхало шість архієреїв. Ми всі приложилися до мощей [святителя Афанасія], святителя Мелетія, до ікони Божої Матері... Спитали, де знаходиться єпархіальне управління, пішли до Покровського монастиря. Ми зібралися... для того, щоб визначитися з приводу подальшої нашої долі — долі Української Православної Церкви... Згідно з правилами Церкви, ми зібралися у першого по хіротонії єпископа — і почали радитися, що далі робити. То були тривожні дні. Інформація надходила різна, ми відчували, які події розгорталися навколо Української Православної Церкви... Всі ми, молоді архієреї, прислухалися до голосу найстаршого»[34].

«Именно [владыка Никодим] дал толчок, зов епископату, собрал всех, чтобы мы избрали нового Предстоятеля», — отмечал митрополит Иоанникий (Кобзев), в мае 1992 г. — епископ Луганский и Старобельский[35].

Утром 27 мая архиереи после совершения в Благовещенском кафедральном соборе молебна, который возглавил митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим, собрались на Предсоборное совещание[36]. В заседаниях Собора приняли участие 17 архипастырей Украинской Православной Церкви. Еще два епископа не смогли прибыть на Собор в силу разных обстоятельств, но впоследствии заявили о поддержке принятых Соборных решений. «Харківський Собор був вільним

[33] Никодим, митр. «В том, что Харьковский Собор состоялся, заключался Промысел Божий» // Православний вісник. 2002. № 2. С. 10.

[34] Воспоминания участников Собора. Іларіон, митрополит Донецький і Маріупольський // Вісник прес-служби УПЦ. 2002. Вип. 8, травень. С. 46; Слово, проголошене митрополитом Донецьким та Маріупольським Іларіоном на Ювілейному зібранні в день пам'яті священномучеників землі Слобідської та 10-річчя Харківського Архієрейського Собору, 1 червня 2002 року // Харьковские епархиальные ведомости. 2002. № 6 (97). С. 6; Торжества в Харькове. Участники Собора о его значении 01.06.2002. Митрополит Донецький і Маріупольський Іларіон: «То був наш перший досвід соборного управління Церквою» // Вісник прес-служби УПЦ. 2002. Вип. 10, липень. С. 29; Митрополит Донецкий и Мариупольский Иларион // Слобожанский архипастырь. Воспоминания о митрополите Харьковском и Богодуховском Никодиме. Харьков, 2016. С. 34.

[35] Торжества в Харькове. Участники Собора о его значении 01.06.2002. Архиепископ Луганский и Старобельский Иоанникий: «Сам Господь послал нам таких людей, как Блаженнейший Митрополит Владимир и Высокопреосвященнейший митрополит Никодим» // Вісник прес-служби УПЦ. 2002. Вип. 10, липень. С. 28.

[36] Постанова Передсоборного зібрання архієреїв Української Православної Церкви від 27 травня 1992 р. в м.Харкові // Українська Православна Церква на межі тисячоліть... С. 43.

волевиявленням майже всього українського єпископату, — подчеркивал Митрополит Киевский и всея Украины Владимир. — Собор чітко засвідчив: Церква живе соборністю. Церквою не може керувати одноосібний диктатор, яким би талановитим він не був і яку б високу посаду не обіймав»[37]. «Соборність, яка зневажалась тривалий час, була відновлена Харківським Собором»[38].

Духовная свобода и радость о Господе явились тем внутренним содержанием, которое в судьбоносный час испытаний сплотило епископат Православной Церкви Украины. «Радісно було бачити те, що всі єпископи українського Православ'я, за винятком двох осіб, приїхали з великим ризиком до Харкова, щоб висловити соборну думку відносно церковного життя в Україні»,[39] — вспоминал в 2002 г. митрополит Черновицкий и Буковинский Онуфрий. «Ми піднялися на другий поверх у клобуках. Всі були стривожені, радилися, що будемо робити, як будемо вирішувати ситуацію, яка склалася. Спочатку внесли поправки до Церковного Уставу[40] і після цього розпочали діяння Архієрейського Собору... То був наш перший досвід соборного управління Церквою[41]... Слід зауважити, що ми тричі зверталися до Філарета з проханням приїхати і взяти участь у Соборі. Ми не хотіли, щоб він залишався поза межами Церкви. Але він відмовився»[42].

Во второй половине дня 27 мая пением пасхального тропаря «Христос Воскресе», тропаря и кондака праздника Святой Троицы Собор епископов Украинской Православной Церкви в здании Харьковского епархиального управления на территории Покровского монастыря г. Харькова начал свою работу[43].

Историографы Собора отмечают, что деятельность православных епископов в Харькове «можно откровенно назвать исповедничеством»[44].

---

[37] Володимир, Митрополит Київський і всієї України. Українська Православна Церква на межі тисячоліть: здобутки та виклики // Там само. С. 108, 109–110.

[38] Слово Предстоятеля Украинской Православной Церкви Блаженнейшего Митрополита Киевского и всея Украины Владимира на собрании духовенства Киевской епархии // Вісник прес-служба УПЦ. 2002. Вип. 10, липень. С. 33.

[39] К 10-летию Харьковского Собора. Воспоминания участников Собора. Онуфрій, митрополит Чернівецький і Буковинський // Вісник прес-служба УПЦ. 2002. Вип. 8, травень. С. 45.

[40] Имеются в виду поправки к Уставу об управлении Украинской Православной Церкви. См.: Діяння Архієрейського Собору Української Православної Церкви від 27 травня 1992 року в м. Харкові // Українська Православна Церква на межі тисячоліть... С. 49.

[41] Торжества в Харькове. Участники Собора о его значении 01.06.2002. Митрополит Донецький і Маріупольський Іларіон: «То був наш перший досвід соборного управління Церквою» // Вісник прес-служби УПЦ. 2002. Вип. 10, липень. С. 29.

[42] Воспоминания участников Собора. Іларіон, митрополит Донецький і Маріупольський // Вісник прес-служби УПЦ. 2002. Вип. 8, травень. С. 46.

[43] Діяння Архієрейського Собору Української Православної Церкви від 27 травня 1992 року в м. Харкові // Українська Православна Церква на межі тисячоліть... С. 47.

[44] Тригуба О. Ювілею Харківського Архієрейського Собору присвячується // Академический летописец. 2012. № 1 (10). С. 11.

Блаженнейший Митрополит Киевский и всея Украины Онуфрий, Предстоятель Украинской Православной Церкви (в мае 1992 г. — епископ Черновицкий и Буковинский) в своих воспоминаниях о митрополите Никодиме отмечал: «Відомо, що під час проведення... Собору на владику чинився шалений тиск з боку тих, хто не розумів природи Церкви, серед яких були і його друзі. Навіть тодішній Президент України, з яким у владики Никодима були добрі стосунки, телефонував і забороняв проводити Собор. Я не пам'ятаю дослівно, що відповів владика, але духовний зміст відповіді був приблизно таким: "Чиніть зі мною, що захочете, але я маю робити те, що потребує від мене свята канонічна Православна Церква". Після подібних телефонних дзвінків владика Никодим повертався блідим, як стіна, але не подавав жодного вигляду і нічого не говорив про зміст цих розмов. Він мужньо сідав і продовжував проводити Собор»[45]. Митрополит Одесский и Измаильский Агафангел, на Харьковском Соборе являвшийся одним из трех членов президиума, писал: «Под жесточайшим давлением власти, предлагавшей разорвать отношения с Матерью-Церковью, митрополиту Никодиму удалось... провести безукоризненно, с точки зрения канонов, Харьковский Собор. Все архипастыри, присутствовавшие на Соборе, даже имевшие некоторые сомнения или неуверенность, единогласно подписали решения Собора, которые стали поистине историческими»[46].

27 мая 1992 г. Собор архиереев сместил митрополита Филарета с должности Предстоятеля Украинской Православной Церкви и с Киевской кафедры и отправил его за штат с запрещением в священнослужении, до решения Архиерейского Собора Матери-Церкви, в связи с разоблачением в грехах, несовместимых со служением Предстоятеля УПЦ, и с начатой им раскольнической деятельностью[47]. Предстоятелем Украинской Православной Церкви на Соборе «на основании Раздела V пунктов 12 и 13 Устава "Об управлении Украинской Православной Церкви"» тайным голосованием на альтернативной основе (из трех кандидатов) был избран получивший большинство голосов митрополит Ростовский и Новочеркасский Владимир (Сабодан)[48].

«Мы избрали нового Предстоятеля нашей Украинской Церкви, Высокопреосвященнейшего Владимира, митрополита Ростовского и Новочеркасского большинством, можно сказать, абсолютным большинством... голосов. Да будет в этом воля Божия и благодать Всесвятого Духа», — объявил результат голосования председатель Собора Высо-

[45] Онуфрій, митр. Київський і всієї України. Спогади про митрополита Никодима (Руснака) // Слобожанский архипастырь. Харьков, 2016. С. 13–14.

[46] Агафангел, митр. Одесский и Измаильский. Воспоминания о митрополите Никодиме (Руснаке) // Слобожанский архипастырь. Харьков, 2016. С. 331.

[47] Швец В., прот. Два дня, которые вошли в историю Церкви // Віра і розум. 2003. № 4. С. 239.

[48] Коцаба В. Право правящий слово истины. К., 2007. С. 337.

копреосвященнейший Никодим[49]. «Яка була серед нас радість, коли ми дізналися, що майже одноголосно обрали Предстоятелем владику Володимира[50]. Радість, схожа на ту, коли людина сповідається і після сповіді виходить очищеною[51]. Ми обіймали один одного і раділи, що подолали ту загрозу, яка мала зруйнувати нашу Українську Православну Церкву. Владика Сергій Тернопільський (бо тоді дияконів не було з нами — самі архієреї) після виборів проголосив многоліття новому Блаженнішому Митрополиту Київському і всієї України Володимиру[52]». Исторически оценивая выбор украинского епископата, участник Харьковского Собора митрополит (в мае 1992 года — епископ) Тернопольский и Кременецкий Сергий заметил: «Заради одного такого подвигу варто було жити»[53].

Вечером 27 мая участники Собора провели пресс-конференцию, пытаясь донести украинским СМИ объективные данные о причинах его проведения[54]. Деятельность Собора подверглась информационной блокаде, или же была освещена крайне малым числом статей в периодике и сюжетом в выпуске новостей на негосударственном харьковском телеканале «АТВ-1» («Альтернативное телевидение»).

Итоговые документы и решения, принятые Собором, митрополит Никодим направил Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. В сопроводительной телеграмме от 28 мая на имя Предстоятеля кириархальной Церкви владыка выразил уверенность, «что жизненно важный вопрос о даровании Украинской Православной Церкви канонической автокефалии с помощью Божьей и усилиями нового Предстоятеля будет успешно продвигаться в единстве украинской паствы с новой энергией, с новой силой, в светлой надежде, что Украинская Православная Церковь в недалеком будущем получит желанную каноническую автокефалию». Высокопреосвященнейший Никодим от имени участников Архиерейского Собора также просил Святейшего Патриарха «срочно проинформировать Вселенского Патриарха Варфоломея и Предстоятелей всех Поместных Церквей об избрании нового Пред-

[49] Харьковский Собор 1992 года // Православная энциклопедия Харьковщины. Харьков, 2009. С. 508.

[50] Слово, проголошене митрополитом Донецьким та Маріупольським Іларіоном на Ювілейному зібранні в день пам'яті священномучеників землі Слобідської та 10-річчя Харківського Архієрейського Собору, 1 червня 2002 року // Харьковские епархиальные ведомости. 2002. № 6 (97). С. 6.

[51] Воспоминания участников Собора. Іларіон, митрополит Донецький і Маріупольський // Вісник прес-служби УПЦ. 2002. Вип. 8, травень. С. 46.

[52] Торжества в Харькове. Участники Собора о его значении 01.06.2002. Митрополит Донецький і Маріупольський Іларіон: «То був наш перший досвід соборного управління Церквою» // Вісник прес-служби УПЦ. 2002. Вип. 10, липень. С. 29.

[53] Спогади митрополита Тернопільського і Кременецького Сергія про приснопам'ятного митрополита Никодима // Слобожанский архипастырь. Харьков, 2016. С. 351.

[54] Конопельцев Г. Не чини перелюбу! // Слобідський край. 1992. 30 травня.

стоятеля Украинской Православной Церкви и об освобождении от этой должности митрополита Филарета с запрещением его в священнослужении»[55].

Труды митрополита Никодима по организации Харьковского Собора, *не тщетные пред Господом* (1 Кор. 15:58), стали вершиной его многолетнего служения Богу, Отечеству и людям, свидетельством любви к Святой Вселенской Православной Церкви, пребывать в единении с которой постановили деяния Харьковского Собора епископов Украинской Православной Церкви. «Собор не только избрал Предстоятелем Церкви приснопамятного митрополита Киевского и всея Украины Владимира, но и явил приверженность его членов каноническому Православию», — отмечал Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл[56].

Украинская Православная Церковь уверенно пошла путем, определенным решениями Харьковского Собора, и сумела занять достойное место в обществе, не изменяя своему главному призванию — вести людей ко спасению.

Закончить наш небольшой обзор истории Харьковского Собора хотелось бы словами из Пасхального послания митрополита Никодима, изданного в 2007 г.: «Доленосні рішення Харківського Собору 1992 року — це той граніт, на якому стояла й стоятиме наша Свята Православна Церква, яка відкинула диявольський розкол... І у дні ювілейних урочистостей ми маємо зберегти мудрість та стійкість. Нам належить засвідчити перед усім світом, що ми — гранітні стовпи Церкви Православної, котру не здолають пекельні сили. Потрібно також наперед озброїтись терпінням, аби не скотитися в марнослів'я, коли щодня змінюються думки, далекі від однодумності, що окрім загубленого здорового глузду та часу нічого не дають. Об'єднаймося, відкидаючи дрібні обр*а*зи та амбіції вбік, і покладемо за основу те мудре, що може зміцнити єдність нашої держави на віки. Це буде нашою святою даниною всьому християнському світові, його священній історії — минулій і грядущій»[57].

---

[55] Никодим (Руснак), митр. Послания. Слова. Речи. Т. 6. С. 566–567.

[56] Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Читателям книги «Слобожанский архипастырь» // Слобожанский архипастырь. Харьков, 2016. С. 6.

[57] Никодим, митр. Пасхальне послання митрополита Харківського і Богодухівського Никодима, Священноархімандрита Свято-Покровського чоловічого монастиря м. Харкова. Харків, 2007.

Протоієрей Олександр Федчук

Відродження Волинської духовної семінарії та вплив церковного розколу на її функціонування (1990–1993 рр.)

У другій половині 1980-х рр. радянська влада остаточно усвідомила безперспективність існуючої у країні релігійної політики, спрямованої на побудову атеїстичного суспільства. Після масштабного святкування 1000-літнього ювілею Хрещення Русі, в якому взяла участь і держава, стало зрозуміло, що час гонінь на Церкву в СРСР спливає.

Уже протягом 1988 і початку 1989 р. у Волинській області органами влади було прийнято 70 прохань про реєстрацію нових релігійних громад[1], а загалом по Волинсько-Рівненській єпархії — 159. Першою 20 травня 1988 р. була зареєстрована релігійна громада в селі Рудники Маневицького району. 28 православних громад на Волині було зареєстровано в лютому — травні 1989 р.[2] У тому ж році отримано перший дозвіл і на будівництво нового храму — в селі Черче Камінь-Каширського району.

Таким чином, якщо в 1988 р. у Волинсько-Рівненській єпархії було 177 парафій, то вже через рік їхня кількість значно збільшилася. Однак єпархіальне управління не могло забезпечити нові релігійні осередки духовенством і псаломщиками, хоча бажаючі отримати духовну освіту в області були. Зокрема, лише в 1989 р. до духовних семінарій у Москві, Ленінграді, Києві, Жировицях і до духовного училища в Чернігові подали документи 14 мешканців Волині[3].

У зв'язку з цим 24 липня 1989 р. архієпископ Волинський і Рівненський Варлаам (Іллющенко) писав до уповноваженого Ради у справах релігій по Волинській області В'ячеслава Маслоша:

«Управління Волинсько-Рівненської єпархії відчуває гостру нестачу як священнослужителів, так і церковнослужителів (псаломщики, регенти). Інтереси єпархії вимагають відновлення діяльності в місті Луцьку

[1] Державний архів Волинської області (далі — ДАВО). Ф. Р-393. Оп. 2. Спр. 302. Арк. 6а.
[2] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 2. Спр. 301. Арк. 6.
[3] ДАВО. Оп. 2. Спр. 301. Арк. 16–18.

Волинської духовної семінарії, яка могла би готувати священнослужителів не тільки для Волинсько-Рівненської єпархії, але й інших західних єпархій Руської Православної Церкви.

Процес перебудови, що проходить у нашій країні, позитивно впливає на життя Церкви, зокрема, відновлення діяльності навчальних закладів у Києві, Ставрополі, Жировицях (БРСР), що діяли у післявоєнний період, та відкриття нових навчальних закладів у Смоленську, Чернігові, Кишиневі, Коломні.

Виходячи з вищевикладеної потреби єпархії у відкритті у місті Луцьку семінарії, а також керуючись "Уставом про управління Руської Православної Церкви"... просимо Вашого сприяння у позитивному вирішенні цього питання.

Для цієї цілі могло би бути використане приміщення, що було реконструйоване та прибудоване на церковні кошти у важкі 1950-ті рр. та належало Волинській духовній семінарії, по вул. Плеханова, дім 5 та колишній ректорський дім по вул. Плеханова, 3, після повної його реконструкції та нової прибудови.

...Позитивне вирішення вищевказаного питання дало б можливість задовольнити, через певний період, єпархіальні потреби у священнослужителях... Єпархіальна Рада просить Виконком Волинської обласної Ради народних депутатів підійти з розумінням до вищевказаних єпархіальних потреб і надати свою допомогу в позитивному вирішенні поставленого питання»[4].

Однак на той час місцева влада не надала Волинсько-Рівненському єпархіальному управлінню необхідної підтримки, мотивуючи свою відмову неможливістю відселення організацій, розташованих у будинках № 3 і 5 по вул. Плеханова[5]. Тому відкрити в Луцьку навчальний заклад для підготовки священнослужителів архієпископу Варлааму не вдалося.

В лютому 1990 р. новим керуючим єпархією став щойно висвячений в архієрейський сан владика Варфоломій (Ващук), який теж подав прохання про відкриття Волинської духовної семінарії, але не світській владі, а Святішому Патріарху Московському і всієї Русі Алексію. 6 серпня 1990 р. Святіший наклав на прохання єпископа Варфоломія таку резолюцію: «Благословляється прийняти перших учнів у Волинському духовному училищі у 1990/1991 навчальному році й розпочати заняття з 1 вересня ц. р. Священний Синод після Вашого рапорту про початок навчання в духовному училищі перетворить його на духовну семінарію»[6].

---

[4] Архів Волинської духовної семінарії (далі — ВДС).

[5] Лист голови виконкому Луцької міської Ради А. Ф. Кривицького архієп. Варлааму // Архів ВДС.

[6] Копія резолюції Святішого Патріарха Алексія на проханні єпископа Варфоломія про відкриття Волинської духовної семінарії // Архів ВДС.

Одразу після відкриття духовного училища, ректором якого став єпископ Варфоломій, до нього було прийнято 17 юнаків, які не складали вступних іспитів, а тільки подали відповідні заяви на ім'я архієрея. Тим, хто оформляв документи на вступ до інших духовних семінарій, було повідомлено про відкриття навчального закладу в Луцьку, у зв'язку з чим архієрей благословив їм залишитися для навчання тут. Заняття проходили в кімнаті при єпархіальному управлінні, в архієрейській кухні готувалася їжа для учнів. Проживати вони були змушені на приватних квартирах, але вже тоді керівництво єпархії запланувало поселити вихованців училища в міському готелі. Навчальний процес вирішили вести за програмами, ухваленими для семінарій, адже передбачалося, що в наступному навчальному році прийняті нині студенти будуть переведені на II курс семінарії. З 1 листопада місцева влада надала училищу в користування частину приміщень Луцького політехнічного інституту біля Свято-Троїцького собору. На перший час воно повністю задовольнило потреби навчального закладу, навіть з'явилась можливість прийняти додатково ще одну групу вихованців, яких відтоді стало 26.

Тодішній інспектор училища протоієрей Георгій Антонюк розповідав, що перший навчальний рік став для всіх «роком боротьби за право бути навчальним закладом, роком становлення і самоутвердження». Він згадував: «Ми здолали багато труднощів: налагодження навчального і виховного процесів, проблем, пов'язаних з нестачею приміщень, столів, ліжок та інших меблів. Були й такі, що "відсіялись". Одного студента відрахували за неуспішність»[7].

23 квітня 1991 р. Священний Синод Української Православної Церкви надав училищу статус семінарії, а в серпні в нововідкритій ВДС пройшли вступні іспити, на які прибули майже 70 абітурієнтів з Волинської, Рівненської, Львівської, Тернопільської, Закарпатської, Запорізької та Дніпропетровської областей. На навчання було зараховано 40 осіб. Разом із тими, хто вступив у 1990 р. та кількома студентами, які перевелися з Київської та Одеської семінарій, усіх семінаристів виявилося майже 70. Усі вони, крім семінаристів у священному сані, а також мешканців Луцька і прилеглих сіл, проживали в готелях.

Керівництво єпархії робило все для того, щоб вихованці ВДС, незважаючи на складну економічну ситуацію в країні, були забезпечені всім необхідним. Зокрема, для семінаристів, які жили в готелі, організували харчування в міських їдальнях, а під час занять усіх годували в єпархії. За спогадами тогочасних вихованців ВДС, харчування було дуже добрим, чому сприяли турботи єпископа Варфоломія, який нерідко посилав для семінаристів продукти із власного столу. Взагалі владику зга-

[7] Відродження духовної семінарії // Дзвони Волині. 1991. № 1. С. 2.

дують як дуже дбайливого ректора, який робив для навчального закладу та його вихованців усе можливе. Серед іншого, для семінаристів було організовано поїздку до святинь Троїце-Сергієвої Лаври, яка справила на хлопців величезне враження. Слід зазначити, що всі вихованці були забезпечені матерією для підрясників.

Владика Варфоломій був першим ректором семінарії і, до того ж, викладав у ній церковну історію. Троє викладачів працювали у ВДС ще до її закриття в 1964 рр. (вона діяла в Луцьку з 1945 р.) проректор протоієрей Петро Влодек, який повернувся з Києва, де також відроджував семінарію (викладав Біблійну історію, моральне богослов'я та історію Церкви на Русі), протоієрей Валентин Негода (Новий Завіт) і Степан Миколайович Патій (катехізис). Інспектором ВДС був протоієрей Георгій Антонюк (викладав Старий Завіт), а викладачами — протоієрей Володимир Бровчук (церковний устав), протоієрей Володимир Ганжук (церковний спів), священик Андрій Афтанас (догматичне богослов'я), Петро Олексійович Дубас (церковнослов'янська мова) і викладач педінституту Петро Едісейович Мілясевич (українська мова). В семінарії було п'ять помічників інспектора — священик Георгій Шевчук (нині — проректор з виховної роботи), священик Миколай Бондарук (зараз — секретар Волинської єпархії), священик Микола Лафета, священик Павло Філіпович і Петро Олексійович Дубас[8]. Помічники інспектора по черзі цілодобово чергували в семінарії. Вночі вони відвідували готелі, де проживали семінаристи, перевіряючи, чи всі вони на місці.

1991/92 навчальний рік поставив семінарію перед новими викликами. «Насамперед нам необхідне приміщення, про що ми наполегливо просимо владу, — говорив інспектор ВДС. — На сьогодні наші студенти туляться у такій тісноті, що важко про це навіть розповісти. Ми змушені знімати для них готель, годувати їх у міських їдальнях і таким чином за один день витрачати стільки коштів, що нам би вистачило за нормальних умов на кілька тижнів»[9].

Вирішити цю проблему єпархіальне управління цілком справедливо сподівалося за рахунок повернення ВДС конфіскованого радянською владою у Церкви приміщення по вул. Плеханова, 5, розташованого поряд із кафедральним Свято-Троїцьким собором і будинком єпархіального управління. У 1991 р. це приміщення займала Луцька художня школа.

І хоча 28 серпня 1991 р. виконком Волинської обласної Ради народних депутатів постановив передати приміщення по вул. Плеханова, 5 Волинському єпархіальному управлінню Української Православної Церкви

[8] Відродження духовної семінарії // Дзвони Волині. 1991. № 1. С. 2.
[9] Там само.

для потреб духовної семінарії[10], таке рішення кілька місяців залишалося невиконаним, оскільки затягувався переїзд художньої школи.

У зв'язку з цим керівництво семінарії двічі було змушене тимчасово припиняти навчання і розпускати студентів по домівках. При цьому єпархія, де на цей час діяло вже близько 450 парафій, дуже потребувала нових священиків, а серед наявного в області духовенства тільки 10–15% мали богословську освіту. Такий стан справ змусив керівництво ВДС на чолі з її ректором звернутися до голови Волинської обласної Ради народних депутатів Володимира Блаженчука з листом, у якому, зокрема, повідомлялося: «В даний час, терплячи великі незручності, навчальний процес все-таки проходить. Студенти живуть надією, що настане час, коли учні Луцької художньої школи зможуть отримати відповідне приміщення і звільнити будинки Волинської духовної семінарії. Рішення, які приймалися раніше державними органами, не виконуються... З сумом констатуємо, що до цієї справи докладають своїх зусиль деякі народні депутати»[11].

У листопаді 1991 р. єпископ Варфоломій був змушений вдруге звернутися до В. Блаженчука та депутатів обласної Ради, повідомляючи, що питання про передачу приміщення «з різних надуманих причин позитивно не вирішується». Владика зауважував, що проживання студентів ВДС у міському готелі «приводить до послаблення дисципліни та інших ускладнень», траплялися випадки пропажі в них грошей та інших цінностей. Невирішеність питання про повернення приміщень, за словами архієрея, «викликає обурення духовенства, студентів семінарії, простих віруючих і може призвести до непередбачених наслідків». Водночас єпископ Варфоломій просив розглянути питання про компенсацію за проживання студентів у готелі за період з 10 вересня 1991 р.[12]

22 листопада під час з'їзду духовенства Волинської єпархії єпископ Варфоломій повідомив священнослужителів, що через зволікання з передачею семінарського приміщення єпархіальна рада вирішила провести цього дня хресний хід від Свято-Троїцького собору до Київської площі, де, біля будівлі облвиконкому, мав відбутися мітинг на захист прав Церкви. Про це було повідомлено й органи влади. У зв'язку з цим на єпархіальні збори прибули заступник голови облвиконкому А. Ф. Давидовський, заступник голови Луцького міськвиконкому О. В. Максимович та уповноважений у справах релігій при облвиконкомі В. З. Маслош. Виступаючи перед духовенством, А. Ф. Давидовський просив не проводити хресного ходу і мітингу й запевнив усіх, що вже на початку наступного

[10] Рішення про передачу приміщення по вулиці Плеханова, 5 // Дзвони Волині. 1991. № 2. С. 1.

[11] Зверення до В. І. Блаженчука // Дзвони Волині. 1991. № 2. С. 1.

[12] Звернення голови обласної Ради і Сесії обласної Ради народних депутатів// Дзвони Волині. 1991. № 5–6. С. 2.

тижня частина будівлі (9 кімнат) буде звільнена. Питання про відшкодування єпархії витрат на проживання семінаристів у готелі заступник голови облвиконкому теж обіцяв вирішити. Проте конкретних термінів повного звільнення семінарського приміщення цей чиновник назвати не зміг, заявляючи про відрядження деяких посадових осіб[13].

Врешті-решт, протягом 1991/1992 навчального року приміщення по вул. Плеханова, 5 таки було повернене семінарії, що дало змогу впорядкувати навчально-виховний процес. Ще до цього, аби зміцнити позиції молодого навчального закладу, владика-ректор вирішив започаткувати в ньому святкування актового дня, яке було визначено 23 жовтня, коли звершується пам'ять Собору Волинських святих. Цього дня в 1991 р. до ВДС прибула делегація Мінської духовної семінарії на чолі з її ректором єпископом Новогрудським Костянтином (Горяновим). Разом з єпископом Варфоломієм він звершив у Луцьку Божественну літургію, наприкінці якої привітав викладачів і студентів ВДС з актовим днем, вручивши семінарії Жировицьку ікону Божої Матері[14]. Згодом, 12 лютого 1992 р., в день престольного свята Мінської духовної семінарії (трьох святителів), делегація ВДС у складі єпископа Варфоломія, протоієрея Георгія Антонюка та двох студентів І курсу відвідала Мінську семінарію[15].

Так минув 1991/1992 навчальний рік, протягом якого єпископ Варфоломій висвятив *у* священний сан деяких студентів ІІ курсу ВДС (загалом на курсі навесні 1992 р. навчалося 28 осіб[16]).

Влітку 1992 р. на вступні іспити до ВДС прибуло 84 абітурієнти[17]. Саме в цей час суттєво загострилася конфесійна ситуація в Луцьку. Прихильники створення автокефальної Церкви закликали до захоплення місцевих храмів і семінарії. Протоієрей Георгій Антонюк, який представляв ВДС на Соборі Української Православної Церкви 26 червня 1992 р., у зв'язку з цим писав, що «славнозвісний Філарет навіть і одного карбованця чи купона на семінарію не перерахував, хоч від держави на УПЦ отримав 12 мільйонів колишніх партійних фінансів. Видаються українською мовою книги для недільних шкіл, готуються до друку семінарські конспекти, сплановано ще цілий ряд подальших кроків. І все це за свої єпархіальні кошти, держава осторонь, церковна адміністрація на чолі з Філаретом — осторонь». «Запитую вас, шановні, — питав священик, — ця праця також зрада Україні? Що ж ви, хто так рветься до того, щоб забрати майно і гроші, будете робити зі 120-ма молодими семінаристами (це ще поки лише три курси, буде й четвертий), чого ви їх

[13] З'їзд духовенства Волині // Дзвони Волині. 1991. № 7. С. 2.

[14] Актовий день духовної школи // Дзвони Волині. 1991. № 4. С. 1–3.

[15] Духовні школи дружать // Дзвони Волині. 1992. № 6. С. 1.

[16] Підсумкова відомість успішності студентів 2-го курсу ВДС за 1991/1992 навчальний рік // Архів ВДС.

[17] Екзаменаційний лист абітурієнтів ВДС за 1992 р. // Архів ВДС.

навчите, хто це навчання буде проводити, може, депутати? Це ж потрібно 3–4 рази на день нагодувати, одягнути, дати чисту постіль, купити ліжка, інші меблі, зробити ремонт, випрати, прибрати, організувати кваліфіковане навчання, щоденні учбові богослужіння і багато-багато чого іншого. А ви після цього говорите про якісь гроші для Москви. Ми не маємо можливості вихованцям семінарії купити м'яса чи риби, в нашій їдальні це буває надзвичайно рідко, лише у великі свята, бо не вистачає коштів на це. А картоплю й інші овочі просимо привозити з парафій, як жертву, а ви про гроші, про зраду. Ви просто втратили совість. Волинська єпархія відкриває з цього навчального року ще один заклад — школу церковних регентів. І знову потрібно: приміщення, меблі, музичні інструменти, викладачі, кошти. І поки не відгукнулися представники влади, щоб звільнити нам необхідні приміщення, хоч ми просимо щодня, а диригенти чи дяки необхідні сьогодні Волині, як повітря, і тому ми йдемо на цей крок не знаючи, що буде завтра. А ви про зраду, про імперські зазіхання. Ми бажаємо відродити духовність Волині, дати їй освічених священиків і псаломщиків, а ви нас шельмуєте»[18].

Однак ні набрані влітку 1992 р. до семінарії юнаки, ні сотні й тисячі священиків і простих віруючих не змогли встояти проти натиску грубої сліпої сили, якою маніпулювали такі особи, як народний депутат України Олександр Гудима й депутат Волинської обласної ради Геннадій Кожевников. Цим деструктивним елементам, котрі називали себе справжніми українцями і закликали виганяти геть «московських попів» потурала місцева влада, в тому числі й міліція. Найстрашнішим виявилося те, що вимогам прихильників про негайну передачу Свято-Троїцького кафедрального собору та інших храмів Луцька новоутвореному «Київському патріархату» було надано вигляд юридичної законності: розпорядженням виконуючого обов'язки голови обласної державної адміністрації Юрія Ленартовича 11 серпня 1992 р. Свято-Троїцький кафедральний собор і два будинки по вул. Плеханова, в яких розміщалися Волинське єпархіальне управління та Волинська духовна семінарія, були передані[19] зареєстрованій всього лиш за день до того[20] громаді Свято-Троїцького собору УПЦ КП. Наступного дня собор, єпархіальне управління та семінарія, які складали єдиний архітектурний комплекс, були захоплені штурмом новими господарями[21].

На вулиці опинилися архієрей, священики, студенти ВДС. Протягом наступних кількох місяців в Української Православної Церкви були віді-

[18] І це назвали православним віче... // Дзвони Волині. 1992. № 15. С. 1–2.

[19] Розпорядження Представника Президента України «Про передачу комплексу будівель в м. луцьку релігійній громаді Свято-Троїцького собору Української православної церкви — Київський Патріархат» від 11 серпня 1992 р. // Архів ВДС.

[20] Розпорядження Представника Президента України «Про реєстрацію статутів релігійних громад» від 10 серпня 1992 р. // Архів ВДС.

[21] Все вертає на круги своя // Народна трибуна. 1992. № 64. С. 4–5.

брані всі діючі храми Луцька, крім єдиної Покровської церкви, яку вдалося відстояти зусиллями новоприбулого керуючого єпархією єпископа Нифонта (Солодухи), духовенства та парафіян.

25 серпня 1992 р. єпископа Варфоломія (Ващука) рішенням Священного Синоду Української Православної Церкви було переміщено на Миколаївську кафедру. Прощаючись із волинською паствою, владика писав: «Мною та духовенством єпархії було покладено багато зусиль, щоб відродилась Волинська духовна семінарія, навчання в якій проводилося рідною українською мовою. Одному Богу відомо, якою ціною все це діставалось, щоб семінарія набирала сили... Дякую викладачам і студентам духовної семінарії і скорблю разом із ними»[22].

Скорбота, яку відчували викладачі та студенти семінарії, примножувалася тим, що після вигнання з комплексу соборних будівель навчальний заклад не мав елементарних умов для існування. У заяві на ім'я Президента України Леоніда Кравчука духовенство та вірні писали: «Зірвано початок занять у Волинській духовній семінарії і, слід сказати, що взагалі саме існування семінарії та навчання 130 студентів поставлено на грань зриву»[23].

У цей же час протоієрей Петро Влодек у єпархіальній газеті слушно зауважував: «Більшовики та безбожники, коли 30 років тому закривали Волинську духовну семінарію, а я якраз тоді був її ректором, дали два місяці часу на вивезення майна... Незрозуміло з точки зору закону, який зв'язок має утворення нової церковної громади до вже діючого навчального закладу, який існує не для потреб одного тільки собору, чи навіть церков Луцька, а для всіх 460 православних громад Волинської області, всього західного регіону та й усієї України?.. Так хочеться, щоб духовне відродження настало насправді. Викладачі і студенти Волинської духовної семінарії, яка вперше на Україні розпочала два роки тому викладання богословських предметів українською мовою, хочуть жити і працювати для нашої незалежної України... Допоможіть повернути нам наші приміщення, які в післявоєнні роки були збудовані нами ж на пожертвування віруючих і на які теперішні політики навіть і копійки не дали»[24].

«Вголос на всю Волинь говорять неправду і обливають брудом тих, хто своєю працею нарівні з іншими саме і творив духовне відродження нашого народу та багато сил задля цього поклав», — йшлося у ще одному зверненні педагогічного колективу ВДС[25].

На жаль, усі апеляції залишилися непочутими тими, від кого залежало майбутнє семінарії, хоча вона, разом із єпархіальним управлінням, виграла судовий процес у справі про повернення приміщень. Судова ко-

---

[22] Дорогі отці, браття та сестри! // Молода Волинь. 4 вересня 1992. С. 3.
[23] Заява Президенту України Кравчуку Л. М. // Дзвони Волині. 1992. № 16. С. 3.
[24] Заява голові Комісії Верховної ради України // Дзвони Волині. 1992. № 16. С. 4.
[25] Знову «вперше» // Дзвони Волині. 1992. № 17. С. 3.

легія в цивільних справах Хмельницького обласного суду ще 20 жовтня 1992 р. розглянула скаргу парафіяльних зборів Луцького Свято-Троїцького собору, Волинського єпархіального управління Української Православної Церкви та Волинської духовної семінарії на розпорядження в. о. голови Волинської облдержадміністрації від 11 серпня 1992 р. Суд, зокрема, постановив, що частина переданих релігійній громаді «Київського патріархату» будівель була придбана за кошти Волинського єпархіального управління Української Православної Церкви. Не врахувавши цих обставин і не давши можливості семінарії оформити у встановленому законом порядку свідоцтва на право власності на належне приміщення, обласна держадміністрація, на думку суду, порушила права, що гарантуються законом. Крім того, обласна влада не врахувала, що релігійна громада Свято-Троїцького собору УПЦ КП «для своїх потреб по відправленню релігійних культів не потребує передачі їй приміщень єпархіального управління та духовної семінарії». Відповідно до цього, судова колегія Хмельницького обласного суду дійшла висновку, що розпорядженням від 11 серпня 1992 р. було порушено законні права духовної семінарії на володіння й користування майном, надбаним за власні кошти та переданим їй у встановленому законом порядку. Тому, керуючись чинним законодавством України, суд вирішив скаргу задовольнити і розпорядження Ю. Ленартовича визнати таким, що не відповідає закону[26].

Рішення суду так і не було втілене у життя. Втім, люди Церкви не дали загинути навчальному закладу. Абсолютна більшість тодішніх студентів ВДС залишилися в канонічній Церкві. Зокрема, відомо, що з тих студентів, які встигли провчитися ще в семінарії біля Свято-Троїцького собору та з новоприйнятих на навчання у 1992 р. тільки по кілька осіб з кожного курсу вирішили перейти до УПЦ КП. З канонічної Церкви вийшов лише один із тодішніх викладачів семінарії — священик Андрій Афтанас, який відразу після розколу виїхав на Львівщину, де долучився до УАПЦ. Усі інші викладачі залишилися у лоні Української Православної Церкви і не збиралися залишати Луцьк. Тому навчальний заклад мав усі підстави для продовження існування. Слід зауважити, що перед початком 1992/1993 навчального року до ВДС було запрошено ще кілька викладачів з інших регіонів України, та через сумні серпневі події вони так і не прибули до Луцька[27].

Представники ж новоутвореного «Київського патріархату», захопивши усе майно ВДС, одразу відкрили на її технічній базі свою семінарію. Про стан справ у ній у грудні 1992 р. у своїй заяві самі ж представники цієї семінарії писали наступне: «Викладання проводиться на дуже низькому рівні (особливо богословські дисципліни). Більшість виклада-

[26] Рішення // Дзвони Волині. 1992. № 18. С. 2.

[27] Знову «вперше» // Дзвони Волині. 1992. № 17. С. 3.

чів самі не мають семінарської освіти, деякі предмети через відсутність учителів взагалі не читаються»[28]. До кінця 1992 р. навчальний заклад, за словами його ректора Петра Вінцукевича, залишило тридцять семінаристів, а сам він розвалювався через аморальні дії керуючого Волинською єпархією УПЦ КП єпископа Спиридона (Бабського)[29].

Натомість, незважаючи на повну втрату матеріально-технічної бази, моральна стійкість викладачів та студентів ВДС Української Православної Церкви залишалася високою. Новим ректором семінарії був призначений протоієрей Петро Влодек, велику турботу про навчальний заклад проявляв і єпископ Волинський і Луцький Нифонт, який ділив із кліром і паствою всі випробовування, що випали на долю єпархії. В одній із двох маленьких кімнат парафіяльного будиночка при Покровській церкві владика приймав відвідувачів, а іншу пристосували під тимчасове приміщення ВДС. Оскільки не було ніякої технічної можливості вмістити там усі три курси, на яких тоді навчалося 75 студентів, було вирішено окремо викликати кожен курс на заняття потижнево. Протягом своїх тижнів семінаристи займалися цілий день аж до вечора, конспектуючи лекції викладачів на колінах. Тут же, в коридорі між кімнатами парафіяльного будинку, для вихованців ВДС готувався обід, а проживали вони на квартирах у віруючих.

У таких «спартанських» умовах семінарія проіснувала фактично весь 1992/1993 навчальний рік. Нарешті, 26 березня 1993 р. Представник Президента України у Волинській області Володимир Блаженчук підписав розпорядження про передачу в користування ВДС частини древніх приміщень колишнього домініканського монастиря загальною площею 740 кв. м по вул. Драгоманова, 26 неподалік від Покровської церкви[30]. На початку квітня адміністрація навчального закладу отримала доступ до цих приміщень, в одному з яких одразу ж було влаштовано храм[31]. Через єпархіальний часопис «Дзвони Волині» керівництво семінарії звернулося до віруючих волинян, у яких просили пожертвувати літературу, столи, книжкові шафи та шафи для одягу, ліжка, стільці чи крісла, лави, тумбочки, матраци, простирадла, покривала, ковдри, рушники, посуд та інше — все, що могло би стати в нагоді у класах, спальнях, бібліотеці, їдальні та кухні[32]. Хоча остаточне прийняття семінарією цієї будівлі затягнулося через спротив попередніх орендарів та необхідність проведення капітального ремонту, зазначене рішення обласної влади ознаменува-

[28] Заява Священному Синоду УПЦ КП // Волинь-експрес. 9 грудня 1992. С. 1.

[29] По кому подзвін? // Молода Волинь. 11 грудня 1992. С. 6.

[30] Розпорядження Представника Президента України «Про передачу приміщень релігійним організаціям Української Православної Церкви в м. Луцьку» від 26 березня 1993 р. // Архів ВДС.

[31] Із життя єпархії // Дзвони Волині. 1993. № 6. С. 2.

[32] Звернення до православних віруючих Волині // Дзвони Волині. 1993. № 6. С. 3.

ло собою новий етап у житті ВДС, яка й донині розташовується в будівлі по вул. Драгоманова, 26.

У серпні 1993 р. кількість студентів семінарії збільшилася до 130 осіб, серед яких — 31 першокурсник, 8 прийнятих на старші курси після закінчення духовних училищ і 17 учениць щойно відкритих при ВДС регентських курсів[33]. 22 жовтня того ж року навчальний заклад вперше відвідав Предстоятель Української Православної Церкви Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан), який з архіпастирським візитом приїхав на Волинь. Завітавши до будівлі семінарії, Блаженніший відслужив там короткий молебень і виголосив перед семінаристами проповідь[34]. Цей візит Предстоятеля став фактично його благословенням на подальшу діяльність навчального закладу, який протягом майже чверті століття після цього дав освіту близько півтисячі юнаків (не рахуючи випускників заочного сектора). Сьогодні вони як священнослужителі служать Богу і людям в усіх куточках України й далеко за її межами.

По плодах їхніх пізнаєте їх, — говорить Господь (Мф. 7:16). Через 25 років після історичного Харківського Собору Української Православної Церкви, який закріпив позиції канонічної Православної Церкви в Україні, можна стверджувати, що Волинська духовна семінарія, в особі її викладачів і студентів, ніколи не сходила з патріотичних позицій, як би не хотілося окремим силам довести зворотне. Саме тут, як уже було зауважено, вперше в новітній історії України започатковано викладання українською мовою, тут підготовлено до друку Новий Завіт українською мовою та перші на Волині збірки українських псалмів і колядок. Ректор ВДС протоієрей Петро Влодек в той час, коли його, великого патріота України, шельмували запроданцем, дописував перший україномовний «Закон Божий», сповнений любові до вітчизняних церковних і сімейних традицій. Про патріотичні позиції ВДС свідчить і постійна соціальна та місіонерська робота, що нині проводиться її представниками серед волинян. Про патріотизм 36 викладачів та сотні нинішніх студентів ВДС є що сказати дітям-інвалідам та їхнім батькам, хворим і самотнім.

А головне те, що разом з усією повнотою Української Православної Церкви протягом 25 років Волинська духовна семінарія має можливість свідчити Батьківщині про Єдиного Вічного Бога.

---

[33] Протокол № 2 педагогічної наради викладачів ВДС від 26 серпня 1993 р. // Архів ВДС.

[34] Митрополит Володимир відвідав Волинь // Дзвони Волині. 1993. № 10. С. 1.

Чернухин Е. К.

Материалы по истории и описанию афонских монастырей в фондах Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского

Собрания Института рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского (далее — ИР НБУВ) являются исключительным по своей ценности источником знаний об истории не только Украины, но и многих других стран. Документы, касающиеся религиозной составляющей человеческой истории, в частности Православных Церквей, также присутствуют во многих фондах ИР НБУВ, в том числе ведущих свое происхождение от собраний архивных документов различных церковных институтов или духовных лиц. Очевидно, что столь значительное явление христианской культуры, как афонское монашество, не могло не найти отражения в многотысячном собрании ИР НБУВ.

Данная статья является первой попыткой провести некоторую систематизацию материалов, имеющих отношение к истории Святой Горы и хранящихся в различных фондах ИР НБУВ. Проведение полного учета всех подобных документов на сегодняшний день весьма затруднительно, принимая во внимание число фондов ИР, в которых можно предполагать наличие интересующих нас материалов. Поэтому предлагаемая ниже типология и сведения о конкретных документах отражают исключительно авторское видение данной темы в настоящий момент и не претендуют на совершенство или завершенность научного исследования. К тому же сам подход к очерченной теме определен скорее результатом предыдущей работы автора с документами ИР НБУВ, чем планомерным поиском афонских документов.

Все материалы, связанные с историей Афона, хранящиеся в ИР НБУВ, можно разделить на две основные группы: 1) актовые исторические документы, созданные на Афоне или за его пределами, отражающие непосредственную ситуацию или положение дел в тот или иной момент истории монастырей, скитов или жизни их насельни-

ков, включая время пребывания их за пределами Афона, или временно проживающих (паломников, приглашенных, ссыльных) на Святой Горе, а также их корреспонденция (послания, письма, записки); 2) нарративные материалы обобщенно-исторического, культурологического или литературного характера, как правило, авторские, содержание которых раскрывает отдельные периоды истории полуострова, его обителей, отдельных явлений христианской культуры (живописи, музыки, облачений, утвари и т. п.), а также некоторые другие материалы, созданные на Афоне.

Внутри этих главных разделов может быть проведена дальнейшая типологизация документов по ряду критериев: их локализации, хронологии, по экспонентам или адресатам и др., в зависимости от поставленных целей или самого характера сохранившихся материалов. Поскольку и само наличие в ИР НБУВ, и содержание почти всех обнаруженных на данный момент рукописных документов относительно случайно, наполняемость нашей схемы описания будет очень неровной, являясь отражением последствий давних причинно-следственных связей, приведших в своё время к образованию современных фондов или появлению в них самих документов.

Определенную проблему представляют копии исторических документов или «авторских» материалов, строго говоря, принадлежащих к особой группе вторичных источников, имеющих свою дополнительную историю создания. Однако в данной работе все копии будут рассмотрены наравне с оригинальными документами. Разумеется, с замечаниями относительно их происхождения. Другая проблема — смешанный характер ряда рукописей, включающих в свой состав документы как первого (актовые документы), так и второго рода (нарративные материалы). Такие сборники, как правило, тяготеют ко второму типу документов, поскольку составлены конкретным лицом с очевидными «культурологическими» целями. Тем не менее, содержащиеся в них акты могут быть предметом изучения для историков и вне контекста их копирования конкретным лицом в тех или иных обстоятельствах. Учитывая все эти замечания, попробуем разобраться с нашими находками.

Древнейшие акты относительно прав и владений святогорских монастырей находятся среди материалов из так называемого «афонского сборника», или «портфеля», писателя и путешественника Андрея Николаевича Муравьёва (1806–1874). А. Н. Муравьёв впервые побывал на Афоне в августе — сентябре 1849 г. Часть собранных им в то время материалов, а также некоторые другие после его кончины в Киеве были переданы в 1878 г. его наследниками в Церковно-археологический музей при Церковно-археологическом обществе Киевской духовной академии

(далее — ЦАМ и ЦАО КДА), где они благополучно хранились, ожидая научного описания[1].

Впервые опись содержимого «афонского сборника» была представлена в каталоге рукописей ЦАМ КДА Александра Александровича Лебедева (1886–1930). В описании А. Лебедева все рукописи сборника, или «портфеля», разделены на 22 отдельные части, или позиции, из них №7–9, 11, 13–18, 22 составлены кириллицей, остальные 9 — на греческом (современный шифр: Ф. 301. № 424 Л)[2]. Это утверждение не вполне справедливо, так как некоторые части имеют смешанный характер в отношении языков. Кроме того, в составе сборника изначально находились документы различного происхождения, в том числе греческое венецианское издание 1772 г. в 1/8 листа — «Проскинитарий» Лавры св. Афанасия, составленный иноком Макарием Кидонеасом, и два литографических изображения Святой Горы (виды с запада и с востока). При этом находящаяся в том же «портфеле» опись его содержимого (в двадцати позициях) с собственноручными записями А. Н. Муравьёва не была принята к сведению, видимо, по той простой причине, что находилась не в начале, а в конце стопки бумаг, где она пребывает и по сей день (как л. 452–453).

Внимание других ученых «афонский сборник» привлек намного позже. В 1984 г. Борис Львович Фонкич в статье «Греческие рукописи А. Н. Муравьёва» упомянул девять греческих рукописей из киевского сборника, но более или менее подробно высказался лишь о трех из них[3].

Археографическое описание всех рукописных греческих документов «афонского сборника» было представлено в каталоге греческих рукописей из киевских хранилищ, опубликованном в 2000 г.[4] Следует заметить, что при инвентаризации «афонского сборника» в отделе рукописей, а может быть, и ранее, еще в КДА, были нарушены генетические и тематические связи между вошедшими в его состав документами. На сегодняшний день все листы сборника как одной единицы хранения пронумерованы сквозной фолиацией, с итоговым числом: 453 листа, что, на мой взгляд, делает некорректной практическую отсылку на тот или иной лист. Поэтому в данной статье, как и ранее в каталоге греческих рукописей Киева, будет использована внутренняя фолиация каждого из документов в отдельности.

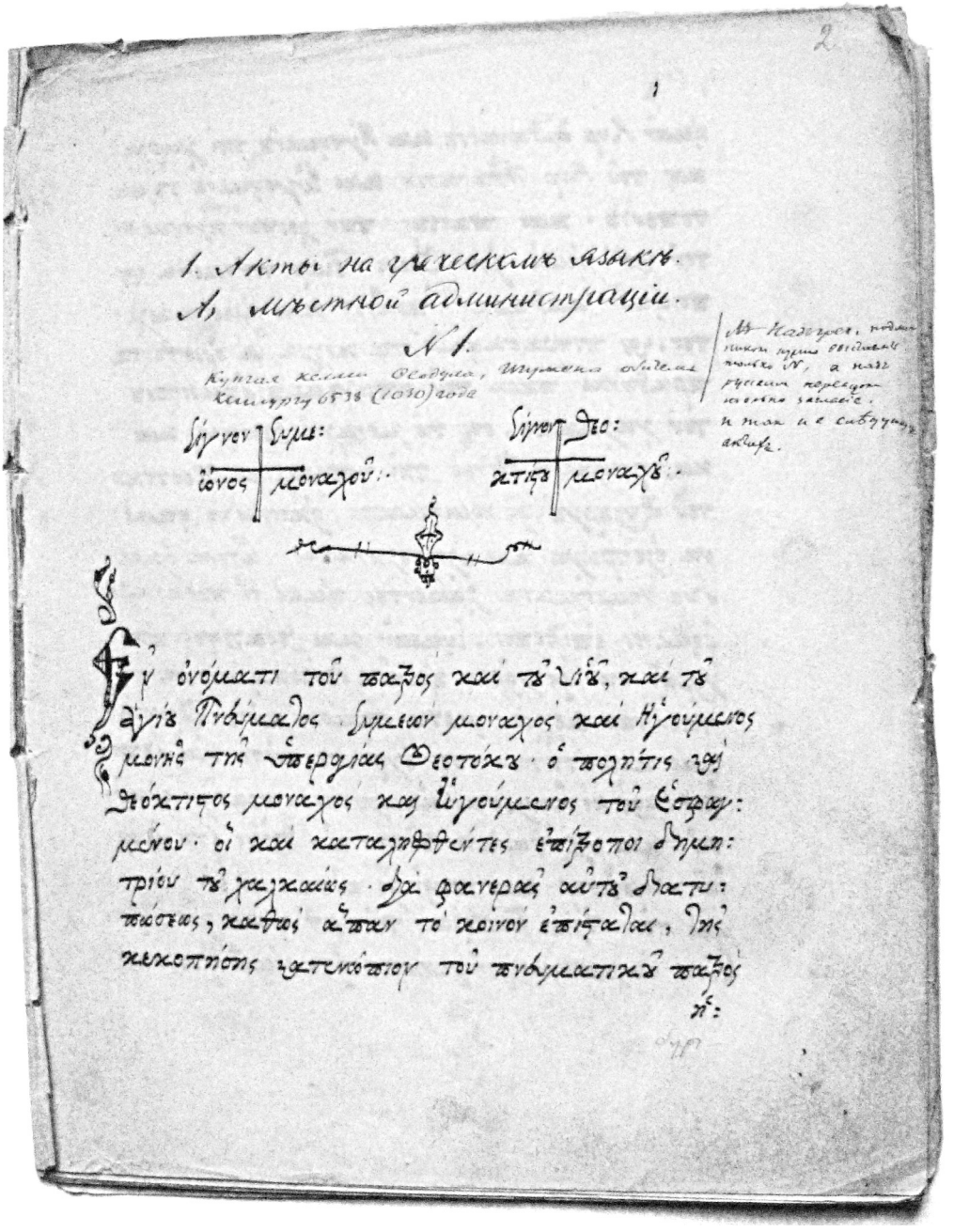
---

[1] Петров Н. И. Муравьевская коллекция в Церковно-археологическом музее при Киевской духовной академии // Труды КДА. К., 1878. №7. С. 193–216.

[2] Лебедев А. Рукописи Церковно-археологического музея Императорской Киевской духовной академии. Саратов, 1916. Т. 1. С. 173–174.

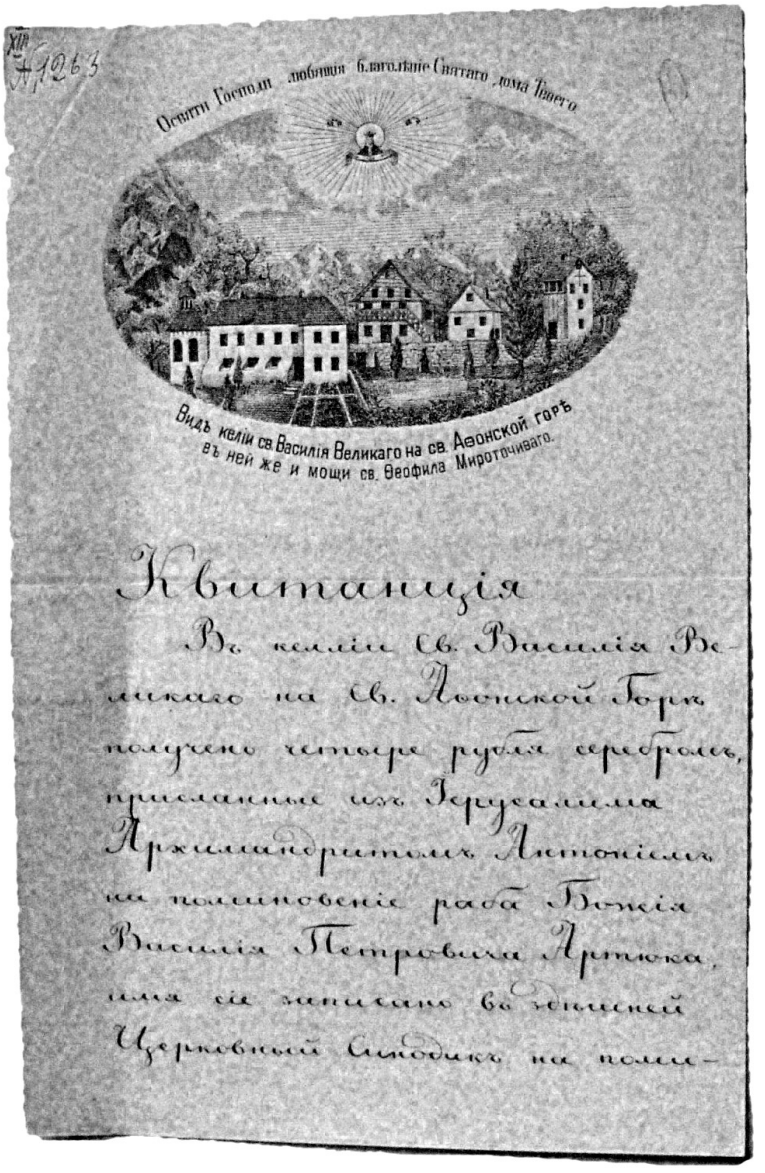
[3] Фонкич Б. Л. Греческие рукописи А. Н. Муравьёва // АЕ за 1984 г. Москва, 1985. С. 235–247.

[4] Чернухін Є. Грецькі рукописи у зібраннях Києва: каталог. Київ; Вашингтон, 2000. С. 172, 188, 192–198.

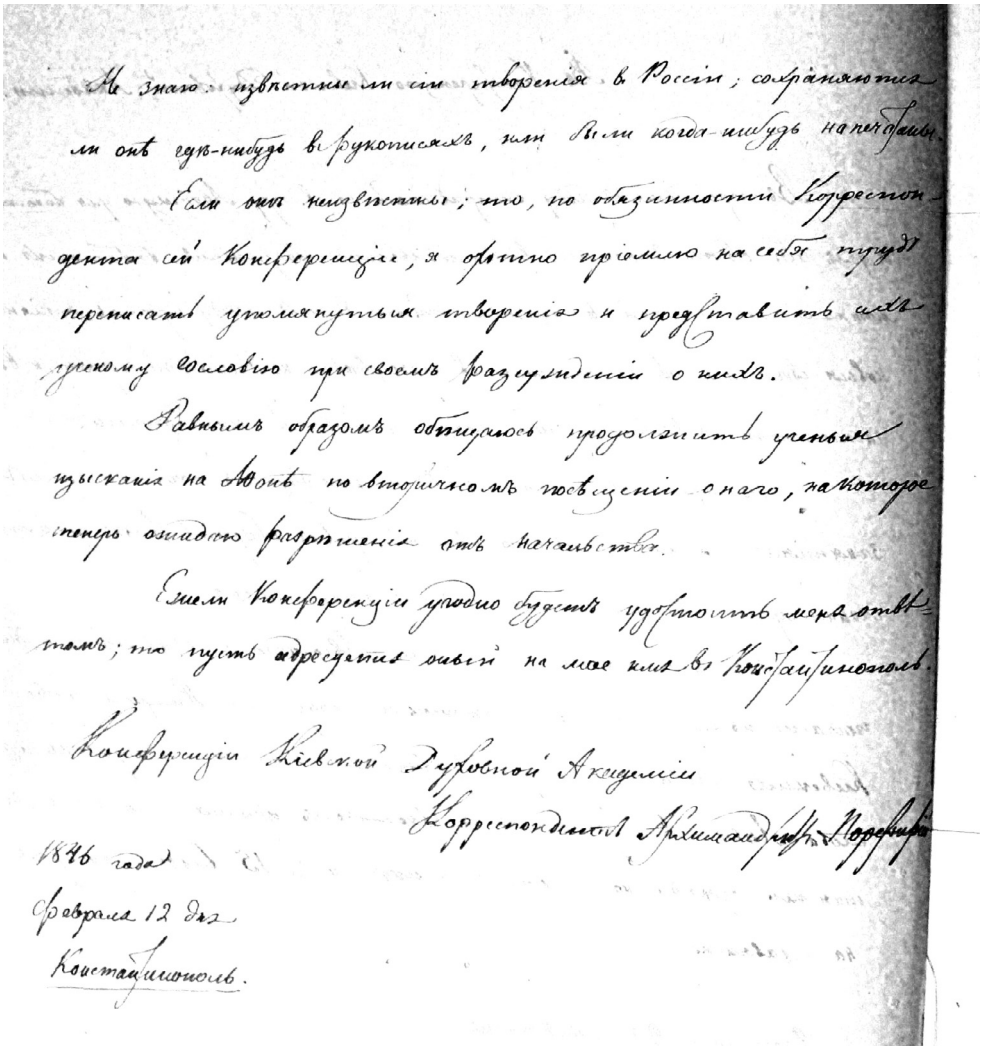


Отец Азария. Акты монастыря св. Пантелеимона.
Рукопись для подготовки издания 1873 г. ИР НБУВ. Ф. 85. № 15. Л. 2.

Проигумены и братия лавры св. Афанасия к архимандриту Косме.
Письмо. 29 января 1743 г. ИР НБУВ. Ф. 232. № 164. Л. 112.



Расписка старца келии св. Василия Великого. ИР НБУВ. Ф. XIII. № 1263. Л. 1.



Не знаю, известны ли сии творения в России; сохраняются ли они где-нибудь в рукописях, или были когда-нибудь напечатаны. Если они неизвестны; то, по обязанности Корреспондента сей Конференции, я охотно приемлю на себя труд переписать упомянутыя творения и представить их ученому Сословию при своем разсуждении о них.

Равным образом обязуюсь продолжить ученыя изыскания на Афоне по вторичном посещении оного, на которое теперь имею разрешение отъ начальства.

Если Конференция угодно будет удостоить меня ответом; то пусть адресуется оный на мое имя в Константинополь.

Конференции Киевской Духовной Академии
Корреспондент Архимандрит Порфирий

1846 года
Февраля 12 дня
Константинополь.

Архимандрит Порфирий (Успенский). Письмо в Киевскую духовную академию. 12 февраля 1846 г. ИР НБУВ. Ф. 160. № 1836. Л. 1 об.

Итак, в документе под номером 424 л/1 (так рукопись обозначена и у меня в каталоге, что отвечает «позициям» в описании А. Лебедева) среди других материалов на греческом языке приведены (на л. 10–44 об.) тексты хрисовулов византийских императоров Василия († 886), Льва (865–812), Романа († 948) и его сына Константина, а также первого и второго уставов Святой Горы, утвержденных Иоанном Цимисхи (925–976) и Константином Мономахом († 1054) соответственно[5].

Многочисленные выписки из различных актовых документов находятся также в описании истории монастыря св. Павла в следующей рукописи (№ 424 л/2), посвященной истории всех монастырей, обителей и скитов Афона. Рукопись была составлена в 1849 г. игуменом этого монастыря архимандритом Софронием[6]. На л. 29–95 рукописи, наряду с многочисленными цитатами из актов византийских императоров, представлены переводы из указов османских султанов Баязета I (1347–1403) и Мехмеда II (1432–1481), записи игуменов и проестов различных монастырей, дарственные частных лиц и др. В отдельных документах из того же «портфеля» находятся копии акта передачи обители св. Пантелеимона русскому монастырю Пресвятой Богородицы Ксилургу в августе «1172» (!) [1166] г. (Ф. 301. № 424 л/6)[7] и сигиллиона патриарха Константинопольского Паисия II об управлении афонскими монастырями, выданного в 1744 г. (Ф. 301. № 424 л/4)[8].

Однако не менее любопытной может оказаться и русская часть «афонского сборника», где находится, в частности, перевод обращения братии афонского Хиландарского монастыря к Ивану Грозному (1530–1584) с просьбой принять его под свое покровительство. Обращение было составлено после получения в монастыре первых даров от царя, состав которых подробно перечисляется в послании (Ф. 301. № 424 л/18). Здесь же представлены копии русских грамот Ивана Грозного от марта 1571 г.[9] и Алексея Михайловича (1629–1676) от сентября 1652 г.[10] К последней добавлена копия записи думного дьяка Емельяна Игнатьевича Украинцева (1641–1708), составленной 19 марта 1684 г. от имени царей Ивана и Петра Алексеевичей о замене подворья Хиландарского монастыря, где живут патриаршие «певчие, диаконы и иподиаконы», денежным вознаграждением в общей сумме с «прежнею милостынною дачею» в 100 рублей[11]. Другой документ (Ф. 301. № 424 л/16) являет-

[5] Чернухін Є. Грецькі рукописи у зібраннях Києва: каталог. Київ; Вашингтон, 2000. С. 194–195.

[6] Там само. С. 192–194.

[7] Там само. С. 243–244.

[8] Там само. С. 243.

[9] Эта грамота подробно описана. См.: Россия и греческий мир в XVI веке. В 2 т. / Отв. ред. С. М. Каштанов. Москва, 2004. С. 365–372.

[10] См.: ПСЗ 1. Т. 1. № 84. С. 271–272.

[11] ПСЗ 1. Т. 2. № 1069. С. 581.

ся копией расписки, отосланной в Константинопольскую Российскую Миссию, в получении Хиландарским монастырем «милостынной дачи» в сумме 222 рубля 25 коп. серебром за период 1840–1845 гг.

Конечно, в случае древних актов — как греческих, так и российских — следует заметить, что все или почти все упомянутые акты издавна привлекали внимание ученых и были в свое время изданы, в том числе по рукописям из Русского монастыря св. Пантелеимона[12].

Следующее собрание греческих актов характеризует достаточно поздний период истории Афона и относится преимущественно к истории одного из монастырей. Связано оно с деятельностью известного святогорского инока Азарии (Попцова, † 1878). Автор афонского путеводителя[13] и многих других сочинений, о. Азария посвятил значительную часть жизни розыску и подготовке к публикации Актов Русского монастыря св. великомученика Пантелеимона. В результате многолетней работы к 1870 г. были подготовлены рукописные книги, представленные в КДА для прохождения соответствующих процедур — научной редакции и синодальной цензуры. Общую редакцию сборника осуществлял историк Церкви и эллинист, профессор КДА Филипп Алексеевич Терновский (1838–1884). От Св. Синода для проверки содержания был назначен цензор архимандрит Ефрем: на двух рукописных книгах сохранились его записи от 3 февраля 1871 г., сделанные в Санкт-Петербурге.

Несмотря на некоторую задержку с изданием, книга вышла в 1873 г.[14] Как мы теперь видим, два авторских рукописных сборника документов остались в Киеве, но дальнейшая их история неизвестна. В данный момент они находятся в разных фондах. Один экземпляр (Ф. 162. № 216) — в личном архиве экстраординарного профессора КДА протоиерея Ивана Николаевича Королькова (1845–1920-е гг.), что, надо полагать, как-то связано с именем Ф. Терновского и их совместной службой в КДА, а другой (Ф. 85. № 14)[15] — в фонде филолога и этнографа Павла Игнатьевича Житецкого (1836–1911). Этот последний фонд невелик, создан из материалов П. И. Житецкого, переданных в отдел рукописей с кафе-

[12] См., например: Порфирий (Успенский), архим. Указатель актов, хранящихся в обителях Святой Горы Афонской // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 55. СПб., 1847. С. 24–74 (июль), 169–200 (август). Наиболее полное собрание афонских актов по итогам изысканий XIX в. было издано в Лейпциге: Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster: Grösstentheils zum ersten Male / herausgegeben und mit Einleitungen versehen von Ph. Meyer. Leipzig, 1894. VIII, 303 p.

[13] Путеводитель по Святой Афонской Горе, указатель ее святынь и прочих достопримечательностей. М., 1870 (труд переиздавался неоднократно до начала XX ст.).

[14] Акты Русского на Святом Афоне монастыря святого великомученика и целителя Пантелеимона. К.: Типография КПЛ, 1873. 8, 1, XXIV, 616 с. См. также продолжающееся издание: Archives de l'Athos. T. XII. Actes de Saint-Pantéléèmôn / par P. Lemerle, G. Dagron et S. Çirkoviç. 1982. 238 p., LVI pl.

[15] Как поздние копии известных исторических документов эти две рукописи не были включены в состав каталога греческих рукописей ИР НБУВ, о чём я теперь сожалею.

дры истории Всеукраинской Академии Наук в 1931 г. Нахождение среди этих материалов рукописи с греческими Актами, возможно, свидетельствует скорее о деятельности его сына Игнатия Павловича Житецкого (1866–1929), одного из основателей Библиотеки Украинского государства и заведующего отделом рукописей ВБУ в 1922–1929 гг., чем о какой-то личной заинтересованности П. И. Житецкого в рассмотрении греческих Актов Пантелеимонова монастыря. Если это так, то рукопись вначале могла быть изъята И. П. Житецким из того же собрания, в котором находился и другой экземпляр, и храниться у него лично, а уж затем она оказалась среди рукописей его отца.

Как бы там ни было, но сегодня рукопись из фонда П. И. Житецкого содержит 112 листов (216 страниц авторской пагинации), на которых находятся копии 45 греческих актов из архива монастыря (в издании 1873 г. они представлены на с. 3–353). Вторая часть сборника (Ф. 162. № 216), с актами на румынском языке (с. 442–553 издания 1873 г.), на 105 листах (246 страниц авторской пагинации), к сожалению, неполна: отсутствует средняя часть рукописи. На л. 83–102 этой рукописи находятся «Общие исторические выводы», помещенные в издании 1873 г. под заглавием «Очерк истории Русского на Афоне монастыря по прилагаемым актам и некоторым другим источникам» (с. V–XXIV).

Кроме самих актов и «общих исторических выводов», в указанных рукописях находятся «примечания» и эпиграфы к изданию. Многочисленны также правки и комментарии составителя и еще одного лица, по всей вероятности, Ф. Терновского. Тексты рукописей в целом совпадают с изданными, но, как это было отмечено и в предисловии к изданию, были учтены некоторые новые документы, и тем самым изменен их счет для окончательной публикации. Также несколько иначе были оформлены все названные «примечания» и «общие выводы». Вместе с тем, отсутствие в рукописных сборниках научного аппарата и значительного числа актов заставляет предположить, что существовала еще третья часть авторской рукописи, местонахождение которой продолжает оставаться неизвестным.

Вместе с тем, на мой взгляд, больший интерес представляют оригинальные документы, например, послания и письма из афонских монастырей XVIII–XIX вв. Почти все они, за редкими исключениями, связаны с темой экономического и финансового состояния обителей, иными словами, содержат просьбы о вспомоществовании, или благодарности за таковое, или пояснения в связи с различными обстоятельствами, вынуждающими монастыри обращаться за помощью. Наиболее ранние из сохранившихся посланий адресованы Киевскому митрополиту Рафаилу (Заборовскому, 1676–1747). Их авторы представляли интересы афонской Лавры св. Афанасия и Иверского монастыря. Письма были на-

писаны в 1743–1745 гг., незадолго до кончины митрополита, и являются свидетельством уже устоявшихся связей между Афоном и Киевской митрополией. Для нас больший интерес представляют те из них, где содержатся описания состояния монастырей, иначе говоря, «первичные» просьбы о помощи с красочными и эмоциональными оценками своего бедственного положения. Это, например, письмо кафигумена Лавры св. Афанасия Парфения от 30 августа 1743 г. к митрополиту Самуилу (!) [Рафаилу (Заборовскому)] (Ф. 72. № 41)[16].

Письма, полученные в Киеве уже в контексте установившихся отношений, менее информативны. Они могут быть формально-благодарственными или по-деловому сухими, рекомендательными — с просьбой оказать помощь конкретному лицу, например, сборщику милостыни, принять его или, напротив, помочь возвратиться на Афон. Таковы письма игуменов Иверского монастыря Симеона (Ф. 72. № 37)[17] и Виссариона (Ф. 72. № 40)[18] 1744–1745 гг.

Далеко не всегда подобные поездки за милостыней оканчивались благоприятно. Так, в письме Кирилла, игумена монастыря Каракалл, от 15 мая 1751 г. (Ф. 232. № 164. Л. 19–20 об.) к митрополиту Киевскому Тимофею (Щербацкому, 1698–1767) высказана просьба установить, где скончался направленный в Киевскую епархию для сбора милостыни брат Филофей, и содействовать передаче всех бывших при нём вещей на Афон[19].

О том, какие перипетии порой приходилось преодолевать афонским старцам, свидетельствуют материалы дела архимандрита Космы, сохранившегося в архивах Киевской консистории[20] и Св. Синода[21].

Рядовое, на первый взгляд, послание к митрополиту Рафаилу (Заборовскому) от архимандрита афонской Лавры св. Афанасия Космы от 11 февраля 1746 г. из Бухареста (Ф. 72. № 30), казалось, не предвещало никакой беды[22]. Но последующие появления Космы в Киеве и других городах Украины привели к почти детективной истории о похождениях архимандрита, закончившейся для него весьма плачевно: после тягост-

[16] Чернухін Є. Грецький Схід і Україна. Листи грецького духовенства XVIII ст. у фондах Інституту рукописів ЦНБ ім. В.І. Вернадського. К., 1994. С. 51–52; Його ж. Грецькі рукописи... С. 216.

[17] Чернухін Є. Грецький Схід... С. 61–62; Його ж. Грецькі рукописи... С. 219.

[18] Чернухін Є. Грецький Схід... С. 59–60; Його ж. Грецькі рукописи... С. 216–217.

[19] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 226.

[20] ИР НБУВ. Ф. 232. № 164. 177 л.

[21] Дело 114/158 от 10 мая / 7 августа 1757 г. // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 31. СПб., 1909. Ст. 190.

[22] Чернухін Є. Грецький Схід... С. 54–56; Його ж. Грецькі рукописи... С. 220; Його ж. Грецьке духовенство на українських теренах. Справа архімандрита Козьми // Подвижники й меценати. Грецькі підприємці та громадські діячі в Україні XVI–XX ст. Історико-біографічні нариси. К., 2001. С. 45–67.

ного на всех своих стадиях судебного разбирательства архимандрит был осужден за мошенничество к поселению в Кирилловском Белозерском монастыре. Сохранившееся в архиве Киевской консистории дело довольно объемно и включает переписку 1741–1751 гг. архимандрита Космы с настоятелем, духовником и братией Лавры св. Афанасия, настоятелями других афонских монастырей, торговцами из различных городов и другими лицами. Суть дела и опись всех его 88 документов, хранящихся в ИР НБУВ, были представлены в публикации 2001 г.[23] Вместе с тем, тексты большинства документов, по крайней мере, 21 письма с Афона или на Афон, являются уникальным и до сих пор невостребованным источником сведений как о характере взаимоотношений среди самих насельников монастырей, так и об их отношениях с внешним миром.

Тема «бедственного» положения афонского монашества оставалась актуальной на протяжении многих столетий вплоть до окончательного вхождения Афона в пределы Греческого королевства в 1924–1926 гг. Наиболее значительными донорами Афона являлись единоверные государства в лице их первых лиц, предстоятелей Церквей, епархий, отдельных вельмож или просто граждан. Речь об Афоне часто шла и в посланиях Восточных патриархов к тем или иным лицам в этих дружественных к ним государствах.

Так, Парфений, патриарх Иерусалимский (1737–1766), в письмах от 29 декабря 1742 г. и от 13 мая 1743 г. к митрополиту Рафаилу (Заборовскому) обращается к нему с просьбой о помощи и возможном учреждении в Киеве подворья Св. Гроба[24]. Эта последняя просьба не была удовлетворена, вероятно, по той причине, что нечто подобное уже было обещано Синайскому архиепископу[25]. Между тем, в письме патриарха Парфения от 19 октября 1742 г. речь идет о поручительстве его за архимандрита Иверского монастыря Вениамина, направившегося в Киев за милостыней[26]. В этом же деле из архива Киевской консистории сохранились письма игумена Иверского монастыря Филофея от 2 октября 1742 г. и самого архимандрита Вениамина от 5 февраля 1743 г. к митрополиту Рафаилу (Заборовскому) с благодарностью за проявленную заботу к нуждам монастыря[27].

---

[23] Чернухін Є. Грецьке духовенство... С. 45–67.

[24] ИР НБУВ. Ф. XIV. № 5208. Л. 2–3, 55 об. Эти два письма и последующие сохранились в переводах на русский язык, выполненных переводчиками Киевской консистории.

[25] Действительно, в Киеве, на Подоле, в те годы было организовано подворье Синайского монастыря. См.: Петров Н.И. Греческий Катерининский монастырь в Киеве // Труды КДА. К., 1896. Т. 1. С. 55–112; Чернухін Є. Книжкова спадщина греків України (Монастир св. Катерини в Києві) // Рукописна та книжкова спадщина України. К., 1998. Вип. 4. С. 262–280.

[26] ИР НБУВ. Ф. 14. № 5208. Л. 3 об. — 4.

[27] ИР НБУВ. Ф. 14. № 5208. Л. 6–7 об. Письмо архимандрита Вениамина от 5 февраля 1743 г. сохранилось также в подлиннике (Ф. 72. № 31). См.: Чернухін Є. Грецький Схід... С. 57–58; Його ж. Грецькі рукописи... С. 215.

Целый ряд оригинальных документов второй половины XVIII в. содержат те или иные имена афонских иноков, обязывающие нас также обратить внимание на эти документы. Как правило, в них отсутствует сколько-нибудь важная информация о самих монастырях, однако они свидетельствуют о том, что и сами монастыри, и их насельники находились в различных взаимоотношениях с другими институтами и лицами далеко за пределами Афона.

Это, например, стандартное свидетельство духовника Лавры св. Афанасия Паисия о благочестии инока Феодора от 3 августа 1776 г. (Ф. V. № 3657)[28]. Имя другого монаха Лавры св. Афанасия о. Агафангела встречаем в нескольких документах из архива мариупольского протоиерея Трифиллия Карацоглу (1728 — начало 1800-х годов)[29]. Судя по документам, монах Агафангел был тем доверенным лицом, которому поручили в сентябре 1787 г. надзор за оставшимися после кончины митрополита Игнатия Гозадинова († 1786) ценными вещами (Ф. V. № 3642/2)[30].

Следующая часть посланий афоногорских монастырей, хранящихся в ИР НБУВ, характеризует другую историческую эпоху, наступившую уже после завоевания Грецией независимости в ходе национально-освободительной борьбы 1821–1829 гг. Драматические события тех лет не могли не отразиться на судьбах афонских монастырей, по ряду причин принявших участие в этой борьбе и тем самым навлекших на себя гнев Высокой Порты. Как известно, борьба греческого народа оказалась успешной лишь для относительно небольшой части этнических земель: историческая Македония и весь Афонский полуостров остались во власти османов еще почти на столетие. На беду монашества, вхождение на заповедную территорию беженцев осенью 1821 г. и активное участие части духовенства в антиосманских выступлениях повлекло вторжение турецких войск на Афон, а с начала следующего, 1822 года — его фактическую оккупацию[31]. Турецкие отряды обосновались в монастырях вплоть до полного урегулирования «греческого» вопроса в 1830–1831 гг. За это время Афон обезлюдел, многие ценности были вывезены или разграблены, монастыри превратились в руины. О некоторых последствиях всех этих событий мы узнаём из послания игумена Герасима и братии Пантелеимонова монастыря к митрополиту Екатеринославскому, Херсонскому и Таврическому Гавриилу (Розанову, 1781–1858).

---

[28] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 229.

[29] Чернухін Є. Архів протоієрея Трифілія Карацоглу. Першоджерела з історії греків Криму та Надазов'я XVIII ст. К., 2016. С. 231, 237.

[30] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 232.

[31] Μαμαλάκης Ι. Π. Επανάσταση στη Χαλκιδική το 1821. Η συμμετοχή των Αγιορειτών και ο ρόλος του Εμμ. Παππά. Θεσσαλονίκη, 1962. 59 σ.; Его же. Νέα στοιχεία σχετικά με την επανάστασιν της Χαλκιδικής το 1821 // Δελτίον Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας Ελλάδος. Αθήνα, 1960. Τ. 14. Σ. 406-549.

Письмо, написанное в пределах 1837 — начала 1840-х гг., выдержано в характерных для предыдущего столетия жалобных тонах и заканчивается просьбой о помощи в сборе денег на восстановление обители[32].

Как мы знаем, Россия не оставила в беде этот еще греческий на тот период монастырь, издавна носивший прозванье «Русик», и уже к началу XX в. превратила его в своего рода плацдарм Российской Церкви на греческом Востоке. Конец этой российской экспансии на Афоне был положен несколькими знаменательными событиями уже в XX в.: болезненным преодолением последствий религиозного течения, известного под названием «имяславия», когда летом 1913 г. все русские насельники Пантелеимонова монастыря были вывезены с полуострова[33], дипломатической неудачей России (в том же году) в попытке определить новый статус Афона[34] и, наконец, принятием Учредительной Хартии Святой Горы с подтверждением ее Греческим королевством 19 марта 1925 г.[35]

В силу указанной относительной случайности нахождения в ИР НБУВ рукописных собраний на сегодняшний день мы располагаем следующими актовыми документами XIX в., касающимися насельников афонских монастырей или пребывания различных лиц на Афоне:

письма к архимандриту Петру (Троицкому, 1809–1874)[36] от иеромонаха Иеронима, написанные в 1839–1860 гг. на Афоне (Ф. 193. № 69–75, на русском языке); от архимандрита Климента из Зографа от 10 февраля 1859 г. (Ф. 193. № 49, на русском языке); от архимандрита Нила из Эсфигмена от 12 марта 1860 г. (Ф. 193. № 114, копия)[37]; от иеромонаха Фомы от 16 мая, 26 июня и 3 августа 1860 г. о прибытии на Афон и других новостях (Ф. 193. № 113, 115–116)[38]; от архимандритов Ватопеда Феодосия от 30 марта 1863 г. (Ф. 193. № 124)[39] и Иакова от 2 июня 1871 г. (Ф. 193. № 125)[40].

---

[32] Перевод послания был осуществлен Ф. А. Терновским в 1874 г. и позднее опубликован с комментариями Николая Митрофановича Мурзакевича (1806–1883): Терновский Ф. А. Послание афоногорского монастыря Руссик архиепископу Екатеринославскому, Херсонскому и Таврическому Гавриилу с изложением монастырских нужд и обстоятельств и просьбой о пособии // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1877. Т. 10. С. 438–440; Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 243.

[33] Παπουλίδης Κ. Ονοματολάτραι // Μακεδονικά. Θεσσαλονίκη, 1971. Τ. 11. Σ. 117–166.

[34] Παπαχρυσάνθου Δ. Η διοίκηση του Αγίου Όρους (1600–1927) // Αθωνικά Σύμμεικτα. Αθήνα, 1999. Τ. 6. Σ. 47–50.

[35] Там же. Σ. 126–152.

[36] Архимандрит Пётр (Троицкий) занимал должности настоятеля русских посольских церквей в Константинополе (1858–1860) и Афинах (1860–1868), в мае 1869 г. рукоположен в сан епископа и определен в Аккерман.

[37] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 248–249.

[38] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 249–250.

[39] Там же. С. 251.

[40] Там же. С. 256.

Очевидно, что в ряде случаев мы имеем дело с письмами паломников или других лиц, пребывавших на Афоне временно, «по делам». Такими временными афонскими постояльцами могли быть и действующие, и «бывшие» епископы, и даже патриархи.

В этом контексте интерес представляют письма к архимандриту Антонину (Капустину, 1817–1894), настоятелю посольских церквей в Афинах (1850–1860) и Константинополе (1860–1865), начальнику Русской духовной миссии в Иерусалиме (1865–1894). По воле случая часть личного архива архимандрита, главным образом, письма к нему, оказалась в Киеве (как часть архива Св. Синода)[41], но она меньше известна исследователям, чем другие части архива Антонина (Капустина), хранящиеся в Санкт-Петербурге. Письма «иностранных» корреспондентов архимандрита Антонина по материалам киевской части архива уже были рассмотрены в соответствующей статье[42]. Среди них нас заинтересует, например, короткое письмо Иоакима (1834–1912), бывшего патриарха Константинопольского, написанное 1 апреля 1891 г. в его афонской келье в Милопотамо, с подтверждением получения двух панагий и креста для богослужения (Ф. XIII. № 6389)[43]. Несомненно, афонского происхождения неясный для меня по своему содержанию документ, содержащий зарисовки и различные сентенции, составленный 20 мая 1890 г. в Кавсокаливии (Ф. XIII. № 1957). «Русская» часть писем к архимандриту Антонину значительно больше по числу, чем «иностранная», но продолжает оставаться неизученной. Назову лишь те имена афонских корреспондентов Антонина (Капустина), которые мне известны на сегодняшний день, с указанием времени переписки: монах Алексий (Осколков, 1890–1893), иеромонах Варнава (1880), монах Венедикт (1880), архимандрит Евфимий (1879–1891), иеромонах Иоанн (Николаев, 1890), иеросхимник Кирилл (1891), архимандрит Климент (1879), иеромонах Леонтий (1891), архимандрит Макарий (1878–1880), иеродиакон Пётр (1891), иеромонах Стефан (1880–1882), монах Феофан (1892–1894), Михаил Иванович Осипов (1892). Все эти лица направляли письма архимандриту Антонину либо непосредственно с Афона, либо планировали поездку на Афон, либо сообщали подробности о ней позже.

Разумеется, что такого рода «письма с Афона», как правило, сами по себе часто малоинформативны, но они могут быть использованы в различных исторических контекстах и даже как предмет изучения различных исторических дисциплин. Так, в число корреспондентов архи-

[41] Подробнее об этом во вступительной части моей статьи: Чернухин Е. К. «Иностранные» корреспонденты архимандрита Антонина (Капустина): обзор документов 1865–1894 годов, хранящихся в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского // Иерусалимский вестник. Вып. VII–VIII. Иерусалим, 2015. С. 185–204.

[42] Там же. С. 185–204.

[43] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 268.

мандрита Антонина, несомненно, попадают настоятели и эпитропы значительной части афонских монастырей и скитов. В архиве архимандрита сохранились однотипные расписки по-гречески из 17 обителей и 6 документов по-русски (Зограф, Пантелеимонов, Ильинский скит, Андреевский скит, келлия св. вмч. Артемия при Лавре св. Афанасия, келлия св. Василия Великого)[44]. Все документы были составлены в период с 21 мая по 29 июня 1880 г. и отосланы архимандриту в подтверждение получения ими от Русской Духовной Миссии в Иерусалиме через посредство русского Пантелеимонова монастыря различных сумм (от 4 до 30 рублей) для проведения заупокойной службы на помин души Василия Петровича Артюка. Почти на всех расписках монастырей, скитов и келлий, помимо подписей экспонентов, присутствуют оттиски круглых печатей или штампов, а одна из русских расписок была дана на типографском бланке келлии св. Василия Великого.

Вторая часть наших афонских материалов — нарративная. Она также довольно разнообразна, но своим происхождением обязана, главным образом, лишь нескольким известным исследователям Афона XIX ст.

Однако прежде всего мы обратимся к одной «афонской» рукописи, занимающей особое место в киевском собрании (Ф. 72. № 19)[45]. Это один из списков распространенных на Святой Горе сборников повествований о чудесах, имевших место в афонских монастырях или происшедших с его насельниками. История рукописи нам неизвестна, так как она появляется в поздних рукописных списках библиотеки КДА под шифром «Z 4581» вне связи с каким-либо конкретным лицом. В свое время по ряду признаков я соотнес появление рукописи с именем профессора КДА Ивана Игнатьевича Малышевского (1828–1897), который мог вывезти ее с Балкан в числе других (записанных со сходными шифрами в каталоге и переданных в КДА его вдовой), но это мое предположение остается недоказанным.

Рукопись на 24 листах была составлена во второй половине XVIII в. Ее писец — иеродиакон Лука Никаевс (Λουκάς Νικαεύς) — не принадлежит к числу широко «известных», но всё же отмечен среди греческих копиистов XVII–XVIII вв.[46] Заглавие сборника можно перевести как «Божественные тайны и явления». В списке представлены повествования о чудесах Лавры св. Афанасия, Иверского монастыря, Ватопеда, храмов пророка Илии и св. Анны. К этим повестям о конкретных чудесах были присоединены беседы, поучения или притчи более общего характера: о природе Христа, о недостойных священниках, о добром созна-

[44] ИР НБУВ. Ф. XIII. № 1259, 1261–1265, № 6345–6361. 15 мая — 29 июня 1880 г. 23 л.; Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 259.

[45] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 131–132.

[46] Πολίτης Ν., Πολίτη Μ. Βιβλιογράφοι 17ου — 18ου αιώνα. Συνοπτική καταγραφή // Δελτίο του ιστορικού και παλαιογραφικού αρχείου. 1988-1992. Αθήνα, 1994. Τ. 6. Σ. 536.

нии, о «стражнике» и др. Всего в рукописи 14 отдельных произведений и предисловие. Пять из них (о чудесах в целом, о Лавре св. Афанасия, об Иверском и Ватопедском монастырях, о «вкушающем на Страстную Пятницу») имеют прямые аналоги в других афонских сборниках[47].

Теперь вернемся к «афонскому сборнику» А. Н. Муравьёва и коротко рассмотрим содержание других исторических повестей. Разумеется, часть этих материалов могла быть использована самим А. Н. Муравьёвым в его сочинениях. Однако никто никогда не исследовал их с этой точки зрения. На мой взгляд, собранные им рукописи, особенно греческие оригиналы, и по сей день представляют интерес уже хотя бы потому, что составлены в самих монастырях и зафиксировали их историю так, как она представлялась самим святогорцам. Итак, среди вывезенных А. Н. Муравьёвым с Афона греческих материалов находятся:

уже упомянутые «Краткая общая история Святой Горы Афон по рукописи из святой Русской киновии» (Ф. 301. № 424 Л/1)[48], «Описание монастырей на Святой Горе Афон, древних и сохранившихся» архимандрита Софрония, игумена монастыря св. Павла (Ф. 301. № 424 л/2[49], здесь же под № 2а числится ранее упомянутый «Проскинитарий»), а также «История святого монастыря Ватопедского и чуда, явленные Госпожой нашей Богородицей в этом святом монастыре» (Ф. 301. № 424 л/3)[50], «Заметка и память о ктиторах святого Дионисия священной киновии» (Ф. 301. № 424 л/12)[51], «Краткая история нашей новой Русской киновии» (Ф. 301. № 424 л/5)[52] и «Повесть об избиении преподобных наших отцов на Святой Горе Афонской» при императоре Михаиле Палеологе (1225–1282) (Ф. 301. № 424 л/10)[53].

Интерес представляет и ряд славянских текстов, записанных или скопированных для А. Н. Муравьёва. Это «Краткие исторические записи» по истории Пантелеимонова монастыря (Ф. 301. № 424 л/7), менее подробные, чем названный выше греческий вариант, две «Повести» об обретении чудотворных икон св. великомученика Георгия в Зографском монастыре (Ф. 301. № 424 л/13), «Краткая история в Афонской Горе обретающейся Лавры Славено-сербской Хиландаря монастыря» (Ф. 301. № 424 л/14) и, конечно, записка архимандрита Порфирия (Успенского, 1804–1885) — «Названия и число монастырей, ныне существующих на Св. Горе Афонской. Основатели и время основания их», подготовленная им на Афоне

[47] См.: Meyer Ph. Op. cit. S. 226–228; Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Amsterdam, 1966. P. 218, 257.

[48] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 194–195.

[49] Там же. С. 192–194.

[50] Там же. С. 195–196.

[51] Там же. С. 172.

[52] Там же. С. 195.

[53] Там же. С. 196.

в 1845–1846 гг. (Ф. 301. № 424 л/22). Эта последняя записка, на самом деле, состоит из трех частей, оформленных в виде таблиц, в которых приведены краткие сведения о 20 монастырях и «первенствующем соборе» в Карее, о 10 скитах, названо число отдельных келлий (более 300) и проведен общий подсчет насельников Афона — около 2000.

С именем Порфирия (Успенского) может быть также связана история еще одного документа из «афонского сборника». Это начальные строки перевода на русский язык предисловия Дионисия из Фурны (ок. 1670 — после 1744) к его «Наставлениям» к изображению церковных сюжетов для икон и настенной живописи, или так называемой «Ерминии» (Ф. 301. № 424 л/9). Как мы знаем, первые переводы этого сочинения на русский язык осуществил именно архимандрит Порфирий (Успенский), в частности, в 1858–1859 гг., по рукописи (Ф. 301. № 393 п), поступившей в Киев в 1852 г. из Пантелеимонова монастыря[54]. Текст перевода был издан в Трудах КДА в 1868 г.[55] Греческий текст «Ерминии» по одному из списков был издан в Санкт-Петербурге в 1909 г.[56]

Не вполне ясна на сегодняшний день история следующего документа. Под номером 8 в «афонском сборнике» находится копия (или черновик) довольно пространного письма без подписи. Послание адресовано «Его Императорскому Высочеству» и содержит, в частности, просьбы к «Его Императорскому Величеству», каковым на тот период являлся Николай I. Разумеется, сам российский император не мог посетить Афон в силу веских дипломатических причин. Однако возможность побывать на Святой Горе в июле 1845 г. была предоставлена его сыну, великому князю Константину (1827–1892), во время его морского вояжа. Так или иначе, но автор письма от имени братии монастыря св. Пантелеимона после излияния всяческих чувств и воспоминаний о встрече с «Императорским Высочеством» в Ильинском скиту просит принять в подарок икону, подаренную на Афон его предками, с надписью: «Никиты Романова Юрьева», но при этом высказывает опасения относительно ее сохранности при отсылке почтой ввиду ветхости. В письме довольно много любопытных подробностей о событиях, произошедших за годы, минувшие после посещения «Их Высочеством» Афона. В заключение автор от имени братии обращается с нижайшей просьбой об основании в Москве, на Рождественском бульваре, подворья мона-

[54] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 185–186.

[55] Ерминия, или наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом. 1701–1733 гг. // Труды КДА. К., 1868. Т. 1. С. 269–315; Т. 2. С. 494–563; Т. 4. С. 355–445. Первый перевод архимандрита Порфирия (Успенского) по тексту иерусалимской рукописи был издан годом ранее.

[56] Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης καὶ κυρίαι αὐτῆς ἀνέκδοται πηγαί, ἐκδιδομένη μετὰ προλόγου νῦν τὸ πρῶτον πληρῆς κατὰ τὸ πρωτότυπον αὐτῆς κείμενον / ὑπὸ Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως. Δαπάνεις τῆς Αὐτοκρατορικῆς Ῥωσικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας. Ἐν Πετρουπόλει, 1909. 230 σ.

стыря св. Пантелеимона, а также просит прислать на Афон Солнцева[57] и других художников для запечатления навеки его красот и святынь. Эти две темы — основание подворья и посещение художниками и фотографами Святой Горы — еще будут звучать в нашем повествовании.

Автор или соавтор этого письма, составленного, судя по ряду перечисленных в нём обстоятельств, осенью 1849 г., по всей видимости, сам А. Н. Муравьёв. Однако писал кто-то другой, обладающий четким, канцелярским почерком, но без достаточных познаний в области русской орфографии. Поэтому в тексте были сделаны правки рукой А. Н. Муравьёва, и можно предположить, что он был еще раз переписан набело и отослан адресату.

Существует мнение, что визит великого князя летом 1845 г. ознаменовал поворот в сознании афонских насельников в отношении к русским монахам и паломникам, а также способствовал большей ориентации монастырей в сторону России. Проявлением новых веяний считаются и песенное последование преподобному Антонию Печерскому и его житие по-гречески, составленные на Афоне приблизительно в те же годы. Один из списков службы и жития, изготовленный иеродиаконом Даниилом в Ватопедском монастыре в 1849 г., ныне хранится в ИР НБУВ (Ф. 301, № 207 п)[58]. Рукопись поступила в КДА от митрополита Киевского Филарета (1779–1857). Другой ее список, также изготовленный на Афоне, находится в Москве[59].

Не все материалы из «афонского портфеля» А. Н. Муравьёва имеют прямое отношение к истории Святой Горы. Этот факт, а также очевидное разнообразие и переплетение внутри него разнородных документов вынуждают меня на некоторое время отложить дальнейшее рассмотрение его содержания с обещанием посвятить этому вопросу отдельную статью.

Как это уже следует из вышеупомянутой записки об афонских монастырях и скитах, несколькими годами раньше по поручению Св. Синода на Афоне побывал другой, не менее, а может быть и более, известный поклонник Святой Горы — архимандрит Порфирий (Успенский).

Свое пребывание на Афоне начиная с 11 августа 1845 г. Порфирий (Успенский) подробно описал в сочинении «Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1845 и 1846 гг.», изданном в Киеве в 1877 г. Столь же подробно в других сочинениях описаны последующие путешествия архимандрита и его жизнь в целом. К сожалению, в этих описаниях «бытия» архимандрита далеко не всегда, а точнее, почти ни-

[57] Фёдор Григорьевич Солнцев (1801–1892) — художник, академик, принимал участие в росписи многих храмов, оформитель, особенно известен как автор эскизов различных предметов старины.

[58] Чернухін Є. Грецькі рукописи... С. 191–192.

[59] Фонкич Б. Л. Греческие рукописи... С. 245.

когда не указывается время создания различных научных и публицистических текстов, которыми мы сегодня располагаем.

Наиболее ранний из составленных Порфирием (Успенским) «афонских» текстов находится в «Письме корреспондента конференции КДА архимандрита Порфирия» (Ф. 160. № 1836). В этом письме на 2 листах, составленном 12 февраля 1846 г. в Константинополе, архимандрит докладывает о проделанной работе: «посетил 10 монастырей и описал 10 библиотек». В письме обильны цитации из заинтересовавших его памятников на греческом и славянском языках, в частности из «Слов» Григория Цамблака (ок. 1364–1420). Это письмо не числится среди бумаг епископа Порфирия (Успенского), описанных в биобиблиографическом исследовании Полихрония Агапиевича Сырку (1855–1905)[60]. Возможно, поэтому текст этого «письма корреспондента» скопировал в августе 1984 г. архимандрит Иннокентий (Анатолий Иванович Просвирнин, 1940–1994), известный почитатель Порфирия (Успенского), для последующей публикации, но была ли она осуществлена, мне неизвестно.

В июне — августе 1847 г., уже по итогам своей миссии на Афоне, архимандрит Порфирий подготовил работы «Статистическое описание монастырей Афонской Горы» и «Статистика Афона». Первая из них издана[61], а вторая осталась в архиве ученого[62]. В ИР НБУВ сохранились (точнее, поступили в составе упомянутой части архива Св. Синода) лишь заключительные страницы рукописи одного из этих сочинений — «л. 257–258» первоначальной фолиации (Ф. XIII. № 574–575). Этим страницам предшествует следующая записка архимандрита от 16 июля 1847 г. к Константину Степановичу Сербиновичу (1797–1874), директору канцелярии обер-прокурора Св. Синода и редактору Журнала Министерства народного просвещения: «Если заблагорассудите приложить карту Афона и его окрестностей <...> прикажите сделать снимок с прилагаемой карты английской, но без означения местностей <...> недостает скитов, одного монастыря, Каламарии и нескольких деревень. В противном случае благоволите возвратить». После этой записки на указанных листах приложена «Новейшая карта Фессалоник и Афона с окрестностями», выполненная карандашом по следующему оригиналу: «R. H. Laurie. Chart of the coast of Greece and the Archipelago. 24 Jan. 1837. Additions 1847».

Несколько позднее, 1 августа 1847 г., находясь в Александро-Невской Лавре, архимандрит составляет для Св. Синода отдельную записку — «На-

[60] Сырку П. А. Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского), пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию: составлено по поручению Академии Наук П. Сырку. СПб.: Императорская Академия Наук, 1891. XVI, 440 с.

[61] Порфирий (Успенский), архим. Описание монастырей афонских в 1845–1846 гг. // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1848. Ч. 58. С. 55–101, 111–168.

[62] Сырку П. А. Указ. соч. С. 203–205.

стоящее религиозно-нравственное и вещественное состояние Русского монастыря на Афоне, его нужды и возможные пособия ему» (Ф. XIII. № 573). Судя по первоначальной фолиации (л. 259–265), текст записки следовал непосредственно после рукописи вышеуказанного сочинения Порфирия (Успенского) об афонских монастырях, представленного к печати и направленного К. С. Сербиновичу. В целом же в этом архивном «деле» было «325 нумерованных полулистов», о чём гласит сохранившаяся на последнем листе заверительная запись коллежского асессора Богословского. Другой вариант записки остался у архимандрита[63], из чего мы можем заключить, что в Киеве сохранился экземпляр, отосланный в Св. Синод.

Как следует из записки, на момент ее составления в обители св. Пантелеимона проживало 150 монахов. От себя добавлю, что это был второй по численности монастырь Святой Горы после Ватопеда, где на тот период подвизалось 200 монахов. Впрочем, 150 монахов проживало тогда и в Хиландаре, а близкое к ним число в 120–140 душ находилось и в нескольких других монастырях.

Памятуя о бедственном положении всех афонских обителей на протяжении столетий, несколько неожиданно читаем в записке: «Что касается до вещественного состояния, все здания в нём прочны, крепки и благообразны по новости своей». Далее подробно перечислены имения и собственность монастыря: пять земельных участков, две мачтовые лодки, одна большая, 1845 г., под русским флагом; в Кассандре и Каламарии два метоха с пашнями, коровами, двумя мельницами, дом для паломников в Солуни и рыбный завод на Дунае и т. д. Ежегодные доходы монастыря составляют: пособие из России — 30 руб. серебром, от поклонников до 200 руб., от морских перевозок около 1000 руб. серебром. Кроме того, единовременные взносы, доходы от продажи леса и от сборов в России. Таким образом, заключает архимандрит, монастырь «едва может поддерживать свое существование». В записке перечислены основные нужды обители:

1) роспись стен собора и новой церкви св. Митрофана;

2) постройка новых келий для русской братии;

3) перестройка подворья в Карее и возобновление тамошнего храма;

4) исправление каменной мостовой от моря до горного хребта Афона;

5) поддержка и содержание подворий и хозяйств в Кассандре, Каламарии и на Дунае;

6) выплата долга в 15 000 руб. серебром и процентов по долгу.

Как видим, основная проблема монастыря образовалась намного раньше, в те времена, когда братии приходилось одалживать средства для поддержания существования у других монастырей и частных лиц. С сегодняшней точки зрения, совершенно очевидно, что основной проблемой было отсутствие эффективного управления собственностью.

[63] Сырку П. А. Указ. соч. С. 202.

Сам архимандрит Порфирий в этой связи замечает: «Русские не могут уговорить греков доить коров, чтобы не покупать масло и сыр».

Оканчивается записка просьбой-ходатайством об оказании монастырю помощи в форме выделения места для часовни в Санкт-Петербурге или Москве, или подворья в Харькове или в Нижнем Новгороде с правом проживания в нём двух-трех монахов, или о разрешении сбора пожертвований в России на основании прежних грамот.

Следующая работа архимандрита Порфирия (Успенского), во-первых, полна и, во-вторых, возможно, будет для нас более интересна. Находится она в архивной папке «№ 120 Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода стола № 225» (Ф. XIII. № 4848) под заглавием «Записки архимандрита Порфирия об афонской живописи». В папке 97 листов крупного формата. Кроме архимандрита, текст писали еще три писца. В конце текста дата: «16 марта 1858 г., Санкт-Петербург, Александро-Невская Лавра». В тот же день материалы были переданы в Св. Синод и помещены в дело, о чём свидетельствует соответствующая запись архивариуса.

Сочинение написано в ярком публицистическом стиле с повторяющимися призывами к художникам и фотографам обратить внимание на афонские сокровища и запечатлеть их для христианского сообщества. Формально выделены следующие разделы:

1. Указания русским художникам при посещении Св. Горы Афонской.
2. Иконопись стенная и книжная на Афоне.
3. Живопись книжная.
4. Церковная утварь Афона.

На самом деле, сочинение довольно эклектично. Очень много места уделено общей истории полуострова, особенно в начале работы. Начиная с л. 25 автор обращается непосредственно к предмету исследования — к иконам, располагая их по хронологии и местам поклонения. Приводит записи на образах, цитаты из сочинений А. Муравьёва и В. Григоровича-Барского (1701–1747). В следующем разделе внимание автора посвящено иллюминированным богослужебным книгам, хранящимся в библиотеках афонских монастырей. Интересны замечания автора о криптографии, о непонятных словах и символах. Эти последние замечания сопровождаются копиями соответствующих записей. Многословно рассуждает автор о различных школах иконописи и своих личных впечатлениях от изображений, упоминает Дионисия из Фурны. Заключительная часть работы (л. 89–97) посвящена утвари, в числе которой кресты, посохи, завеса, ткани, потиры, двери, подсвечники, щит св. Меркурия, ладаницы, вериги и пр.

Трудно судить о научной ценности этой работы, все части которой в той или иной форме, скорее всего, присутствуют в столь многочис-

ленных и разнообразных сочинениях Порфирия (Успенского)[64]. Вместе с тем яркий лирико-публицистический стиль архимандрита завораживает читателя, переносит нас не только на живописные пространства Святой Горы, но одновременно и в кабинет ученого, архивиста, искусствоведа с его тщательнейшим разбором явлений природы и человеческой истории. Обратившись к описанию бумаг Порфирия (Успенского), легко обнаружить, что в Киеве сохранился чистовой вариант работы, тогда как ее черновые варианты остались в Санкт-Петербурге[65].

В заключение этой «синодальной» части данной статьи упомяну о другой записке (Ф. XIII. № 576), также имеющей отношение к афонскому монашеству. Ее автор — действительный статский советник и на тот период помощник управляющего канцелярией Св. Синода Владимир Павлович Мордвинов (1838–1908). Документ под названием «О русском монашестве на Афоне» был направлен 31 декабря 1881 г. обер-прокурору Св. Синода Константину Петровичу Победоносцеву (1827–1907). Этот пространный документ на 24 листах является экспертно-правовой оценкой представления бывшего генерального консула в Македонии Михаила Александровича Хитрово (1837–1896) от 10 мая 1880 г. о необходимости узаконить и устроить положение русского монашества на Афоне. В представлении М. А. Хитрово речь шла, главным образом, о признании пострига и священства, приобретенных за пределами Российской империи, о сохранении монашествующими российского гражданства или права на него и т. п. Заключение В. П. Мордвинова по этому документу было отрицательным: ходатайство М. А. Хитрово предлагается отклонить, так как представленные факты не соответствуют действительности, а предлагаемые им меры уже предусмотрены российским законодательством. В этом деле содержится много конкретных примеров, пояснений, ссылок на законы и прецеденты.

Рассмотрим еще несколько авторских работ разного времени, имеющих непосредственное отношение к афонским монастырям.

Собственноручные записи и рисунки Василия Григоровича-Барского, сделанные им во время путешествий по Балканам и по православному Востоку в 1723–1747 гг., включающие описания афонских монастырей и скитов, также хранятся в ИР НБУВ (Ф. V. № 1062). Несмотря на неоднократные публикации всех текстов, рисунков и обширную библиографию[66], научно-критического издания рукописи и археографического описания ее греческих документов до сих пор нет.

---

[64] Список печатных сочинений епископа Порфирия см.: Сырку П. А. Указ. соч. С. 399–408.

[65] Там же. С. 370–371.

[66] См., например, последнее издание: Мандри по Святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік / Переклад з давньоукраїнської, післямова П. Білодіда. К., 2000. 768 с.

Небезынтересной для исследователей христианской культуры может оказаться и рукопись на 64 листах под названием «Извлечения из бумаг, присланных из Афонской Горы. Разные явления» из архива Св. Синода (Ф. XIII. № 4200). Сочинение явно авторское, написанное от первого лица не ранее 1817–1819 гг. (филиграни с датами «1817» и «1819»). В рукописи две части, составленные несколькими писцами. В названиях обеих частей использованы первые слова из двух глав видения св. ап. Иоанна Богослова (Откр. 12:1; 13:1). Таким образом, первая (л. 1–24 об.) озаглавлена: «О великом знамении, явившемся на небе, — жены, облеченной в солнце, у которой под ногами луна, о двенадцатизвездном на главе ее венце, и о том, по какой причине положен здесь сей образ», а вторая (л. 25–59 об.): «О звере, выходящем из моря, имеющем семь глав и десять рогов, и десять диадем, и на главах его имя хуления, и о том, для чего дракона означил явившимся на небе и низверженным на землю, и для чего сих зверей описывать выходящими, и кого означает сие сообщество».

К афонским явлениям следовало бы отнести и творчество Иоанна Вишенского (ок. 1550–1621). В ИР НБУВ хранится копия текстов (Ф. 160. № 1506, на 336 листах), списанных с листов 218–536 об. рукописи (№ 2009/632/486) собрания графа Алексея Сергеевича Уварова (1825–1884) в Государственном историческом музее (Москва, РФ), содержащей сочинения этого афонского старца. Копия была изготовлена во второй половине XIX в. и хранилась в КДА под номером «R № 213». Эти скопированные в Москве тексты использовал в своих публикациях, посвященных истории общественной мысли в Украине в первой половине XVII в.[67], профессор КДА Степан Тимофеевич Голубев (1848–1920).

Таковы, вкратце, известные мне на сегодняшний день материалы ИР НБУВ, раскрывающие историю Святой Горы Афонской, быт и нравы монашества XVIII–XIX вв., его духовные, культурные и художественные достижения, остающиеся достойным предметом внимания и наших современников.

[67] Голубев С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники. Т. 1. К., 1883. Приложение. С. 67–144 (как «Два полемические западно-русские сочинения, направленные против книги Скарги "O iednosci kosciola Rozego"»); Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной Комиссией для разбора древних актов, при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Ч. 1. Т. 7. К., 1887. С. 19–48 (как сборник посланий и др. сочинений Иоанна Вишенского).

Никитенко М. М.

О влиянии идей исихазма на структуру пещер Киевской Лавры

Пещеры Киевской Лавры являются духовным феноменом отечественной истории. Именно они стали колыбелью монашества Руси-Украины и на протяжении многих веков пребывают одной из величайших святынь православного мира. Хотя аскеза и погребальный обряд в лаврских пещерах черпают свои истоки из знаменитых обителей Востока, безусловно, и само киево-печерское пещерножительство, и характер погребения в подземельях Лавры являются вполне оригинальным явлением. То же касается и структуры знаменитых пещер Киево-Печерской Лавры, не имеющих полных аналогий с монашескими пещерами, известными в византийском мире[1].

В предлагаемом ныне исследовании мы продолжаем уже начатое нами ранее изучение структуры пещер Киевской Лавры в контексте новейшей концепции иеротопии[2]. Как показывают многочисленные

[1] Проблемам истоков киево-печерской пещерной аскезы, происхождения погребального обряда в пещерах Киевской Лавры и изучения их структуры посвящены такие наши труды: Нікітенко М. М. До проблеми поховального обряду лаврського пантеону // Лаврський альманах: Києво-Печерська Лавра в контексті української історії та культури. Вип. 5. К., 2001. С. 92–99; Її ж. Витоки та місцеві особливості лаврського поховального обряду: проблемні питання // Перші наукові читання «Біографічна некрополістика в контексті сучасної історичної науки». Основні джерела та результати досліджень. К., 2003. С. 37–40; Ее же. Студийский устав и пещеры Киево-Печерской Лавры // Религии мира: история и современность / Отв. ред. Е. В. Белякова, А. В. Назаренко. М., 2004. С. 19–28; Ее же. Пещеры Киевской Лавры: их истоки и миссия // Византийский временник — BYZANTINA XPONIKA / Ин-т всеобщ. истории. М., 1894. Т. 64 (89) / Отв. ред. И. С. Чичуров. М., 2005. С. 181–188; Її ж. Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації // Лаврський альманах: Києво-Печерська Лавра в контексті української історії та культури. Вип. 16. К., 2006. С. 46–51; Її ж. Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X — початок XII ст.). Монографія. К., 2013. С. 176–215.

[2] Нікітенко М. М. Іеротопія печер Київської Лаври: нова дослідницька парадигма // Лаврський альманах: Києво-Печерська Лавра в контексті української історії та культури. К., 2010. С. 54–75; Її ж. Створення печер Київської Лаври у світлі літургійної практики освячення простору // Дриновський збірник. Т. V. Харків — Софія, 2012. С. 283–296; Її ж. Печери Київської Лаври:

примеры изучения средневековых сакральных пространств, сам иеротопический процесс можно соотнести с созданием своеобразных пространственных икон, вмещавших в себя определенные идеи или образы-парадигмы. Образ-парадигму можно было видеть и узнавать, однако этот образ не был принципиально формализован и скорее напоминал метафору, утрачивающую смысл при ее пересказе или разделении на составляющие[3].

Интересно, что пещеры по своему плану и структуре напоминают древо. Ранее мы уже рассматривали специфику воплощения образа-парадигмы «Древо Жизни» в сакральном пространстве пещер Киевской Лавры. Согласно сводному плану пещер, и Варяжские, и Ближние, и Дальние пещеры имеют главный коридор — «ствол» и разветвления — «ветви». «Древо» Варяжских и Дальних пещер «растет» с востока на запад, вход в эти подземелья находится на востоке, со стороны Днепра. «Ветви» же простираются, в основном, на север, т. к. в южном направлении выкопаны лишь несколько лабиринтов. На плане Ближних пещер мы видим, что их основной лабиринт имеет другой вектор направления: он развивается с юго-запада на северо-восток. Однако нужно сказать, что этот комплекс использовался для погребения братии в гораздо большей степени, чем два предыдущих, а значит, подвергался значительно большим изменениям своей первоначальной структуры. Изначально же пещеры были не столько кладбищем, сколько местом жизни и подвигов братии. Не приводя каких-либо археологических аргументов, а просто следуя логике вещей, Т. А. Бобровский предположил, что в древности вход в Ближние пещеры, так же как и вход в Дальние пещеры, находился на востоке[4]. Интересно, что в северной части Ближних пещер, наиболее пострадавшей от обвалов, локализируют древнейшую пещерную церковь[5]. Рассмотрев в археологическом ключе этапы формирования некрополя Ближних пещер, Я. В. Литвиненко сделал вывод о том, что начало некрополя было положено именно в северной части подземного комплекса[6].

сакральний вимір // Матеріали науково-практичної конференції «1020-ліття Хрещення Руси-України: із Києва по всій Русі». К., 2008. С. 260–269; Її ж. Ходіння посолонь: сакральний принцип створення печер Київської Лаври // Несторівські студії: Святість та святині Давньої Русі. К., 2010. С. 108–119; Її ж. Святі гори Київські... С. 216–266.

[3] Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 13.

[4] Бобровський Т. Підземні споруди Києва від найдавніших часів до середини XIX ст. (спелео-археологічний нарис). К., 2007. С. 53–54.

[5] Колпакова В. М. Нове про лаврські печери // Скелі й печери в історії та культурі стародавнього населення України. Львів, 1995. С. 47–49.

[6] Литвиненко Я. В. Развитие ближнепещерного комплекса Киево-Печерской Лавры как мемориального (по результатам исследования 2008–2010 гг.) // Могилянські читання 2011 року. Зб. наук. пр.: Християнські реліквії: віровчення, збереження, експонування. К., 2012. С. 406–412.

Вполне вероятно, что северная часть Ближних пещер является продолжением первоначального, не сохранившегося до наших дней лабиринта, вход в который находился на востоке.

Как же объяснить такую структуру пещер? Ведь ясно, что она не является хаотичной, а подчинена какому-то порядку, своему внутреннему смыслу. Наличие такого смысла должно быть тем более вероятным, что мы имеем дело со Средневековьем, когда физический мир и все явления в нём рассматривались не сами по себе, но в соотнесенности с Богом, как проявление Его творческой энергии и как указание замысла творения. Видимое являлось символическим образом невидимого; земное, посюстороннее — зеркальным отражением небесного, потустороннего. Сказанное как нельзя более применимо к древнерусскому монашеству, в котором трансцендентальный характер средневековой ментальности нашел свое глубокое воплощение.

Этой теме мы посвятили ряд статей, которые в синтезированном виде вошли в монографию, ныне готовящуюся к печати[7]. В результате исследования мы пришли к выводу о том, что процесс прокапывания пещер не носил характера рационального, глубоко продуманного «внедрения» какого-то специально разработанного плана, содержащего разные образы-парадигмы, в том числе и образ «Древа Жизни». Этот «план» был результатом иерофании, или Божественного Откровения. Он реализовался по наитию, восходя к глубинам ментальности средневекового человека — его представлений о мире земном и мире небесном. И представления эти, имевшие древние славянские корни, органично переосмысливались в контексте учения Церкви: ее богословия, аскетической и молитвенной практики. Таким образом, пещеры являются видимым, зримым результатом воплощения «невидимых идей», своеобразным богословием, по мере раскрытия которого мы можем постепенно восходить к пониманию духовной сути пещер. Подобный подход позволит увидеть пещеры как некую смысловую субстанцию или целостность, проливающую свет не только на частные вопросы, каким есть вопрос структуры пещер, но и на многие другие

[7] Нікітенко М.М. Ієротопія печер Київської Лаври: нова дослідницька парадигма // Лаврський альманах: Києво-Печерська Лавра в контексті української історії та культури. К., 2010. С. 54–75; Її ж. Створення печер Київської Лаври у світлі літургійної практики освячення простору // Дриновський збірник. Т. V. Харків — Софія, 2012. С. 283–296; Її ж. Печери Київської Лаври: сакральний вимір // Матеріали науково-практичної конференції «1020-ліття Хрещення Руси-України: із Києва по всій Русі». К.: «Архангельський глас», 2008. С. 260–269; Її ж. Створення печер Київської Лаври у світлі літургійної ідеї освячення простору // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Львів: «Логос», 2010. С. 975–982; Її ж. Ходіння посолонь: сакральний принцип створення печер Київської Лаври // Несторівські студії: Святість та святині Давньої Русі. К.: НКПІКЗ, 2010. С. 108–119; Її ж. Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X — початок XII ст.). Монографія. К., 2010. С. 176–266.

проблемы истории раннего Киево-Печерского монастыря. Во всяком случае, отказываясь от попытки изучения пещер в контексте новейших методов исторической науки и отдавая предпочтение традиционному позитивизму, мы навсегда будем обречены «рассматривать слона через лу́пу».

Ранее мы уже обращали внимание на то, что пещеры Киевской Лавры прокапывались по движению солнца, или, как говорили на Руси — «посолонь»: с востока на запад и на север, то есть по часовой стрелке. Этот феномен пещер был достаточно подробно рассмотрен нами в контексте средневековой ментальности и православной культурной традиции[8].

Плодотворным в этом ключе оказалось обращение к учению тех великих исихастов, которые жили в наиболее хронологически приближенный период ко времени возникновения Киево-Печерского монастыря, — препп. Симеона Нового Богослова (949–1022 гг.) и Никиты Стифата (1005–1090 гг.). Кроме того, эти два святых отца были монахами константинопольского Студийского монастыря, имевшего большое влияние на Киево-Печерскую обитель. Если преп. Никита подвизался в Студийской обители на протяжении всей жизни, то преп. Симеон пребывал в знаменитом монастыре лишь в начале своего иноческого пути. Изгнанный оттуда по причине непонимания студийскими монахами высоты его духовного подвига, преп. Симеон долгое время (980–1005 гг.) был игуменом монастыря св. Маманта. Именно там к святому пришла известность[9]. Знаменательно, что эта обитель имела для русичей особое значение. Судя по сообщению «Повести временных лет», монастырь и церковь св. Мамы, или Маманта, были своеобразным пунктом сбора, организации и даже проверки людей перед входом в Константинополь. Именно в этом монастыре, перед тем как вступить в Царьград, останавливались русские купцы. Отсюда, согласно русско-византийским договорам 907 и 945 гг., русичей группами по 50 человек в сопровождении «царева мужа» вводили в столицу Византийской империи[10].

Интересно, что препп. Симеон и Никита называют Христа Солнцем Правды, движение за Которым человека постепенно просвещает его Божественным светом[11]. Согласно преп. Никите Стифату, Солнце Правды — Христос — освещает умопостигаемый Рай, посреди которого растет Древо Жизни[12].

[8] Нікітенко М. М. Іеротопія печер Київської Лаври: нова дослідницька парадигма. С. 54–75.

[9] Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Нижний Новгород, 1996. С. 30–48.

[10] ПСРЛ. Т. 2: Ипатьевская летопись. Стлб. 22, 37.

[11] Симеон Новый Богослов, преп. Деятельные и богословские главы. Гл. 151–154 [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://agios.org.ua/wiki/index.php/Симеон_Новый_Богослов._Деятельные_и_богословские_главы

[12] Никита Стифат, преп. Трактат о Рае. Гл. 19 // Исихазм [Электронный ресурс] / URL: http://www.hesychasm.ru/library/nikita/disq_paradise.htm

В контексте средневековых пространственных представлений и согласно традиции Церкви спасительный путь Христа совершается с востока на запад — так же, как движется солнце — по часовой стрелке. Такое видение отразилось в монументальной живописи средневековых православных храмов, где христологический цикл, знаменующий жизнь Спасителя, «читается», как книга — слева направо, то есть по часовой стрелке. Таким образом становится объясним и вектор копания лабиринтов пещер с востока на запад. Плодотворным есть сопоставление учения преп. Никиты Стифата о двух вратах Рая с «топографией» пещер. В соответствии с современными исследованиями, трактат преп. Никиты «О Рае» был хорошо известен на Руси. Например, идеи этого трактата нашли воплощение в иконографической программе Спасо-Мирожского собора древнего Пскова (XII в.)[13].

Преп. Никита в своем трактате «О Рае» различает двое врат, одни из которых ведут в Царство Небесное, а вторые — в Царство Божье. К определению двух врат Рая автор трактата обращается дважды — в главах 30–33 и главах 49–55[14]. Первые врата, согласно преп. Никите, это «божественное смирение», и расположены они на западе. Вторые врата расположены на востоке, они — «совершенная любовь», «которая выходящих оттуда выводит в уделы Царствия Божия». Согласно преп. Никите, за первыми вратами находится Царство Небесное, «благоуханный рай Церкви Его». В контексте учения преп. Никиты здесь можно обрести пространство для «практической философии», означающей аскетическую практику «умного монашеского делания»[15]. На этой «равнине практической философии», в пространстве Рая Царства Небесного, насаждены два древа: Древо Жизни и Древо Знания. Древо Жизни дает плоды мистического богословия, а Древо Знания дает плоды созерцания[16].

Говоря о двух вратах Рая, каковыми являются смирение и любовь, преп. Никита подводит итог: «Без них... невозможно ни войти в рай, ни к Царствию Божию выйти, хотя и существует множество дорог, которые приводят к Царству Небесному. Ведь всякая благочестивая дорога ведет идущего по ней *во врата смирения на западе* и таким образом через них вводит его в рай»[17] (курсив наш — *М. Н.*). Согласно преп. Никите, вратами Царства Небесного является Сам Христос, а привратником —

[13] Рожнятовский В.М. Перформативная иконография. Световые эффекты в пространстве восточнохристианского храма // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси. М., 2011. С. 423–428.

[14] Никита Стифат, преп. Трактат о Рае... Гл. 30–33, 49–55.

[15] Там же. Гл. 30–31.

[16] Там же. Гл. 33.

[17] Там же. Гл. 31.

Дух Святой: «...Сам воистину дверь рая Царства Небесного, привратник же — Дух Святой»[18].

В свете такого видения само копание пещер Киевской Лавры с востока на запад может быть соотнесено с требующим колоссального духовного напряжения процессом вхождения подвижника в Царство Небесное — Рай — через «врата смирения», находящиеся на западе. Эти врата — Христос, Который говорит: *Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет* (Ин. 10:9). Но эти врата — и Богоматерь, Которая, согласно традиции Церкви, является «Вратами Непроходимыми» Царства Небесного. Входя в Царство Небесное, подвижник следовал за Солнцем Правды — Спасителем — с востока на запад, и во время этого движения совершалось воплощение в нём Христа и постепенное преображение естества человеческого, сопоставлявшегося в литургической традиции с «темным западом»[19].

Сказанное означает, что лаврские подземелья — это не просто *место* жизни и аскетических подвигов в подземных келиях: пещеры — это *способ* или *путь* духовной трансформации человека. Этот путь, согласно Евангелию, и есть Христос, Который говорит: *Я путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14:6). Таким образом, структура пещер, являющаяся фактически дорогой духовного восхождения Печерских отцов, отображает путь Христа.

Углубляясь в «лоно» земли, подвижник становился семенем, умирающим в раю чувственном, под которым преп. Никита Стифат понимал мир (земную жизнь). Но одновременно аскет рождался в «Раю» умопостигаемом, то есть в Царстве Небесном, где и совершалось преображение подвижника. Чем у́же и темнее был пещерный ход, чем в большей мере аскет умирал для мира, тем полнее он водворялся в новой, светоносной, преображающей реальности. Когда же такое духовное «превращение» совершалось, потребность в дальнейшем копании пещеры отпадала. Именно этим, как думаем, можно объяснить наличие в пещерах Киевской Лавры лабиринтов-тупиков, которые никуда не ведут, ведь цель копания была уже достигнута подвижником. И эта цель не имела ничего общего с земными реалиями. Тогда монах устраивал себе пещерную келию, где и пребывал в наивысшем духовном состоянии исихии, созерцая Святую Троицу. Но с другой стороны, достигнув соединения с Богом и озарения Божественными энергиями, подвижник мог на этом этапе завершить свою пещерную аскезу, продолжив духовный путь в обычных монастырских условиях.

---

[18] Никита Стифат, преп. Трактат о Рае... Гл. 51.

[19] «Свете Тихий» — вечерняя песнь [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.baltwillinfo.com/mp1–05/mp-12p.htm

Тот поразительный феномен, что после достижения подвижником состояния исихии происходит качественное изменение человеческой личности, подтверждает духовный опыт многих святых отцов, в том числе и современных исихастов[20]. Находясь на самых высоких ступенях духовной «лествицы», подвижник может не утратить своего дара богообщения даже в общежительном монастыре, о чём свидетельствуют Жития препп. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата. Такой была и духовная практика преп. Феодосия Печерского, ведь, исходя из его Жития, знаменитый основатель и игумен Печерского монастыря удалялся в пещеру лишь на период Великого поста, в остальное время пребывая в монастыре с братией[21]. Такую же информацию содержит и вошедшая в Киево-Печерский Патерик «Похвала» святому. В этом произведении сияние души возвратившегося из затвора преп. Феодосия сравнивается с сиянием лика св. пророка Моисея[22]. Именно практикой оставлять пещеру на определенном этапе духовного развития подвижника можно объяснить тот факт, что в лаврских пещерах выкопано небольшое количество «келий» по сравнению с длиной подземных лабиринтов. Эта особенность структуры пещер ранее обращала на себя внимание исследователей, но ей, к сожалению, не давалось сколько-нибудь аргументированного объяснения[23].

В современном смысле пещеры Киевской Лавры можно сравнить с «духовным лифтом», стремительно возносящим человека к Богу, а в контексте средневековой монашеской традиции — с «Лествицей Небесной», по которой совершается его «обожение». В соответствии с учением преп. Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, такое восхождение можно отождествить с достижением подвижником «меры возраста Христова», или духовного совершенства[24].

Таким образом, освящаясь сам, подвижник превращал темную, «скорбную» пещеру в сияющее Божественным светом Царство Небесное. В процессе движения за Солнцем Правды Христом сами делатели духовного подвига — препп. отцы Печерские — входили в простран-

---

[20] Иосиф Ватопедский, мон. Старец Иосиф Исихаст. Житие. Учение. «Десятигласная духодвижимая труба» и толкование на нее. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000.

[21] Абрамович Д. І. Києво-Печерський Патерик. К., 1991. С. 65.

[22] Там само. С. 89.

[23] Реутов А. В. Лаврські печери як архітектурна пам'ятка // Дива печер лаврських. К., 1997. С. 103.

[24] Лествица, возводящая на Небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы. М., 2002. С. 469–470; Василий (Кривошеин), архиеп. Преп. Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. С. 302; Никита Стифат, преп. Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума. Гл. 82 // Сайт Церкви Иоанна Богослова [Электронный ресурс] / URL: http://omolenko.com/biblio/nikita_stifat2.htm; Никита Стифат, преп. Трактат о Рае. Гл. 15, 48.

ство Христа — Рай, посреди которого растет Древо Жизни. В то же время буквально исполнялись слова преп. Никиты Стифата: «Он (подвижник — *М. Н.*) сам целиком стал божественным раем и жилищем нераздельной Троицы, имея в центре сердца своего насажденное Древо Жизни, Самого Бога, одаренный бессмертными плодами Бога и Святого Духа Его...»[25].

[25] Никита Стифат, преп. Трактат о Рае. Гл. 58.

Сухова Н. Ю.

Связи Киевской духовной академии с Афоном (1860–1910-е гг.)

Афон — Святая Гора, «монашеская республика» — имеет особое значение в истории Православной Церкви, это значение не умаляется и в современности. С одной стороны, это духовный центр, объединяющий монашествующих разных Православных Поместных Церквей, а через них — и весь православный мир. С другой стороны, афонская духовность, молитвенность, аскеза, устав являются камертоном для устремленности христианской жизни, поэтому в проблемные периоды епископат или отдельные представители Православных Церквей стараются получить духовную помощь от афонских насельников. Разумеется, и Русская Православная Церковь неоднократно обращалась за духовной помощью к Святой Горе, начиная с хрестоматийных примеров афонского опыта преподобных Антония Киевского († 1703), Нила Сорского († 1508), Максима Грека († 1556), Паисия Величковского († 1794) до вполне стабильно налаженной системы русско-афонских связей конца XIX — начала XX в.: русских монастырей и скитов на самом Афоне, их подворий в Константинополе и России, пароходов и пр. Тема «Россия и Афон» в последние годы привлекает внимание не только отдельных исследователей, но и научного сообщества в целом: об этом свидетельствуют проводимые конференции соответствующей тематики и издаваемые сборники статей.

Однако в этой теме есть особая страница, связанная с определенными проблемами: контакты со Святой Горой русского «школьного» богословия. Академическое богословие традиционно обвиняется в фор-

Статья подготовлена в рамках проекта «Встреча богословия и истории в Русской духовно-академической традиции в XIX — начале XX в.» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

В статье используются традиционные сокращения названий учебных заведений: СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия; МДА — Московская духовная академия; КДА — Киевская духовная академия; КазДА — Казанская духовная академия; ДС — духовная семинария.

мализации и рационализации, оторванности от живой веры, духовной жизни, аскезы и молитвы — то есть, всего того, чем дорог христианскому миру Афон. Богословие «школьное» и молитвенное иногда противопоставляют друг другу или, по крайней мере, представляют их разделенными непреодолимой стеной. Однако исторические факты свидетельствуют о противном, о теснейших связях, сложившихся у российской духовной школы со Святой Горой. Наиболее активно в этих контактах участвовала Киевская духовная школа, причем во второй половине XIX — начале XX в. эти контакты имели две составляющие: с одной стороны, профессора, выпускники и студенты КДА паломничали на Афон, обретая там духовную поддержку; с другой стороны, сами профессора и выпускники академии занимались исследованиями, связанными с историей и рукописным наследием Афона, а также содействовали афонским инокам в их научной деятельности. При этом афонская тема неоднократно вызывала научные дискуссии, причем как методологического характера, связанные с принципами богословия как науки, так и содержательного, связанные с «загадкой Афона».

Началом новой эпохи в связях КДА со Святой Горой можно считать посещение летом 1859 г. Афона выпускником и бывшим бакалавром академии архимандритом Антонином (Капустиным), служившим с 1850 г. настоятелем церкви при русском посольстве в Афинах. Архимандрит Антонин, даже оставив преподавательскую деятельность, не разрывал тесной связи с родной академией, сообщая ей о своих путешествиях, новых впечатлениях, исследованиях, находках. Разумеется, и столь важное событие, как паломничество на Святую Гору, не могло остаться незаметным — уже через полгода архимандрит Антонин начал представлять в академию свои обработанные путевые заметки «Заметки поклонника Святой Горы»[1]. Характерно, что первая часть «Заметок» была опубликована в первом номере новоучрежденного журнала «Труды Киевской духовной академии», вводя тем самым тему Афона непосредственно в жизнь КДА и всей российской духовной школы. Конечно, выпускники и студенты академий и раньше знали о духовной связи России и Святой Горы; читали с увлечением, как и все жители Российской империи, письма и сочинения иеросхимонаха Сергия [(Веснина)] Святогорца[2]. Но, увиденный не просто современником, а выпускником академии, го-

[1] Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника Святой Горы // Труды Киевской духовной академии (далее: ТКДА). 1860. № 1; 1861. № 2, 10, 11; 1862. № 5, 6, 11; 1863. № 1, 4, 5; отд. изд.: К., 1864.

[2] Сергий (Веснин), иеросхимон. Путеводитель по Св. Афонской горе и указатель ее святынь и прочих достопамятностей. М., 1854; Он же. Нынешний Русский Пантелеимонов монастырь на Св. Горе Афонской. СПб., 1854; Он же. Письма к друзьям о Святой Горе Афонской. СПб., 1856; Сочинения и письма Святогорца, собранные после его смерти. СПб., 1858.

Сергий (Веснин Симеон Авдиевич; 1814–1853) — русский инок, в монашестве Серафим, с 1843 г. на Афоне, с 1844 г. в схиме; его сочинения об Афоне были очень известны в России.

ворившим современным научным языком, далекий Афон стал ближе и понятнее. Святогорские монастыри, скиты, «исторические кельи», особо чтимые иконы и праздники с долгими всенощными, живое преемство «высокого учения любомудрия подвижнического»[3] — вся тайна и реальность Афона сопряглись с «киевской ученостью». Богословы-теоретики не могли не задуматься над «своей логикой» Святой Горы, сформировавшейся многовековым монашеским подвигом и молитвой, о которой писал архимандрит Антонин[4]. Автор «Записок» выделял три главных темы, интересные для ученого-богослова и важные в дальнейших отношениях КДА и Святой Горы: история Афона, с ее загадками; рукописные сокровища монастырских библиотек, к которым отчасти успел прикоснуться о. Антонин и даже включил в свои заметки описания некоторых памятников; святогорское братство всего православного мира, сошедшееся «для упражнения в добродетели»[5] и являющееся исторической реализацией исповедуемого единства Православной Церкви. При этом архимандрит Антонин не закрывал глаза на имеющиеся проблемы, в частности, в отношениях греков и русских, особенно близко соприкасавшихся в «Русике» — Пантелеимоновом монастыре, но уповал на то, что святость Афона препобедит всё и «покажет некогда миру высокий пример христианского общества, в котором действительно исчезнут и имена и понятия эллина, скифа, варвара...»[6].

Интересным представляется и замечание архимандрита Антонина о связи богословия академического и молитвенного. Обращая внимание на несчастную судьбу всех афонских училищ, которые «не раз были заводимы то тою, то другою обителью, то всеми вместе», но «никогда не шли успешно», о. Антонин задумывался над этим парадоксом. В самом деле: где, как не на Святой Горе, можно найти место, более приспособленное «для преподавания богословия во всех его видах и отраслях — церковного проповедания, церковного законодательства, церковной истории... истории христианского подвижничества, истории христианских искусств»? Или «школьная» ученость, с ее опасностями «ученых и потом строптивых послушников» не подходит под «общее правило монашеского жития»? Сам о. Антонин категорически был не согласен с последним, а корень проблемы видел в «самом способе обучения», который он называл «эллинским», построенном на изучении древних греческих писателей и не имеющим ничего общего с христианским богословием как таковым[7].

---

[3] Антонин (Капустин), архим. Заметки поклонника Святой Горы // ТКДА. 1862. № 5. С. 80.
[4] Там же. С. 104.
[5] Там же. // ТКДА. 1860. № 1. С. 166.
[6] Там же.
[7] См.: Там же. С. 242–244.

Заметим, что поездка архимандрита Антонина на Афон в 1859 г. имела еще одно крайне важное следствие для КДА: знакомство ее выпускника с русскими святогорцами, имевшими интерес к ученым занятиям, прежде всего, с монахом Азарией (Попцовым). Последний разделял интерес архимандрита Антонина к церковной древности и, хотя не обладал академическими знаниями, имел возможность наводить справки в афонских архивах, фотографировать нужные документы и делать рукописные копии, при необходимости даже покупать редкие книги и рукописи.

В 1865 г. викарным епископом Киевской митрополии был определен знаменитый путешественник и знаток Православного Востока епископ Порфирий (Успенский). Преосвященный Порфирий был выпускником не КДА, а СПбДА, однако будучи не просто образованным архиереем, а ученым-исследователем, доктором «эллинской словесности», довольно основательно включился в жизнь местной академии. В частности, с первого же года пребывания в Киеве епископ Порфирий стал публиковаться в «Трудах» академии, и Православный Восток со всем его колоритом, древними текстами, артефактами, историческими загадками стал постоянной составляющей академической жизни.

Именно в «Трудах Киевской духовной академии» в июне 1871 г. началась публикация самого «ученого» и неоднозначно оцениваемого труда преосвященного Порфирия — «Истории Афона»[8]. Весь труд, постепенно появлявшийся на страницах нового издания, строился хронологически и состоял из трех частей: «Афон языческий» (с 2500 г. до Рождества Христова по IV в. христианский), «Афон Христианский» (с 309 по 676 г.) и «Афон монашеский» (с 676 по 1860 г.) В 1870-х гг. этот труд был опубликован не полностью: завершающие главы остались в рукописи и были опубликованы уже после кончины преосвященного автора. Пафос преосвященного автора состоял в стремлении к правде, на служение которой он надеялся поставить современную науку с ее критическим аппаратом. Позиция епископа Порфирия была твердой и бескомпромиссной: «Без правды история есть потешная сказка, а с нею она — дельное и полезное занятие»[9]. При этом он не сомневался в том, что стремление к истине подразумевает критическое отношение ко всякому афонскому преданию, сказанию и источнику: «Достоверны ли эти предания? Подтверждаются ли непрерывно преемственностью жителей Афона и тамошними деепсаниями, как то царскими и патриаршими грамотами, судебными делами и четь-минейными сказаниями? Не противоречат ли им? Не выдуманы ли намеренно? Не основаны ли на сновидениях, принятых за откровения свыше, что иногда бывает у монахов?

[8] Порфирий (Успенский), еп. История Афона // ТКДА. 1871. № 6, 8, 9, 11; 1872. № 6; 1873. № 1, 2, 4, 6.

[9] Там же. 1871. № 6. С. 571.

Не искажены ли? Не должны ли быть понимаемы в переносном смысле? Оправдываются ли византийскими историками? Не отвергаются ли здравомыслящими и учеными афонитами, как выдумки, сочиненные для корыстного поддержания Афона и для прославления некоторых монастырей там, будто бы современных Константину Великому и даже апостолам и Богоматери? А книги, в которых записаны оные предания, не содержат ли в себе пустые толки простодушных монахов? Да и древни ли эти книги? И есть ли в них ссылки на подлинные древнейшие дееписания, которых весьма много в монастырях афонских?»[10].

Так, последовательно применяя критический подход к имеющимся источникам, епископ Порфирий приходил к выводу, что «Богоматерь не была на Афоне, и быть там не думала», а «Сказание о пришествии Богоматери на Афон», на которое традиционно ссылались авторы всех последующих «сказаний» и «историй», «появилось между 1568 и 1659 годами вследствие ревнивого желания иверогреческих монахов придать своему монастырю глубочайшую древность», поводом же к этому послужило «ходячее, народно-монашеское предание о начале христианства на Афоне, со временем исказившееся, и смешавшее *первое* появление *иконы* Богоматери на Афоне с *личным* прибытием Ее туда» (курсив епископа Порфирия. — *Н. С.*)[11].

Появление этого сочинения в академическом журнале было очень символично: попытка подойти к истории Святой Горы с научно-критическими требованиями, подвергнуть тщательной проверке устоявшиеся предания, опираясь только на первоисточники, вполне отвечала состоянию духовно-академической учености 1860–70-х гг., охваченной историко-богословским порывом[12]. Современники отнеслись к труду епископа Порфирия неоднозначно: сама попытка критического подхода к благочестивым сказаниям, как казалось многим, противопоставляет науку благоговейному отношению к святыням, дерзновение проверить анализом то, что требует лишь веры, расценивалось как дерзость. Выводы же преосвященного автора о подложности многих афонских преданий, принципиальной корректировке самого устоявшегося представления о начале христианства на Афоне казались дерзким поруганием того, что всегда было критерием духовной высоты. Только лишь критика не только привычного, но ставшего хрестоматийным понимания Афона как жребия евангельской Пресвятой Богородицы подразумевала непростое восприятие. Но преосвященный Порфирий предпринимал свои исследование с самыми благочестивыми намерениями: «Жаль, что та-

[10] Порфирий (Успенский), еп. История Афона // ТКДА. 1871. № 9. С. 334.

[11] Там же. С. 335.

[12] Об этом более подробно см.: Сухова Н. Ю. «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России // Филаретовский альманах. М.: ПСТГУ, 2013. Вып. 9. С. 135–169.

кое священное место, как Афон, оболгано, и при такой жалости сильно хочется сказать о нем правду, ту самую правду, которая кроется в архивах афонских»[13]. Этот тезис стал не только апологией самого труда преосвященного Порфирия, но и перспективой для дальнейших отношений КДА и Афона: с одной стороны, желание начальствующих, учащих и учащихся академии напитаться «священностью» Афона, с другой стороны, понимание, что архивы афонских обителей таят важные источники как для истории самой Святой Горы, так и для истории Православной Церкви в целом, ее монашества, богослужения, святоотеческого наследия. В дальнейшем епископ Порфирий, став членом Церковно-археологического общества КДА, продолжал возбуждать у профессоров и студентов научный интерес к Афону.

Реальное включение киевской духовно-академической корпорации в изучение истории и наследия Афона не заставило себя ждать. Новый Устав духовных академий, введенный в КДА в 1869 г., стимулировал все инициативы, способствовавшие развитию науки, в частности, командировки, не только внутрироссийские, но и зарубежные, связанные с поиском и изучением источников[14]. Уже весной 1870 г. Совет КДА ходатайствовал о разрешении летней поездки заграницу профессора по кафедре истории Древней Церкви Ф. А. Терновского. Путешествие предполагалось кратким, но очень насыщенным и имело два концентра: познакомиться с церковными древностями в афонских монастырях и в музеях Западной Европы (Дрезден, Берлин). На Афоне профессор провел всего 17 дней, но успел посетить 24 обители и убедиться в том, что «для занимающегося церковною историею... Афон совмещает в себе все условия, каких не может дать никакой церковно-археологический музей»[15]. При этом Ф. А. Терновский, руководствуясь трудами архимандрита Антонина и епископа Порфирия, заостряет внимание на парадоксе афонских древностей: «с точки зрения археологии Афон представляет собою богатейший церковно-археологический музей, но так сказать — в извращенном виде; то, что менее важно для археологии, находится сверху; то, что более важно — запрятано в самый низ: и то, и другое обставлено неверными показаниями». Терновский считал этот тип церковно-археологического музея «коллекцией святынь» — одновременно ценнейшим и загадочным, требующим определенного «ключика». То есть, «для рядового любителя древностей, дилетанта науки, Афон малополезен»; для того же, кто является на Афон «во всеоружии исторической науки», Святая Гора являет-

[13] Порфирий (Успенский), еп. История Афона // ТКДА. 1871. № 6. С. 571.

[14] Высочайше утвержденный 30 мая 1869 г. Устав православных духовных академий // Полное собрание законов Российской империи. Второе собрание. Т. 44. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. § 170. С. 555.

[15] Терновский Ф. Собрания церковных древностей на Афоне, в Дрездене и в Берлине // ТКДА. 1882. № 12. С. 410–411.

ся кладезем ценнейших находок, которые не только дополняют историю христианства, но и способны существенно ее скорректировать[16].

Путешествие Ф. А. Терновского имело два важных следствия. Во-первых, он предпринял первую попытку организовать в КДА церковно-археологическое общество, при котором мог бы быть учрежден желаемый музей. И хотя на первых порах деятельность предполагаемого общества имела «характер приемной комиссии для разбора и оценки археологического достоинства жертвуемых в музей древностей», начало было положено[17]. Во-вторых, Ф. А. Терновский продолжил контакты со святогорцами, начатые архимандритом Антонином, содействуя публикации 86 актов русского Пантелеимонова монастыря на Афоне, собранных и подготовленных к публикации уже упомянутым монахом Азарией при участии архимандрита Антонина[18]. В издание были включены греческие, сербские, русские, угро-влахийские и молдавские акты 1036–1833 гг., и это открывало дальнейшие перспективы изучения истории Русика[19].

С этого времени поездки киевских богословов на Святую Гору стали почти привычным делом, причем паломнические стремления и научные интересы были неразрывно связаны. Эти контакты охватывали не только профессоров, но и студентов КДА. Так, в 1870–1880-х гг. студенты академии совершили несколько паломничеств на Афон. Первое прошение о разрешении заграничного паломничества по святым местам Афона, Синая и Иерусалима было подано в мае 1870 г. студентами третьего курса иеродиаконом Анатолием (Тихаем) и Сергеем Терновским[20]. Иеродиакон Анатолий вообще считался среди студентов КДА большим авторитетом в афонской теме: еще обучаясь в Кишиневской ДС, он прервал этот процесс, четыре года подвизаясь на Афоне в Зографском монастыре (1862–1866), принял там монашество и лишь затем вернулся в семинарию и, закончив ее в 1867 г., поступил в КДА. Но в 1870 г. поездки студентов не были самостоятельными: о. Анатолий в качестве секретаря при ректоре КДА архимандрите Филарете (Филаретове), который посетил Святую Землю и Синай[21]; С. Терновского брал с собой брат, вышеупомянутый профессор Ф. А. Терновский.

---

[16] Терновский Ф. Собрания церковных древностей на Афоне, в Дрездене и в Берлине // ТКДА. 1882. № 12. С. 415.

[17] Там же. С. 409.

[18] Об этом соработничестве более подробно см.: Русский Афон XIX–XX веков. Т. 5: История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1735 до 1912 года. Святая Гора Афон, 2015. С. 508–517.

[19] Акты Русского на Святом Афоне монастыря святого великомученика и целителя Пантелеймона. К., 1873.

[20] ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 3. Д. 852. Л. 7–9, 12.

[21] Об этом путешествии более подробно см.: Сухова Н. Ю. «Стояще бяху ноги нашя во дворех Твоих, Иерусалиме»: паломничества профессоров и студентов Киевской духовной академии в Святую Землю (1870–1914 гг.) // ТКДА. № 18. К., 2013. С. 237–238.

В дальнейшем путешествия предпринимались студентами КДА неоднократно[22]. Наиболее ярко в паломнической истории КДА отразились две студенческие поездки, летом 1883 г. и летом 1884 г. Весной 1883 г. студенты академии, окончившие 2-й курс, Авксентий Стадницкий и Виктор Лотоцкий ходатайствовали о представлении им отпуска и документов для поездки на Православный Восток на время летних вакаций[23]. Инициатором был А. Стадницкий, загоревшийся мыслью посетить Святую Гору после рассказов приятеля по Кишиневской ДС Т. Чернятынского, «следуя своему безотчетному чувству»[24]. Их стремление отправиться на поклонение святыням удостоилось не только разрешения, но и высокого одобрения ректора академии архимандрита Сильвестра (Малеванского), считавшего очень полезным для будущих богословов и пастырей опыт монастырской жизни и «переживания святыни»[25]. Конечно, само вхождение в жизнь международной «монашеской республики»; 14-часовые всенощные бдения, после которых с непривычки «ноги положительно представляли одну сплошную массу мяса», но которые оставляют неизгладимое впечатление; «общая трапеза, напоминавшая... первобытные времена христианства, когда всё было общее и все в единомыслии принимали участие в преломлении хлеба», не могли не произвести сильного впечатления на молодых паломников[26]. Они удостоились особого внимания русских «афонитов» архимандрита Макария (Сушкина), схиархимандрита Нифонта (Четверикова), архимандрита Мисаила (Сапегина), иеросхимонаха Агафодора (Буданова), с которыми в дальнейшем даже обменивались письмами[27].

Летом следующего, 1884 г. в паломничество на Афон отправились уже четыре студента КДА, окончившие 3-й курс: два уже бывалых, Авксентий Стадницкий и Виктор Лотоцкий, и их однокурсники Иван Стрельбицкий и Владимир Неклепаев. К поездке присоединился брат И. Стрельбицкого епископ Модест, викарий Холмско-Варшавской епархии, выпускник КДА 1853 г. Впрочем, студенты действовали достаточно самостоятельно. Эта экспедиция имела резонанс в печати, причем авторы заметок явно придавали повышенное значение студенческому путешествию[28]. Следует, разумеется, обратить внимание

[22] ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1561. Л. 1–6; Там же. Д. 1788. Л. 1–6 об.

[23] Там же. Д. 1561. Дело о предоставлении отпуска студентам Стадницкому и Лотоцкому для поездки на Афон. 1883. Л. 1–6.

[24] Дневник паломника-студента на Афон // ТКДА. 1885. № 5. С. 300.

[25] Там же. С. 301.

[26] Там же. 1886. № 2. С. 101.

[27] Русский Афон XIX–XX веков. Т. 10: Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая Гора Афон, 2015. С. 474–492.

[28] Киевские епархиальные ведомости. 1884. № 14. С. 636; Церковно-общественный вестник. 1884. № 94. С. 5 и др.

на контекст тех лет: расцерковление российского общества трудно было не заметить, еще не стала воспоминанием трагедия марта 1881 г., новое царствование началось с попыток повернуть процесс вспять, но это вело к самым неожиданным последствиям. Характерной чертой стали нестроения в учебных заведениях, студенты составляли заметную часть нелегальных обществ, что предвещало самые печальные перспективы. Разумеется, благочестивая устремленность студентов духовной академии к святыням было радостным симптомом, и неудивительно, что Авксентию Стадницкому, который вел и в первом, и во втором путешествии паломнические записки, было предложено опубликовать их в «Трудах Киевской духовной академии»[29]. Переживания молодого богослова, в будущем известного церковного деятеля, священномученика митрополита Арсения при посещении святынь могли быть полезными его сверстникам.

А. Стадницкий писал искренне, не скрывая специфических черт афонской жизни, неожиданных встреч, неоднозначных чувств. Это ярко иллюстрируют, например, его размышления о «либералах-монахах», встреченных в Русике: не имевших образования, но усердно читавших книги богословско-философского содержания, считавших некоторые правила строгого устава «мелочными» и позволявших в соблюдении этих правил вольности. Впрочем, выводы паломничавшего студента были вполне оптимистичны: к «либералам» принадлежали монахи, находившиеся «на низшей ступени высокой монашеской жизни и не утвердившиеся еще в ней, а потому и подвергающиеся искушениям всякого рода»; и эти монахи, «руководимые своими опытными старцами, утверждаются в иноческом подвижничестве»[30]. Публикация А. Стадницкого внесла в уже устоявшийся жанр «паломнических дневников» свежую струю.

В эти же годы отношения КДА с Афоном получили новый импульс, связанный с «чужаком» для академии, выпускником КазДА 1882 г. А. А. Дмитриевским, приглашенным в 1884 г. Советом КДА на кафедру церковной археологии и литургики. Несмотря на то что Дмитриевский был «со стороны», он очень быстро и гармонично включился в киевскую традицию, и в личном, и в учебном, и в научном отношениях[31].

[29] Дневник паломника-студента на Афон // ТКДА. 1885. № 6, 7, 9; 1886. № 1, 2, 4, 5, 7, 8 (отд. изд.: Стадницкий А. Г. Дневник студента-паломника на Афон. К., 1886). Переизд.: Стадницкий А. Г. Дневник студента-паломника на Афон. К., 1886; Митрополит Арсений (Стадницкий). Дневник. 1880–1901. Т. 1. / Пред. свящ. Г. Ореханов, О. Н. Ефремова и др.; прим. и биогр. свед.: О. Н. Ефремова и др. М., 2006. С. 106–224.

[30] Дневник паломника-студента на Афон // ТКДА. 1886. № 1. С. 106–107.

[31] О тесных личных отношениях А. А. Дмитриевского с членами киевской духовно-академической корпорации можно судить, например, по их письмам к Дмитриевскому. Так, близкие дружеские отношения связывали А. А. Дмитриевского с С. Т. Голубевым, о чем свидетельствуют письма последнего: ОР РНБ. Ф. 253 (А. А. Дмитриевский). Оп. 1. Д. 412.

Следует отметить, что в апреле 1885 г. скончался великий путешественник по Востоку епископ Порфирий (Успенский), и эстафету приняло новое поколение любителей Востока, среди которых А. А. Дмитриевский был наиболее яркой личностью — по крайней мере, по частоте поездок и их научной результативности. О понимании Алексеем Афанасьевичем этой роли свидетельствует его «памятный» доклад, прочитанный 13 января 1886 г. в Церковно-археологическом обществе при КДА и посвященный «дорогим могилам» преосвященного Порфирия (Успенского) и профессора МДА И. Д. Мансветова[32]. А. А. Дмитриевский отмечал особенности нового этапа, который стал необходимым в изучении Православного Востока в целом и Афона в частности: систематичность и профессионализм должны прийти на смену случайным находкам отдельных энтузиастов. Молодой литургист высоко оценивал наследство преосвященного Порфирия, оставленное отечественной науке: «Богатое собрание рукописей церковно-славянских и русских, греческих, арабских, сирийских, эфиопских, грузинских и на других языках» является «бессмертной заслугой» преосвященного Порфирия для исторической и церковно-археологической науки[33]. Однако эти собранные материалы мало исследованы и недостаточно освещены, их публикации случайны, без какой-либо системы, не определено само научное значение выявленных памятников и их место «в ряду источников по тому или другому вопросу из церковной археологии или церковного православного богослужения»[34]. Это и являлось, с точки зрения Дмитриевского, непосредственной задачей нового поколения церковных историков, археологов и литургистов.

Летом 1886 г. А. А. Дмитриевский предпринял первую поездку на Православный Восток с коллегами по академии: А. А. Олесницким, К. Д. Поповым и Ф. Я. Покровским. Так как в связи с перестройкой академических зданий вакации в КДА продлились на месяц, для путешествия был испрошен отпуск за границу с 15 мая по 1 октября[35]. Наиболее опытным в организации путешествия был ординарный профессор по кафедре еврейского языка и библейской археологии А. А. Олесницкий, побывавший в Святой Земле еще в 1873–1874 гг. и стремившийся именно туда и на этот раз. К. Д. Попов и Ф. Я. Покровский были вполне солидарны с более опытным коллегой, причем для Покровского, преподававшего библейскую историю, это стремление усугублялось и профессиональным интересом. Однако у А. А. Дмитриевского были более ши-

[32] Дмитриевский А. А. Поминки Преосвященного Порфирия Успенского и профессора Московской духовной академии И. Д. Мансветова (Краткий очерк учено-литературной деятельности их) // ТКДА. 1886. № 3. С. 331–391.

[33] Там же. С. 334–335.

[34] Там же. С. 332–333.

[35] Извлечение из протоколов Совета КДА за 1886 г. К., 1887. С. 105.

рокие планы: он надеялся найти в библиотеках Константинополя, Афин и, конечно же, Афона, интересующие его рукописи[36]. Друзья по академии считали, что эта «архивная разведка» положит основу докторской диссертации А. А. Дмитриевского и в письмах подгоняли его научное рвение: «Спеши на Афон!»[37].

Проведенная разведка дала самые положительные результаты: восточные архивы, в частности, афонские содержали ценные источники — только за краткую летнюю поездку удалось выявить и описать более 100 богослужебных рукописей. И уже в ноябре, только вернувшись в Киев, А. А. Дмитриевский вошел в Совет с прошением о командировке на Православный Восток на целый год: «Самостоятельная и вполне научная разработка истории богослужения Православной Церкви... ставит преподавателя академии по литургике в необходимость изучать первоисточники православного богослужения, т. е., богослужебные рукописи и старопечатные книги церквей греческой и южно-славянской»[38]. Первым местом, содержащим «наидревнейшие первоисточники этого богослужения», был указан Афон[39]. Совет КДА признал «пользу и целесообразность» этой командировки, ходатайство удалось, и летом 1887 г. Дмитриевский был официально командирован заграницу на год для научной работы[40]. За время этой командировки были обследованы библиотеки, в том числе Афона, что дало богатейший материал: описание 410 греческих и 60 славянских рукописей, 42 греческих фрагментов. Эта командировка была только началом отношений А. А. Дмитриевского с Афоном: он работал в архивах афонских обителей летом 1889, 1891, 1893, 1896, 1897, 1898 гг. В 1903 г., отправившись очередной раз на Афон, А. А. Дмитриевский взял с собой только что окончившего КДА Л. Д. Никольского[41]. Последний писал кандидатскую диссертацию под руководством А. А. Дмитриевского на тему: «Афонская живопись (историко-археологический этюд)»[42], поездка была в определенном смысле подарком, заслуженным любовью к Афону, которой зажег его учитель.

По мере более пристального и специального знакомства с Афоном, работы с его архивами у А. А. Дмитриевского складывалось личное видение истории Святой Горы, и он еще более строго оценивал соответствие

---

[36] Отрывок дневника путешествия на Афон. 27–30 мая 1886 г. (ОР РНБ. Ф. 253. Д. 25. Л. 1–10).

[37] Письмо С. Т. Голубева от 30 июня — 1 июля 1886 г. (ОР РНБ. Ф. 253. Оп. 1. Д. 412. Л. 1 об.).

[38] Извлечение из протоколов Совета КДА 19 декабря 1886 г. К., 1887. С. 57–58.

[39] Там же. С. 59–60.

[40] ОР РНБ. Ф. 253. Д. 6. Л. 1–2.

[41] Сообщения Православного Палестинского общества. 1903. Т. 10. С. 566–572.

[42] Отзыв А. А. Дмитриевского о диссертации Л. Никольского см.: Извлечение из протоколов КДА за 1902/03 уч. г. К., 1903. С. 358–359; отзыв Н. И. Петрова об этом же сочинении: Там же. С. 359–364.

современным научным требованиям «Истории Афона» архимандрита Порфирия. Так, в рецензии, составленной в 1894 г. в связи с изданием завершающих глав этого труда[43], Дмитриевский замечал, что рецензируемый труд «во многих отношениях не удовлетворяет тем требованиям, какие предъявляет наше время к подобного рода сочинениям»[44]. Из этих требований Дмитриевский выделял: строго обдуманный план и логику работы; многостороннее изучение всей литературы по затрагиваемым вопросам; не только обстоятельное знакомство с первоисточниками, письменными и вещественными, но и строго-критическую их проверку по всем параметрам, выстраивание в строгой хронологической последовательности; применение историко-генетического и историко-сравнительного методов. С точки зрения А. А. Дмитриевского, преосвященный Порфирий, ставя целью составление критической истории Святой Горы, этой цели не достигает по трем причинам. Во-первых, вместо «связного генетически-последовательного рассказа» о внутренней и внешней судьбе «монашеского Афона» автор дал лишь «перечет» источников и фактов в хронологическом порядке. Во-вторых, у преосвященного Порфирия отсутствует полнота источниковой базы: в «разливанном святогорском море» весьма часто «закидывал свои научные мрежи» не на глубины его, а потому и не смог выловить всех важных источников. В-третьих, преосвященный Порфирий не выдерживает полноту заявленного «критицизма»: при отсутствии достоверных источников он использует те же сказания и устаревшую историографию, то есть, и в методе изложения, и в подборе источников недалеко уходит от критикуемых им же «старых книжных летописцев»[45]. Были у А. А. Дмитриевского и содержательные замечания: «Иноки св. Горы, по изображению преосв. Порфирия, только и делают, что ведут между собою тяжбы и споры... будто бы бездействуют и совершенно забывают о том, что они светочи мира...»[46]. То есть, то главное, что и создает «загадку Афона», архимандритом Порфирием было раздроблено, с точки зрения Дмитриевского, на земное и сиюминутное; стремление к истине привело к ее потере. Однако, справедливости ради, следует отметить, что в дальнейшем Дмитриевский неоднократно отсылал к «Истории Афона» преосвященного Порфирия всех интересующихся «внутренним устройством св. Афонской горы»[47].

[43] Порфирий (Успенский), еп. Восток Христианский. История Афона. Ч. III. Афон монашеский. 1) Судьба его с 911 по 1861 год. Отделение второе. 2) Оправдания истории Афона (то есть приложения к этому отделению) / Под ред. П. А. Сырку. СПб., 1892.

[44] Отзыв о сочинении епископа Порфирия (Успенского) «Восток Христианский. История Афона. Ч. III. Афон монашеский» // Византийский Временник. 1894. Т. 1. С. 413.

[45] Там же. С. 414–415.

[46] Там же. С. 416.

[47] Дмитриевский А. А. Русские на Афоне: Очерк жизни и деятельности игумена русского Пантелеимоновского монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина). СПб., 1895. С. 5.

Результатом поездок А. А. Дмитриевского на Восток стало не только фундаментальное научно-аналитическое описание многочисленных рукописей, заложившее основу для дальнейших историко-литургических исследований и самого автора[48], и его коллег, последователей, учеников, но и огромное количество статей, в том числе, на афонские сюжеты. Кроме того, Дмитриевский приобретал при всякой возможности рукописи славянские и греческие, и у него составилась ценная коллекция литургических источников XII–XV вв. из библиотек Хиландара, монастыря св. Павла и др. А. А. Дмитриевский выполнил данное самому себе задание: разработать для исследования рукописей методологическую систему, а также «матрицу», позволяющую, с одной стороны, определять место и значение каждого обнаруженного источника в истории православного богослужения, с другой стороны, выделять в этой истории «лакуны», требовавшие дополнительных поисков и кропотливого исследования.

Но афонская тема в КДА имела не только собственно научную составляющую, важным было и личное общение с насельниками святогорских обителей, и это общение тоже в 1880–1910-х гг. стало гораздо активнее. Особый интерес, конечно, представлял «русский Афон». Общение киевлян с афонцами отчасти зафиксировано в письмах, сохранившихся в архивных фондах профессоров КДА и афонских архивах, и некоторые из них становятся доступными благодаря ценной серии «Русский Афон XIX–XX веков»[49]. Но «русскому Афону» посвящались и специальные исследования, среди которых выделяется работа А. А. Дмитриевского, написанная через несколько лет после кончины игумена Пантелеимонова монастыря Макария (Сушкина, † 19 июня 1889 г.) и посвященная его памяти. Интерес к этой работе привлекает, кроме всего прочего, связанная с ней дискуссия автора с коллегой по академии К. Д. Поповым, назначенным рецензентом этой монографии: последняя была подана автором на соискание премии митрополита Макария (Булгакова). А. А. Дмитриевский ставил задачу широко: не только составить жизнеописание и дать характеристику «высоко-подвижнической и истинно-патриотической деятельности» почившего игумена, но и выявить тай-

[48] Дмитриевский А. А. Путешествие по Востоку и его научные результаты. К., 1890; Он же. Современное богослужение на Православном Востоке. Вып. 1. К., 1891; Он же. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Τυπικά. Ч. 1: Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типики. К., 1895; Τυπικά (addenda et corrigenda). К., 1896; Т. II: Ευχολόγια. Там же, 1901; Т. III (первая половина): Τυπικά. Ч. 2. Пг., 1917 и др.

[49] Русский Афон XIX–XX веков. Т. 10: Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая Гора Афон, 2015; Т. 11: Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России и других стран. Святая Гора Афон, 2015; сведения есть и в других томах этой серии.

ну «высокого идеала афонского монашества», живым олицетворением которого являлся о. Макарий[50]. Свое дерзновение Дмитриевский обосновывал тем, что, неоднократно путешествуя на Афон и долговременно пребывая там (в общей сложности 9 месяцев за 6 посещений), он настолько тесно сблизился с насельниками русского монастыря и изучил «характер, быт и состояние современного русско-афонского монашества вообще», что смог отчасти разгадать «загадку Святой Горы».

В своей рецензии К. Д. Попов в каком-то смысле вернул А. А. Дмитриевскому те укоры, которые последний относил не так давно к преосвященному Порфирию. Признавая полноту составленного жизнеописания архимандрита Макария и ценность собранных «документальных данных», умножающих фактическую сторону истории Пантелеимонова монастыря, К. Д. Попов отказывался признать рецензируемый труд «оригинальным научным сочинением», так как в нем «господствует компиляция и загромождение ненужными выписками при полном отсутствии критики и обсуждения материала»[51]. И в этом случае были содержательные замечания. С точки зрения рецензента, Дмитриевский неправильно оценивал «характер подвижничества, практикуемого в Пантелеимоновом монастыре», усматривая в нем «идеал истинного монашества», стремление к очищению внутреннего человека, которое осуществляется посредством суровых подвигов, «внешних религиозных упражнений», «великих телесных добродетелей», послушаний[52]. Попов настаивал на том, что высший аскетический идеал не достигается внешними религиозными упражнениями (богослужение, келейное правило) и телесными трудами, все указанное может лишь готовить своих насельников к переходу на более высокие ступени[53]. А смешение Дмитриевским разных форм и уровней монашеского бытия, с точки зрения рецензента, подтверждало несостоятельность научно-исторического исследования.

А. А. Дмитриевский счел рецензию «крайне пристрастной и тенденциозной», причем не только по отношению к автору, но и к насельникам Пантелеимонова монастыря и всему русскому Афону[54]. В ответе на рецензию и «объяснения» рецензента, несмотря на резкость и очевидную несправедливость взаимных обвинений, был поставлен вопрос, непростой для всей истории православного монашества, но особен-

---

[50] Дмитриевский А. А. Русские на Афоне: Очерк жизни и деятельности игумена русского Пантелеимоновского монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина). СПб., 1895. С. 1–2.

[51] Попов К. [Рец.:] Дмитриевский А. А. Русские на Афоне... // Извлечения из протоколов Совета КДА за 1899/1900 учебный год. К., 1901. С. 37–38.

[52] Там же. С. 19–25.

[53] Там же. С. 22.

[54] Дмитриевский А. А. [Ответ на отзыв К. Попова] // Там же. С. 117–132.

но болезненный для русских монастырей конца XIX — начала XX в.: о цели монашества и видах подвижничества, о служении монастырей, соотнесении благоустройства, строгой дисциплины и разнообразной плодотворной деятельности обителей с духовными подвигами[55]. Реакция на эту полемику являлась ярким проявлением, с одной стороны, сложности и неоднозначности поднятых вопросов; с другой стороны — специфики российской ситуации. Совет КДА отказал А. А. Дмитриевскому в Макарьевской премии, зато К. Д. Попову выдал за рецензию 300 руб.; Учебный комитет же удостоил книгу Дмитриевского «почетного отзыва», а обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев рекомендовал ее для выписки всем духовным семинариям[56].

Одной из заметных страниц общения дореволюционной КДА со Святой Горой стала поездка на Православный Восток студентов КДА летом 1914 г. К ним примкнули отдельные студенты из остальных трех академий — это сделало путешествие 1914 г. уникальным в истории духовной школы, но центром организации был Киев, выпускником же КДА был духовник путешественников протоиерей М. Е. Едлинский. О посещении этими паломниками Святой Земли уже писалось[57], поэтому обратим внимание лишь на присутствие их на Афоне и общение со святогорцами. Общение началось еще в Константинополе, на Пантелеимоновском и Андреевском подворьях, на корабле: афонские иноки «весьма умело и усиленно располагали умы и сердца юных путешественников к предстоящему посещению Св [ятой] Горы»[58]. В частности, студентам удалось еще в дороге пообщаться с наместником Пантелеимонова монастыря архимандритом Иакинфом (Кузнецовым), избранным в 1909 г. преемником архимандрита Михаила (Сапегина). Но сам Афон в отчете о путешествии запечатлен лишь «вниманием и радушием, с какими экскурсанты-студенты... были встречены братией Пантелеимоновой обители», «великими монастырскими святынями», «монастырскими усыпальницей, трапезной, больницей, братскими келлиями» — то есть, «истинным праздником в благодарной памяти всех участников экскурсии»[59]. Эта память стала, видимо, последней в благополучной жизни дореволюционной КДА: с началом Первой мировой войны начнется полоса бедствий; возобновление связи со Святой Горой — уже новая страница истории.

[55] Попов К. [Ответ на замечания Дмитриевского] // Там же. С. 132–157.

[56] Там же. С. 131–132.

[57] Сухова Н. Ю. «Стояще бяху ноги нашя во дворех Твоих, Иерусалиме»: паломничества профессоров и студентов Киевской духовной академии в Святую Землю (1870–1914 гг.) // ТКДА. К., 2013. № 18. С. 243–248.

[58] Паломничество на Православный Восток студентов духовных академий летом 1914 г. / Публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Суховой // Православный Палестинский сборник. М., 2014. Вып. 109. С. 199.

[59] Там же. С. 199–200.

Подводя итоги, можно констатировать, что Афон стал «пробным камнем» и для «научности», и для благочестия академии. Соприкосновение богословия молитвенно-созерцательного и научного, их возможное сочетание и взаимообогащение вряд ли можно считать *принципиальной* особенностью 1860–1910-х гг. В том или ином ракурсе этот вопрос должен был вставать и перед преподобным Максимом Греком, и перед преподобным Паисием Величковским. Однако, если в прежние годы осмысление и решение этого вопроса могло оставаться исключительно *личным*, то бурное развитие богословской науки и церковной печати во второй половине XIX в. сделали неизбежным широкое обсуждение любого поставленного вопроса, не исключая и «афонских». Кроме того, достижимость Афона для каждого желавшего существенно расширяла круг ученых-богословов, имевших личный опыт пребывания на Святой Горе, а также тех, кто не принадлежал к этому кругу, но имел свое представление о проблеме «богословие и богословие». Все эти изменения расширяли палитру «афонских» вопросов и непосредственно включали их в духовно-академические реалии. Это включение ставило множество вопросов разного уровня и степени сложности, но свидетельствовало об отсутствии принципиального противоречия между научным и святогорским богословием, а иногда и приносило заметные плоды, особенно существенные при соработничестве «академистов» и «афонитов». «Афониада» пополнялась публикациями и исследованиями, более или менее значимыми с научной точки зрения, однако «тайна Афона» сохранялась таковой, позволяя лишь отчасти понять ее историю, отдельные черты, конкретных представителей.

Протоиерей Виталий Полищук

Влияние афонских духовных традиций на формирование религиозной идентичности сербского народа

Изучая сегодня истоки религиозного сознания южных славян, в частности сербов, которые исповедуют в своем подавляющем большинстве православное христианство, очень трудно переоценить роль византийского влияния на его формирование. Ни для кого не секрет, что в наше время принадлежность к православию является одним из главных отличий в ощущении национальной идентичности сербского народа. Именно православные духовные и культурные традиции чаще всего отличают серба от хорвата-католика или боснийского мусульманина.

Влияние византийского христианства на сербов стало возможным в начале VII в., после переселения сербских племен, по приглашению императора Ираклия, на территорию их сегодняшнего расселения. Принятие христианства и крещение сербов римскими священниками по приказу императора Ираклия стало одним из актов установления политического союза между Византией и сербской военной элитой того времени. Тем не менее, это крещение носило поверхностный характер и лишь декларировало переход сербов от язычества к византийскому христианству.

Но полноценный союз сербов с Византией в то время так и не сложился, поскольку Сербия не была единым централизованным государством, а являлась, скорее, содружеством племен, объединенных влиятельными военными вождями. Византия, в свою очередь, также не имела на Балканах достаточного влияния для христианизации местных народов. Таким образом, укоренение в сербском народе христианского сознания затягивается после крещения на несколько столетий.

Через двести лет наступает второй этап христианизации сербов. В IX в. в Византии прекратилось религиозно-политическое и гражданское противостояние, связанное с иконоборческими спорами. Именно

с укреплением и стабилизацией социально-политической обстановки и с победой сторонников иконопочитания стабилизировалась обстановка и внутри Византийской Церкви, что сделало возможным продолжение ею миссионерской деятельности на Балканах, в частности среди сербов. Славянские государства на Балканах также были заинтересованы в интеграции в византийское христианское пространство, в чем их правители усматривали возможность для укрепления своих политических позиций.

На сегодняшний день мы не можем точно определить границы расселения сербских племен, принявших крещение, однако до нас дошло описание тогдашней Сербии, сделанное императором Константином Порфирородным. В своих трудах император Константин упоминает только некоторые сербские города, принявшие веру Христову ко времени его жизни, благодаря чему мы можем лишь догадываться о масштабах распространения христианства среди сербов в X в.[1]

Наиболее активное распространение христианства в сербских землях принято связывать с миссионерской деятельностью святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, а также их учеников. Считается, что вскоре после их проповеди в славянских землях на Святой Горе Афон впервые появились монахи сербского происхождения. Таким образом, можно утверждать, что на рубеже IX–X вв. началось знакомство сербского духовенства и монашества с духовными традициями Афона. Однако до конца XII в. знакомство сербов с афонской монашеской традицией было фрагментарным, и проследить его достаточно сложно.

Ключевым событием для истории сербской монашеской общины на Афоне было появление в 1191 г. в Пантелеимоновом монастыре наследника княжеского престола Растко Неманича, будущего святителя Саввы, к которому позже, уже в Ватопедском монастыре, присоединился и его отец Стефан Неманя, принявший там постриг и прославленный в лике святых как преподобный Симеон Мироточивый. С именами этих двух святых связано принесение в Сербию духовных традиций Афона и восстановление на Святой Горе сербского монастыря Хилендар. Впоследствии именно этому монастырю, который сербы называют «Царской лаврой», суждено было стать средоточием сербской духовной письменности, церковного искусства на Святой Горе. В этом монастыре духовно возросли многие известные иерархи, управлявшие Сербской Церковью и сделавшие неоценимый вклад в развитие ее духовной традиции[2].

[1] Новаковић Р. Где се налазила Србија од VII до XII века // Пројекат Растко: Библиотека српске културе [Электронный ресурс] / URL: http://www.rastko.rs/istorija/rnovakovic/rnovakovic-srbija_c.html

[2] Укратко о Хиландару // Хиландар [Электронный ресурс] / URL: http://www.hilandar.org/manastir/

Монастырь Хиландар стал не только духовным центром, но и местом формирования сербских литургических традиций. Именно из Хиландара в Сербию были принесены первые типиконы и богослужебные книги, переведенные и адаптированные к сербской богослужебной практике сербскими монахами Афона. Несмотря на то что до нашего времени дошло мало сербских богослужебных книг, написанных до времени святителя Саввы, мы можем с уверенностью отметить, что среди них не найдется оригинальных памятников богослужебной письменности, отличающихся от византийских. Известными памятниками литургического творчества, авторство которых приписывается святителю Савве, были Карейский (1199) и Хиландарский (1200) типиконы. Впоследствии они стали авторитетными сборниками правил монашеского жития, которыми руководствовались многие поколения сербских киновиатов.

Во времена святого Саввы на Афоне повсеместно действовала фессалоникийская редакция Студийского устава, но в монастыре Хиландар святой Савва вводит свой особенный устав, заимствованный из императорских монастырей Константинополя. Хиландарский Типикон, подобно иным уставам Константинопольских монастырей предусматривал качества, необходимые для избрания игуменом. Четко предусматривался чин поставления новоизбранного игумена. На избрание хиландарских игуменов, по всей видимости, активно влияли сербские правители, используя это свое право как прямые наследники первого ктитора[3]. Братия сохраняла за собой право при необходимости снять игумена, если тот не справлялся со своими обязанностями и не имел в монастыре достаточного авторитета. История сохранила до нашего времени имена многих хиландарских игуменов Средневековья.

Царский статус Хиландарского монастыря позволил святому Савве самостоятельно развивать свою собственную литургическую традицию на Святой Горе, перенося потом этот опыт в другие сербские монастыри. Таким образом, по мнению последующих поколений сербских духовников, Савва Сербский перенес образ Святой Горы на просторы своего отечества, как будто перенеся оттуда ее монастыри, храмы, исихастерии и, конечно же, духовную традицию.

Особенной отличительной чертой сербской духовной жизни являются традиции афонского исихазма, принесенные в Сербию святителем Саввой. Среди сербских монахов традиция священнобезмолвия зародилась немного ранее. Первыми монахами-отшельниками в сербских землях были преподобные Гаврило Лесновский, Иоаким Осоговский, Прохор Пчиньский, Петр Коришкий[4]. Но всё же традиция афонского

[3] Мошин В., Пурковић М. Хиландарски игумани средњега века. Београд, 1999. С. 13.

[4] Ранкович З. Исихазм у сербов // Исихазм: аннотированная библиография / Сост.: А. Г. Дунаев и др.; под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. С. 708–711.

исихазма пришла в сербские земли именно во времена первого Сербского архиепископа. По мнению авторов житий святого Саввы, он строил свою духовную жизнь на основах исихазма, а также активно вводил традиции священнобезмолвия в монастырях автокефальной Сербской Церкви, основанной им в 1219 г. Впоследствии деятельность многих сербских первосвятителей была пронизана духом афонского исихазма.

Большое влияние оказала афонская традиция исихазма на сербское монашество во времена царя Стефана Душана Сильного (1346–1355), когда территория Афона входила в состав сербского государства. Как известно, Стефан Душан приглашал в своё царство святителя Григория Паламу и неоднократно оказывал ему свою поддержку в то время, когда тот претерпевал гонения от противников исихазма. Будучи изгнанным из Фессалоник, святитель Григорий отказался бежать в Сербию, аргументируя свой отказ необходимостью претерпеть страдания за свои убеждения. Святителя Григория поддерживали и насельники сербского монастыря Хиландар, во главе со своим игуменом, подписавшие известный Святогорский Томос в поддержку священнобезмолвствующих.

Фессалоникийскому первосвятителю много раз доводилось в своей жизни пересекаться с сербами, что, конечно же, способствовало распространению его идей в сербском народе. Однажды сербы из Далмации даже спасли жизнь святителю Григорию, выкупив его из плена у сарацин. Примирение между Сербской и Константинопольской Церквами также стало возможным благодаря участию в примирительном процессе делегации Святой Горы во главе с монахом Исаией Исихастом[5].

Личность старца Исаии Исихаста, известного также под именем Исаии Серрского, стала одной из самых важных в истории формирования влияния Святой Горы на сербские духовные традиции. Некоторые сербские исследователи считают, что Исаия Исихаст был игуменом русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Но поскольку в сохранившемся жизнеописании указанного игумена ничего не сказано о его литературном наследии, не все историки придерживаются того мнения, что игумен Исаия и Исаия Исихаст — один и тот же человек[6].

Известно также, что Исаия Серрский познакомился на Афоне с Сербским царем Стефаном Душаном во время визита последнего на Святую Гору в 1347 г. Очевидно, вследствие нескольких конфликтов Исаии пришлось на некоторое время покинуть афонский монастырь и вернуться на территорию Сербии. Во время своего пребывания на родине старец принял участие в строительстве многих церквей, а также составлял жития местных святых, чем немало способствовал влиянию афонских ар-

[5] Гаврюшина Л. К., Турилов А. А. Исаия Серрский // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 141–144.

[6] Там же.

хитектурных и литературных традиций на сербскую духовную традицию второй трети XIV в.

Значительное влияние на мировоззрение Исаии оказали идеи и труды святителя Григория Паламы, некоторые из которых старец перевел на славянский язык еще при жизни святителя. Также старцем Исаией переведены на сербо-славянский язык труды Дионисия Ареопагита («О Божественных именах», «Мистическое богословие», «Небесная иерархия», «Церковная иерархия»).

Сербский правитель Стефан Душан несколько раз посещал Святую Гору. Самым длительным было его пребывание на Афоне в период с августа 1347 по апрель 1348 г. В то время по всей Европе свирепствовала эпидемия чумы, и Афонский полуостров стал прекрасным убежищем для царя и его семьи. С пребыванием семьи сербского царя на Святой Горе связано также одно из исключений, которое сделали афонские монахи, впустив на территорию своей республики женщину. Известно, что вместе с Душаном на Афоне всё это время находилась его жена Елена. Очевидно, такое исключение монахи сделали отнюдь не потому, что желали угодить своему правителю, но осознавая всю опасность распространяющейся эпидемии.

Царица Елена не была последней женщиной, для которой был нарушен запрет на пребывание на Афоне. Подобные исключения известны также и в позднейшие времена. Например, во время греческого народно-освободительного движения в 1820-е гг., когда турки проводили жестокие карательные акции против греческого населения, около 5 000 беженцев, в том числе женщины и дети, укрылись от преследований именно на Афоне. Женщины и дети укрывались на Святой Горе и во время Второй мировой войны.

У афонских монахов были вполне понятные причины лояльно относиться к Стефану Душану как своему законному правителю. Подчинив себе территорию Халкидики, Душан издал соответствующий указ о статусе монастырей Святой Горы, оставив за святогорцами все права автономного самоуправления[7]. Сербский царь даже оставил за афонитами право поминать Вселенского Патриарха за богослужением, обязав их также поминать и своё имя. Таким образом, монахи, признавая за собой государственную юрисдикцию сербского царя, оставляли за собой право канонического подчинения Константинополю. Царь Стефан щедро жертвовал огромные суммы на восстановление и благоукрашение афонских монастырей, не скрывая своего желания снискать благосклонность монахов.

Авторитет сербского властителя был очень высок среди афонских старцев, об этом факте говорит присутствие прота Святой Горы на коро-

[7] Сајловић М. Сусрет цара Душана и Григорија Паламе на Атосу // Годишњак православног богословског факултета универзитета у Источном Сарајеву. Бр. 14 (2015). С. 96.

нации Душана, которая состоялась в Скопье на Пасху 16 апреля 1346 г. По данным некоторых источников, в день коронации в Скопье присутствовали многие игумены и старцы святогорских монастырей[8]. Свод законов царя Стефана, который вошел в историю под названием «Законник», во введении содержит упоминание о том, что коронация в Скопье проходила в присутствии Сербского патриарха Иоанникия, а также Болгарского патриарха Симеона. Среди прочих почетных гостей особо выделяются официальные представители Святой Горы[9].

Современные сербские исследователи не могут однозначно назвать имя человека, который в то время мог исполнять обязанности прота, а некоторые сомневаются, был ли вообще в это время прот на Афоне. Сомнение вызывает также возможность присутствия афонитов на торжествах в Скопье, поскольку Константинопольский патриарх Каллист, в юрисдикции которого в те годы находился Афон, не только не признавал царя Стефана Душана патриархом Сербской Церкви, но и считал его завоевателем.

Наиболее ощутимого влияния на сербских землях афонская традиция священнобезмолвия достигла при князе Лазаре Хребляновиче (1370–1389), пытавшемся уладить противостояние с Константинопольским патриархом. Князь Лазарь приложил максимум усилий, чтобы прекратить вражду с Константинополем, длившуюся со времен Стефана Душана.

В XIV в. традиция афонского исихазма буквально захлестнула все формы сербского церковного искусства. В частности, так называемый моравский архитектурный стиль, появившийся в Сербии во второй половине XIV в., явился ярким примером сербского церковного зодчества, вдохновленного традициями исихазма. Согласно завещанию князя Лазаря, по образцам Хиландарского монастыря были построены известные сербские монастыри Раваница, Лазарица и Горняк, что отразилось на сербской церковной архитектуре в целом.

Таким образом, афонская духовная традиция оказала заметное влияние на формирование сербской духовности в период Средневековья, от времени крещения сербов и до XIV в. К сожалению, после завоевания Сербии турками эти связи заметно сократились и не были достаточно ощутимыми. В османский период ослабло и влияние сербов на Хиландарский монастырь. Численность сербских монахов на Афоне, только Хиландаре составлявшая в XVII в. 800 человек, после ликвидации в XVIII в. Печской Патриархии и массового бегства сербов на север, в Австрию, постепенно стала сокращаться. К концу XIX в. Хиландар окончательно перестал быть моноэтническим сербским мона-

[8] Сајловић М. Личност прота Свете Горе на крунисању цара Душана // Богословље. Бр. 1 (2016). С. 87.

[9] Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354 / Издао и превео Никола Радојчић. Београд,1960. С. 144.

стырем и превратился в общеславянскую обитель. Решающую роль в некогда сербском монастыре стали играть болгарские насельники, которые иногда с подчеркнутой враждебностью относились к сербам.

Отношения внутри монастыря усложнялись обострением межнациональных отношений сербов и болгар в целом. Сербский исследователь Джоко Слепчевич, описывая проблему межэтнических противостояний в Хиландаре, утверждает, что эти проблемы не были в то время чем-то новым, ведь и ранее многие хотели контролировать обитель по причине ее богатства. Но во второй половине XIX в., когда болгарское национальное сознание пребывало на подъеме, а Болгарский экзархат боролся за свою церковную независимость, настроения болгарских монахов на Афоне стали максимально экспансивными[10]. Претензии болгар на владение Хиландаром аргументировались также возросшим интересом исследователей к личности родоначальника болгарской церковной письменности Паисия Хиландарского.

В XIX в. сербскому монашеству на Афоне активно помогали известные правители Сербии того времени, в частности король Александр Карагеоргиевич, князь Милан Обренович и другие. Белградский митрополит Михаил (Йованович) также принимал активное участие в поддержке сербской братии Хиландара[11]. В своем письме, адресованном Константинопольскому патриарху в феврале 1881 г., митрополит Михаил высказывал свое беспокойство по поводу межнациональной напряженности в Хиландаре и выражал надежду на то, что патриарху хватит мудрости разумно разрешить нарастающий конфликт.

Значительную роль в укреплении сербского монашества сыграло пребывание на Афоне епископа Димитрия (Павловича), будущего Сербского патриарха, прибывшего туда впервые в 1884 г. с целью финансовой поддержки братии Хиландарского монастыря. Он много времени проводил в монастырской библиотеке, изучая историческое наследие Хиландара. В своей исследовательской деятельности епископ Димитрий активно сотрудничал с известными сербскими учеными Любо Стояновичем и Ватрославом Ягичем. Его перу принадлежат работы, посвященные хранящимся в монастыре реликвиям. В частности, им была описана драгоценная икона угровлашского князя Йована Матеи Бесараба, а также свиток пергамента XIV в., содержащий ряд редких молитв на разные нужды. Епископу Димитрию принадлежит также описание Типикона святого Саввы, ставшее важным вкладом в изучение сербской литургической традиции на Афоне[12].

---

[10] Слијепчевић Ђ. Хиландарско питање у XIX и почетком XX века. Келн, 1979. С. 13.

[11] Средојевић А. Патријарх српски Димитрије Павловић (1920-1930). Докторска дисертација. Београд, 2013. С. 202.

[12] Там же. С. 205.

Человек, которому суждено было стать первым патриархом объединенной Сербской Церкви, немало сил приложил для сохранения сербской духовной традиции, сложившейся на Афоне за время существования Хиландарского монастыря. Именно личность тогдашнего епископа Димитрия оказалась одной из важнейших в решении судьбы Хиландарского монастыря, который, казалось бы, уже почти полностью контролировался болгарскими монахами.

Таким образом, мы видим, что история отношений Афона и Сербии насчитывает уже много сотен лет. Конечно же, не только святогорская духовная традиция повлияла на развитие религиозности сербского народа. Большая Сербия также прилагала много усилий для укрепления духовной жизни в очаге своего пребывания на Афоне — Хиландарском монастыре.

К истории отношений между Сербией и Святой Горой и сегодня обращаются современные сербские историки. Вообще для православных сербов Афон представляет большой интерес и является высоким духовным авторитетом. Для них сам факт существования на Святой Горе сербского монастыря — предмет национальной гордости. Тем более, что история этого монастыря связана с именем основателя Сербской Православной Церкви. Среди сербских паломников Афонская Гора и сегодня является одной из главных христианских святынь. Среди сербского народа хранится ряд традиций, связанных с паломничеством на Афон.

Сегодня теме афонской духовной традиции, в частности опыту священнобезмолвия, свои труды посвящают такие известные сербские богословы, как митрополит Амфилохий (Радович), епископ Афанасий (Евтич), профессор Владан Перишич и другие. Но, всё же, тема влияния духовных традиций Афона на сербское религиозное сознание остается малоизученной в современной церковно-исторической науке.

Шумило С. В.

Новоафонские новомученики на Северном Кавказе: путь исповедничества и мученичества в годы советских богоборческих гонений в XX в.

Среди сонма новомучеников и исповедников Православной Церкви, пострадавших за веру в годы атеистический гонений в СССР, до сих пор наименее изученными остаются сведения об афонских монахах, попавших под маховик советских репрессий.

Составление мартиролога афонских новомучеников и исповедников крайне осложнено из-за трудности сбора необходимых материалов: как полных списков репрессированных в СССР бывших афонитов, так и их следственных дел, многие из которых до сих пор хранятся в архивах КГБ различных городов и республик бывшего СССР без права доступа к ним.

Целенаправленная, кропотливая и системная работа в этом направлении, учитывая интерес к теме восстановления наследия Афона в связи с празднованием 1000-летия древнерусского монашества на Святой Горе, могла бы существенно помочь в решении этого вопроса, раскрыв миру сотни «белых пятен» в жизнеописаниях афонских новомучеников и исповедников XX в.

Из всего массива требуемой работы проделана лишь незначительная часть. Так, в базе данных Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета (БД ПСТГУ) собраны сведения примерно о 100 репрессированных бывших святогорцев, из них 13 прославлены в лике святых. Биографии этих 13 новомучеников довольно хорошо изучены, однако сотни других до сих пор остаются неисследованными. К слову, сведения о принадлежности к афонскому монашеству даже этих 13-ти были установлены лишь при изучении их следственных дел. Но если в материалах следствия не упоминалось о пребывании того или иного репрессированного на Афоне, то даже в открытой базе данных ПСТГУ не будет об этом сведений. Поэтому даже здесь, при изучении базы данных ПСТГУ, предстоит немалый объем работы. Не говоря уже о поис-

ке документов в архивах спецслужб, в центральных и областных архивах стран бывшего СССР.

Как уже было сказано, одной из проблем является отсутствие полных списков бывших афонитов, репрессированных в СССР, по которым можно было бы начать поиски в архивах России, Украины, Белоруссии, Казахстана. Однако эта проблема отчасти может быть решена, если исследовать списки всех афонских иноков и послушников, которые возвратились с Афона на родину с 1890 по 1930-е гг.

Так, изучив Монахологий русского Афонского Пантелеимонова монастыря[13], мы видим, что в период с 1890 по 1899 г. из него в пределы Российской империи возвратился 161 насельник. В 1900–1912 гг. обитель покинули 274 насельника, а в 1913 г. по собственной воле монастырь покинул только 71 насельник и 577 были депортированы по делу об «имябожнической» смуте (всего за этот год — 648 чел.). В 1914–1917 гг. из Пантелеимонова монастыря в Российскую империю отбыло 113 человек, как правило, в связи с началом Первой мировой войны и мобилизацией послушников и иноков. В дальнейшем, с 1918 по 1930 г., из обители выбыло около 60 человек, преимущественно из Закарпатья (Украина).

Всего с 1890 по 1930 г. только из одного Афонского Пантелеимонова монастыря выбыло около 1254 человек, большинство из которых, если дожили до революции и начала атеистических гонений, несомненно могли быть подвергнуты репрессиям, преследованиям и гонениям за веру. И это только по Пантелеимонову монастырю, без учета Андреевского и Ильинского скитов, а также 82 русских обителей-келлий и 187 калив на Афоне, большинство имен насельников которых нам, увы, неизвестно.

Кроме того, к указанной группе поиска необходимо отнести насельников афонских подворий Пантелеимонова монастыря, Андреевского и Ильинского скитов в Одессе, Москве, Санкт-Петербурге, Таганроге, а также насельников Новоафонского Симоно-Кананитского и Успенского Второафонского монастырей на Северном Кавказе.

Так, известно, что в Великий Четверг 1923 г. всем монахам афонских подворий в Одессе было приказано покинуть город. Поскольку выезд на Афон был закрыт, им пришлось ехать в Москву, чтобы хлопотать о разрешении вернуться на Святую Гору. Выезд разрешили 180 монахам, в поле зрения остались только 30, но Одесское ГПУ запретило выезд и им[14]. Насельники афонских подворий разбрелись по стране кто куда,

[13] Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Изд. сер. «Русский Афон XIX–XX веков» Т. 2. Святая Гора, Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне, 2012. 281 л.

[14] Троицкий П. История русских обителей Афона в XIX–XX веках. М.: Индрик, 2009. С. 107–108; Шкаровский М. В. Русские обители Афона и Элладская Церковь в XX веке. М.: Индрик, 2010. С. 166.

многие были репрессированы, многие из них ушли в подполье, как архимандрит Питирим (Ладыгин), ставший позже тайным епископом[15].

В этой статье мы рассмотрим судьбу афонских монахов, подвизавшихся в Новоафонском Симоно-Кананитском монастыре в Абхазии.

Как известно, эта обитель была основана иноками Афонского Пантелеимонова монастыря как российское представительство, или «отрасль последнего, в полной от него зависимости»[16]. Решение об этом было принято святогорскими старцами Иеронимом (Соломенцовым) и Макарием (Сушкиным) после того, как в 1874 г. русский монастырь на Афоне оказался под угрозой закрытия[17].

В разгар этих печальных событий старцы Иероним и Макарий увидели необходимость теснее связать судьбу своей афонской обители с родным отечеством, чтобы впредь не иметь опасений на случай угрозы выселения с Афона, а также послужить родине на духовно-просветительском поприще. И такое прозорливое предчувствие старцев действительно оправдало себя, только несколько позже, когда в России после прихода к власти коммунистов начались небывалые в истории гонения на религию. Новоафонский монастырь в это смутное время стал центром и прибежищем для сотен монашествующих со всей России. Но это было потом...

История обители, ее создание и расцвет в дореволюционное время тесно связаны с учеником афонских старцев Иеронима и Макария — о. Иероном (Носовым, 1829–1912), ставшим достойным их преемником на ниве подвижничества и духовного просвещения.

Благодаря стараниям о. Иерона Новоафонский монастырь с 1890-х гг. стал крупнейшим православным духовным центром на Черноморском побережье Кавказа. К началу XX в. в Симоно-Кананитского монастыре насчитывалось до 600 человек братии[18]. Подворья обители были устроены в Санкт-Петербурге, Новороссийске, Туапсе, Ейске, Пицунде, Сухуме, а также в высокогорном селе Псху, ставшем, после ликвидации советской властью монастыря, нелегальным центром монашества на Кавказе.

С установлением коммунистического богоборческого режима Новоафонский Симоно-Кананитский монастырь оставался важным центром православия в крае. Сюда бежали из Центральной России многие право-

---

[15] Схиепископ Петр (Ладыгин): Непоколебимый столп Церкви. Глазов, 2013. С. 18–19; В катакомбах. Православное подполье в СССР. Луцк: Терен, 2011. С. 96.

[16] Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеимона на Святой Горе Афонской. 7-е изд. испр. и доп. М.: Русский Пантелеимонов м-рь, 1886. С. 190.

[17] Пиголь П., игум. Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // История Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря с 1735 до 1912 года. Изд. сер. «Русский Афон XIX — XX веков». Т. 5. Афон, Пантелеимонов монастырь, 2015. С. 591–593.

[18] Там же. С. 635.

славные священники и монахи-«тихоновцы», изгнанные советской властью и обновленцами из своих монастырей и храмов. Переехали на Новый Афон и многие насельники Афонских подворий, закрытых большевиками в Москве, Петрограде, Одессе и других городах. Сюда же перебрались и многие бывшие афониты, выехавшие с Афона в 1913–14 гг.

Несмотря на воцарившиеся революционную анархию и беззакония, нередкие нападения и грабежи со стороны революционно-большевистских банд, новоафонские иноки в течение нескольких лет пытались сохранить обитель от полного разорения. Однако в апреле 1921 г. большевики национализировали монастырские земли Новоафонского монастыря[19]. На их базе был создан совхоз «Новый Афон» (впоследствии — «Псырцха»), а из братии была организована «трудовая коммуна». За «контрреволюционную деятельность» на иноков была возложена «трудовая повинность» — работать в совхозе по восемь часов в день[20].

В том же 1921 г. в «культурном имении Новоафонского монастыря» организованы «детская колония и сельскохозяйственная школа»[21]. В сентябре 1921 г. был принят декрет «об изъятии церковных ценностей»[22]. Внедрять его в жизнь в Новоафонском монастыре взялся лично нарком здравоохранения РСФСР Н. Семашко[23].

Часть братии была вынуждена покинуть свою родную обитель и уйти в горы, рассеявшись по побережью и другим местам. В монастыре находились в основном больные, немощные, престарелые иноки. От многочисленного прежде братства осталось 250 человек[24].

А в сентябре 1924 г. Новоафонский монастырь по решению советской власти был полностью закрыт, «как очаг контрреволюционной пропаганды»[25]. Храмы обители подверглись разорению и поруганию. С 1925 г. Новый Афон стал считаться советским курортом, а в монастырских зданиях разместилась «всесоюзная здравница»[26]. В последующие годы продолжался процесс превращения «монашеских жилищ» в «элитные» гостиницы, санатории, турбазы для партийных работников и сотрудников спецорганов. Храмы и монастырские здания исполь-

---

[19] Пиголь П., игум. Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // История Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря с 1735 до 1912 года. Изд. сер. «Русский Афон XIX — XX веков». Т. 5. Афон, Пантелеимонов монастырь, 2015. С. 645; Революционные комитеты Абхазии в борьбе за установление и упрочение советской власти / Сб. док. и мат-лов. Сухуми, 1961. С. 210.

[20] Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 645.

[21] Революционные комитеты Абхазии... С. 260–261.

[22] Там же. С. 297.

[23] Пачулия В. П. По древней, но вечно молодой Абхазии. Сухум: Алашара, 1969. С. 117.

[24] Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 645.

[25] Там же. С. 646.

[26] Абхазская АССР. Сухуми, 1961. С. 40.

зовались под клубы и прочие советские «культурно-развлекательные», пропагандистские учреждения, а на месте погребения основателя обители схиархимандрита Иерона была устроена танцплощадка[27]. Впоследствии на месте разрушенного дома игумена для И. Сталина была выстроена дача, а чуть поодаль — дом Л. Берии.

В день закрытия обители ее настоятель архимандрит Иларион (Кучин), совершив последнее всенощное бдение, призвал монахов свято хранить свой ангельский чин при всех испытаниях до самой смерти. Изгоняемые иноки со слезами обнимали и целовали кипарисы, когда-то ими посаженные. Они уходили навсегда и расставались со своей родной обителью, оставляя все, что было создано их руками за десятилетия тяжелого труда и молитвы.

Изгнанные из Нового Афона и других кавказских обителей монахи, скрываясь от гонений и репрессий, расселились в горной долине у подножия Главного Кавказского хребта — в поселке Псху с его хуторами.

Как вспоминал кавказский монах-пустынник о. Меркурий, «всё новоафонское братство устремилось в Сухум. Вечером, придя в кафедральный храм, они по окончании богослужения были разведены по всему городу сострадательными русскими прихожанами, по два, по три в их жилища, где они нашли для себя временный приют. В дальнейшем новоафонские монахи ушли в горы и расселились, в основном, в высокогорной долине Псху, чтобы в этом труднодоступном месте продолжать свое служение Богу»[28].

Как уже было сказано, еще до революции о. Иерон предусмотрительно открыл подворье Новоафонского монастыря в поселке Псху, местные жители которого с большой любовью относились к монашествующим. Это позволило в годы советских гонений создать здесь, по сути, нелегальный монашеский центр, куда могли бежать монашествующие и из других регионов советской России.

По сведениям ОГПУ, к началу 1927 г. в районе Псху и озера Рица насчитывалось до 400 монахов[29]. Только за два года, с 1928 по 1930 г., в долину Псху прибыло 214 человек, из них 188 монашествующих. Монахи селились по нескольку человек в келлиях в окрестностях хуторов, в труднодоступных лесистых местах; некоторые келлии объединялись в скиты.

---

[27] Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 646.

[28] О закрытии Новоафонского Симоно-Кананитского монастыря (записано монахом-пустынником отцом Меркурием) // Православная Абхазия. 1996, май. № 21. С. 6; Половинкин С. М. Имяславцы Кавказа // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. М., 2004. С. 324–335; Макарова Е. А. Имяславцы на Ставрополье в XX в. и их роль в сохранении и исповедании веры в период массовых репрессий // Проблемы и перспективы исследования церковной истории северного Кавказа: Материалы IV Свято-Игнатьевских чтений. Вып. II. Ставрополь, 2012. С. 181–192.

[29] Архив УФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. № П-46014. Обвинительное заключение по следственному делу № 2606 Черноморского окружного отдела ОГПУ. Т. 3. Л. 39.

Были иноки, которые подвизались в пещерах и скалах[30]. Пропитание добывали, возделывая огороды; проводили трудовую, молитвенную жизнь при «строжайшей монашеской дисциплине»[31]. В 1926 г. на Псху было 12 священников, которые служили в 8 храмах, в т. ч. «потайных»[32], подземных; богослужение совершалось и под открытым небом в лесу[33].

Чекистский агент Половнев позже писал: «За все десять лет в Псху не вырос ни один комсомолец, ни один коммунист»[34]. Новоафонскими монахами из своего нелегального центра в Псху рассылались листки, где говорилось о скором пришествии антихриста, а советские колхозы назывались «антихристовой... коммуной»[35]. О настроениях, царивших среди монашествующих, рассказывал местный житель Ф. И. Сазонов: «По закону божьему к советской власти близко подходить нельзя. Деньги советские брать нельзя — это, значится, знак антихриста. В кипарации ничего покупать нельзя, потому что там тоже антихристы... Как разговор, так они супротив власти, да супротив власти, да на коммунистов, да на Ленина. Это, говорят, первейший антихрист»[36].

В результате таких настроений по советской России стала распространяться легенда, что «есть долина Псху, где нет советской власти»[37]. Потому сюда и устремились многие гонимые пастыри и монахи-«тихоновцы», среди них и бывшие афониты. В частности, здесь было немало иноков, которые вернулись на Родину с Афона перед началом Первой мировой войны. Промыслом Божиим им суждено было в годы богоборческих гонений хранить очаги православия, нередко тайно совершая свое служение. Все они находили в районе Псху приют и укрытие.

Одно время здесь скрывался и священномученик Аркадий (Остальский), епископ Лубенский, в 1926 г. сбежавший из ссылки (расстрелян в 1937 г.). Окормлял новоафонских изгнанников «тихоновский» епископ-исповедник Варлаам (Лазаренко) Майкопский, тайно служивший в скиту в урочище Пеус (был выслежен чекистами и расстрелян в Майкопской тюрьме в 1930 г.).

Нелегальный центр новоафонского монашества в поселке Псху был ликвидирован чекистами в 1930 г. После того как органы ОГПУ с помощью засланной агентуры собрали сведения о монахах, 20 апреля 1930 г. (в праздник Пасхи Христовой) из Сухума выехала «группа, выделенная

[30] Архив УФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. № П-46014. Обвинительное заключение по следственному делу № 2606 Черноморского окружного отдела ОГПУ. Т. 3. Л. 58.

[31] Там же. Л. 259 об.

[32] Там же. Л. 87.

[33] В годы лихолетья // Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // К Свету. М., 1997. Вып. 16. С. 112.

[34] Половнев И. Страна Псху. Очерки. Сухум, 1931. С. 86.

[35] Там же. С. 63.

[36] Там же. С. 36.

[37] Там же. С. 64.

обкомом КП (б)» с оперативными работниками ОГПУ и вооруженным отрядом красноармейцев[38]. По прибытии «комиссии» в Псху начались массовые облавы, аресты и допросы новоафонских исповедников, твердо хранивших верность Святой Церкви.

Вот только один из примеров поведения арестованных на допросе, проходившем в сельсовете: иеромонах Григорий (Мамченко) («маленький, худой, сухой и горбатый»[39]), увидев на стене единственный на Псху «густо засиженный мухами» портрет Ленина, сказал: «Это Ленин, предшественник антихриста». Далее допрос протекал так:

«— Как ты относишься к Советской власти?

— Как власти антихристовой.

— Мамченко, неужели ты веришь, что Николай II... с его чудовищной сворой душителей, палачей, разбойников — был помазанником божьим? Значит ты за возвращение царской власти?

— Само собой разумеется»[40].

Другой монах (Гривницкий) сказал: «Я христианин и по своим убеждениям не могу поддерживать власти антихриста»[41].

По результатам следствия зампред ЦИКа Абхазской ССР Малания составил список монахов и кулаков, подлежащих выселению не только из Псху, но и из Абхазии.

Чекистами было сфабриковано дело «монархической повстанческой организации, действовавшей в 1927–1930 гг. в долине Псху и на озере Рица»[42]. Все иноки, находившиеся в селе Псху и окрестностях, были арестованы и 30 апреля отправлены под конвоем через перевал в Сухум.

Согласно воспоминаниям очевидцев, одну из групп арестантов (около 150 человек) чекисты расстреляли по дороге. Убивали старых и немощных иноков; был убит 72-летний иеросхимонах Дорофей (Резников), застрелен новоафонец монах Макарий (Благовидов) и другие[43]. Оставшихся в живых по прибытии в Сухум разделили на две группы. Одну отправили в Новороссийск, другую — в Тбилиси[44].

В. Д. Пришвина описывает условия этапирования в Новороссийск: «Стариков и молодых, женщин и мужчин гнали через несколько перевалов с долины Псху и других мест и поселений. У моря всех погрузили на баржи, везли в невыносимой тесноте, как негров во времена

[38] Архив УФСБ РФ по Краснодарскому краю. Следственное дело. Л. 296.

[39] Половнев И. Цит. соч. С. 52.

[40] Там же. С. 54.

[41] Там же. С. 58.

[42] Архив УФСБ РФ по Краснодарскому краю. Следственное дело. Л. 42; Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 648; Половинкин С. М. Указ. соч. С. 324–335; Макарова Е. А. Указ. соч. С. 181–192.

[43] Архив УФСБ РФ по Краснодарскому краю. Следственное дело. Л. 38; Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 648.

[44] В годы лихолетья // Ново-Афонский Симоно-Кананитский... С. 112.

работорговли. Монахи плыли и пели молитвы»[45]. Из-за чрезмерной перегруженности барж некоторых из арестантов утопили по пути к месту назначения. В Новороссийске часть иноков приговорили к расстрелу, часть — к длительному заключению в сталинских концлагерях.

В настоящее время известны имена 21 насельника Новоафонского монастыря, которые находились в Новороссийске среди обвиняемых по следственному делу № 2606 Секретного отделения Черноморского окружного отдела ОГПУ о «монархической повстанческой организации, действовавшей в долине Псху и на оз. Рица с охватом территории Северного Кавказа»[46]. 12 из них были приговорены к расстрелу постановлением коллегии ОГПУ от 8 октября 1930 г. по статье 58 пункты 10, 11 УК РСФСР (контрреволюционная пропаганда и организационная деятельность, направленная на подготовку и совершение контрреволюционных преступлений). Приговор был приведен в исполнение 26 октября 1930 г. в черте Новороссийска, на Косе, в семи километрах от города.

Вот имена этих 12 новоафонских иноков-новомучеников, расстрелянных 26 октября 1930 г.[47]:

Иеромонах Викторин (Беляев). Родился в 1881 г. в Воронежской губернии. В Новоафонском монастыре пребывал с 1907 по 1924 г., когда удалился на Псху. Епископом Ереванским Антонием (Романовским), управляющим Сухумской епархией, рукоположен в священный сан (ок. 1926 г.), для чего явился в Сухум, в «подпольный, на чердаке» молитвенный дом. На Псху подвизался в окрестностях хутора Серебряного. Арестован 23 апреля 1930 г. опергруппой ЧОО ОГПУ.

Иеромонах Макарий (Демин). Родился в 1877 г. в Саратовской губернии. В возрасте 17 лет поступил в Новоафонский монастырь, в котором пребывал до 1923 г. Ушел в долину Псху и поселился на хуторе Санчарском. Арестован опергруппой 24 апреля 1930 г.

Схимонах Александр (Артемьев). Родился в 1876 г. в Псковской губернии. В Пантелеимоновом монастыре с 1908 г., в мантию пострижен в 1911 г. с именем Алексий. Послушания проходил в Новой Фиваиде на Святой Горе, на московском подворье, в Новоафонском монастыре, где был пострижен в схиму. Подвизался на Новом Афоне до закрытия обители. С 1924 г. жил на Псху, в районе хутора Ригдза. Арестован 24 апреля 1930 г.

Схимонах Афанасий (Малышев; в монашестве Гедеон). Родился в 1873 г. в Ярославской губернии. В Пантелеимонов монастырь был принят в 1898 г. Послушание нес в обители и на одесском подворье; постри-

[45] Пришвина В. Д. Иеромонах Онисим (Поль) (1899–1930) // Человек. 1991. № 5. С. 112.

[46] Архив УФСБ РФ по Краснодарскому краю. Следственное дело № 2606 Секретного отделения Черноморского окружного отдела ОГПУ. Л. 39; Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 649–652.

[47] Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 649–652.

жен в мантию в 1907 г. Примкнул к движению «имябожников» и был отправлен в Россию в 1913 г. Жил в Новоафонском монастыре до его закрытия, выполняя послушание в пошивочной мастерской. В 1924 г. ушел на Псху, проживал в келлии на хуторе Водопад; принял постриг в великую схиму. Арестован 23 апреля 1930 г. органами ГПУ.

Схимонах Феодул (Дьяченко). Родился в 1863 г. в Могилевской губернии. В Пантелеимоновом монастыре с 1899 г., пострижен в мантию в 1906 г. Послушание проходил на Афоне в Крумице. Вместе с другими участниками «имябожнического движения» выслан в 1913 г. в Россию. Поступил в Новоафонский монастырь, а в 1921 г. удалился на Псху, где жил в скиту на хуторе Санчарском. Арестован 25 апреля 1930 г.

Монах Антонин (Головко). Родился в 1880 г. в г. Александрии Херсонской губернии. Насельник Новоафонского монастыря с 1903 по сентябрь 1924 г., монашеский постриг принял в 1913 г. После закрытия обители находился в Сухуме, в ноябре 1928 г. ушел на Псху и проживал там на хуторе Серебряном. Арестован опергруппой 24 апреля 1930 г.

Монах Варфоломей (Ковалевский). Родился в 1874 г. в Области Войска Донского. Подвизался на Новом Афоне с 1902 г., впоследствии — на Псху, а с 1926 г. — в одном из скитов близ оз. Рица. Арестован 24 апреля 1930 г. опергруппой ЧОО ОГПУ.

Монах Димитриан (Овсюк). Родился в 1876 г. в Черниговской губернии. На Новом Афоне пребывал с 1898 по 1924 г. После закрытия монастыря удалился на Псху и проживал на хуторе Лакоба. Арестован в апреле 1930 г.

Монах Иоанн (Иероним?) (Романский). Родился в 1880 г. в Каменец-Подольской губернии. В 1911 г. был принят послушником в Николаевский монастырь близ Одессы, оттуда перешел в Новоафонский монастырь. После закрытия обители переселился на Псху, обитал близ Святой горы «под утесами скал». Арестован опергруппой ЧОО ГПУ 22 апреля 1930 г.

Монах Ипатий (Аббакумов). Родился в 1870 г. в Полтавской губернии. На Новом Афоне подвизался с 1895 по 1922 г., когда переселился на Псху; проживал там на хуторе Санчарском. Арестован органами ОГПУ 24 апреля 1930 г.

Монах Мефодий (Демиденко). Родился в 1878 г. в Полтавской губернии. Жил при монастырях с 10-летнего возраста, на Новом Афоне подвизался с 1904 по 1924 г., впоследствии ушел на Псху. Арестован органами милиции в феврале 1930 г. в Новороссийском районе за «разложенческую антиколхозную агитацию».

Монах Сосфен (Алексеенко). Родился в 1868 г. в Витебской губернии. Находился на Новом Афоне с 1905 г. После закрытия монастыря

переселился на Псху и проживал там на хуторе Санчарском. Арестован в апреле 1930 г.

О тех трагических событиях сохранилось воспоминание очевидца — Михаила Сергеевича Демиржана: «Однажды, было это в 1929 или 1930 году, пошли мы, несколько мальчишек, охотиться на перепелок. Тогда их тьма была, палкой можно было зашибить. Идем по пустырю, уже за каменоломней вдруг видим: машина едет грузовая. Пыли подняла тучу. Мы бы и не обратили внимания особого, да она остановилась. Постояла немного и дальше поехала, к Вербовой балке. Разглядеть мы успели двух попов (или монахов, не знаю, одежды у них были черные, длинные) и охрану. А через некоторое время со стороны Вербовой балки донеслись выстрелы. Ну, мы-то эти места хорошо знали, тем более, в Вербовой балке воду пили из родника всегда. В общем, домчаться туда нам ничего не стоило. Машины уже не было, уехала, видно, другой дорогой. Под старой вербой увидели помятую траву, на ней кровь. Решили подняться на дамбу, которая преграждала балку. Заглянули в шлюз, а там, на дне, то ли одежда черная монашеская, то ли сами эти священники убитые лежат. Разглядеть мы не успели, кто-то нас пугнул выстрелом со стороны Стегнеевой дачи»[48].

По сведениям Центрального архива ФСБ Российской Федерации, **тела двенадцати расстрелянных** монахов Новоафонского монастыря были захоронены в Новороссийске за кладбищем на старых каменоломнях[49]. Реабилитированы они были лишь с падением коммунистического режима и разоблачением сталинской репрессивной политики[50].

Помимо 12 приговоренных к расстрелу, 9 новоафонских иноков были приговорены к 10 годам лишения свободы с отбыванием срока в советских концлагерях:

Монах Акакий (Чиканов). Родился в 1878 г. в Новгородской губернии. Поступил в Пантелеимонов монастырь на Святой Горе в 1912 г., пострижен в мантию в 1915 г. Послушания проходил в монастыре и на московском подворье до его закрытия; с 1923 по 1924 г. проживал в Новоафонской обители. Перешел в долину Псху, проживал на хуторе Водопад. Арестован 24 апреля 1930 г. В 1936 г. досрочно освобожден из Белбалтлага (Карелия).

Монах Иларион (Потапов). Родился в 1868 г. в Ярославской губернии. Находился в братии Новоафонского монастыря с 1895 по 1924 г.

---

[48] Куров Г. Расстреляны в Новороссийске. «Открылась огромная траншея...» // Новороссийский рабочий. 1991. 24 декабря; Половинкин С. М. Цит. соч. С. 324–335.

[49] Половинкин С. М. Цит. соч. С. 324–335; Макарова Е. А. Цит. соч. С. 181–192; Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 649.

[50] Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 649–652; Вменихомся яко овцы заколения // Православная Абхазия. 1996. № 21. С. 3–4.

После закрытия обители проживал в с. Псху, затем на хуторе Ригдза, построив там келлию. Арестован 23 апреля 1930 г.

Монах Илия (Мироненко). Родился в 1891 г. в Харьковской губернии. Монашествовал с 20 лет, в новоафонской братии состоял с 1915 по 1924 г., после закрытия монастыря удалился на Псху. Проживал на хуторе Санчарском. Арестован органами ОГПУ 24 апреля 1930 г. В феврале 1933 г. досрочно освобожден.

Монах Иосиф (Чубченко). Родился в 1877 г. в Екатеринославской губернии. На Новом Афоне с 1900 г. В 1924 г. ушел на Псху и проживал там на хуторе Ригдза. Арестован 24 апреля 1930 г.

Монах Исихий (Кечкин). Родился в 1870 г. в Пензенской губернии. Находился на Новом Афоне с 1898 по 1924 г., после закрытия монастыря выехал в Москву. Вернулся на Кавказ и с 1925 г. проживал на Псху, в келлии вблизи хутора Серебряный. Арестован в апреле 1930 г. В феврале 1933 г. досрочно освобожден.

Монах Иуст (Михайленко). Родился в 1863 г. в Подольской губернии. В 1890 г. уехал на Афон и подвизался в Пантелеимоновом монастыре до 1914 г. Выехал в Россию, где через полгода определился в Новоафонский монастырь; находился в нем до закрытия. В 1924 г. поселился на Псху, в келлии под Святой горой. Арестован опергруппой 23 апреля 1930 г.

Монах Неарх (Жолобов). Родился в 1877 г. в Вятской губернии. На Новом Афоне подвизался с 1914 по 1924 г. Впоследствии проживал на Псху, на хуторе Санчарском. Арестован органами ОГПУ 22 апреля 1923 г. Известно, что в 1931 г. находился в Белбалтлаге (Карелия).

Монах Тимон (Котенко). Родился в 1870 г. в Черниговской губернии. Монашествовал на Новом Афоне, после закрытия обители ушел на Псху, где пребывал на хуторе Ригдза. Арестован в апреле 1930 г. В марте 1933 г. досрочно освобожден.

Монах Фалалей (Балдесов). Родился в 1870 г. в Могилевской губернии. С 1901 г. в Пантелеимоновом монастыре на Афоне, в мантию пострижен в 1908 г. Послушание проходил в Крумице, на одесском подворье. Впоследствии состоял в братии Новоафонского монастыря. После его закрытия переселился на Псху, на хутор Водопад. Арестован 24 апреля 1930 г. Известно, что в 1936 г. находился в заключении в Кемеровской области.

Практически все они погибли в сталинских концлагерях. Реабилитированы в 1990 г.[51]

Ныне в возрожденном Новоафонском монастыре ежедневно возносятся молитвы о невинно убиенных иноках. «Братия Симоно-Кананитского монастыря уповает, что они предстоят пред Господом нашим

[51] Пиголь П., игум. Цит. соч. С. 649–652; Вменихомся яко овцы заколения... С. 3–4.

Иисусом Христом в лике святых мучеников и ходатайствуют за свою святую обитель»[52].

Также и в Пантелеимоновом монастыре на Афоне свято чтут память этих новоафонских иноков-новомучеников. Подробные сведения о них помещены в «Монахологии Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря»[53], а также в 5-м томе издательской серии «Русский Афон XIX–XX веков»[54].

Двое из расстрелянных новоафонских подвижников — схимонах Гедеон (Малышев) и схимонах Александр (Артемьев) причислены к лику святых в сонме новомучеников и исповедников Церкви Русской, а также внесены в Собор святых русских святогорцев[55].

* * *

К числу афонских подвижников, пострадавших за веру в годы атеистический гонений в СССР, относятся как насельники Пантелеимонова монастыря на Афоне, так и представители Афонских Ильинского и Андреевского скитов и их подворий на территории Украины и России, а также насельники Новоафонского монастыря на Северном Кавказе, русские святогорцы-келлиоты и другие бывшие насельники Афона, по той или иной причине покинувшие Святую Гору. Большинство из них в годы советской власти были арестованы и подверглись репрессиям, сохранив до конца верность Христу.

Среди пострадавших оказались и иноки, высланные с Афона в 1913 г. по делу об имяславии. Среди таковых было немало монахов, не причастных к этому движению. В числе таковых были прп. Кукша (Величко) Одесский, сщмч. Антипа (Кириллов) и другие.

Многие из приверженцев имяславия впоследствии осознали свою ошибку и письменно просили прощения у православного священноначалия и старцев Пантелеимонова монастыря на Афоне. Одним из таких иноков был священномученик Иларион (Цуриков), занимавший одну из самых активных позиций среди имяславцев. Отец Иларион принес искренне раскаяние в своих действиях и просил не лишать его молитв афонского братства. По этой причине Пантелеимонов монастырь на Афоне не имел возражений против канонизации этих иноков в лике

---

[52] Вменихомся яко овцы заколения... С. 3–4.

[53] Монахологий Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. Изд. сер. «Русский Афон XIX — XX веков». Т. 2. Афон, Пантелеимонов монастырь, 2013. С. 640–652.

[54] История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1735 до 1912 года. Изд. сер. «Русский Афон XIX — XX веков». Т. 5. Афон, Пантелеимонов монастырь, 2015. С. 649–652.

[55] Русский Афонский Патерик // История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. Изд. сер. «Русский Афон XIX — XX веков». Т. 4. Афон, Пантелеимонов монастырь, 2015. С. 581–602; Афонский Русский Патерик, или жития русских святых, подвизавшихся на Афоне, и афонских подвижников, просиявших в России / Институт Русского Афона. Святая Гора Афон, 2015. С. 187–191.

святых новомучеников. Более того, Пантелеимоновская обитель на Афоне включила их в Собор святых русских святогорцев.

Как бы там ни было, но возвращение на Родину сотен афонских иноков перед началом грозных революционных испытаний и гонений на веру было промыслительным. Многие из русских афонитов оказались во главе духовного противостояния богоборческому режиму, обновленческому и другим расколам, наставляя паству твердо держаться истинного православия. Испив горькую чашу гонений и репрессий, святогорцы заняли достойное место в Соборе святых новомучеников и исповедников Православной Церкви.

Поиск сведений о дальнейшей судьбе всех афонитов, пострадавших от репрессий богоборческой советской власти, и составление полного мартиролога афонских новомучеников и исповедников имеет важное историческое значение. Без этого наше представление о святогорском наследии, как и о наследии новомучеников XX в., будет оставаться неполным.

БІБЛЕЇСТИКА

Протоиерей Олег Скнарь

История эволюции древнееврейской письменности библейского Лахиша: от протосинайских пиктографических символов к финикийскому алфавиту *(на примере эпиграфических памятников)*

В о время работы Британской археологической экспедиции под руководством Д. Л. Старки в 1934 г. была обнаружена гробница с небольшой погребальной камерой (№ 1502). По фрагментам глиняных сосудов, найденных в захоронении, погребальный склеп был датирован серединой бронзового века. В гробнице, помимо большого количества керамики, археологами были найдены два одинаковых по размерам бронзовых кинжала длиной 19,5 см. При изучении клинков в лаборатории Департамента древностей Израиля на одном из них была обнаружена надпись, состоящая из четырех символов[1].



Бронзовый кинжал, обнаруженный в 1934 г. во время раскопок Британской экспедицией

До сегодняшнего дня надпись представляет собой загадку. Ее трудно интерпретировать. Профессор археологии Тель-Авивского университета, семитолог Беньямин Сас (Benjamin Sass) вообще считает, что символы, изображенные на клинке кинжала, — неизвестный шрифт[2].

Автор данного исследования полагает, что надпись заслуживает особого внимания, так как является уникальным эпиграфическим памятником и представляет собой звено в цепочке пере-

Продолжение. Начало публикации см. в: Труди КДА. К., 2013. № 18. С. 61–102; К., 2014. № 20. С. 35–54. № 22. К., 2015. С. 31–51. № 24. К., 2016. С. 37–74.

[1] Первая научная публикация, посвященная бронзовому кинжалу из Лахиша, появилась в 1937 г., после того как в результате очистки на клинке была обнаружена надпись, состоящая из четырех символов.

[2] Ussishkin D. Op. cit. P. 117.

хода от пиктографической, знаковой (силлабической[3]) системы письма к алфавитной[4]. Поэтому, прежде чем приступить к рассмотрению надписи, обнаруженной на кинжале из Лахиша, имеет смысл вкратце ознакомиться с теми системами письма, которые были распространены во II тыс. до Р. Х. среди семитоязычных народов и которые, по предположению ряда ученых, могли служить неким прототипом алфавитной письменной традиции.

Западносемитские силлабарии: теории происхождения алфавитной традиции

Логично начать рассказ с упоминания зимней Синайской экспедиции 1904–1905 гг. сэра Ф. Питри, учителя Д. Л. Старки, вблизи Серабит эль-Хадем. Именно тут были обнаружены уникальные камни, покрытые знаками неизвестного в то время письма.

Здесь необходимо сделать небольшое отступление и указать, ради справедливости, что заслуга обнаружения этих надписей принадлежит супруге ученного — леди Х. Питри (согласно же официальной версии обнаружения Синайских эпиграфических памятников, которая широко представлена в научной литературе, открытие принадлежит «английскому археологу сэру Уильяму М. Ф. Питри»). Именно миссис Х. Питри обратила внимание на камни, обрушившиеся на дно одной из шахт, где добывали бирюзу, на которых были начертаны примитивные символы, непохожие на египетские иероглифы. Позднее еще несколько подобных надписей были обнаружены на скалах рядом с шахтами, а также у дороги, ведущей к храму богини Хатор. Примечательно, что в самом храме больше подобных знаков найдено не было, кроме тех, что были обнаружены на двух статуэтках и сфинксе[5].

Эти эпиграфические находки незамедлительно вызвали живейший интерес в научном мире. Как следствие, на Синайский полуостров были отправлены новые экспедиции, обнаружившие другие эпиграфические объекты этого же типа письма. Данная форма письма впоследствии получила название «протосинайское письмо». В своем труде, посвященном западносемитским силлабариям, американский лингвист и ассириолог Игнас Гельб (Ignace Jay Gelb; 1907–1985), предупреждая

[3] Силлабическое письмо (греч. *συλλαβή* — «слог») — слоговое письмо, вид фонетической письменности, знаки которой обозначают отдельные слоги. Обычно символ в слоговом письме представляет собой факультативный согласный звук со следующим за ним гласным.

[4] Алфавитное письмо — письменная традиция, где один знак передает один звук, в отличие от логографического и идеографического письма, где каждый знак соответствует определенному понятию или морфеме. Слоговая письменность также не может считаться алфавитным письмом, так как каждый знак в силлабариях соответствует отдельному слогу, но не звуку.

[5] Надпись на сфинксе позднее послужит ключом к дешифровке этой знаковой системы.

возможную путаницу в хронологии возникновения и эволюции алфавитного письма, заметил: «Неспециалисты не должны смешивать это протосинайское письмо с более поздней "синайской" письменностью, которая является связующим звеном между набатейским и арабским письмом»[6].

Надо отметить, что особое исследование по дешифровке протосинайской письменности было проведено советско-российским семитологом Авраамом Григорьевичем Лундиным (1929–1994). В опубликованном им труде[7], представив все интерпретации известных науке протосинайских надписей, он попытался в корне изменить существовавшее представление о характере протосинайской письменности. По мнению Лундина, протосинайская традиция является не древнейшим алфавитом, а разновидностью финикийского письма.

На сегодняшний день существует несколько теорий, объясняющих появление алфавитной письменности. В кратком экскурсе, посвященном рассмотрению гипотез происхождения западносемитской алфавитной традиции, мы будем обращаться к уже достаточно известной в научном мире классификации, опираясь на один из новейших фундаментальных трудов по истории письменности — «Алфавит» Д. Дирингера[8].

Теория египетского происхождения алфавитного письма

Можно сказать, что первыми, кто предложил рассматривать Египет как родину алфавитной системы, были Платон и Тацит: именно они впервые предположили, что финикийцы заимствовали искусство письма у египтян. Впоследствии эта теория была развита французским ученым востоковедом Франсуа Ленорманом (Fransua Lenormant; 1837–1883) и изложена египтологом Эммануилом де Руже (Olivier-Charles-Camille-Emmanuel de Rougé; 1811–1872) в его труде[9], изданном в 1874 г.

Сторонников египетской теории традиционно разделяют на три группы, в зависимости от гипотез, которых они придерживаются. Существуют следующие гипотезы происхождения алфавитной традиции:

1) от иероглифического письма (французский египтолог Жан-Франсуа Шампольон (Jean-François Champollion; 1790–1832), Ф. Ленорман и др.);

---

[6] Гельб И. Западносемитские силлабарии. Тайны древних письмен. Проблемы дешифровки: Сб. статей. М., 1976. С. 263.

[7] Лундин А. Г. Дешифровка протосинайского письма. М.: «Наука», 1991.

[8] Дирингер Д. Алфавит. М., 1963.

[9] Rougé E. Mémoire sur l'origine Egyptienne de l'alphabet phénicien. Paris, 1874.

2) от иератического письма[10] (английский историк Исаак Тейлор (1787–1865), французский египтолог Пьер Монтэ[11] (P. Montet));

3) от демотического письма[12] (египтолог Ганс Бауэр (Hans Bauer)).

Как известно, последнее предположение априори ошибочно, поскольку предполагаемое «производное» алфавитное письмо появилось раньше демотического.

В целом, ряд факторов свидетельствуют о недостоверности теории египетского происхождения алфавитной письменности. Среди важнейших аргументов, подчеркивающих кардинальное различие египетского иероглифического письма и алфавитного, исследователи отмечают следующие.

Если в иероглифическом письме один звук может передаваться разными знаками, то в алфавитном наоборот — одному звуку строго соответствует один знак, не меняющий своего значения.

В иероглифическом письме для односогласных и двусогласных частей слова использовались особые обозначения. Со временем в большинстве случаев употребление односогласных знаков было заменено идеографическими знаками[13].

Ну и кроме прочего, в египетском письме насчитывается свыше 700 иероглифов и, соответственно, возможны совершенно случайные совпадения с некоторыми знаками финикийского письма.

Итак, по утверждению Д. Дирингера, если бы алфавит действительно произошел из Египта, то у египтян не было бы оснований на протяжении еще нескольких столетий использовать гораздо более сложную иероглифическую письменность и спустя несколько столетий после изобретения алфавита упрощать иероглифическую и иератическую письменности[14].

---

[10] Иератическое письмо (греч. γράμματα ἱερατικά — «священное письмо») — одна из форм египетского письма, применявшихся для записи текстов на египетском языке. Название этого вида письма было заимствовано из труда Климента Александрийского «Строматы» (Кн. 4). Это ранняя форма древнеегипетской скорописи, возникшая во времена I династии, подразумевала нанесение иероглифических знаков кисточкой на папирус, остраконы, камень или кожу, в результате чего знаки получили более округлую, курсивную форму.

[11] Монтэ П. Египет Рамсесов: повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов. М., 1989.

[12] Демотическое письмо (греч. δημοτικὰ γράμματα — «народное письмо») — одна из форм египетского письма, применявшаяся для записи текстов на поздних стадиях развития египетского языка. Название было заимствовано у древнегреческого историка Геродота («История». Т. 2). Начиная с середины VII в. до Р. Х. (начало правления XXVI (Саисской) династии) очень быстро распространилось по всему Египту, вытеснив собой из административных и юридических документов традицию иератического письма.

[13] Идеографическое письмо (от греч. ἰδέα — «идея», «образ» и γράφω — «пишу») — один из наиболее древних типов письма, знаки которого (идеограммы) обозначают не звуки и не слоги, как в звуковом и слоговом письме, а целые слова или же значимые части слов — морфемы. В значительной мере идеографический характер имели древнеегипетская, шумерская и другие старейшие системы письма.

[14] Дирингер Д. Указ. соч.

Теория синайского происхождения алфавитного письма

Существует также другая гипотеза эволюции письма: от египетского — к синайскому и, как результат, — к алфавитному. Эту теорию в 1916 г. озвучили английский египтолог и лингвист сэр Алан Гардинер (Alan Henderson Gardiner; 1879–1963) и его коллега немецкий ученый-египтолог Курт Зете (Kurt Heinrich Sethe; 1869–1934). К таким выводам их подтолкнуло исследование древнесинайских надписей, обнаруженных в 1904–1905 гг. Ф. Питри.

Ключом к дешифровке протосинайского письма стали две надписи на 25-сантиметровом сфинксе, найденном Ф. Питри среди развалин хра-



Надписи на сфинксе, обнаруженном среди развалин храма Хатор

ма Хатор. Иероглифический текст содержал имя богини Хатор — «госпожи (хозяйки) бирюзы».

Одна надпись на основании сфинкса была выполнена протосинайскими символами, а надпись на правом плече — египетскими иероглифами. А. Гардинер обратил внимание на то, что каждый из символов протосинайского текста представляет не всё слово, как в иероглифическом письме, а только его первоначальный звук. Четыре из этих странных символов, кстати, имеющие направление написания слева направо, обозначали слово [Baalat], что можно перевести как «госпожа, хозяйка».

В целом, египетский иероглифический вариант представлял собой надпись: «Любимая Хатор, госпожа бирюзы», а до этого неизвестный шрифт дублировал надпись в сокращенном виде следующим образом: «Любимая госпожа». В ходе дешифровки надписи на сфинксе А. Гардинер правильно отметил, что каждая пиктограмма имеет акрофоническое значение: рисунок означает не само слово, а только его начальный звук[15].

[15] Гольдвассер О. Как из иероглифов произошел алфавит / Блог библеиста [Электронный ресурс] // URL: http://vadymzhuravlov.blogspot.com/2010/ 10/blog-post.html (дата обращения: 12.09.2016).

Отсутствие более веских аргументов в пользу достоверности данной теории происхождения алфавита побуждает исследователей рассматривать синайское письмо в контексте других древних традиций, которые также стояли на пути его формирования.

Теория крито-микенского происхождения алфавитного письма

Еще одной эфемерной версией происхождения алфавитного письма является крито-микенская теория, разработанная первооткрывателем микенской цивилизации археологом Артуром Эвансом (Arthur John Evans; 1851–1941)[16].

В ее основу была положена ошибочная гипотеза о заимствовании алфавита финикийцами у филистимлян, которые якобы принесли его в Ханаан с Крита.

Но здесь возникает противоречие, так как известно, что филистимляне завоевали побережье Ханаана лишь около 1220 г. до Р. Х., в то время как алфавит существовал уже несколько веков.

Данная теория базировалась, прежде всего, на формальном внешнем сходстве геометрических конфигураций критской и северносемитской письменности. В данном случае главным аргументом, опровергающим существование каких-либо связей между ними, является полное отсутствие дешифровок критских иероглифов. Кроме того, до сих пор не подтверждена связь между разновидностями критского письма (линейное письмо А[17] и Б[18]) и финикийской письменностью.

Правда, исследователи допускают возможность знакомства автора алфавита с критской письменностью, однако и в таком случае фонетическое значение ее знаков им не учитывалось.

---

[16] Evans A. Scripta minoa. Oxford, 1890. V. 2. P. 77.

[17] Линейное письмо А (linear script A) — одна из разновидностей критского письма. Получило развитие из критских иероглифов за счет упрощения их формы и в дальнейшем сосуществовало с ними. Линейное письмо А использовалось, в основном, в канцелярских целях. Подавляющее большинство надписей нанесено на таблички из необожженной глины. Некоторые надписи нанесены чернилами на сосуды и другие предметы. Форма знаков позволяет предположить, что основным материалом для письма была не глина, а пергамент или подобный недолговечный материал. Благодаря сходству с линейным письмом Б чтение большинства знаков линейного письма А приблизительно известно, однако язык надписей линейного письма А остается непонятным. Возникает ряд вопросов по поводу адекватности чтения знаков данного письма, так как язык надписей, сделанных линейным письмом Б, радикально отличался по фонетике и грамматике от языка линейного письма А.

[18] Линейное письмо Б (linear script B) — позднейшая форма критского письма (XV–XII вв. до Р. Х.). Использовалась для записи текстов на древнегреческом языке в эпоху микенской культуры. Эпиграфические памятники данной разновидности письма были обнаружены как на Крите, так и в местах нахождения крупнейших городов Микенской Греции — Микен, Пилоса, Тиринфа, Коринфа, Закинфа и др.

Теория библского происхождения алфавитного письма

Рассматривая теории — предпосылки возникновения алфавитной традиции, нельзя не упомянуть о библской письменной традиции.

Загадочная письменная система, представленная надписью из трех рядов символов на фрагменте каменной стелы, была открыта в 1929 г. в Библе (Финикия) в Сирии (территория современного Ливана) французским археологом Морисом Дюнаном (Maurice Dunand; 1898–1987).

После первых попыток дешифровки обнаруженных текстов французский ученый предположил, что именно библская псевдоиероглифическая письменность была прототипом алфавита[19].

Поскольку библское и финикийское письмо имеют общее территориальное происхождение, то, соответственно, это проявилось и в сходстве некоторых типологических черт: присутствии идентичных знаков, направлении письма (справа налево), разделении слов с помощью вертикальных линий. Кроме того, в надписях на спатулах[20] зафиксировано их параллельное использование.

Исходя из этого, Дюнан предположил, что в библском письме есть знаки, которые являются промежуточным «звеном» между силлабической письменностью и алфавитом.

Дешифровкой библского письма на основе семитских языков много лет занимался и другой известный французский ученый — профессор Эдуард Дорм (Edouard Paul Dhorme; 1881–1966). В августе и сентябре 1946 г. он подготовил дешифровку надписей для публикации в «Докладах» Французской академии. Профессиональный лингвист-дешифровщик библского письма ошибся в определении языка, который был явно не семитским.

Библские надписи практически не поддаются расшифровке посредством семитских языков. К сожалению, ни М. Дюнан, ни Э. Дорм не добились их убедительной и полной расшифровки.

Угаритская клинописная письменная традиция

В конце 20-х гг. XX в. в Сирии произошло важнейшее археологическое открытие — древнего приморского города Угарита (неподалеку от древней Лаодикии). Именно здесь были обнаружены глиняные таблички, содержащие надписи угаритской клинописью и датированные XIV–XIII вв. до Р. Х. Их дешифровка была произведена всего за несколько недель после публикации немецким востоковедом Г. Бауэром и французскими учеными ассириологом Э. Дормом и профессором Сорбонны семитологом Шарлем Виролло (Charles Virolleaud). Работа не составила особого труда, поскольку эта письменная традиция насчитывает всего

[19] Dunand M. Biblia grammata. Beyrouth, 1946. P. 136.

[20] Спатулы — памятники древнесемитского письма.

лишь 30 знаков, 27 из которых представляют собой знаки обычного семитского типа. Данные тексты употреблялись также и для передачи хуриттского языка, который в ту эпоху был широко распространен на территории Северной Сирии и Месопотамии[21]. Спустя некоторое время появилась очень богатая литература, посвященная угаритской письменности[22].

Для нашего же исследования важным является тот факт, что вариант угаритского письма был обнаружен среди эпиграфических памятников при раскопках Бейт-Шемеша и на горе Фавор в Галилее. Эти находки подтолкнули к появлению гипотезы о том, что тип клинописи, сходной с угаритской, употреблялся и на территории Святой Земли. Данный тип письма начали именовать аккадским. Фактически именно эта разновидность угаритского языка была международным средством коммуникации во второй половине II тыс. до Р. Х. для всего Ближнего Востока. Но для нас важно то, что именно аккадская письменность широко использовалась в переписке царского двора египетского фараона с его наместниками в Ханаане.

Новый взгляд на взаимоотношения угаритского и финикийского письма был изложен в исследованиях Ш. Виролло после находки в 1949 г. глиняной таблички. Ученый выдвинул гипотезу о возможном влиянии финикийского письма на угаритское. Тогда создание финикийского алфавита смещается, по крайней мере, к XIV в. до Р. Х., или же оба алфавита являются ответвлениями более древнего и, по всей видимости, 27-буквенного протофиникийского алфавита.

Теория ассиро-вавилонского происхождения алфавитного письма

Впервые гипотеза об ассиро-вавилонском происхождении финикийской письменной традиции была предложена в 1877 г. В. Диком и впоследствии, в конце XIX в., получила развитие благодаря таким ученым, как В. Пейзер, Фридрих Делич (Friedrich Delitzsch; 1850–1922), Г. Циммерном, и многим другим.

На сегодняшний день эта версия практически не имеет поддержки в научном мире. Как указывают исследователи, самым большим недостатком этой теории является то, что ассиро-вавилонская и финикийская системы письма принципиально различны по типу. Ассиро-вавилонская система — слоговая, с очень точным обозначением гласных звуков с параллельным применением логограмм. Финикийская — звуковая, консонантная систе-

[21] Гельб И. Указ. соч. С. 266–267.

[22] Фридрих И. Дешифровка забытых письменностей и языков. М., 1961; Сегерт С. Угаритский язык. М., 1965; Дьяконов И. Языки Передней Азии. М., 1966; Фридрих И. История письма. М. 2003; Гельб И. Опыт изучения письма. М., 1986.

ма. Получается, эта гипотеза ни в коем случае не может прояснить самого важного в финикийском письме — его последовательного консонантно-звукового принципа. Ученые подчеркивают, что история письма не знает случая перехода слоговых систем в консонантно-звуковые.

Подтверждая эту мысль, Г. Р. Драйвер в своем труде по семитологии[23] писал: «В то время как слоговое письмо может развиться из алфавита, состоящего из согласных, как это показывает эфиопский силлабарий, слоговое письмо является тупиком, из которого нет выхода». Примечательно, что на это же указывает французский лингвист Ж. Феврие в своем исследовании[24], посвященном истории письма.

Определенные надежды появились с обретением угаритского письма, о котором говорилось выше. Текст этого письма сочетал в себе клинообразную форму знаков с консонантно-звуковым их значением, а ведь это могло быть связующим звеном между ассиро-вавилонским и линейным финикийским письмом! Однако эти надежды оказались призрачными: все попытки вывести угаритские знаки из ассиро-вавилонских, а тем более линейные финикийские буквы — из угаритских клинописных, не привели к результату...

Теория «недостающего звена»

Существует еще одна гипотеза, так называемая «теория недостающего звена», которая дополняет теорию А. Гардинера. Яркими ее представителями являются У. Ф. Олбрайт, Мосес Гастер и другие. Данная теория базировалась на результатах изучения одиннадцати памятников письменности, обнаруженных в Святой Земле. Традиционно ученые разделяют их на три группы:

Группа 1. Найденный в 1929 г. остракон из Гезера; обнаруженная в 1937 г. каменная пластина из Шхема. К этой группе как раз и относится надпись на кинжале из Лахиша, найденном в 1934 г. Надписи данной группы датируются XVI в. до Р. Х. (средний бронзовый период), а У. Ф. Олбрайт предложил для этого временного отрезка следующую терминологию: «раннегиксосский период».

Группа 2. Остракон из Тель эль-Хеси, обнаруженный в 1891 г., и найденный в 1932 г. сосуд из Тель эль-Аджул. Также к этой (либо к третьей) группе можно отнести остракон из Бейт-Шемеш, найденный в 1930 г. Надписи из этой группы датируются XIV в. до Р. Х. (поздний бронзовый период).

Группа 3. Несколько надписей из Лахиша, некоторые из которых мы подробно рассмотрим ниже: надпись на кувшине (уровень I), найденном в 1934 г., надпись на чаше, открытая годом позже, надпись на крыш-

[23] Driver G. R. Semitic Writing from Piktograph to Alphabet. Published by British Academy, 1976.
[24] Fevrier J. Histoire de l'ecriture. Paris, 1948.

ке курильницы, найденной в 1936 г. (уровень III), и «Чаша из Лахиша № 2», найденная в 1934 г. Эти надписи датируются второй половиной XIII в. до Р. Х. К этой группе также относится золотое кольцо (датируемое 1300–1200 гг. до Р. Х.) из Мегиддо, которое было найдено во время археологической экспедиции под руководством П. Л. О. Гай в 1927 г.

Главным постулатом теории «недостающего звена» является рассмотрение древнеханаанской письменности как промежуточного звена между синайской и северносемитской. Но эта гипотеза сомнительна, так как связь между надписями третьей группы и северносемитским письмом пока остается гипотетической. Неразрешенной остается и проблема надписей, относящихся к первой группе. Например, до сих пор непонятно, являются ли символы каменной палетки, обнаруженной в Шхеме, чисто алфавитными. А значит, окончательные выводы делать еще рано.

Древнепалестинскую эпиграфику необходимо считать очередной более или менее самостоятельной попыткой изобретения алфавитной системы во II тыс. до Р. Х. Рассуждая на эту тему, М. Дюнан писал: «Простая, но не поддающаяся расшифровке палестинская система письма показывает, что в течение первых двух третей II тыс. до Р. Х. эта страна была центром экспериментов, направленных на создание алфавита»[25].

Это не исключает, понятно, возможной связи этих попыток с египетской, древнесинайской или критской системами письма с одной стороны и с северносемитским алфавитом — с другой. Так как письменная традиция некоторых ранних ханаанских памятников ближе к северносемитскому алфавиту, чем другие, упомянутые выше, за исключением разве что библской, вполне возможно, что древнеханаанское письмо было либо прототипом финикийского алфавита, либо, что также возможно, побочным ответвлением от этого прототипа. Однако и это мнение остается гипотетическим, а не окончательным и бесспорным, поскольку отсутствуют другие данные. По всей видимости, подлинный прототип не очень сильно отличался от письменной системы, представленной в сохранившихся древних семитских надписях. Северносемитская письменная система оставалась в течение сотен лет настолько неизменной, что невозможно допустить, чтобы на протяжении первых веков своего существования она смогла выдержать такие радикальные изменения, которые бы повлекли трансформирование форм многих букв.

Резюмируя и упрощая всё вышесказанное, известный семитолог Фрэнк Кросс (Frank Moore Cross; 1921–2012) предложил следующую схему:

[25] Dunand M. Byblia Grammata: Documents et recherches sur le développement de l'écriture en Phénicie. Beirut: Ministère de l'éducation nationale et des beaux-arts, 1945. P. 200.

Протоханаанская письменность:
а) древнепалестинская письменность (XVII–XII вв. до Р. Х.);
б) протосинайская письменность (XV в. до Р. Х.).
Ханаанская клинописная письменность:
а) угаритская письменность (XIV–XIII вв. до Р. Х.);
б) палестинская (аккадская) клинопись (XIII–XII вв. до Р. Х.)[26].

* * *

Начиная рассмотрение эпиграфической надписи на кинжале из Лахиша, предположим, что символы были расположены вертикально для чтения сверху вниз. Как было сказано выше, символов четыре. Рисуночный их характер наводит на мысль о египетском происхождении знаков. Но среди египетских иероглифов именно такие символы отсутствуют.

Автор данного исследования для разрешения вопроса о происхождении символов, изображенных на кинжале, а также их дальнейшего перевода предлагает вновь вернуться к надписям, обнаруженным экспедицией Ф. Питри в окрестностях египетского храма Хатор на Синайском полуострове.

Надо отметить, что количество неизвестных символов в надписи на клинке, насчитывающих несколько десятков, меньше, чем знаков, выполненных египетскими иероглифами.

На рудниках Серабит эль-Хадем Синайского полуострова, где во время египетского Среднего царства (между 2040 и 1783 (или 1640) г. до Р. Х.) добывали бирюзу, трудилось большое число рабочих. Граффити, оставленные на камнях как в округе, так и в самом храме Хатор, безусловно, принадлежат этим труженикам шахт, которые начертали свои имена. Примечательно, что, позиционируя себя египтянами, многие из шахтеров-эмигрантов сообщали о своем азиатском происхождении. А волонтеры, работавшие в Серабите и происходившие из подвластных Египту колоний в Азии (Ханаан, Сирия, Ливан), прямо сообщали о своей «иностранности». Древний Египет в этот период благосклонно и толерантно относился к иностранцам, которые быстро интегрировались в общество, если они не были политическими врагами. Официальный Египет в лице фараонов конца XII династии (Аменемхет III (1853–1806 гг. до Р. Х.) и Аменемхет IV (1807–1798 гг. до Р. Х.) не только позволил поселиться новым гражданам из Ханаана, Сирии и Ливана в восточной части дельты Нила, но даже расстроил для них, превратив в обустроенный мегаполис, город Аварис, который позднее стал столицей гиксосов.

В надписях Серабит эль-Хадем упоминается вспомогательная рабочая сила — ослики, которые здесь трудились сотнями. Наверняка управление вьючными животными было доверено специалистам — кочевникам из Ханаана. Именно в их обязанности входили и вывоз изъятого

[26] Naveh J. Origins of the Alphabet. Jerusalem, 2009. P. 17.

из шахт грунта, и доставка добытой бирюзы в Египет. Охрану караванов с полудрагоценным камнем также обеспечивали солдаты-легионеры из азиатских провинций, состоявшие на службе у Египта.

Обращает на себя внимание тот факт, что среди имен рабочих шахт стоят автографы выполнивших эти надписи. Они же выступали в роли переводчиков. Многие из шахтеров, не владея египетским иероглифическим письмом, для преодоления языкового барьера прибегали к помощи «специалистов». Несомненно, иероглифическая система письма египтян для волонтеров из Азии могла представлять определенную сложность.

Египетские иероглифы, как правило, изображают одушевленные или неодушевленные предметы, однако это не пиктографическое письмо в строгом смысле этого слова. Отдельные знаки действительно изображают конкретные вещи, но для большинства иероглифов такая связь отсутствует или является косвенной. Основное назначение иероглифов — изображать 24 буквы египетского алфавита и их сочетания. Помимо звуков, зафиксированных этими символами, существовали сотни дополнительных знаков (детерминативы[27], мультилатеральные[28], словообразующие[29]), которые регулярно применялись на письме[30].

Надписи из Серабит эль-Хадем, идентифицированные Б. Сасом как «неизвестный шрифт», на самом деле являются своеобразным опытом создания новой письменной системы. Без знаний грамматики египетского языка древние волонтеры-хананеи попытались авторски адаптировать египетские иероглифы в качестве графических моделей, которые они, вне сомнений, видели вокруг, с характерным для каждого символа мнемоническим подтекстом. Знаковый смысл новых символов был настолько важен, что впоследствии, когда буквы финикийского алфавита потеряли графическую связь со своими древними прототипами, оказалось, что большинство букв поддерживало это незримое родство со своими древними изображениями-предшественниками в названиях: 𐤀 [alef] — «бык»; 𐤁 [bet] — «дом»; 𐤂 [gimel] — «верблюд»; 𐤃 [dalet] — «дверь» и т. д.

Новый способ письменности распространялся медленно. Семитолог Сет Сандерс (Seth Sanders) в своей книге об эволюции западносемитской письменности, в разделе, посвященном протосинайскому этапу, писал: «На самом раннем этапе своего развития алфавит — это быстрый и грубый инструмент иностранных рабочих, используемый в пу-

---

[27] Детерминатив — идеограмма (письменный знак), служащий для обозначения грамматических категорий слов в логографическом, иероглифическом письме.

[28] Мультилатеральные (многосторонние) знаки — символы, каждый из которых мог означать две (билатеральный знак), три (трилатеральный знак) согласные.

[29] Грань между мультилатеральными и словообразующими знаками очень тонка, и чаще всего такие знаки относятся к обеим категориям.

[30] Додсон Э. Египетские иероглифы, или о чём писал Тутанхамон. М., 2006. С. 42–44.

стынных местах, таких как шахты. В этих местах не было высокоразвитой культуры... Первые документально засвидетельствованные формы использования алфавита сводятся к простым и трогательным формам коммуникации: "Я здесь был"»[31].

Пусть на первом этапе знаки протосинайских надписей выглядели неумело, символы были разного размера, да и само направление письма было хаотично: то слева направо, то справа налево, то сверху вниз. Однако это великое изобретение вывело письменность из монополии профессиональных писцов и имело далеко идущие социальные и культурные последствия.



Возвращаясь непосредственно к надписи на бронзовом кинжале из Лахиша, автор данного исследования, перед тем как представить свою расшифровку и перевод символов, должен сообщить, что рассматривает данные графические знаки как часть системы письма, которая, вне сомнений, имеет египетское происхождение. Наверняка именно протосинайские символы волонтеров-азиатов вдохновили ханаанских «филологов» к созданию более адаптированного для своих потребностей письма. В распоряжении научного мира сегодня не так много свидетелей древнепалестинского, или протопалестинского, письма.

Некоторые знаки на кинжале из Лахиша (как и на других памятниках) носят рисуночный характер, хотя большинство символов являются линейными, геометрическими. Ряд знаков, входивших в систему письма, по всей видимости, не представлен наличными текстами. И как следствие, ограниченность материала делает и трудным, и не всегда возможным сравнение протосинайского и древнепалестинского (протопалестинского) письма. Учитывая эти факторы и допуская, что надпись на кинжале — это попытка создания системы письма, сходной по внутренней структуре с протосинайской знаковой системой, но отличающейся от нее по форме знаков, автор данного исследования предлагает рассматривать символы на кинжале как протопалестинскую систему, «недостающее звено» в переходе к следующей стадии — алфавитной системе. Обращение к графическим формам следующей стадии развития письма — финикийскому алфавиту — поможет гипотетически дешифровать те символы, образцы которых отсутствуют из-за ограниченности материала.



Так, верхний, первый символ (если расположить клинок острием вверх) уже представляет трудность для интерпретации, так как ранее не встречался в эпиграфических памятниках.

[31] Sanders S. L. The Invention of Hebrew. University of Illinois, 2009. P. 280.



Автор данного исследования, учитывая округлую форму верхнего знака, предлагает рассматривать этот символ как прототип для буквы [ayn] финикийского алфавита.

Второй знак рисуночного характера отчетливо можно прочесть как символ «голова», довольно часто встречающийся среди граффити окрестностей Серабит эль-Хадем на Синае. Вне сомнений, этот символ подразумевал согласную «р»: — ראֹש [rosh] — «голова»). В финикийской алфавитной традиции место этого знака заняла согласная буква r [resh].



Следующий, третий символ можно интерпретировать как знак «змея». Данный знак также весьма часто употреблялся рабочими бирюзовых рудников на Синае. Будучи ярким представителем новосозданной ханаанскими волонтерами и солдатами письменной протосинайской традиции, этот символ являет пример того, как без осведомленности в системе египетских иероглифов ханаанские изобретатели новой письменности использовали иероглифы египтян в качестве графических моделей.

В египетской иероглифической традиции действительно было два символа, обозначенных змеями. Один иероглиф изображает кобру, другой — рогатую гадюку. Эти две пиктограммы являются знаками для обозначения двух различных звуков. Иероглиф-кобра — звук [dg], иероглиф — рогатая гадюка — звук [f]. Египтяне, владеющие грамматикой, ни при каких обстоятельствах не могли перепутать эти два иероглифа. Однако древние хананеи, работавшие на приисках, по всей видимости, синтезировали эти два знака с изображением змей в один протосинайский символ для обозначения звука [n]: — נָחָשׁ [nakhash] — «змея».

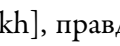


Нижний, четвертый символ, как и первый, не имеет аналогов в обретенных памятниках, но мы можем усмотреть графическое сходство сразу с несколькими финикийскими буквами. Возможно, начертания данного символа легли в основу графики какой-то одной из этих финикийских букв.

Данный символ имеет в верхней части две горизонтальные линии, которые пересекают под прямым углом вертикальную. Такая графика характерна для финикийской буквы [zayin]. Вот наиболее часто употребляемые варианты написания этой буквы: (кстати, название буквы [zayin] интерпретируется как «оружие», «копье»). Надо отметить, что графическое сходство действительно присутствует. Вариант надписи на кинжале с буквой [zayin] выглядел бы следующим образом: — ערנז. Подобную дешифровку предлагал А. Г. Лундин[32], про-

[32] Лундин А. Г. Указ. соч.

читывая данное слово как имя собственное «Арнуз» — «принадлежит Арнузу».

Также данный знак мог послужить прототипом для финикийской буквы s [samekh], правда, последняя содержит три горизонтальные линии. С такой завершающей буквой вариант слова на кинжале выглядел бы как  . Но графическим сходством последней буквы ограничиваются все надежды как-то интерпретировать это слово, так как перевести его не представляется возможным. Как вариант можно допустить, что это также имя собственное хозяина кинжала.

Вполне вероятно, что последний символ надписи на клинке из Лахиша послужил впоследствии прототипом для создания буквы [yud] финикийского алфавита. С такой завершающей надпись на кинжале буквой слово в целом бы выглядело как . По предположению автора данного исследования, этот вариант также вполне мог бы быть мужским именем собственным. В Священном Писании можно найти аналог этого имени в книге Чисел (26:36), правда, повествование библейской книги описывает события более позднего периода:

וְאֵלֶּה, בְּנֵי שׁוּתֶלַח — לְעֵרָן, מִשְׁפַּחַת הָעֵרָנִי

*А это сыны Шутелаха: от **Эйрана** — семейство Эйрана* (Бэмидбар 26:36)[33].

*И вот сыны Шутелы: от **Арана** поколение Араново* (Числ. 26:36).

Автор данного исследования предлагает рассматривать надпись на кинжале из Лахиша (— ערני [Erani]), конечно же, без привязки к лицам из книги Чисел, поскольку события библейской истории, описанные в этой книге, разворачивались на несколько столетий позже, как собственность или самого Эйрана, или кого-то из его потомков, принадлежащих к его «дому», семейству.

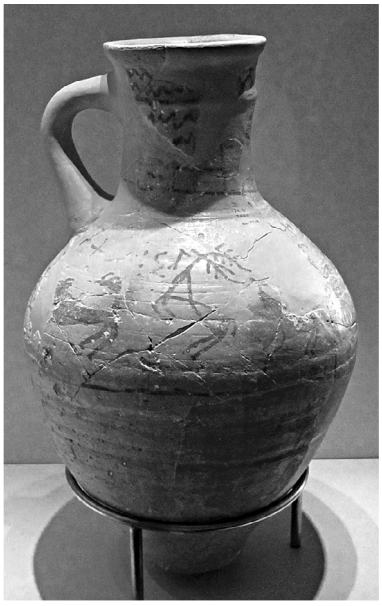
В качестве гипотезы автор данного исследования также допускает, что надписание на клинке слова — ערני [erani] вполне могло быть и пожеланием каких-то личных качеств владельцу. В древнееврейском языке слово ערני [erani] имеет несколько значений: бдительный, чуткий, бодрый, живой.

Ценность обнаруженного в Лахише бронзового кинжала с надписанием протоханаанскими символами и других подобных эпиграфических артефактов, сделанных в Бейт-Шемеш, Гезере, Мегиддо, Шхеме, заключается отнюдь не в общем количестве текстов, — их на самом деле не так много. Гораздо важней места находок этих надписей, так как они позволяют сделать важный вывод: письменность была широко распространена в древнем Ханаане!

---

[33] Пятикнижие и Гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». Иерусалим: Гешарим, 2001. С. 981.

Глиняный кувшин, обнаруженный в культовом «Храме во рву» («Fosse Tample»)



Вспомним, что в 1934 г. руководитель Британской экспедиции Д. Л. Старки, выбирая место для вывоза изъятого из раскопов на поверхности Теля грунта за пределы городища, остановился на участке у основания кургана. Д. Л. Старки проявил дальновидность ученого, приняв решение исследовать данную площадку, перед тем как складывать на этом месте выкопанный и просеянный грунт. В результате исследования им были обнаружены фрагменты нескольких культовых сооружений (надстроенные один над другим), которые впоследствии получили название «Храм во рву» («Fosse Temple»).

Именно здесь, среди развалин древнего храма, был обнаружен кувшин, искусно украшенный орнаментами и изображениями животных и деревьев. Помимо красочного декора, на сосуде можно было разобрать и буквенные знаки. К сожалению, вся надпись не сохранилась. Более или менее отчетливо видны начальные буквенные знаки и знаки, завершающие строку.

По всей видимости, начало строки содержит мужское имя собственное למתן [le-matan], что можно перевести как «принадлежит Матану». Можно предположить, что это имя хозяина кувшина. Завершается надпись после лакуны двумя буквами לת [lamed; tav].

Семитолог Ф. Кросс, исходя из того, что кувшин был обнаружен в периметре храма, выдвинул гипотезу, согласно которой этот кувшин — своего рода жертвенное приношение, а надпись на сосуде посвятительная, с указанием имени дарителя. По мнению Ф. Кросса, последние две буквы надписи, возможно, были окончанием имени божества Элат[34]. В реконструкции известного семитолога надпись в целом виде выглядe-

[34] Элат, или Ашера, — главная богиня ханаанского пантеона. Она же — жена главного божества — Эля. Ее полное имя Ашера Морская: очевидно, ее территорией было море, так же, как владением ее мужа Эля было небо. Однако к ней обращались попросту как к Элат — Богине. Ашера была богиней-матерью, «прародительницей богов» и, как таковая, вместе со своей дочерью Анат выкормила всех богов, которых было семьдесят. Все они были ее детьми, включая Ваала, Анат, Йота и других главных персонажей угаритского пантеона.

ла следующим образом: «Принадлежит Матану — жертва моей госпоже Элат»[35].

Керамическое блюдо с меловым граффити



Во время археологических работ было обнаружено захоронение, датированное XIII в. до Р.Х. Самой любопытной находкой этого раскопа было блюдо, на внешней стороне которого после очистки керамики была обнаружена надпись, выполненная мелом немного выше основания — дна блюда. Если перевернуть сосуд «вверх дном», надпись читается справа налево. Причем, если смотреть на надпись, расположенную горизонтально, обращает на себя внимание то, что все буквы текста развернуты на 90°.

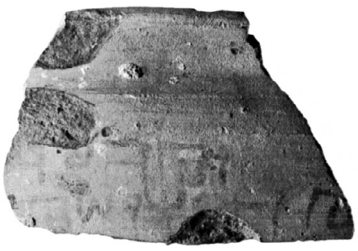
𐤁 𐤔 𐤋 𐤔 𐤁

По всей видимости, первая буква 𐤁 — ב [bet] является предлогом. Далее четыре буквы 𐤔 𐤔 𐤋 𐤔 — שלשת [shin; lamed; shin; tav] можно интерпретировать как числительное «три».

𐤁 𐤔 𐤋 𐤔 𐤁 — בשלשת [ba-sheleshit]

По-своему интересен шестой знак, которым завершается надпись. Можно предположить, что это символ, выполняющий синтаксическую роль.

Фрагмент сосуда с надписью «Eliab»

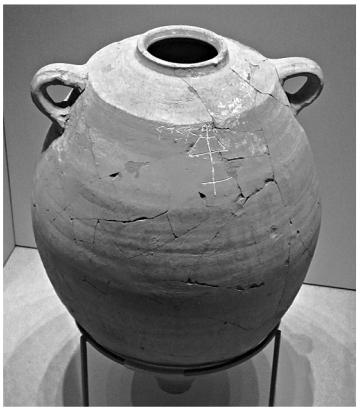


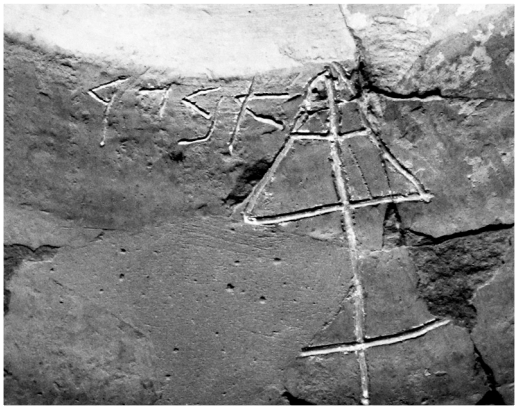
В VI слое в зоне археологических раскопок «S» на окраине Теля был обнаружен фрагмент чаши-сосуда с сохранившейся надписью в две строки, выполненной чернилами. Скорее всего, надписание было сделано до раскола сосуда. Две строки сохранились фрагментарно. Текст надписи представляет определенную трудность, бытует несколько вариантов прочтения текста. Большинство ученых предлагают прочитывать надпись слева направо. При таком прочтении в первой строке можно увидеть мужское имя собственное Eliab, но что касается второй строки, есть группа семитологов, предлагающая читать ее справа налево[36].

[35] Ussishkin D. Op. cit. P. 185.
[36] Ibid. P. 186.

Глиняный кувшин с «алфавитом»

Любопытной в своем роде находкой является кувшин, обнаруженный во время раскопок и датированный VI в. до Р. Х. Уникальным является символ в виде стрелки (автор данного исследования склонен предполо-





жить, что этот знак указывает на желательный уровень жидкости — воды, вина, масла и др. — при использовании сосуда). Слева от этого символа отчетливо видны четыре буквенных знака, представляющих начало алфавита: 𐤀𐤁𐤂𐤃 — אבגד [alef; bet; gimel; dalet].

Надо отметить, что подобная надпись, содержащая первые пять букв еврейского алфавита, была обнаружена в 1938 г., в последние дни работы первой Британской археологической экспедиции, уже после убийства Д. Л. Старки. Впоследствии О. Тафнелл, обрабатывая материалы археологических раскопок британцев, постаралась подробно описать артефакт — известняковую ступень лестничного марша, ведущего к дворцу, с процарапанной на вертикальной плоскости надписью[37]. Возведение лестницы датировано VIII в. до Р. Х.

В своей статье «Палестинские абецедарии»[38] известный израильский археолог Яна Чехановец (Yana Tchekhanovets), описывая надписи, представляющие собой простое перечисление букв в алфавитном порядке, изложила все существующие на сегодняшний день гипотезы интерпретации этих загадочных надписей, обнаруженных археологами в разных частях Святой Земли и датируемых временем от эпохи железного века до античности (Избет Сарта, Тель-Зайт, Кунтилла Аджрут, Иеруса-

[37] Lachish III (Tell ed-Duweir): The Iron Age / by O. Tufnell. With contributions by M. A. Murray and D. Diringer. London: Oxford University Press, 1953. P. 118.

Помимо первых пяти букв еврейского алфавита, расположенных в правой части ступени, в центре отчетливо просматривается фигура льва с открытой пастью, а слева от него — еще одно животное и неизвестный прямоугольный предмет.

[38] Чехановец Я. М. Палестинские абецедарии. Мнемон. СПб, 2007. № 6. С.409–420.

лим, Иерихон, Хирбет-Эйтун, Бейт-Шеарим). Так, в научном мире диапазон версий появления этих надписей весьма широк — от примитивных гипотез «ученических прописей» до рассмотрения «абецедариев» в погребальном контексте, когда алфавитная эпиграфика наделяется магическими свойствами (защита усопших от злых духов и разорителей могил).

Чрезвычайно интересно, что «лахишские абецедарии», обнаруженные в непосредственной близости друг от друга[39], дали повод ученым рассматривать версию о существовании в данном квартале Лахиша, в непосредственной близости к дворцу, — школы[40].

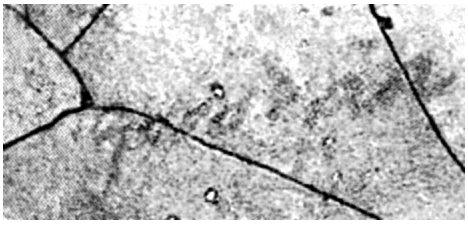
Фрагменты кувшинов из винной кладовой Лахиша

«Винная кладовая» — такое название было присвоено участниками археологической экспедиции под руководством Д. Уссышкина помещению между внутренними городскими воротами и главной городской стеной. Эта постройка имела две комнаты, которые соединялись между собой дверным проемом. На полу в обеих комнатах были обнаружены в большом количестве осколки глиняных сосудов — чаш и кувшинов. Все они были погребены в толстом слое золы — свидетельстве пожара.

При тщательном осмотре фрагментов керамики были обнаружены надписи, которые как раз и подтолкнули участников экспедиции к идентификации исследуемых помещений с винным складом.

Фрагмент кувшина — надпись № XXV

Надо отметить, что сам кувшин принадлежит ко времени до падения Иудейского царства, перед Вавилонским пленением. Этот период можно назвать пиком виноделия в Иудее, когда сохранялся относительно устойчивый рост численности населения, развивалась внешняя и внутренняя торговля. В сельском хозяйстве в Палестине той поры преобладало мелкое и среднее семейное производство, о чём свидетельствует ветхозаветный идеал благоденствия: *Каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею, и никто не будет устрашать их* (Мих. 4:4).



Для нас представляет особый интерес надпись на одном из фрагментов кувшина, обнаруженном в развалинах бывшего винного склада: יין עשן — יין עשן.

[39] На расстоянии нескольких метров от дворца экспедицией Д. Уссышкина был обнаружен еще один артефакт с «абецедарием» — керамический остракон.

[40] Lemaire A. A Schoolboy Exercise on an Ostracon at Lachish. Tel Aviv. 1976. Vol. 3. P.109–110.

Почерк характерный для Иудеи того периода. По всей видимости, термин nyy — יין [yain] — «вино» определяет напиток, который находился в сосуде, а слово עשן — עשן, скорее всего, указывает на источник происхождения вина (см. Иез. 27:18; Ос. 14:8) или на его сорт.

Действительно, в Священном Писании упоминается город, находившийся в одной из низменностей в уделе Иуды (Шфела):

בַּשְּׁפֵלָה--אֶשְׁתָּאוֹל וְצָרְעָה, וְאַשְׁנָה (יהושע טו.לג)

На приморской низине Эштаоль и Цора, и ***Ашна*** (Иегошуа 15:33)[41].

На низменных местах: Ештаол, Цора и ***Ашна*** (Нав. 15:33).

Не исключено, что вино из этого региона Шфелы могло быть доставляемо в винные склады Лахиша.

В Библии есть упоминание еще о двух населенных пунктах с подобным названием:

וְלַאֲשֶׁר בְּחָרְמָה וְלַאֲשֶׁר בְּבוֹר-עָשָׁן בַּעֲתָךְ (שמואל א ל.ל)

*И тем, что в Хорме, и тем, что Бор-****Ашане****, и тем, что в Атахе* (Шмуэль I, 30:30)[42].

*И в Хорме, и в Хор****ашане****, и в Атахе* (1 Цар. 30:30).

Вполне возможно, что это — Хирбет-Асан, расположенный в 8 км северо-западней Беэр-Шевы. Не исключено, что под этим топонимом также мог подразумеваться город, находившийся в пределах колена Симеона, месторасположение которого на сегодняшний день неизвестно.

וְחַצְרֵיהֶם עֵיטָם וָעַיִן, רִמּוֹן וְתֹכֶן וְעָשָׁן (דברי הימים א.לב)

И открытые дворы селения их: Эйтам и Аин, Римон и Тохен, и Ашан: всех городов пять (Диврей га-ямим I 4:32)[43].

С селами их: Етам, Аин, Риммон, Фокен и Ашан, — пять городов (1 Пар. 4:32).

На древнееврейском языке слово עשן [ashan] может означать также «дым». На этом переводе основал свою версию профессор Бар-Иланского университета Аарон Демский (Aaron Demsky). Ему принадлежит гипотеза, согласно которой вино, находившееся в кувшине, было особого приготовления — его «коптили» (עָשַׁן).

Автор данного исследования, принимая версию, предложенную почтенным профессором, считает необходимым внести определенную ясность. Дело в том, что искусство виноделия, которое состоит как из приготовления, так и из сохранения вина, было распространено среди жителей стран Средиземноморья, где испокон веков занимались разведением винограда. Многие народы — соседи Древнего Израиля — сохраняли вино посредством кипячения. По всей видимости, и в Иудее

[41] נביעים עם תרגום רוסי Пророки с переводом на русский язык. New York: Bris Avrohom and Shamir, 2004 (5765). С. 44–45.

[42] נביעים עם תרגום רוסי Пророки с переводом на русский язык. С. 232–233.

[43] כתובים עם תרגום רוסי Кетувим с переводом на русский язык. New York: Bris Avrohom and Shamir, 2006 (5766). С. 656–657.

того периода эта практика сохранения вина практиковалась и не являлась диковинной.

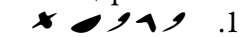
Конечно, вряд ли может выступать аргументом в нашем исследовании такой источник, как Мишна[44] (создание Мишны происходило на много столетий позднее), но всё же сообщение одного из трактатов имеет косвенное отношение к нашему вопросу. Так, в трактате סדר זרעים [seder zrayim][45] в разделе מסכת תרומות פרק יא сообщается о том, что нет необходимости кипятить вино предложения, так как кипячение уменьшает количество вина и делает его густым. Для нас это небольшое уведомление важно потому, что трактат Мишны, во-первых, упоминает о кипячении вина, во-вторых, показывает, что оно было обыденной практикой, а его употребление повсеместным. При этом параллельно указывается на исключительный случай: для культовых целей кипятить вино нет необходимости, причем тут же предлагаются практические советы, как с помощью добавления воды сделать кипяченое вино более жидким.

Также косвенным и убедительным доказательством того, что кипяченое вино производилось и употреблялось иудеями, может выступать талмудическая дискуссия (Авода Зара 30a)[46], можно ли кипяченое вино оставлять открытым и сохраняет ли оно при этом пригодность для употребления[47].

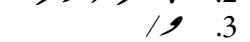
Фрагмент кувшина — надпись № XXIX

Фрагмент сосуда, который получил маркировочную нумерацию № XXIX, представляет особый интерес. Надпись на боковой стенке сосуда была сделана в три строки. Благодаря почерку палеографы приходят к выводу, что текст был нанесен в конце Иудейского царства.



.1 

.2 

.3 

[44] Мишна — собрание Устного Закона, древнейшая часть Талмуда, включающая Мидраш, Галлаху и Аггаду, составленное таннаями в II–III вв. по Р. Х.

[45] משניות סדר זרעים,ירושלם, 2102, ד. 265.

[46] Вавилонский Талмуд / Под ред. д-ра Исидора Эпштейна. Лондон: Сончино, 1936. С. 148.

[47] «Кипяченое вино не становится непригодным, если оставлено незакрытым» (Вавилонский Талмуд. С. 149). Подробное объяснение причины отмечено в сноске, где говорится, что «змея не пьет его» (там же, прим. 8 на с. 148). Общепринятое мнение заключается в том, что змеи были обнаружены в перебродившем вине, но не касались кипяченого вина. Следовательно, перебродившее вино необходимо покрывать, чтобы оно не было отравлено змеями, и, напротив, кипяченое виноградное вино-сок может оставаться открытым, ибо змеи не должны коснуться его.

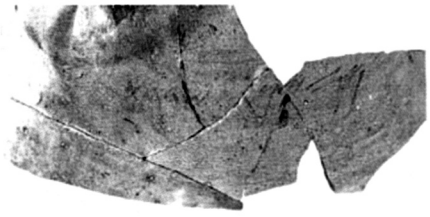
Слово первой строки  — ברבעת можно перевести как «в четвертый год». Значение этого перевода можно интерпретировать как год царствования Седекии, царя Иудеи (594/93 г. до Р. Х.).

Вторая строка недостаточно разборчива, читается с трудом и, по всей видимости, содержит два имени собственных нееврейского происхождения. Можно предположить, что это египетские имена:  — קלם פכמת.

Третья строка содержит букву  — ב [bet], за которой следует косая линия. Если эти два символа сравнить с надписями, обнаруженными в Тель-Арад, можно предположить, что это обозначение в сокращенном варианте ב — בָּת [bat] — «мера, объем», а символ в виде косой лини — это числительное «1». Причем надо отметить, что впоследствии была предпринята попытка измерения объема данного сосуда. При предполагаемом заполнении сосуда объем кувшина вмещал 21 литр.

Фрагмент кувшина — надпись № XXX

Здесь же, в «винной комнате», были обнаружены еще фрагменты некогда цельного глиняного кувшина, которые содержали надписание: — מז צמקם שחרת [miz tsimukim shhorot].



С помощью палеографии данную надпись также можно датировать концом Иудейского царства.

На сегодняшний день благодаря археологическим экспедициям в разных регионах Святой Земли собрано достаточно эпиграфического материала для того, чтобы проводить некоторые параллели, сопоставляя как палеографию, так и смысловое наполнение древних надписей и текстов.

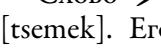
Так, на керамике, найденной во время археологических раскопок в Масаде и в Тель-Хацор, были обнаружены надписи, сделанные когда-то на винных сосудах-амфорах. При сравнении граффити на обнаруженных сосудах можно увидеть некоторое сходство в надписании содержимого кувшинов.

Надпись на кувшине, обнаруженном в Хацоре

מז .....יהח קדש

Надпись на кувшине, обнаруженном в Масаде

מז בלסנה

Слово  — צמקם, по всей видимости, производное от צָמֶק [tsemek]. Его можно перевести как «сушеные плоды, сухофрукты». Скорее всего, речь идет об изюме — сушеном винограде. Широкое использование высушенных виноградных ягод в библейские времена

упоминает Священное Писание (см. 1 Цар. 25:18; 30:12; 2 Цар. 16:1; 1 Пар. 12:40). Как правило, после сбора урожая поспевшего винограда ягоды оставляли на срезанной лозе до тех пор, пока они не высыхали под лучами солнца. Этот способ гарантировал сохранение высокого содержания сахара. В дальнейшем изюм могли использовать для подслащивания вина. Интересно, что в Гемаре[48] обсуждался вопрос: можно ли считать кошерным вино из изюма и можно ли его использовать для Киддуша[49] (Бава Батра 97).

Слово מז**,** которым начинается надписание на кувшине и которое дублируется на других керамических артефактах, найденных в Хацоре и Масаде, по всей видимости, близко по значению с таким понятием, как «экстракт, концентрат»: можно предположить, что это бальзам или вино, изготовленное из черного изюма.

Сфрагистические артефакты Лахиша

Глиняный кувшин с буллами[50]

При работе археологической экспедиции Й. Ахарони в районе храма Солнца в комнате, которая, по всей видимости, служила кладовой и впоследствии была уничтожена пожаром, был найден глиняный кувшин. Археологический слой (level III) данного раскопа относился к концу VIII в. до Р. Х. Немецкий археолог Волькмар Фриц (Volkmar Fritz) был удивлен, когда оказалось, что кувшин не полый внутри: вместе с грунтом из сосуда были извлечены 17 булл. Благодаря форме кувшина и палеографии буквенных символов кувшин был датирован учеными концом VIII — началом VII в. до Р. Х. Петрографический[51] анализ Ювваля Горена (Yuval Goren) показал, что глина, на которой были сделаны оттиски, была добыта в районе Шфелы. А это означает, что папирусы были написаны и запечатаны буллами в районе Лахиша, — то есть буллы, как и сами документы, которые скреплялись буллами, были местными! Это была очень важная находка.

---

[48] Гемара (גְּמָרָה — букв. «завершение», «изучение», «воспринятое от учителя») — свод дискуссий и анализов текста Мишны, проводившихся амораями, включающий их постановления и уточнения Закона.

[49] Киддуш (קִדּוּשׁ — букв. «освящение») — благодарственное молитвословие, совершаемое над бокалом вина.

[50] Булла (лат. bulla — букв. «пузырь») — печать.

[51] Петрография — наука о классификации горных пород, которая построена на детальном описании минерального, химического состава, структурно-текстурных особенностей и т. д. Основной петрографический метод, предложенный Сорби в середине XIX в., — изучение породы с помощью поляризационного микроскопа в тонких шлифах. В последние десятилетия с появлением электронной микроскопии, микрозондового анализа и других методов локального анализа вещества петрографические методы существенно расширились.



В библейские времена документ, написанный на папирусе, после сворачивания в свиток-рулон обвязывали нитью, в месте узла нити крепили необожженную глину и фиксировали печатью.

На некоторых глиняных оттисках из кувшина, обнаруженного в Лахише экспедицией Й. Ахарони, с обратной стороны сохранились остатки узлов нити, которой когда-то были скреплены документы.

С лицевой стороны булла, как правило, имела оттиск печати лица, подписавшего документ, и содержала имя собственное своего владельца. При прочтении свитка необходимо было разломать буллу для дальнейшего разворачивания папирусного рулона; нарушение буллы служило свидетельством того, что послание было открыто для прочтения, и наоборот — цельность глиняной буллы сообщала о том, что письмо осталось без внимания.



Буллы, обнаруженные в Лахише участниками экспедиции под руководством Й. Ахарони, представляют собой определенную загадку: по какой причине лицо, возможно, владелец кладовой, в которой был обнаружен упомянутый кувшин с уникальным содержимым, тщательно собирало после прочтения свитков оттиски от документов для последующего бережного хранения?

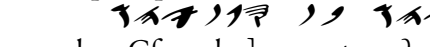
Надо отметить, что традиция скрепления документов печатью имеет очень древнее происхождение. Уже в III тыс. до Р. Х. по всему региону стран Плодородного полумесяца была распространена эта практика. В Ханаан эта традиция попала, вероятней всего, из Египта или из Месопотамии. Чаще всего печати вырезали из полудрагоценного камня (см. Исх. 39:6). Печати были разнообразны по методу оставления оттиска: их или прикладывали как штамп к мягкой поверхности влажной глины, или прокатывали, — тогда печать имела форму валика. Резчики гравировали на печатях орнаменты, символические изображения,

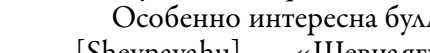
зарисовки разных сцен, письменные знаки. Как правило, печати, найденные при археологических раскопках в разных регионах Святой Земли, содержат имя владельца, иногда какое-то пожелание или изречение. Штемпельная печать обычно была меньше цилиндрической. В Египте она часто изготавливалась в форме скарабея, поэтому большое количество печатей, найденных в Святой Земле, скорее всего, имеют египетское происхождение, так как аналогичны египетским печатям. Печать носили при себе или подвешенной на шейном шнурке (см. Быт. 38:18), а также у пояса, или укрепив ее на руке на браслете. Наконец, печать вставляли в перстень (см. Иер. 22:24; Песн. 8:6).

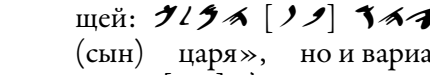
Печать имела юридическую силу и применялась в качестве подписи (см. 3 Цар. 21:8). Как в случае с обнаруженными в Лахише буллами, печатью, как правило, запечатывались документы. Оттиск на ручке кувшина обычно указывал на содержимое сосуда, предназначенное в виде натуральной подати монарху или святилищу, что также обозначали в надписи на печати. Наряду с именем владельца печати практиковалось упоминание имени его отца, а иногда и титул. Благодаря этому по оттиску можно установить принадлежность печати царям, священникам, советникам, писцам и частным лицам. Примечательным является то, что в Палестине были обнаружены печати, владельцами которых были женщины[52]. Ниже мы рассмотрим одну из них, найденную во время археологических раскопок в Лахише.

Все оттиски булл, обнаруженных в глиняном кувшине рядом с храмом Солнца в Лахише, содержат имена владельца и имя его отца. Например:

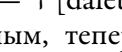
 — לירמיהו בן ספניהו [le-Yermiyahu ben Cfanyahu] — «*принадлежит Йермиягу, сыну Цфаньягу*»;

или  — לנחום בן ענניהו [le-Nahum ben Ananyahu] — «*принадлежит Науму, сыну Ананьягу*».

Особенно интересна булла, содержащая имя  — שבניהו [Shevnayahu] — «Шевнаягу» и последующее слово klmh — המלך [hamelekh] — «царь». Эта булла надломлена, и до недавнего времени мы могли только строить догадки, как первоначально в оригинале выглядело надписание оттиска.

Вне сомнений, владелец печати был приближен к царскому дому. Вполне возможно, что надпись в целостном виде могла быть следующей:  — שבניהו [בן] המלך — «Шевнаягу (сын) царя», но и вариант — שבניהו [עבד] המלך — «Шевнаягу (слуга) царя» также допустим как гипотеза.

[52] Ринекер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 2007. С. 713–714.

В 2007 г. в мир библейской сфрагистики[53] тихо вошел новый артефакт — оттиск печати, который до этого путешествовал среди представителей иерусалимского рынка древностей. Примечательно, что данный оттиск также содержал имя Шевнаягу. Именно эта деталь придала значимость новому сфрагистическому артефакту. Неужели оттиск из Лахиша и новоявленная печать упоминают одно и то же лицо? Лабораторные анализы и научная экспертиза не оставили сомнений в том, что оба оттиска были сделаны одним штампом! Надо отметить, что и новообнаруженный глиняный оттиск был когда-то сломлен адресатом древнего документа, но, к счастью, оттиск был нарушен так, что перед словом  — המלך [ha-melekh] — «царь» сохранилась часть буквы  — ד [dalet], а это означает, что слово, которое до этого было неизвестным, теперь можно реконструировать! Благодаря небольшому фрагменту сохранившейся буквы и дивинаторскому методу[54] слово можно восстановить как  — עבד [oved] — «слуга». Из этого следует, что печать принадлежала не монаршему наследнику, а некоему царедворцу Шевнаягу.

В своем исследовании[55] современный израильский библеист Рами Юдовин (Rami Yudovin) предложил для более детального установления личности владельца данного оттиска свою версию.

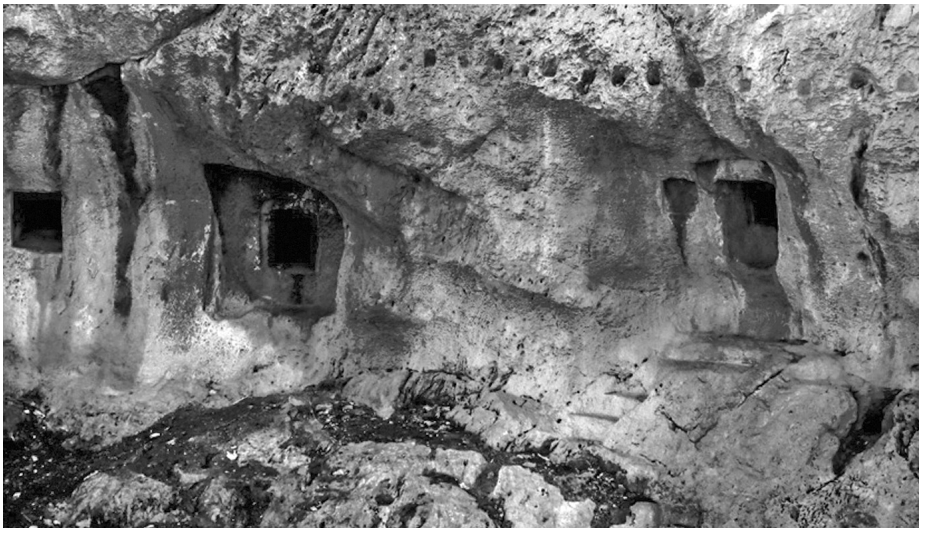
Гробницы, обнаруженные Ш. Клермон-Ганно

В 1870 г. драгоман французского консульства в Палестине Шарль Клермон-Ганно (Charles Simon Clermont-Ganneau; 1846–1923) при исследовании склонов Елеонской горы в Иерусалиме обнаружил между домами арабской деревни Шилоах несколько высеченных в скальной породе склепов. Одна из гробниц с утопленной нишей для закатывания входа камнем (60 × 50 см), по всей видимости, была гробницей знатного и состоятельного человека. При осмотре склепа французский востоковед нашел надпись, сделанную на палеоиврите периода Первого Храма. Для последующего исследования граффити он высек ее из скальной

[53] Сфрагистика (греч. *σφραγις* — «печать»), или сигиллография (лат. sigillum — «печать») — вспомогательная историческая дисциплина, изучающая печати (матрицы) и их оттиски на различных материалах. Сфрагистика тесно связана с такими дисциплинами, как геральдика, нумизматика, эпиграфика. Данные сфрагистики могут играть значительную роль при исследовании тех или иных исторических источников. В настоящее время специалисты в области сфрагистики изучают внешний вид печати, надписи на ней, определяют, к какому историческому периоду она относится и кому принадлежит, будь то конкретная историческая личность или один из органов власти. Исходя из полученных данных, учеными дается оценка печати как исторического памятника.

[54] Дивинаторская критика — реконструкция сильно испорченного текста по непрямым данным («способность угадывать»).

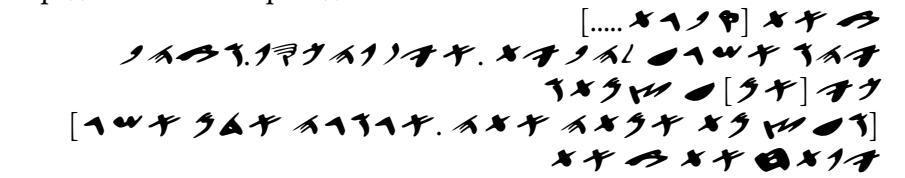
[55] Юдовин Р. Надпись Шевнайяhу // URL: http://www.yudovin.co.il/contentpage.asp?pageid=1634 (дата обращения: 08.07.2016).



породы и отправил в Британский музей, где она экспонируется до сегодняшнего дня.

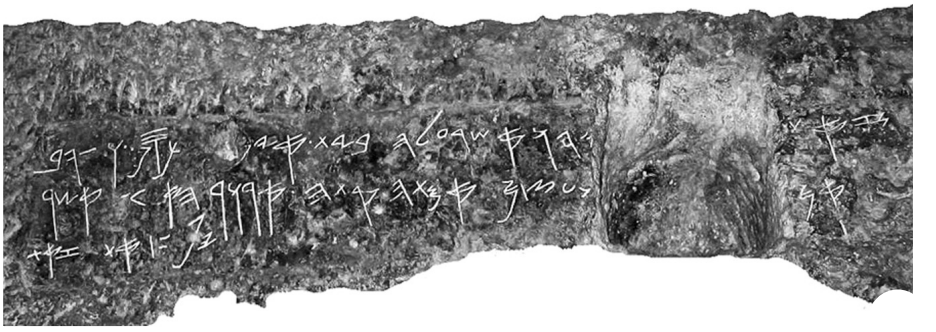
Надпись в погребальном склепе

К подробному палеографическому анализу и возможному переводу надписи из иерусалимского склепа вернулись только в середине прошлого века. В 1953 г. израильский семитолог Н. Авигад расшифровал и предложил свой перевод ее.



Расшифрованная версия надписи

זאת [קברת.....] יהו אשר על הבית. אין פה כסף וזהב
כי [אם] עצמתו [ועצמת אמתה אתה. ארור האדם אשר]
יפתח את זאת



Перевод

Эта могила (....) яху, который правит Домом (царедворец). Нет здесь серебра и золота,
лишь (его кости; [т. е. усопшего — *О. С.*]) и кости его наложницы с ним. Да проклят будет человек, кто откроет это.

На самом деле от имени собственного на скальной надписи, из-за того что именно в этом месте кто-то вырубил нишу для установки факела, осталось только теофорное окончание [yahu]. Но это не остановило израильского ученого в совершенствовании своей гипотезы. Н. Авигад предложил рассматривать гробницу как место последнего упокоения библейского сановника Шевны[56], который упоминается в книге пророка Исайи со знаком «минус» как раз в связи с постройкой для себя вызывающе дорогой гробницы:

Так сказал Господь, Господь Саваоф: ступай, пойди к этому царедворцу, к Севне[57], начальнику дворца, и скажи ему: что у тебя здесь и кто здесь у тебя, что ты здесь высекаешь себе гробницу? — Он высекает себе гробницу на возвышенности, вырубает в скале жилище себе. Вот, Господь перебросит тебя, как бросает сильный человек, и сожмет тебя в ком; свернув тебя в сверток, бросит тебя, как меч, в землю обширную; там ты умрешь, и там великолепные колесницы твои будут поношением для дома господина твоего. И столкну тебя с места твоего, и свергну тебя со степени твоей (Ис. 22:15–19).

Палеографический анализ графики букв выявил некоторую идентичность буквам Силоамской надписи, в результате чего надпись, найденная Ш. Клермон-Ганно, была датирована временем правления Иудейского монарха Иезекии (716–686 гг. до Р. Х.). Н. Авигад был уверен в правоте своей версии.

На причину, по которой в текст Священного Писания не вошло полное имя собственное (Шевнаягу) царедворца Шевны, в своем исследовании указал Р. Юдовин: «Во-первых, его имя имеет хеттские корни, похоже, он из потомков беженцев хиттиян, к которым, несмотря на заповедь "не обижай пришельца", не всегда относились лояльно. Во-вторых, возможно, авторы Писания не захотели добавлять теофорное (содержащее буквы имени Бога) окончание, так как о сановнике царя Иезекии сохранилась дурная слава. Даже спустя столетия Талмуд описывает Шевну как предателя»[58].

* * *

Также в руинах кладовой в районе храма Солнца был обнаружен остракон (№ XXII) с содержащимся на нем списком имен, который будет

[56] Позднее, известный израильский археолог Игаэль Шило, возглавлявший экспедицию Института археологии Иерусалимского университета в Городе Давида (1977–1984), подтвердил теорию о захоронении в этой гробнице Шевны — Севны (Горовиц А. Указ. соч. С. 49).

[57] Севна — так передается в русском Синодальном переводе древнее еврейское имя Шевна.

[58] Юдовин Р. Надпись Шевнайяhу. URL: http://www.yudovin.co.il/contentpage.asp?pageid=1634 (дата обращения: 08.07.2016).

рассмотрен в корпусе эпиграфики Лахишских писем. А также шесть гирь из известняка с обозначением их веса, характерного для Иудеи накануне падения Иудейского царства. Еще одна гиря была обнаружена отдельно, в смежном помещении — соседней комнате.

Печать Ханы

Из сфрагистических артефактов, обнаруженных археологической экспедицией Д. Л. Старки в Лахише, необходимо упомянуть о печати, выполненной из яшмы или красноватого сердолика. В свое время она была приобретена туристом, посетившим раскопки, и сегодня экспонируется в Музее Ашмола в Оксфорде.



Примечательна надпись на печати в нижней ее части: 𐤋𐤇𐤍𐤄 — לחנה [le-Hana] — «принадлежит Хане».

Вне сомнений, владельцем печати была женщина. К сожалению, больше нам ничего не известно о хозяйке этой по-своему красивой печати. Над надписью изображен сфинкс с распростертыми крыльями за спиной, голову сфинкса венчает корона Нижнего Египта. В правой части печати изображен египетский символ «анх». Это весьма уникальный артефакт для своего периода.

Печать Ахимелеха

Еще одна печать, обнаруженная в юго-западной части Теля, изготовлена из стеатита[59] в форме египетского скарабея. Печать датирована VIII–VII вв. до Р. Х. Надпись, расположенная в нижней части, по всей видимости, сообщает имя хозяина печати: 𐤋𐤀𐤇𐤌𐤋𐤊 — לאחמלך [le-Ahimeleh] — «принадлежит Ахимелеху».





В верхней части печати также находится надписание мужского имени собственного: 𐤎𐤌𐤊 — סנך [Samakh] — «Самах».

[59] Стеатит (талькохлорит, мыльный камень, восковый камень, ледяной камень, жировик, туликиви) — один из самых необычных драгоценных камней. На самом деле стеатит — это плотный тальк, из-за чего этот драгоценный камень иногда именуют «талькохлорит». В древности из стеатита изготавливали посуду.

В качестве гипотезы можно допустить, что это имя отца владельца печати. В центре печати изображен жук с четырьмя крыльями, в левой части находится символ «анх». Так как правая часть надщерблена, можно только предполагать, что здесь также симметрично был расположен аналогичный египетский символ.

Печать Годолии (Гедальягу)



Если вышеупомянутые печати были найдены во время археологических раскопок, то печать, о которой сейчас пойдет речь, была обнаружена практически на поверхности.

Округлая форма имеет внутреннее разделение на две части, в верхней части довольно отчетливо читается: לגדליהו — לגדליהו [le-Gedalyahu] — «принадлежит Годолии (Гедальягу)».

В нижней части, с учетом надщербленности правого и левого краев, также находится надписание: [א]שר על הבי[ת] [asher al ha-bayt] — «который над домом».

Очень смелую и в то же время до сего дня никем не опровергнутую гипотезу предложили семитологи Д. Диринger и Б. Сас. По их мнению, эта печать была собственностью Годолии (Гедальягу), сына Ахикама (см. 4 Цар. 25:22), которого после покорения Иудеи в 586 г. до Р. Х. вавилонский царь Навуходоносор оставил в разоренной Святой Земле своим наместником. Именно Годолия (Гедальягу), сын Ахикама, сына Шафанова, впоследствии возьмет пророка Иеремию под свою защиту и опеку.

Фрагмент глиняного кувшина из ханаанского храма, обнаруженного в 2014 г.

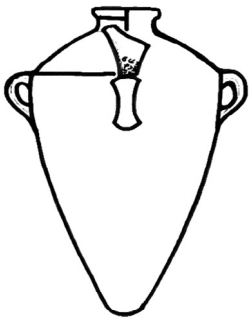


13 июля 2014 г. во время сезонных археологических работ под руководством Й. Гарфинкеля в северо-восточной части Теля, в раскопе VI уровня, был обнаружен фрагмент глиняного кувшина с буквенными символами. Только в следующем 2015 г., при продолжении работ археологической экспедиции Й. Гарфинкеля, стало понятно, что место обнаружения этого эпиграфического памятника — внутренняя часть большого ханаанского храма конца эпохи поздней бронзы. До сих пор в Лахише были

известны только два храма этого периода: один в верхнем городе и один за пределами города, в бывшем оборонительном рву — «Храм во рву» («Fosse Temple»). Теперь был открыт еще один: на северо-восточной окраине города. Можно предположить, что этот небольшой храм был рассчитан на жителей расположенного рядом жилого квартала.

Раскопки 2015 г. после обнаружения керамического фрагмента продолжались с надеждой, что будут найдены другие части этого кувшина. Но, к сожалению, больше ничего обнаружить не удалось. По всей видимости, сохранился только фрагмент, представлявший верхнюю часть кувшина, в то время как остальная, нижняя часть сосуда, в результате оползней или эрозии почвы «ушла» вниз по склону.

Реконструкция внешних форм кувшина базировалась на сосудах, обнаруженных в Лахише в VI и VII уровнях, а также на формах сосудов, найденных в других местах Израиля, принадлежащих временному диапазону XIII–XII вв. до Р. Х.



Сам глиняный фрагмент имеет следующие размеры: 9,9 × 8,3 см, толщина 0,7 см. Надпись, по всей видимости, была сделана до обжига кувшина.

Сохранившийся текст состоит из девяти букв, расположенных в три линии, по три буквы в каждой строке, словоразделительные знаки отсутствуют. Надпись предполагает чтение справа налево. Памятник содержит буквенные символы, которые палеографически можно отнести к позднему бронзовому периоду. Текст слишком фрагментарен, буквенные знаки могли принадлежать более полным словам, которые не сохранились. Но даже в таком виде можно гипотетически предположить, что некоторые слова имели завершенный вид.

В статье, посвященной исследованию обнаруженной надписи, опубликованной в Бюллетене Американской школы восточных исследований[60], ученые после скрупулезного палеографического анализа эпиграфического материала[61], относящегося к периоду поздней бронзы, предложили следующую расшифровку трехлинейного фрагмента:

…פכל…
ספר…
…x פ x…

[60] Sass B. et al. The Lachish Jar Sherd: An Early Alphabetic Inscription Discovered in 2014. Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 2015. № 374. Nov. P. 236.

[61] В статье предложен анализ-сличение сходных по графическому написанию буквенных символов, которые внешне могут соответствовать графике знаков исследуемого текста, обнаруженного в Лахише. Для анализа были привлечены все письменные памятники периода поздней бронзы, обнаруженные в разных регионах Святой Земли.

Так как после средней строки не следуют другие символы, было высказано предположение, что фрагмент демонстрирует завершение текстовой надписи, если учитывать, что направление письма при записи было направлено справа налево. Хотя в этом нет уверенности, так как верхняя и нижняя строки прерываются сколом, вполне возможно, что строки имели продолжение.

Но даже при такой фрагментарной сохранности можно попытаться восстановить смысл расшифрованных строк.

Что касается верхней строки, расшифрованные буквы פכל, если они были самостоятельным словом, вполне могли быть мужским именем собственным. Почти в такой форме имя פיכל [Pikhol] можно встретить в книге Бытия (21:22):

וַיְהִי, בָּעֵת הַהִוא, וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ וּפִיכֹל שַׂר-צְבָאוֹ, אֶל-אַבְרָהָם לֵאמֹר: אֱלֹהִים עִמְּךָ, בְּכֹל אֲשֶׁר-אַתָּה עֹשֶׂה (בראשית כא.כב)

И было в то время, Авимелех с военачальником своим, ***Пихолем****, сказал Аврааму так: с тобой Всесильный во всем, что ты не делаешь* (Берешит 21:22)[62].

И было в то время, Авимелех с (Ахузафом невестоводителем и) ***Фихолом****, военачальником своим, сказал Аврааму: с тобою Бог во всем, что ты ни делаешь* (Быт. 21:22).

Средняя строка содержит три буквенных символа, которые реконструированы как ספר и могли соответствовать слову סֵפֶר [sefer] — «письмо, документ, счет, надпись» и т. д. В вышеуказанной статье также высказано предположение, что средний символ мог соответствовать букве ג [gimel], тогда, при такой реконструкции, слово приобретает следующий вид: глагол סָגַר [sagar] (инфинитив לִסְגֹּר [lisgor]) с переводом «закрывать, запирать».

Нижняя часть остракона также содержит три символа, но первый реконструировать не представляется возможным, так как из-за скола большая часть знака не сохранилась. Следующий знак может быть идентифицирован как буква פ [pey], именно такую графику имеет средний символ предыдущей, второй строки.

Что касается последнего знака третьей строки, он также вызвал определенные дискуссии. Округлая форма символа подталкивает к мысли, что это буква ע [ayin], но как тогда объяснить горизонтальную линию под знаком?[63] Однозначно можно идентифицировать только среднюю букву данной строки — פ [pey].

Сегодня мы можем только строить предположения. Возможно, текст надписания на кувшине, учитывая его обнаружение в периметре культо-

[62] Пятикнижие и Гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». С. 100.

[63] Sass B. et al. Op. cit. P. 243.

вого строения, содержал слова посвящения от лица, подарившего этот сосуд для нужд храма. Возможно, этот текст содержал также личное имя жертвователя. Наверняка, в будущем будут предложены и другие гипотезы расшифровки надписи и интерпретации текста. Однозначно мы можем констатировать следующее: для палеографии надпись очень ценна тем, что является одной из разновидностей скорописного письма периода позднего бронзового века.

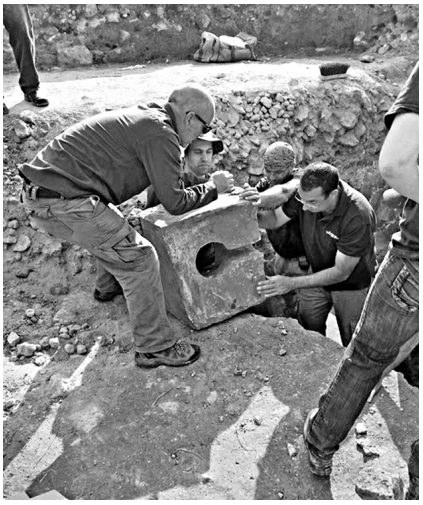
Заключение. Археология эпохи пророка Иеремии в свете внебиблейских письменных памятников Лахиша

Регион Святой Земли не так щедр к археологам и несравним по насыщенности почвы эпиграфическими памятниками с другими странами Плодородного полумесяца. Чего стоят только клинописные тексты, происходящие из Месопотамии, Сирии, Малой Азии, написанные на разных языках — шумерском, аккадском, хеттском, хурритском, эламском, урартском и т. д. А Древний Египет? А Тель-Амарнская библиотека с огромным архивом документов? А стены гробниц и храмовых комплексов, испещренные древними иероглифами? А памятники древней письменности Библа и Сидона? Конечно, по количеству эпиграфических памятников Израиль вряд ли может конкурировать с ними. Но это не повод для отчаяния ученых: мы предпочитаем верить, что основные открытия эпиграфических памятников нас еще ждут впереди[64]. И вместе с тем, памятники древней письменности, уже обнаруженные на территории Святой Земли, очень ценны для науки.

Сегодня благодаря археологическим экспедициям, начатым в 1932 г., когда инструменты землекопов Британской археологической экспедиции впервые коснулись многовекового грунта библейского Тель-Лахиш, нам во многих деталях известна история жителей этого города начиная с древних времен. Каждая экспедиция привносила что-то новое в ее изучение — как периодов процветания, так и трагических событий в жизни этого уникального мегаполиса Святой Земли.

---

[64] 10 августа 2016 г. на вечере в честь 60-летнего юбилея руководителя четвертой археологической экспедиции в Лахише профессора Йосефа Гарфинкеля, проходившем в Музее библейских стран (Иерусалим), во время мини-конференции среди докладов прозвучал рассказ профессора Амнона Бен-Тора о документах, найденных в Хацоре. Именно здесь, в Хацоре, в последнее время было обнаружено археологами значительное количество эпиграфических памятников (глиняных табличек), которое превысило общее число подобных документов, найденных во всём Израиле. Среди них — двуязычный календарь, призма — школьное пособие, таблица умножения в шестидесятеричной системе, административные документы (иск, документы о компенсации ущерба, документ о тяжбе из-за каравана ослов и т. д.), коммерческие документы (касающиеся производства текстиля), список подарков и список одежды, посланной царем, письмо о двух девушках, отправленных для обучения игре на музыкальных инструментах и сбежавших, осколки глиняной анатомической модели печени животного, на которой гадали, с ответами прорицателя и т. д.



Археологическая экспедиция под руководством Й. Гарфинкеля. Обнаружение каменного сиденья. Лахиш. 2016 год

Вплоть до нашего времени мы продолжаем открывать для себя новые страницы прошлого. Так, совсем недавно, весной 2016 г., археологическая экспедиция Тель-Авивского университета под руководством Й. Гарфинкеля, расчищая правую сторону казематных помещений комплекса внутренних городских ворот в третьем сегменте, сделала уникальное открытие. Были обнаружены два квадратных жертвенника с отбитыми «рогами», — видимо, результат одной из религиозных реформ, вероятно, проводимой при царе Езекии (727–698 гг. до Р. Х.). В тот период уничтожались все культовые сооружения и места культа, не имеющие отношения к монотеистической традиции Израиля. Самым удивительным и любопытным в этом открытии было то, что за жертвенниками был обнаружен отполированный камень в виде квадрата с круглым отверстием в центральной части.

Подобное каменное сиденье для туалета над ямой было обнаружено в «Доме Ахиеля» при археологических раскопках в Городе Давида в Иерусалиме во время экспедиции Игаэля Шило (Yigal Shilo; 1937–1987), который проводил здесь раскопки с 1978 по 1985 г. Примечательно, что при анализе грунта вокруг аналогичного камня, найденного в Лахише, фосфаты не были обнаружены, а если нет фосфатов, — значит, не было экскрементов. Что же делал этот «экспонат» за жертвенниками? Одно из первых предположений, выдвинутых руководителями раскопок, это ритуальное осквернение языческого культового орната. Все входящие в город через центральные ворота могли наблюдать эту педагогическую «инсталляцию» низложения ложного культа. Раскопки продолжаются, поэтому надеемся, что многие открытия нас еще ждут впереди...

Ну а пока хотелось бы подвести некоторые итоги нашего краткого экскурса в историю библейского Лахиша.

На самом деле, сегодня уже нельзя рассматривать Лахиш вне контекста исследований других библейских окрестностей Шфелы (Тель-Сохо, Тель-Бейт-Шемеш, Тель-Азека). Шфела — в данное время самый «рабочий» регион археологии железного периода. Памятники Шфелы интенсивно разрабатываются в последние время Тель-Авивским уни-

верситетом. Наверное, каждый библейский город или селение Шфелы заслуживает особого внимания и отдельной монографии. Научные статьи Одеда Лифшица[65], Ювваля Гадота[66], Шломо Бунимовича[67] и Омера Сергея[68], а также других ученых, в которых суммируются результаты археологических экспедиций в Шфеле, являются прекрасным введением в тему для тех, кто интересуется историческим прошлым данного библейского региона.

На протяжении данного исследования основной акцент был сделан на памятники и артефакты, имеющие какие-либо эпиграфические элементы.

Так, наш экскурс был начат с рассмотрения бронзового кинжала, содержащего надпись рисуночного характера. Этот артефакт по своему почтенному возрасту (XVI в. до Р. Х.; средний бронзовый период) может быть зачислен в «эпиграфические ветераны» Лахиша. Большая часть артефактов, обнаруженных в Святой Земле и датированных этим временным отрезком, были маркированы У. Ф. Олбрайтом как относящиеся к раннегиксосскому периоду. Вне сомнений, надпись на Лахишском кинжале демонстрирует смелую попытку адаптации протосинайских символов рисуночного характера для использования в своем регионе — Древнем Ханаане, с заимствованием основных принципов этой системы. Конечно же, параллельное существование египетской, древнесинайской, критской, северносемитской систем письма повлияло на формирование древнеханаанской традиции. В качестве гипотезы мы предположили, что, возможно, древнеханаанское письмо было либо прототипом финикийского алфавита, либо побочным ответвлением этого прототипа. Исходя из этого, вполне можно допустить, что подлинный прототип не очень сильно отличался от письменной системы, сохранившейся в древних семитских надписях.

Фрагмент текста из девяти букв на керамическом черепке, обнаруженном в 2014 г. в периметре культового здания на северо-востоке Теля, как и посвятительная надпись на кувшине из «Храма во рву» («Fosse Tample»), с одной стороны, свидетельствует о приверженности древних лахишцев родному для региона культу почитания божеств ханаанского пантеона, с другой — о том, что жители Лахиша представляли собой довольно образованную часть населения Древнего Ханаана. Об этом сви-

[65] См.: Oded Lipschits // Tel Aviv University [Электронный ресурс] / URL: https://telaviv.academia.edu/OdedLipschits (дата обращения: 05.12.2016).

[66] См.: Yuval Gadot // Tel Aviv University [Электронный ресурс] / URL: https://telaviv.academia.edu/YuvalGadot (дата обращения: 05.12.2016).

[67] См.: Shlomo Bunimovitz // Tel Aviv University [Электронный ресурс] / URL: https://telaviv.academia.edu/ShlomoBunimovitz (дата обращения: 05.12.2016).

[68] См.: Omer Sergi // Tel Aviv University [Электронный ресурс] / URL: https://telaviv.academia.edu/OmerSergi (дата обращения: 05.12.2016).

детельствуют и другие артефакты и фрагменты письменных памятников, обнаруженных в древнем городище. Лахишцы умели писать и пользовались системой письма свободно и широко. Пусть на определенных этапах не было еще единообразия в линейном движении (например, в надписи на фрагменте чаши, найденной в VI слое, зона раскопок «S», для прочтения имени Eliab необходимо двигаться взглядом слева направо), или же древние писцы иногда позволяли себе некоторые вольности в расположении букв (блюдо с меловым граффити XIII в. до Р. Х. содержит буквы в развороте на 90° по отношению к горизонтальной строке), — все эти смелые эксперименты свидетельствуют только о высокой степени знакомства жителей Шфелы с новой алфавитной системой на самой ранней стадии ее распространения на территории Ханаана.

Рассмотренные надписи, выполненные когда-то на кувшинах из «винной кладовой Лахиша», надписи на буллах и печатях только подтверждают выводы об уровне образованности населения.

А чего стоит эпитафия над могилой «царедворца Шевны» в Иерусалиме? Безусловно, основное предназначение надписи, утверждающей, что в могиле нет ничего ценного (ни серебра, ни золота), и обещающей проклятие тому, кто посмеет открыть ее, — защита усыпальницы от расхитителей могил. Но вот что важно для нас: писец, который выполнял надпись, был просто уверен, что грабители смогут прочесть данный текст с угрозой, а это еще одно подтверждение высокого уровня грамотности в те далекие времена.

Наверное, наиболее драматичным свидетельством прошлого Лахиша стоит считать обнаруженный археологами древний могильник — огромное (больше 2000) скопление человеческих скелетов[69]. Но если говорить об эпиграфических документах, одним из самых ярких памятников истории города являются Лахишские остраконы — переписка двух высокопоставленных офицеров, живо иллюстрирующая последние дни существования Лахиша перед агрессией вавилонской армии монарха Навуходоносора II.

Вероятно, документы, которые представляют собой Лахишские послания, были написаны в течение нескольких дней или недель, по крайней мере, между написанием этих писем не было длительного временного разрыва: все керамические остраконы (осколки-фрагменты) почти одинаковы по форме и размерам. А пять остраконов вообще принадлежат одному сосуду до его раскола. Тот факт, что все послания, за исключением четырех (№ XIX; № XX и № XXI, обнаруженных О. Тафнелл, и № XXII, найденного Й. Ахарони), собраны среди золы на полу караульного помещения в периметре внутреннего двора комплекса город-

[69] По всей видимости, этот могильник был устроен вследствие очистки города после вавилонского погрома (см.: Kenyon K. M. Archaeology in the Holy Land. New York, 1979. P. 301).

ских ворот, естественно, заставляет предположить, что именно здесь, в воротах, находилась штабная канцелярия, куда поступали донесения и откуда отправлялись ответы. Возможно, если следовать предположениям О. Тафнелл, тут, в караульном помещении, с заранее вычитанных и исправленных керамических черновиков (в Лахишских посланиях, действительно встречается большое количество ошибок, даже с учетом языка того времени) послания переносились на папирус, после чего отправлялись вышестоящему военному руководству. С другой стороны, если дистанцироваться от гипотезы О. Тафнелл, использование именно дешевого и подручного материала для донесений — битых фрагментов керамической посуды — автор данного исследования может объяснить еще и контекстом военного времени. По всей видимости, поставки папируса из Египта были прекращены, поэтому для военно-полевой корреспонденции был выбран именно этот материал — остраконы.

Учитывая почтенный возраст Лахишских остраконов, надо отметить, что сохранились они относительно хорошо, поскольку были написаны на керамических черепках. Будь они написаны на папирусе или пергаменте, вряд ли органика вышеупомянутых материалов сохранилась бы до нашего времени, пролежав в земле 26 веков!

Даже при беглом рассмотрении Лахишских памятников обращает на себя внимание то, что древние евреи могли писать быстро и смело, мало того, сохраняя художественность почерка.

Если говорить о палеографии Лахишских остраконов, важность этих документов как палеографических памятников трудно переоценить. Палеографический материал остраконов дает нам богатое представление о еврейской письменности периода Первого Храма.

Язык оригинала книг Ветхого Завета не всегда позволяет составить представление о языке, характерном для жителей Святой Земли библейского периода. Мы всегда должны учитывать, что хотя книги Священного Писания написаны на древнееврейском языке, конечно же, язык ТаНаХа[70] в корне отличается от библейского иврита периода письменной фиксации книг корпуса ветхозаветной Библии. Начиная с VI по X в. по Р. Х. одновременно и в Палестине, и в Вавилоне возникают и начинают свою работу школы, стремящиеся систематизировать имеющиеся версии текстов Библии, исправить накопившиеся описки и, самое важное, ввести дополнительные обозначения для гласных и вариаций согласных. Надо отметить, эти масоретские школы проделали свою гигантскую работу на очень высоком уровне. Но они исходили из знаний языка, актуального для их времени! То есть тексты Священного Писа-

[70] ТаНаХ — принятая в еврейской традиции аббревиатура для обозначения разделов, в которые входят книги Священного Писания Ветхого Завета (Тора́, ивр. תורה — Пятикнижие; Невии́м, ивр. נביאם — Пророки; Ктуви́м, ивр. כתובים — Писания).

ния, написанные на библейском иврите X–II вв. до Р. Х., редактировали с точки зрения иврита даже не мишнаитского[71], а еще более позднего. Для аналогии можно только представить, что вычитку текста «Повести временных лет», созданной в XII в., будет проводить в XXI в. редактор современной газеты.

Поэтому для нас так ценны внебиблейские эпиграфические памятники, которые могут нам дать представление о языке того времени, когда они были созданы. Безусловно, Лахишские документы способны очень многое рассказать не только о своем историческом контексте, но также об особенностях языка, на котором зафиксированы тексты, — библейском иврите!

Остраконы написаны развитым палеоивритским шрифтом, язык и стиль Лахишских памятников очень близок к письменной традиции книг Царств и книге пророка Иеремии (хотя встречаются слова, отсутствующие в других источниках того периода).

Уникальным для нас является то, что в Лахишских документах употреблено большое количество еврейских имен собственных, которые были широко распространены в свое время в Иудее. Аналоги этих имен можно найти в корпусе книг Ветхого Завета. Как отмечалось в нашем исследовании, некоторые из них содержат теофорные окончания[72]:

אַחְיָהוּ — [Ahiyahu] — № III, 17-я строка;
אֶלְנָתָן — [Elnatan] — № III, 15-я строка;
גְּמַרְיָהוּ — [Gmaryahu] — № I, 1-я строка;
הוֹדַוְיָהוּ — [Hodovyahu] — № III, 17-я строка;
הוֹשַׁעְיָהוּ — [Hoshavyahu] — № III, 1-я строка;
הִצְלְיָהוּ — [Hitsliyahu] — № I, 1-я строка;
חָגָב — [Hagav] — № I, 3-я строка;
חֲכַלְיָהוּ — [Hakhalyahu] — № XX, 2-я строка;

---

[71] Мишнаитский иврит — язык периода создания Мишны. Мишна (מִשְׁנָה) — собрание Устного Закона, включающее Мидраш, Галаху и Аггаду, древнейшая часть Талмуда. Мишнаитский иврит близок к разговорной речи того времени и существенно отходит от норм библейского иврита. В эту эпоху иврит начинает вытесняться из повседневного обихода арамейским языком — языком межэтнического общения в Передней Азии. Дольше всего иврит сохранялся в качестве разговорного языка в Иудее (до II в. по Р. Х., а по некоторым данным, возможно, и до IV в. по Р. Х.). На севере, в Галилее, вышел из разговорного употребления ранее, оставаясь лишь языком письменности и культуры. Мишнаитский иврит отличается от библейского языка в синтаксисе (построение предложения, употребление глагольных времен и пр.), в морфологии (сложилась современная система трех времен глагола, появились притяжательные местоимения типа שֶׁלִּי [sheli] — «мой» и многие другие), в лексике (некоторые употребительные прежде слова сменились новыми, в иврит проникло немало заимствований из арамейского и греческого языков). Были, видимо, и фонетические изменения (особенно в гласных), но они не отражены в графике и потому скрыты от нас.

[72] Тот факт, что из 25 имен собственных, встречающихся в лахишских документах, 18 содержат теофорные окончания, свидетельствует об успехе религиозных преобразований, проведенных иудейским монархом Иосией (Йошийяху) в пользу монотеистической традиции Израиля.

טֹבְיָהוּ — [Toviyahu] — № III, 15-я строка; № V, 7-я и 10-я строки;
טֹבְשִׁלֵּם — [Tovshilem] — № I, 2-я строка, № VII, 5-я и 6-я строки, № VIII, 1-я строка;
יָאוּשׁ — [Yaush] — № II, 1-я строка, № III, 2-я строка, № VI, 1-я строка;
יַאַזַנְיָהוּ — [Yazanyahu] — № I, 2-я и 3-я строки;
יַדַּע — [Yadua] — № III, 20-я строка;
יִרְמְיָהוּ — [Irmeyahu] — № I, 4-я строка;
כָּנְיָהוּ או יְכָנְיָהוּ — [Konyahu] или [Yekhonyahu] — № III, 15-я строка;
מִבְטַחְיָהוּ — [Mivtahyahu] — № I, 4-я строка;
מַתַּנְיָהוּ — [Matanyahu] — № I, 5-я строка;
נֵרִיָּהוּ — [Neriyahu] — № I, 5-я строка;
סְמַכְיָהוּ — [Semakhyahu] — № IV, 6-я строка, № XI, 5-я строка, № XIII, 2-я строка;
עֲזַרְיָהוּ — [Azaryahu] — № VI, 7-я и 8-я строки, № XVIII, 2-я строка;
עֵץ-בֶּן — [Ben-Uts] — № XIX, 1-я строка;
פֶּקַח — [Pekah] — № XIX, 2-я строка;
קְשַׁבְיָהוּ — [Kshavyahu] — № IX, 6-я строка;
שַׁלֻּם — [Shalum] — № III, 20-я строка;
שְׁמַעְיָהוּ — [Shmayahu] — № IV, 6-я строка, № XIX, 4-я строка.

Также важно отметить употребление в Лахишских памятниках Тетраграмматона (יהוה), который упоминается 11 раз в девяти памятниках:

1. № II, 5-я строка;
2. № III (внешняя сторона), 3-я строка;
3. № III (внешняя сторона), 9-я строка;
4. № IV (внешняя сторона), 1-я строка;
5. № V, 1-я строка;
6. № VI, 1-я строка;
7. № VI, 12-я строка;
8. № VII, 1-я строка;
9. № IX, 1-я строка;
10. № XII, 3-я строка;
11. № XIV, 1-я строка.

Отдельно необходимо упомянуть Лахишский остракон № XXI. После реконструкции первой строки, дошедшей до нас в очень плохом состоянии, с помощью метода дивинаторской критики автор данного исследования находит возможным предположить, что здесь также был употреблен Тетраграмматон (יהוה).

Наряду с важным для реконструкции исторического контекста эпохи создания Лахишских памятников военным аспектом информации просматривается также немаловажная тема, касающаяся политической конфронтации в обществе того времени, разделившей еврейское население Иудеи на два лагеря. Одни поддерживали проводимую монар-

шим престолом и его ближайшим окружением политику объединения сил с Египтом для дальнейшего сопротивления вавилонскому агрессору. Другие (яркими представителями второго лагеря Священное Писание называет пророков Иеремию и Урию) были противниками военного противостояния врагу. Вне сомнений, взгляды пророков имели сторонников среди разных слоев общества, и, что немаловажно, в армии, среди военнослужащих, причем очень высокого ранга, — это можно видеть из Лахишских документов.

Так, профессор Н. Г. Тур-Синай в одном из первых своих исследований[73], посвященных Лахишским остраконам, проведенных еще при жизни Д. Л. Старки в соавторстве с Г. Л. Гардингом и А. Льюисом, выдвинул предположение, согласно которому эпиграфические документы из Лахиша связаны с перипетиями конфронтации и, прежде всего, с судьбой пророка Урии, который бежал в Египет, где его настигла карательная поисковая экспедиция, направленная царем Иоакимом, после чего он был казнен.

Поддерживая эту теорию, К. Кеньон писала: «Это наиболее остроумная интерпретация, основанная на определенном пассаже письма III, который представляется касающимся событий, освещенных в книге Иеремии...»[74]

На сегодняшний день у нас нет сомнений в том, что Лахишские остраконы созданы в канун завоевания Иудеи вавилонской армией в 586 г. до Р. Х.

Остраконы из Лахиша позволяют нам окунуться в эпоху Иеремии, и описанная в них социально-политическая обстановка согласуется с тем, что рассказывается в книге, носящей имя этого пророка.

Автор данного исследования является сторонником бесстрастного отношения к изучению археологических артефактов и данных раскопок, так как только такое отношение к предмету будет наиболее объективным и убедительным, соответствующим реальному историческому прошлому, в нашем случае — прошлому Святой Земли. Известный археолог профессор Эрик Кляйн некогда высказал такую мысль: «Цель библейской археологии состоит не в том, чтобы доказать или опровергнуть данные Библии. Археологи должны заниматься изучением культуры и истории Святой Земли, которая существовала на самом деле»[75]. Фактически этот емкий тезис характеризует то настроение, с которым автор данной работы подходил к исследованию археологии и эпиграфики древнего Лахиша. Безусловно, основными письменными источниками в изучении истории Святой Земли периода Первого Храма являются хроникальные

[73] Torczyner H. et al. Op. cit.

[74] Kenyon K. M. Op. cit. P. 302.

[75] Цит. по: Скнарь О., прот. Каменные страницы библейской истории. К., 2013. Т. 1. С. 10.

книги (книги Царств, Паралипоменон). Но в то же время необходимо учитывать тенденциозность этих книг, которая порой затрудняет реконструкцию реальных исторических картин прошлого.

Поэтому, когда не занятый искусственной подгонкой под текст Библии археолог обнаруживает некоторые соответствия своих изысканий библейскому повествованию, тогда действительно оживает история, и события, описанные в Библии, сплетаются в единую историческую канву.

В нашем распоряжении есть немногочисленные, но весьма содержательные по своему смысловому наполнению артефакты, которые приводят в согласие библейский текст и реальную историю, являя нам археологические свидетельства агонии Иудеи времен пророка Иеремии.

Среди многочисленных экспонатов Музея Израиля есть уникальный глиняный штамп, оттиск которого был впервые опубликован в 1980 г. израильским археологом Н. Авигадом[76] (Nahman Avigad; 1905–1992). Надпись, состоящая из трех строк на палеоиврите, методами палеографии датированная временем между VII и VI в. до Р. Х., читается довольно отчетливо:



Транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом»

לברכיהו
[בן] נריהו
הספר

Перевод:

Принадлежит Баруху
сыну Нирии
писцу

[76] Данная печать была обнаружена в 1975 г. среди подобных глиняных оттисков (общей численностью около 200) в одной из антикварных лавок восточного Иерусалима. Весь этот сфрагистический материал был нелегально присвоен в разное время черными археологами, и вполне возможно, что и был украден с археологических площадок. Спустя почти 40 лет после обнародования уникальной находки Н. Авигада в результате проведения экспертизы аналогичной глиняной печати с надписанием имени Варуха бен Нирии, которая хранится в частной коллекции Лондона, было сделано сенсационное заявление о том, что вторая печать также является подлинной! В распоряжении научного мира оказалось два сфрагистических свидетельства существования упомянутого в Библии лица! Но тот факт, что эти печати (как и многие другие артефакты) не были обнаружены во время археологических раскопок, а появились в поле зрения ученых через посредников — торговцев древностями, заставляет традиционную археологию относиться к ним скептически, с недоверием.

Фактически это был первый случай обнаружения археологами предмета, который непосредственно принадлежал лицу, упомянутому на страницах Священного Писания.

Имя Баруха[77], сына Нирии, именно в такой форме встречается в книге пророка Иеремии: *И отдал эту купчую запись* ***Варуху, сыну Нирии*** (Иер. 32:12). Или в другом месте: ***Варух, сын Нирии****, сделал всё, что приказал ему пророк Иеремия, чтобы слова Господни, написанные в свитке, прочитать в доме Господнем* (Иер. 36:8).

После прочтения оттиска этой печати не оставалось сомнений в том, что она принадлежала личному писарю самого пророка Иеремии — Баруху (Варуху), имя которого неоднократно упоминается на страницах Библии:

И прочитал Варух написанные в свитке слова Иеремии в доме Господнем, в комнате Гемарии, сына Сафанова, писца, на верхнем дворе, у входа в новые ворота дома Господня, вслух всего народа...

И спросили Варуха: скажи же нам, как ты написал все слова сии из уст его? И сказал им Варух: он произносил мне устами своими все сии слова, а я чернилами писал их в этот свиток (Иер. 36:10, 17–18).

Барух во время заключения Иеремии помогал записывать откровения пророка, а иногда восстанавливать эти документы после их уничтожения:

И было слово Господне к Иеремии, после того как царь сожег свиток и слова, которые Варух написал из уст Иеремии, и сказано ему: возьми себе опять другой свиток и напиши в нём все прежние слова, какие были в первом свитке, который сожег Иоаким, царь Иудейский (Иер. 36:27–28).

Также в обязанности Баруха входила доставка пророческих посланий в то время, когда Иеремия находился в заключении, адресатам для предупреждения их об ожидающей Иудею катастрофе. На протяжении 18 лет совместного с пророком Иеремией подвига Барух зарекомендовал себя как преданный друг, разделив с пророком все невзгоды:

И приказал царь Иерамеилу[78], сыну царя, и Сераии, сыну Азриилову, и Селемии, сыну Авдиилову, взять Варуха писца и Иеремию пророка; но Господь сокрыл их (Иер. 36:26).

Вне сомнений, преданность Баруха и многолетняя дружба с пророком привела к огромному его влиянию на Иеремию, что можно почерпнуть из текста обвинений, высказанных иудейскими старейшинами:

Неправду ты говоришь, не посылал тебя Господь Бог наш сказать: «Не ходите в Египет, чтобы жить там»; а Варух, сын Нирии, возбу-

[77] Барух — это древнее еврейское имя передается в русском Синодальном переводе как Варух.

[78] Надо отметить, что имя царского сына Иерамеила (Иерахмиэль, сын царя), входившего в состав экспедиции по поимке пророков Иеремии и Баруха, было обнаружено на одной из печатей, которая была также, по всей видимости, украдена с раскопок и появилась позднее в одной из антикварных лавок Иерусалима.

ждает тебя против нас, чтобы предать нас в руки Халдеев, чтобы они умертвили нас или отвели нас пленными в Вавилон (Иер. 43:2–3).

Но для нас, в первую очередь, важен тот факт, что именно Барух, будучи писцом пророка Иеремии, был, по всей видимости, причастен к написанию не только книги самого пророка, но и массивного корпуса книг Библии (Второзаконие, книга Иисуса Навина, книга Судей, четыре книги Царств[79]), которые, возможно, появились в тот период, когда пророк Иеремия и Барух переселились в Египет:

И взял Иоанан, сын Карея, и все военные начальники весь остаток Иудеев, которые возвратились из всех народов, куда они были изгнаны, чтобы жить в земле Иудейской, мужей и жен, и детей, и дочерей царя, и всех тех, которых Навузардан, начальник телохранителей, оставил с Годолиею, сыном Ахикама, сына Сафанова, и Иеремию пророка, и Варуха, сына Нирии;

и пошли в землю Египетскую, ибо не послушали гласа Господня, и дошли до Тафниса[80] (Иер. 43:5–7).

27 сентября 2005 г. в результате впечатляющего проекта археолога Г. Баркаи (Gabriel Barkay; род. 1944) по просеиванию грунта, вывозимого с Храмовой горы, который «Вакф» (арабский общественный земельный фонд) выбрасывал с 1999 г. во время раскопок, была найдена керамическая булла размером в 1 см. Три строки текста, написанного на палеоиврите, сохранились не полностью, фрагмент оттиска отбит, но можно прочесть некоторые буквы. Именно третья строка содер-

[79] В 1943 г. немецкий библеист М. Нот вводит в научный оборот термин «Дейтерономистская история». Согласно его гипотезе, свод из семи книг (Второзаконие, книга Иисуса Навина, книга Судей, четыре книги Царств) необходимо рассматривать как единый цикл, созданный одним автором или группой писцов под руководством этого неизвестного автора, объединенных идеей создать свод Семикнижия, повествующий о судьбе еврейского народа в исторической перспективе. Цикл Семикнижия объединен не только непрерывностью рассказа, но и литературным стилем и многими лингвистическими особенностями. Все книги связаны цельной и целенаправленной композиционной структурой: «Второзаконие» занимает место исторического и идейного предисловия, исторические книги — место «собственного содержания», призванного проиллюстрировать заявленную в предисловии центральную идею: всё происходящее с еврейским народом обусловлено исполнением или неисполнением Божественных заповедей (см.: Нудельман Р. Библейская археология. Научный подход к тайнам тысячелетий. Ростов-на-Дону, 2008. С. 273–274).

Удивительное и сенсационное наблюдение сделал профессор еврейского языка Ричард Эллиотт Фридман (Калифорнийскй университет). Оказывается, в Вавилонском Талмуде в трактате Баба Батра 15а наряду с тем, что автором Пятикнижия был Моисей, а автором книги Иисуса Навина был Иисус Навин, сообщается, что автором книг Царств был пророк Иеремия! Получается, что создатели Талмуда руководствовались традицией, согласно которой Иеремия ассоциировался со значительной частью дейтерономистской истории (см.: Фридман Р. Как создавалась Библия? М.: «Эксмо», 2011. С. 211).

[80] Тафнис — город на восточной границе Египта (см. Иер. 2:16; 46:14), греческое название — Дафна (Δάφναι). Остатки развалин древнего городища находятся в районе Суэцкого канала. В 1885–1886 гг. здесь работала Британская археологическая экспедиция под руководством Ф. Питри (см. Petrie W. M. F. Tanis II, Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes). London, Egypt Exploration Fund, 1888).

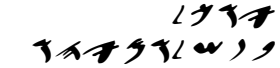
жит имя собственное rma — אמר [Immer]. Г. Баркаи выдвинул гипотезу, что в булле было записано имя храмового священника из рода Елеазара (шестнадцатой священнической чреды): פשחור בן אמר [Pashhur ben Immer] — «Пашхур бен Иммер» — конкретного лица, которое упоминается в книге Иеремии:

Когда ***Пасхор***[81]***, сын Еммеров****, священник, он же и надзиратель в доме Господнем, услышал, что Иеремия пророчески произнес слова сии, то ударил Пасхор Иеремию пророка и посадил его в колоду, которая была у верхних ворот Вениаминовых при доме Господнем* (Иер. 20:1–2).

Спустя некоторое время научный мир библейской археологии вновь был потрясен уникальными открытиями в области сфрагистики. При раскопках 2005 г. в Городе Давида под руководством израильского археолога Эйлат Мазар[82] (Eilat Mazar; род. 1956) на вершине холма, между руинами византийского периода и периода Второго Храма, был обнаружен сложенный из валунов фундамент сооружения, получившего название Большой каменной постройки. Именно здесь были найдены буквально в метре друг от друга два оттиска печатей с именами очень важных государственных лиц, служивших при царском дворе в последний период существования Иудейского царства. Имена были начертаны на палеоиврите.



Одна булла сообщала:



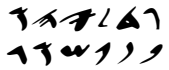
Транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом»

יוכל
בן שלמיהו

Перевод

Юхал сын Селемии

На второй значилась надпись:



Транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом»

גדליהו
בן פשחור

[81] Пасхор — так передается в русском Синодальном переводе древнее еврейское имя Пашхур.

[82] Эйлат Мазар — внучка не менее знаменитого археолога Беньямина Мазара, ученика У. Ф. Олбрайта.

Перевод

Годолия сын Пасхора

Для нас важно, что эти два министра при дворе царя Езекии фигурируют в Библии как ярые противники пророка Иеремии:

И услышали Сафатия, сын Матфана, и ***Годолия, сын Пасхора****, и* ***Юхал, сын Селемии****, и Пасхор, сын Малхии, слова, которые Иеремия произнес ко всему народу, говоря: так говорит Господь: кто останется в этом городе, умрет от меча, голода и моровой язвы; а кто выйдет к Халдеям, будет жив, и душа его будет ему вместо добычи, и он останется жив.*

Так говорит Господь: непременно предан будет город сей в руки войска царя Вавилонского, и он возьмет его.

Тогда князья сказали царю: да будет этот человек предан смерти, потому что он ослабляет руки воинов, которые остаются в этом городе, и руки всего народа, говоря к ним такие слова; ибо этот человек не благоденствия желает народу сему, а бедствия (Иер. 38:1–4).

Но на этом сенсационные открытия не завершились. На участке немного ниже гребня восточного склона Города Давида были расположены дома иерусалимской знати периода Первого Храма. Самая почтенная по древности находка, обнаруженная здесь археологами, — Ступенчатая каменная постройка, которая служила опорой величественного здания, стоящего на вершине склона. По всей видимости, это мог быть, как предполагает большинство ученых, дворец царя Давида или более ранняя крепость, относящаяся к периоду контроля города иевусеями. На самой ранней стадии, в начале периода Первого Храма, внутри Ступенчатой каменной постройки были устроены частные дома и официальный архив. Резиденция иудейских монархов просуществовала на этом месте несколько сотен лет, но в 586 г. до Р. Х. вавилонские штурмовые отряды при взятии Иерусалима уничтожили ее до основания. Артефакты, обнаруженные археологами на месте пострадавших от пламени зданий, говорят о высоком уровне жизни. В нижней части участка «G» был обнаружен так называемый «Дом булл», — по всей видимости, остатки царского архива. Можно предположить, что именно здесь располагался «офис» писца, упомянутого в книге пророка Иеремии:

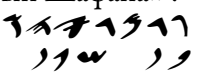


И сошел в дом царя, в комнату царского писца, и вот, там сидели все князья: Елисам, царский писец, и Делаия, сын Семаия, и Елнафан, сын Ахбора, и Гемария, сын Сафана, и Седекия, сын Анании, и все князья (Иер. 36:12).

Во время вторжения в Иерусалим вавилонской армии здание было разрушено, и все документы, вероятно, преданы огню. Но буллы, именные глиняные оттиски, которыми были запечатаны документы, — сохранились. То, что буллы побывали в огне, способствовало их укреплению и сохранению. На многих буллах отчетливо видны имена их владельцев — чиновников высокого ранга, что, вне сомнений, свидетельствует об активной деловой жизни в этом квартале.

Израильский археолог И. Шило, проводивший раскопки на этом участке, обнаружил 51 буллу на полу архивного помещения: эта коллекция — «флагман» — самая крупная из когда-либо обнаруженных при плановых раскопках. Тексты, выполненные на палеоиврите, отчетливо читаются на 45 печатях. Надписи, выгравированные на буллах, имеют, в основном, идентичную последовательность — имя владельца печати и имя его отца. Большинство из них имеют характерные для еврейских имен теофорные окончания. Для нас важно то, что на некоторых буллах имеются имена лиц, являющихся современниками эпохи пророка Иеремии, и их имена упоминаются в библейском повествовании[83].

Так, на одной из булл запечатлено имя «Гермияху, сын Шафана»:



Транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом»

גרמיהו
בן שפן

Перевод

Гемария сын Сафана

Гемария при дворе иудейского царя Иоакима был официальным лицом — царским писцом. Он был одним из немногих, поддерживавших пророка Иеремию в его борьбе против коррупции и идолопоклонства — проблем, разъедавших Иудейское царство в конце периода Первого Храма. Именно в покоях Гемарии на Храмовой горе соратник пророка Иеремии писец Варух зачитывал людям слова пророка, призывающие их к покаянию:

В пятый год Иоакима, сына Иосии, царя Иудейского, в девятом месяце объявили пост пред лицем Господа всему народу в Иерусалиме и всему народу, пришедшему в Иерусалим из городов Иудейских.

И прочитал Варух написанные в свитке слова Иеремии в доме Господнем, в комнате ***Гемарии, сына Сафанова****, писца, на верхнем дворе, у входа в новые ворота дома Господня, вслух всего народа.*

Михей, сын ***Гемарии, сына Сафанова****, слышал все слова Господни, написанные в свитке, и сошел в дом царя, в комнату царского писца, и вот, там сидели все князья: Елисам, царский писец, и Делаия, сын Семаия,*

[83] Горовиц А. Цит. соч. С. 40–41.

и Елнафан, сын Ахбора, и ***Гемария, сын Сафана****, и Седекия, сын Анании, и все князья* (Иер. 36:9–12).

Все эти сфрагистические находки-артефакты сообщают нам о том, что все современники эпохи Иеремии, упомянутые в библейском повествовании, были реальными историческими личностями.

Сам пророк Иеремия для своей эпохи был довольно трагической фигурой. Одна из причин этого, возможно, в том, что он, как никто другой, осознавал значение эпохи, ставшей кульминационной в трагедии народа Израиля.

Почти четыре десятилетия пророческого общественного служения Иеремии выпали на эпоху решительного противостояния между ближневосточными цивилизациями. Население Святой Земли было втянуто в водоворот этой борьбы, в первую очередь, потому, что территория, на которой оно проживало, занимала центральное положение среди стран Плодородного полумесяца. На карте этого региона хорошо видно, что Иудея являлась мостом между севером и югом, между побережьем Средиземного моря на западе и Аравийской пустыней на востоке. В эпоху Иеремии этот сухопутный мост был населен народами разных культур и традиций с сильным национальным чувством.

Карта этого региона VII в. до Р. Х. представляла следующую картину: на северо-востоке — Сирия со столицей Дамаском; на северо-западе, на берегу Средиземного моря, — финикийские города-государства Тир и Сидон; к востоку от реки Иордан, на границе с пустыней, — моавитяне и аммонитяне — скотоводческие племена; идумеи, ощущавшие себя в безопасности на скалах, поднимавшихся на границе впадины Араба, — на юге; на юго-восточном побережье Средиземного моря — филистимляне, народ торговли; в центре располагалась Иудея, со столицей Иерусалимом, тут проживал оседлый народ, занимавшийся земледелием; северное Израильское царство к этому времени уже прекратило свое существование: большая часть населения была депортирована, а территории аннексированы Ассирией....

Как могли эти небольшие народы выстоять в борьбе против великих империй: Египта на юге и Ассирии и Вавилона на севере и на востоке, — в то время, когда центр военной и политической мощи переместился в Вавилон? Этот решающий вопрос ставила национальная и международная политика в бурные годы служения пророка Иеремии.

На протяжении нашей работы мы старались постоянно обращаться к историческому контексту, отслеживая все кризисы, которые один за другим постигали Святую Землю.

Подводя итог нашей работе, для понимания полной картины завершения эпохи, которая историками будет названа эпохой Первого Храма, вкратце реконструируем исторические процессы, связанные с этим

временным отрезком. За несколько десятилетий до падения Иудейского царства, как раз на заре общественного служения пророка Иеремии, безопасности Иудеи угрожал незваный враг с севера, в котором историки видят скифские орды, проникавшие вдоль побережья до Газы. Во время беспорядков, последовавших за падением Ниневии в 612 г. до Р. Х., была разрушена Ассирийская империя, которая так никогда и не смогла больше оправиться. Египет вновь начал претендовать на расширение своих владений на востоке. Войска египетской армии выдвинулись на север. Во время этого марша иудейский монарх Иоссия был казнен в Мегиддо, куда он приехал для приветствия фараона Нехо. Взошедшего на престол иудейских монархов Иоахаза — третьего сына Иоссии — фараон отправил как пленника в цепях в Египет. Вместо него фараон Нехо провозгласил царем Иудеи старшего брата Иоахаза — Елиакима, взявшего тронное имя Иоаким. После поражения египетской армии при Каркемише, где вавилонский царь Навуходоносор нанес египтянам решительное поражение, Иудея стала вассальным государством Вавилона — новой империи-гегемона на Ближнем Востоке. После смерти Иоакима в 598 г. до Р. Х. царем Иудеи стал его сын Иехония, пробывший на престоле всего три месяца. Положение Иудеи так быстро ухудшалось, что Навуходоносор повел свою армию на Иерусалим. В этом же году Иехония был уведен как пленник в Вавилон вместе с царицей-матерью и десятью тысячами поданными — элитой общества того времени.

На монаршем престоле Иудеи вавилонский владыка оставляет младшего сына Иосии — Матфанию, который в хроникальных книгах известен под тронным именем Седекия. Но Седекия был уличен в измене клятве, данной на верность Навуходоносору. В 589 г. до Р. Х. вавилонские войска двинулись на Иерусалим, сужая кольцо вокруг столицы путем методичного уничтожения городов-крепостей, среди которых были Азека и Лахиш...

9 ава по еврейскому календарю 586 г. до Р. Х. произошла катастрофа, которая является вневременным потрясением до сего дня: был разрушен Иерусалимский Храм, воздвигнутый еще царем Соломоном, а сам Иерусалим подвергся грабежу и разрушению... За исключением самой бедной части населения, большая часть жителей Иудеи была депортирована в Вавилон. Для соблюдения порядка Навуходоносором был оставлен в Иудее в качестве наместника Годолия, который в скором времени был также предан смерти... Ничтожный остаток народа, боясь расправы, бежал в Египет, и среди них в караване беженцев были пророк Иеремия и его верный друг писец Барух.

Именно такую последовательность можно найти в любом учебнике по истории Святой Земли или путеводителе, — но это официальная хроника событий, разворачивавшихся в Палестине, которая, конечно,

при изложении исторических процессов Палестины опирается на библейское повествование.

Как правило, в этих пособиях, описывающих глобальные вехи истории, «за кадром» остаются личные переживания обыкновенных людей. Вот что пишет профессор семитологии Йосеф Неве (Joseph Naveh; 1928–2011): «В исторических повествованиях обычно не описываются мысли и чувства простых людей. К счастью, было найдено убежище, в котором во время осады Лахиша скрывалось несколько иудеев. Эти люди, спрятавшиеся в просторной пещерной гробнице недалеко от крепости, давали выход своим чувствам, выцарапывая надписи на стенах пещеры. Их страх выразился в крике о помощи: "Боже Всемогущий, спаси нас"; их молитвы об успешном спасении Иудейского царства — в словах: "Всемогущий Бог всей земли, горы Иудеи принадлежат Ему, Богу Иерусалима"; а их радость по поводу вестей о том, что Иерусалим выстоял, и собственного освобождения из убежища нашла выражение в надписи: "Бог Всемогущий, гору Мориа Ты избрал как жилище Твое"»[84].

У археолога К. Кеньон есть верное наблюдение о Лахишских памятниках: «Употребленные имена, язык и многие мелкие детали отражают условия, превалировавшие в период деятельности Иеремии. Они очень интересны по-человечески. Ведь большинство сохранившихся древних документов носят административный, религиозный или деловой характер. Здесь же отражаются дела определенных личностей. Сопряжение "писем" с последними днями еврейского государства прочно установлено: перекрывающий их зольный слой документирует финальное разрушение Лахиша, никогда более не возродившего свой статус большого города, хотя и использовавшегося впоследствии в качестве административного центра»[85].

В данном труде мы на примере одного города Иудеи — Лахиша — постарались проследить, как могут быть полезны внебиблейские памятники для реконструкции событий прошлого в согласовании с данными Библии без искусственной подгонки под текст Писания. Эпиграфические свидетельства на оружии, керамических сосудах, печатях, остраконах играют незаменимую роль в выявлении подлинной истории, без тенденциозности и без преувеличений.

Пожалуй, Лахиш — это одно из мест на Святой Земле, где археология действительно становится библейской!

---

[84] Naveh J. Old inscriptions in a Burial Cave. Israel Exploration Journal. 1963. № 13. P. 74–92.

[85] Kenyon K. M. Op. cit. P. 302.

Протоиерей Андрей Ухтомский

К вопросу о подлинности евангельского отрывка о прелюбодейной женщине (Ин. 7:53–8:11): литургический аргумент

Богословие, богомыслие, богоискание является той уникальной сферой человеческого бытия, в которой для получения ответа недостаточно рационального познания, эмпирии, нужен духовный опыт, обязательное переживание познаваемого предмета. Если теоретическое богословие является уделом академических кругов, то практическое богословие, выражение всего духовного, исторического опыта Церкви проявляется в богослужении. «Не только молитвы, содержащие догматические положения, но и все литургические действия и вся литургическая жизнь создают и передают уникальное богословское свидетельство и благодать... Богословие рождается Церковью и возвращается к ней... По своей природе богословие, как таинство, находится вне всякой специализации. Оно относится ко всему "народу церковному". Отцы Церкви — это те, кто "посреде Церкве" воспели стройную "песнь богословия"[1]... [Богословие] воспевается, произрастает в церковном пространстве живой общины верующих и приносит здесь плод сторицею»[2]. Поэтому богослужение является школой богословия. Богослужение может помочь в толковании там, где ресурсы академической науки недостаточны, потому что доселе это знание или не было востребовано на эмпирическом уровне, или же оно настолько очевидно, что толкование здесь излишне. «Православную веру и православное богословие невозможно помыслить вне пространства Божественной литургии...»[3] «Взаимное влияние богослужения и Писания проявилось в том, что литургический язык обусловил композицию библейских текстов, а Библия, в свою

[1] Триодь Цветная. Неделя 7-я по Пасхе, Святых отцов Первого Вселенского Собора, стихира на «Слава...» на «Господи, воззвах».

[2] Василий (Гондикакис), архим. Входное. Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева пустынь, 2007. С. 20, 27.

[3] Там же. С. 40.

очередь, оказала мощное влияние на формы и язык богослужения»[4]. Таким образом, «завершением богословия явилось богодействие»[5]. Недостаток духовных спекуляций в разрешении вопросов, относящихся к Богу, восполняется участием в богослужении и его осмыслением. Это непохоже на озарение философа, который в каком-либо явлении находит подтверждение именно своей теории. Богословие не есть система, придуманная человеком. Более всего оно содержит те знания, которые не добыты человеком, а открыты Богом. Бог снисходит к человеку, чтобы разъяснить ему Истину. Эта Истина и находит свое выражение в богослужебных текстах, богослужении. Она опытно рождается в сердце человека, от «избытка которого говорят уста» (см.: Мф. 12:34). Этой Истиной и подтверждаются или опровергаются некоторые теоретические построения богословов, а не наоборот. Поэтому невозможно исправлять богослужение, подстраивать его под результаты богословских исследований.

Кроме того, Истина, воплощенная в богослужебных текстах, не является «мнением большинства», которое вошло в состав чинопоследований по договоренности или богословскому консенсусу. Единое Истинное Знание имеет разнообразные формулировки и, переживаемое людьми, воплощается в богослужении.

Поэтому так важно опираться на литургическое Предание в каких-либо академических дискуссиях или рассуждениях. «Бога и Его святых невозможно познать с помощью ретроспективного анализа и исторических экскурсов. У верующих для этого есть Божественная литургия и святые иконы»[6]. Литургический критерий, богослужебный критерий является очень важным критерием в богословских спекуляциях. Благодаря этому критерию мы можем приоткрыть завесу над неразрешимыми богословскими вопросами, решаемыми обыкновенно эмпирическим путем.

Теперь укажем на один из примеров применения этого общего критерия к изучению евангельского текста. Всем известен библейский отрывок о женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин. 7:53–8:11). В годовом круге чтений Евангелия на Литургии этот отрывок приходится на праздник Пятидесятницы, однако он опускается и на Пятидесятницу читаются места из Евангелия от Иоанна до него и следующие за ним (Ин. 7:37–52; 8:12). Сам отрывок Ин. 7:53–8:11 может читаться при исповеди женщин, как указывает приложение Евангелия. Наличие данного места в оригинале Евангелия от Иоанна подлежит сомнению до сих пор. Это

[4] Стилианопулос Т. Новый Завет: Православная перспектива. Писание, Предание, герменевтика. М.: ББИ св. апостола Андрея. 2008. С. 64.

[5] Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. 3, 5 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб. 2002. С. 621.

[6] Василий (Гондикакис), архим. Входное... С. 136.

место отсутствует во многих рукописях. На сегодняшний день мы располагаем следующими разночтениями этого отрывка. Согласно изданию GNT[4:1]) перикопа отсутствует в: î[66.75] ,[**] A[vid] B C[vid] L N T W Δ Θ Ψ 0141 33 157 565 1241 1333[*] 1424[*] *Lect* it[a, f, l, q] syr[c, s, p, h] (присутствует в некоторых поздних рукописях syr[p, h]) cop[sa, pbo, bopt, ach2] arm[mss] geo slav Diatessaron Origen Chrysostom Cyril; Tertullian Cyprian mss[acc.to Augustine]; 2) Рукописи, содержащие этот отрывок: D 28 180 205 579 597 700 892 1006 1010 1071 1243 1292 1342 (1424[mg]) 1505 *Byz* (F G H M) it[aur, c, d, e, ff2, j, r1] vg syr[pal] cop[bopt] slav[mssmg] Apostolic Constitutions[vid] mss[acc.to Didymus] Ambrosiaster Ambrose Pacian Rufinus Greek and Latin mss[acc.to Jerome] Jerome Faustus-Milevis Augustine; 3) Рукописи, включающие это место с обелиском или астериском: E (только 8:2–11) S 1424[mg]; 4) Рукописи, содержащие только 8:3–11 (Λ с астериском) *l* 184 *l* 211 *l* 387 *l* 514 *l* 773 *l* 890 *l* 1780; 5) Некоторые рукописи содержат этот отрывок в разных частях Нового Завета: после Лк. 21:38 *f*[13] (вся перикопа), после Ин. 7:36 225 (вся перикопа), после Ин. 21:25 (критические заметки) 1, после Лк. 24:53 1333[c].

Разночтения содержатся и внутри перикопы. Поскольку ее наличие в Евангелии оспаривается, отдельные разночтения составляют второстепенный вопрос.

«Самой древней известной греческой рукописью, содержащей данный отрывок, является кодекс Безы (V или VI в.), который связан с некоторыми старолатинскими манускриптами (b, c, e, ff[2], j)»[7]. Отсутствие или наличие перикопы в A, C и других свидетельствах не установлено (свидетельства со значком «vid»). Из святых отцов перикопа встречается у Амброзиастера (366–384 г.), Амвросия († 397), Августина († 430), Феодора Студита и др. «Но гораздо более значимым фактом является то, что ни один из греческих отцов Церкви на протяжении тысячи лет по Р. Х. не ссылался на эту перикопу. Это относится даже к тем отцам и учителям, как, например, Ориген, Златоуст и Нонн (в своих стихотворных парафразах), кто в своих трудах цитировал всё Евангелие, стих за стихом. Евфимий Зигабен, живший в первой половине XII в., был первым греческим автором, комментировавшим этот рассказ, заявляя, однако, что точные списки Евангелия его не содержат... Пересмотр старогрузинского перевода, сделанный в XI в. Георгием Афонским, содержит этот отрывок после Ин. 7:44... Показательно также, что во многих рукописях, содержащих этот отрывок, он помечен обелиском (как, например, в S) или астериском (как, например, в E M L), показывающими, что хотя переписчики и включили его в рукопись, они отдавали себе отчет об отсутствии у данного рассказа надежных подтверждений. Некоторые рукописи, содержащие этот эпизод, представляют несколько расширенный вариант концовки в Ин. 8:8. Наверное, многие люди, прочитав предложение: “Иисус же, низко наклонившись, писал

[7] Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М.: ББИ св. апостола Андрея. 1996. С. 220.

пальцем на земле", задавали себе вопрос: что же Господь там написал? Неизвестный переписчик удовлетворил это естественное любопытство, добавив слова: "Грехи каждого из них"»[8]. Этот пассаж отсутствует в годичном круге евангельских чтений Греческой Православной Церкви. Таковы фактические сведения (согласно GNT[4] и данным Б. Мецгера), свидетельствующие о наличии или отсутствии перикопы в тексте Евангелия.

Констатируя различия рукописных свидетельств касательно перикопы Ин. 7:53–8:11, еп. Кассиан в своем «Толковании на Евангелие от Иоанна» и «Лекциях на Евангелие от Иоанна» замечает: «Не может быть никакого сомнения в том, что он (отрывок Ин. 7:53–8:11 — *прот. А. У.)* не принадлежал к первоначальному тексту Ин. Из древних рукописей его имеет в этом месте только кодекс D... Первым его толкователем в святоотеческую эпоху был блаженный Августин, но и ему было известно отсутствие отрывка во многих рукописях, и он старался это отсутствие объяснить. Положенное в Православной Церкви евангельское чтение на Литургии в день Пятидесятницы начинается с гл. VII. 37 и кончается гл. VIII. 12, причем наш отрывок опускается целиком. Надо думать, что составитель устава евангельских чтений тоже не имел его в этом месте»[9]. «Его (фрагмента Ин. 7:53–8:11 — *прот. А. У.)* не могло быть в кодексах A и C, современных этой части Ин., но для отрывка Ин. 7:53–8:11 явно не имевших места. В кодексе L пробел между 7:52 и 8:12 позволяет думать, что отрывок был известен переписчику, но тот его сознательно исключил... Древнейшее свидетельство в пользу подлинности отрывка мы имеем в Дидаскалии, составленной около 250 г., откуда рассказ о жене, ятой в прелюбодеянии, попал и в Апостольские постановления (около 400 г.)»[10]. «По содержанию и по форме отрывок приближается к синоптическому преданию и глубоко отличается от Ин... Наш отрывок был введен в гл. Ин. VIII как подходящая иллюстрация слов Иисуса в ст. 15: "Вы по плоти судите, Я не сужу никого". Грех женщины был грех плоти, и Господь ее не осудил (ср. ст. 10–11). Принадлежность отрывка к подлинному евангельскому преданию не подлежит сомнению. Многие толкователи (например, *Westcott, Bernard, Hoskyns, Barret*) дают его толкование в приложении к своим комментариям»[11]. Еп. Кассиан также отмечает наличие этого отрывка у синоптиков. «Встречаются рукописи Нового Завета — тоже поздние, — в которых этот отрывок

[8] Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М.: ББИ св. апостола Андрея. 1996. С. 219–220.

[9] Кассиан (Безобразов), еп. Водою и кровию и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Paris, 2001. С. 183.

[10] Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris, 2006. С. 149–150.

[11] Кассиан (Безобразов), еп. Водою и кровию и Духом... С. 183.

(Ин. 7:53–8:11 — *прот. А. У.)* помещается в Лк. или в Мк., но его обычное место — в Ин. Возможно, что оно объясняется контекстом»[12].

Еп. Кассиан считает неоправданным безусловное отрицание данной перикопы, находя содержание последней достоверным. «Мы знаем немало *Agrapha*, неписанных изречений Христа Спасителя и преданий о Его земной жизни, которые не вошли в Евангелия и, тем не менее, заслуживают полного нашего внимания». Отсюда еп. Кассиан предполагает два варианта наличия этой перикопы в Евангелиях: либо отрывок написан автором четвертого Евангелия и, составляя его изначальную часть, был опущен впоследствии, либо отрывок имеет самостоятельное происхождение и попал в Евангелие от Иоанна в готовом виде. Приводя аргумент в пользу первого варианта, еп. Кассиан ссылается на мнение блж. Августина: «Инициатива исключения могла, по мнению Августина, исходить от мужей, которым было естественно опасаться дурного влияния отрывка на жен»[13]; близость перикопы к стилю синоптиков и отличие от стиля Ин. могли способствовать устранению отрывка из текста Ин. Контраргументы еп. Кассиана показали несостоятельность этой теории. «Как верно отметил Лагранж, нельзя допустить, чтобы психология ревнивого мужа могла оказывать влияние на исторические судьбы священного текста, и вообще в истории текста Нового Завета случаи произвольного дополнения встречаются гораздо чаще, чем случаи произвольного исключения... Что же касается объяснения стилистических особенностей и общего характера отрывка, — то при наличности внешних данных, не получающих удовлетворительного объяснения, оно одно решения вопроса еще не дает»[14].

Рассматривая вторую возможность — самостоятельное происхождение отрывка и его позднейшую вставку в Евангелие от Иоанна, еп. Кассиан не отрицает того, что перикопа была внесена в текст самим евангелистом. Евангелие от Иоанна представляет собой единое целое. «Введение в состав Евангелия самим его писателем чужеродного тела без предварительной переработки было бы случаем единственным и необъяснимым»[15]. Последующее исключение возвращало бы нас к предыдущему варианту.

Рассматривать данный отрывок как позднейшую интерполяцию позволяют другие свидетельства: рукописи со значком «vid» не дают однозначного решения вопроса в пользу отсутствия в них Ин. 7:53–8:11); отсутствие цитат у отцов и учителей Церкви и отсутствие перикопы в годичном кругу евангельских чтений Греческой Православной Церкви. Вставка перикопы, согласно еп. Кассиану, является иллюстраци-

[12] Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 74.

[13] Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris, 2006. С. 151.

[14] Там же.

[15] Там же. С. 152.

ей к Ин. 8:15. Также еп. Кассиан указывает на этот эпизод как на «несомненно исторический», который «относится по времени к посещению Господом Иерусалима в начале пути. Это могло быть известно носителям церковного Предания, к которым и восходит текст Ин. в его теперешнем виде. При таком решении текстуальной проблемы провокационный вопрос книжников и фарисеев был бы дальнейшим проявлением того нарастающего конфликта, которым отмечено пребывание Господа в Иерусалиме. Книжники и фарисеи поставили Господа перед альтернативой: или высказаться против Моисея (8:5), или произнести приговор, на который Он не имел формального права. Господь избрал третью — противниками не предусмотренную — возможность: Он перенес решение вопроса в плоскость моральных оценок и отношений (8:7 и сл.)»[16]. Теперь мы видим, что, согласно еп. Кассиану, отрывок Ин. 7:53–8:11 является частью церковного Предания, вставленной в текст Ин., хорошо согласуясь с контекстом. Данные текстуальной критики не заставили еп. Кассиана исключить перикопу (Ин. 7:53–8:11) из текста Евангелия от Иоанна, однако достижения текстологии понуждают сделать соответствующие комментарии, что и было сделано в его переводе.

Рассмотрим позднейшие достижения текстологии, касающиеся этого отрывка. Б. Мецгер — «патриарх новозаветной текстологии»[17] — в своей книге «Текстология Нового Завета» (1964 г.), опираясь на фактические данные, рассматривает Ин. 7:53–8:11 как позднейшую вставку, отсутствующую в оригинальном тексте Евангелия от Иоанна. «Многие новозаветные рукописи в различных местах содержат разнообразные интересные детали, которые могут быть исторически верными. Например, история с женщиной, взятой в прелюбодеянии, по всем признакам исторически достоверна. Невозможно представить себе аскетически настроенного монаха, сочинившего рассказ, заканчивающийся столь мягким замечанием со стороны Иисуса: “И Я не осуждаю тебя. Иди и впредь не греши”. И в то же время эта перикопа, обычно находящаяся в Ин. 7:53–8:11, должна рассматриваться как вставка в четвертое Евангелие»[18]. Он отказывает перикопе в существовании в A и C (эти рукописи имеют значок «vid») на том основании, что в этих рукописях не хватило бы места для Ин. 7:53–8:11. Эта перикопа не принадлежит евангелисту Иоанну по причине стилистических, лексических и композиционных отличий. Присовокупляя к этому отрицательные данные рукописных свидетельств, западный библеист окончательно отказывает в авторстве пассажа евангелисту Иоанну (заметим, что еп. Касси-

[16] Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 75.

[17] Келлер М. Семинары по библейской текстологии и переводу Библии // Мир Библии. М., 1994. Вып. 2. С. 106.

[18] Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М.: ББИ св. апостола Андрея. 1996. С. 219.

ан не был категоричен в данном случае). Исходя из наличия Ин. 7:53–8:11 в текстах западного типа, Б. Мецгер заключает, что «перикопа явно представляет собой часть незафиксированной традиции, имевшей хождение в некоторых частях Западной Церкви. Этот рассказ последовательно вставлялся в различные места разных рукописей»[19]. Б. Мецгер считает, что данную перикопу следует помещать в конце четвертого Евангелия, информируя читателя о том, что она не имела определенного места в древних рукописях.

Библеист *Harvey* считает, что «этот пассаж не является оригинальным для евангелиста Иоанна»[20].

Другие, не менее известные немецкие библеисты — Курт и Барбара Аланд — не так категоричны в своем мнении: перикопа представляет собой раннюю традицию Церкви, и «ввиду отсутствия в ранних греческих рукописях и в творениях святых отцов, она вряд ли могла присутствовать в оригинальном тексте»[21].

Перикопа содержится в поздних свидетельствах византийского типа текста. Следует отметить, что в конце XX в. в западной науке обнаружился интерес к византийскому типу текста. Экстраординарный профессор Греческой богословской семинарии в штате Индиана Гарри Штурц, анализируя теорию Уэсткотта-Хорта о позднем компилятивном характере византийского текста и его незначительной текстологической ценности, на основе многочисленных свидетельств приходит к заключению о ложности их выводов в свете современных исследований. «Византийский текст, содержащийся в ранних папирусах, потом был скомпилирован с другими текстами... Отсутствие византийского текста в святоотеческих цитатах не является аргументом в пользу отсутствия текста в ранний период; оно возмещается существованием византийских чтений в ранних папирусах... Идея древности византийского типа текста не нова (она встречалась в заметках Цунца, Тарелли, Коуэлла и других исследователей)»[22]. Перикопа отсутствует в ранних папирусах (в частности, в $\mathfrak{P}^{66.75}$). В связи с этим можно предположить, что это чтение являлось частью Предания Западной Церкви (впервые встречаясь в D), которое позднее было включено в свидетельства византийского типа текста (то есть это предание распространилось на Восток, став при этом общецерковным). В рамках одинокого исследования Штурца сложно проследить механизм возникновения перикопы в византийском тексте. Тем не менее, такие шаги западной библеистики навстречу общепризнанному мнению в Православной Церкви о непреложности сохране-

[19] Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М.: ББИ св. апостола Андрея. 1996. С. 220.

[20] Harvey A. E. Companion to the Gospels. Cambridge, 1972. P. 395.

[21] Aland K. Aland B. The Text of the New Testament. Grand Rapids, 1995. P. 307.

[22] Sturz H. The Byzantine Text-Type and New Testament Textual Criticism. Nashville — Camben — N. Y., 1984. P. 95–96.

ния перикопы именно византийским типом текста предприняты. Позднейшие исследования об этом почти не упоминают.

Дальнейшие исследования Ин. 7:53–8:11 привели к нахождению идентичных синтаксических связей данной перикопы с другими местами из Нового Завета; это приводит исследователей к заключению, что синтаксическая идентичность может способствовать установлению происхождения отрывка Ин. 7:53–8:11. В 1994 году в *Journal for the Study of the New Testament*, № 16, была опубликована статья, в которой автор приводит сравнение рассматриваемого пассажа с Мк. 14:1. «В ходе изучения синтаксических форм в четвертом Евангелии и сравнения их с остальной частью Нового Завета... обнаружилась интересная аномалия в перикопе о прелюбодейной женщине»[23]. Автор — Николас Тимминс — сравнивает евангельские стихи, обращая внимание на идентичную грамматическую структуру (глагол, союз, артикль, имя существительное, союз, артикль, имя существительное и имя существительное):

Ин. 8:3 (Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα...)

Ин. 11:47 (Συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον...)

Ин. 11:57 (δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰς...)

Ин. 18:18 (εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται ἀνθρακιὰν...)

«Поскольку вышеупомянутые примеры появляются четыре раза и только в четвертом Евангелии, разумно предположить, что это типичный стиль Евангелия от Иоанна»[24]. Тимминс замечает, что подобная конструкция больше нигде в Новом Завете не употребляется. Автор констатирует разночтения Ин. 8:3, где в D вместо «γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ» стоит «ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυναῖκα»[25]. Кодекс Безы не дает нам типично иоанновский образец стиля. «Ведь его главный недостаток — свобода в передаче текста»[26]. Однако, учитывая разночтение, мы получаем предлог вместо имени существительного. Конструкция: глагол, союз, артикль, имя существительное, союз, артикль, имя существительное и предлог, встречается в Мк. 14:1 (Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ...). Словосочетание «καὶ τὰ ἄζυμα» встречается в кодексе D. Ввиду неточности последнего, разночтения в Мк. 14:1 не могут бросить тень на разночтения в Ин. 8:3. Тимминс на основании сходства стиля некоторых отрывков предполагает, что перикопа принадлежит евангелисту Иоанну. Однако анализ перикопы Ин. 7:53–8:11 не доведён им до конца. «Указанный пример грам-

---

[23] Timmins N. G. Variation in Style in the Johannine Literature // Journal for the Study of the New Testament.1994. № 16 (53). P. 47.

[24] Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М.: ББИ св. апостола Андрея. 1996. С. 48.

[25] Еще одним свидетельством, где стоит предлог на первом месте, есть менее значительные кодексы К П 579 ff2 (vgmss), содержащие «πρὸς αὐτόν γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ». Об этом автор не упоминает, хотя достаточно и вышеупомянутого свидетельства.

[26] Parker D. C. Codex Bezae. Cambridge.1992. P. 284. Цит. по: Timmins N. G. Variation in Style in the Johannine Literature // Journal for the Study of the New Testament.1994. № 16 (53). P. 49.

матических форм проливает свет на давние споры»[27]. Как видим, один из аргументов против авторства Иоанна (стилистическое отличие перикопы от остального текста) почти устранен. Всё же в последнее время встречались категорические замечания в адрес приписывания авторства перикопы именно евангелисту Иоанну. «Перикопа Ин. 7:53–8:11 является инородным телом в Евангелии от Иоанна; она прерывает ход мысли между 7:52 и 8:12–14. Возникает вопрос ее присутствия в данном месте. Ответственный редактор, желающий сохранить свое имя, несомненно, вставил бы эту перикопу таким образом, чтобы места переходов были бы сглажены наиболее максимально»[28].

Другие исследователи, анализируя перикопу с точки зрения иудейского законодательства, приходят к выводу о том, что случай с прелюбодейной женщиной мог иметь место в истории во времена Иисуса Христа. К этому пришли как либеральные библеисты, так и православные исследователи (основываясь на трудах западных исследователей). «Этот эпизод существовал в ранней традиции как изображение подлинного случая с Иисусом, даже если он исторически не точен»[29]. «Эпизод с Ж. (женщиной — *прот. А. У.)*, уличенной в прелюбодеянии (Ин. 7:53–8:11), хотя и отсутствует в древнейших греческих рукописях НЗ, большинством исследователей считается подлинным преданием, связанным с Иисусом»[30]. Этот рассказ содержится в памятниках III–IV вв. Выше мы указывали, что пассаж Ин. 7:53–8:11, возможно, содержится в «Апостольских постановлениях», «хотя там (в "Апостольских постановлениях" — *прот. А. У.)* история с блудницей не соотносится с четвертым Евангелием»[31]. По сообщению Евсевия Кесарийского, Папий (I–II вв.) «пользуется Первым Посланием Иоанна, а также Петра и рассказывает о женщине, которую обвинили перед Господом во многих грехах. Рассказ этот есть в «Евангелии от Евреев» (Кн. III. 39:17)[32]. Как видим, содержание перикопы имело хождение в Западной Церкви, позднее было зафиксировано в памятниках Восточной Церкви (в частности, в рукописях византийского типа). «Содержание pericope adulterae ни в чём не противоречит культурно-историческим реалиям последних десятилетий эпохи Второго храма. Эпизод с блудницей вполне органично вписывается в общееван-

---

[27] Timmins N. G. Variation in Style in the Johannine Literature // Journal for the Study of the New Testament.1994. № 16 (53). P. 51.

[28] Victor U. Was ein Texthistoriker zur Entstehung der Evangelien sagen kann // Biblica. Roma, 1998. №. 79, rem.4b // Biblical Studies on the Web [Электронный ресурс] / URL: http://www.bsw.org/project/biblica/bibl79/comm14m.htm

[29] Watson A. Jesus and the Adulteress // Biblica. Roma, 1999. № 80. P. 107.

[30] Шолер Д. М. Женщины // Иисус и Евангелия. Словарь (под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла). М., 2003. С. 227.

[31] Табак Ю. М. К вопросу об исторической достоверности pericope adulterae (Ин. 7:53–8:11) // Мир Библии. М., 1995. № 3. С. 21.

[32] Евсевий Кесарийский. Церковная история. Кн. III. 39:17. М., 2001. С. 142.

гельский контекст. Всё это позволяет предположить аутентичность перикопы Ин. 7:53–8:11 даже с учетом, вероятно, позднего включения ее в текст Евангелия от Иоанна»[33], — таковы заключения исследователя Ю. М. Табака, основывающегося на трудах западных исследователей (в частности, Эдершейма, Брауна и др.).

Обобщая вышеизложенные сведения, можно заключить, что данная перикопа соответствует стилю Евангелия от Иоанна. Судебная процедура, изложенная в перикопе, могла быть реальным фактом евангельской истории. Письменная фиксация рассказа, как позволяют заключить дошедшие до нас свидетельства, была сделана в Западной Церкви в V веке. Кроме того, подобные параллели мы находим ранее в «Апостольских постановлениях» и в «Евангелии от Евреев». Позднее рассказ был засвидетельствован в текстах византийского типа. Делать однозначное заключение о том, что текст Ин. 7:53–8:11 является позднейшей вставкой, довольно трудно: большинство свидетельств (в частности, C) имеют пометку «vid». Перикопа отсутствует в кругу годичных евангельских чтений Греческой Православной Церкви. Следует сделать одно замечание: если перикопа находится на обыкновенном месте (между Ин. 7:52 и 8:12), то нет необходимости ее исключать, ввиду недостающих научных сведений о ее достоверности. Кроме того, в истории был случай, когда данная перикопа была вставлена в текст. Как известно, анализируемый пассаж отсутствует в рукописях Пешитто. В 1905 г. Британское Иностранное Библейское общество выпустило издание Пешитто, основанное на 42 рукописях; это было повторное измененное издание Эдуарда Пьюзи и Дж. Г. Гуилльяма. Изменения касались включения критического аппарата (ранее отсутствовал) и наличия двух ранее отсутствовавших фрагментов (Лк. 22:17–18 и Ин. 7:53–8:11). Как объясняется в примечании, эти фрагменты взяты из сирийского перевода Нового Завета, который выполнил для Библейского общества в 1818 г. д-р С. Ли (Lee), и «ради целостности текста вставлены в данное издание, но взяты в особые [жирные квадратные] скобки, чтобы обозначить их чужеродное происхождение»[34].

Таким образом, мы имеем две традиции: с одной стороны — непреложность существования этого отрывка в евангельском тексте, о чём свидетельствует его богослужебное употребление; с другой стороны — расхождение результатов библейской критики, которая делает недостаточно аргументированные выводы для обоих случаев.

Мы же хотим предложить решать этот вопрос путем сопоставления содержания данного отрывка со смыслом праздника Пятидесятницы и его богослужебными текстами.

---

[33] Табак Ю. М. К вопросу об исторической достоверности pericope adulterae... С. 29.

[34] Мецгер Б. М. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. М., 2002. С. 60.

Праздник Пятидесятницы в Ветхом Завете был установлен в честь дарования Синайского законодательства. По Закону Моисееву, каждый седьмой год был годом освобождения от полевых работ, а пятидесятый год был юбилейным, когда людям прощались долги, рабы отпускались на свободу (Лев. гл. 25)[35]. «Назначение юбилейного года, особым образом посвященного Богу, состояло не только в том, чтобы дать людям отдых, но и в том, чтобы, насколько возможно, исправить неравенство и несправедливость, существующие в человеческом обществе. Юбилей был годом подведения итогов, когда люди давали отчет Богу и друг другу в том, как они строят свою жизнь, и перестраивали ее в большем соответствии с заповедями Божиими»[36]. Это было восстановление прежнего, богоустановленного порядка, очищение от греховного ила, зла, расторжения, разобщения, удаление сомнений. Новозаветная Пятидесятница есть восполнение Святым Духом дела спасения, начатого Богом Отцом и продолженного Богом Сыном. «Эра юбилея характеризуется, прежде всего, активным обновляющим действием Святого Духа»[37]. Эта тема восполнения — лейтмотив праздника Пятидесятницы. Теперь посмотрим, как она развивается в песнопениях праздника:

1) Пятидесятница завершает череду праздников, связанных с земной жизнью Спасителя: «И предложение обещания, и надежди исполнение» (1-я стихира на «Господи, воззвах»); это начало новой жизни, восполнение всего дела Бога о спасении человечества. «Попразднственный, вернии, и конечный праздник празднуим светло, сей есть Пятьдесятница, обещания исполнение и предложения: в сей бо огнь Утешителев сниде на землю, яко в виде язык, и ученики просвети, и сия неботаинники показа. Свет прииде Утешителя, и мир просвети» (утреня, седален по 1-м стихословии);

2) О многообразных проявлениях Святого Духа поется в 3-й стихире на «Господи, воззвах»: «Вся подает Дух Святый, точит пророчествия, священники совершает, некнижныя мудрости научи, рыбари богословцы показа, весь собирает собор церковный...»;

---

[35] «Число семь почитают чада народа еврейского на основании Закона Моисеева... Почитание это у них простирается не только на дни, но и на годы. Что касается дней, то евреи постоянно чтут субботу... что же касается лет, то каждый седьмой год у них — год оставления. И не только седмицы, но и седмицы седмиц чтут они, — так же в отношении дней и лет. Итак, седмицы дней рождают Пятидесятницу, которую они называют святым днем, а седмицы лет — год, называемый у них юбилеем, когда отдыхает земля, рабы получают свободу, а земельные владения возвращаются прежним хозяевам. Ибо не только начатки плодов и первородных, но и начатки дней и лет посвящает Богу этот народ. Так почитаемое число семь привело и к чествованию Пятидесятницы. Ибо число семь, помноженное на себя, дает пятьдесят без одного дня, который занят нами у будущего века, будучи одновременно восьмым и первым, лучше же сказать — единым и нескончаемым» (Григорий Богослов, свт. Слова. Цит. по: Иларион (Алфеев), архиеп. Православие. М., 2009. Т. 2. С. 431).

[36] Иларион (Алфеев), архиеп. Православие. М., 2009. Т. 2. С. 431.

[37] Там же.

3) В этот день «препобеждаются естества уставы», исправляются человеческие немощи. Дух Святой был в преизобилии дан святым апостолам, которые «начаша глаголати иными языками». Чудо Пятидесятницы в том, что люди, которые были различны по национальному, расовому признаку, становятся едиными в Боге. Разделение людей на нации и рассеяние народов произошло в результате вавилонского столпотворения (Быт. 11:1–9) и «было наказанием за грех безбожного строительства, за попытку достичь неба земными средствами. Строительство вавилонской башни навсегда осталось символом построения социальной системы без Бога: единодушие людей в безбожном предприятии неизбежно ведет к разделению между ними и к разрушению самого предприятия. Задачей Церкви всегда было преодоление всяких разделений, существующих на человеческом уровне, и достижение единства при помощи благодати Духа»[38]. «Егда снизшед, языки слия, разделяше языки Вышний; егда же огненныя языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа» (кондак утрени). Здесь опять лейтмотивом звучит мысль о том, что существование человека подвластно только Богу, только Он может решить то, что неподвластно человеческому уму. Господь разрешает недоумения и направляет человеческую мысль к Себе. Песнопения праздника показывают, что то, что сокрыто от человеческого разума, восполняет Святой Дух посредством Божественной благодати.

Небольшое отступление. Двести лет назад в либеральном немецком богословии зародились поиски исторического Иисуса. Предполагалось, что тот наиболее полный и достоверный образ Христа, который находится в Евангелии, является продуктом влияния Иисуса на учеников, которые оставили нам Евангелие. Это влияние было наносным илом веры. Таким образом, для воссоздания подлинного образа Христа нам необходимо очистить Его образ, изложенный в Евангелиях, от Его влияния. На это были направлены усилия западных библеистов и школ критики форм. «Но одно обстоятельство портило весь замысел. Оно заключалось в том, что вера окрасила все традиции, которые говорят об Иисусе, и произошло это в самом начале... Этот поиск можно уподобить раскопкам, при которых археолог роет землю, идя вниз сквозь разные исторические слои, надеясь в самом раннем слое найти артефакт, объясняющий, почему впоследствии так много всего случилось на этом месте. Как будто "исторический Иисус" был неизвестным элементом, археологическим артефактом, "вещью в себе", чем-то, что можно обнаружить и рассмотреть, совершенно независимо от того, что об этом говорили в разные времена. Но это — выдумка, фантастика. Единственный Иисус, доступный для нас, я повторяю, это Иисус, каким Его увидели и услышали

[38] Иларион (Алфеев), архиеп. Православие. М., 2009. Т. 2. С. 540.

люди, создавшие ту традицию, какую мы знаем. Это Иисус веры, Иисус, Которого увидели глазами веры и услышали ушами веры — веры, которую Он пробудил Своими словами и делами»[39]. Таков исход поисков исторического Иисуса. Люди постепенно приходят к тем истокам, которые давным-давно были намечены самой Библией (*Бога никто никогда не видел* (1 Ин. 4:12)) и святыми отцами.

Теперь вернемся к теме «пятидесятничного» Евангелия. Либеральная критика не может дать ни положительного, ни отрицательного ответа, хотя для положительного ответа мы имеем много темных мест (отсутствие этого текста в ранних списках, отсутствие комментариев на него ранних отцов Церкви вплоть до IX века). У православных библеистов есть доля сомнений, тем не менее наука наукой, а богослужение нам ясно дает этот отрывок в годовом кругу евангельский чтений, причем тема этого Евангелия абсолютно совпадает как со значением самого праздника (прощение, освобождение), так и с библейским образом Иисуса. Возможно, придут те времена, когда рациональная критика Библии найдет положительный ответ со всеми доказательствами на вопрос о подлинности праздничного отрывка. А если нет, то этот отрывок остается доказательством евангельской веры в то, что нельзя проверить, так же как благость и любовь Божию, проявленную к блуднице и всем нам, пока мы живем на земле по милости Божией.

[39] Данн Дж. Д. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. М.: ББИ св. апостола Андрея. 2009. С. 35, 37.

Иеромонах Феофан (Меджидов)

Дискуссия о священстве Захарии в современной библеистике

Введение

Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник из Авиевой чреды, именем Захария (Лк. 1:5). Такими словами начинается хорошо известный каждому читающему Библию евангельский эпизод благовестия Захарии о рождении Иоанна Предтечи (Лк. 1:5–25). В этом эпизоде описывается история о том, как праведный, но бездетный священник Захария в порядке своей череды вошел в Иерусалимский храм, для того чтобы совершить в нём каждение. Но вдруг перед ним предстал ангел, возвестивший ему, что вскоре у него родится сын, который *многих из сынов Израилевых обратит к Господу Богу их* (Лк. 1:16). Основной акцент в этом отрывке, безусловно, стоит на начале человеческого спасения: наступает та *полнота времен* (Гал. 4:4), когда Божественное Слово должно будет сойти со Своего небесного престола на землю, но прежде этого до́лжно родиться Его Предтече — Иоанну. Хотя главный смысл этой истории благовестия Захарии совершенно понятен, но этого нельзя сказать относительно одного частного вопроса: был ли Захария, отец Иоанна Крестителя, священником, или он был первосвященником? В разное время на этот вопрос отвечали по-разному.

Святоотеческий взгляд на священный сан Захарии

В глубокой христианской древности существовал устойчивый взгляд на Захарию как на первосвященника. Причем этот взгляд разделялся как на Востоке, так и на Западе.

В частности, на христианском Востоке свт. Иоанн Златоуст, говоря о выходе св. Иоанна Предтечи на проповедь и характеризуя его внешний и внутренний облик, пишет: «В самом деле, представь, каково было видеть человека, исходящего из пустыни по прошествии тридцати лет,

сына одного из первосвященников, того, который никогда не имел нужды в вещах человеческих, во всех отношениях достоин был уважения и, сверх того, имел за собой пророка Исаию»[1]. В VIII в. свт. Тарасий Константинопольский в своем «Слове на Введение Пресвятой Богородицы во храм» отмечает: «Ныне Предвозвещенная пророками, в сопровождении первосвященника и пророка Захарии, восходит во Святое Святых: куда он единожды в год входил с боязнью, там Она денноношно пребывала безбоязненно»[2]. Аналогичной точки зрения на Захарию придерживался блж. Феофилакт Болгарский: «Когда же пришла чреда покадить Захарии? Без сомнения, в день очищения, когда один первосвященник входил во Святое Святых, дабы мы научились, что как сей первосвященник, войдя во Святое Святых, получил плод, так и Господь Иисус, единый и великий поистине Архиерей, войдя во Святое Святых, то есть с плотью на небо, получил плод Своего явления во плоти — наше усыновление Богу и спасение»[3].

На христианском же Западе свт. Амвросий Медиоланский, толкуя в одном из своих сочинений фрагмент из Евангелия от Луки (1:8–10), говорит: «Здесь перед нами этот первосвященник, избранный жребием, но мы не знаем действительно, был ли он избран жребием, ведь по человеческому суду это не могло произойти»[4]. Как видим, для свт. Амвросия очевидно, что Захария — первосвященник, но сам образ избрания первосвященника жребием для священной обязанности каждения для свт. Амвросия остается загадочным и непонятным. Следующий отец Западной Церкви, блж. Августин, в своем известном сочинении «О согласии евангелистов» пишет: «А что чрез тельца обозначен был Лука, ввиду величайшей жертвы Первосвященника, никто в этом не выражал сомнений; ибо речь повествователя начинается о первосвященнике Захарии»[5]. Как видно, и блж. Августин занимает сходную со свт. Амвросием Медиоланским позицию по отношению к Захарии. Далее следует остановиться на мнении Беды Достопочтенного. Он, комментируя стихи 9–10 первой главы Евангелия от Луки[6], пишет: «Не было ничего нового в том, что он

---

[1] Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея евангелиста // Творения в 12-ти томах. М.: Изд. Сестричества во имя Игнатия Ставропольского, 2016. Т. 7. Кн. 1. С. 124.

[2] Тарасий Константинопольский, свт. Слово на Введение Пресвятой Богородицы во храм. // Азбука.ru [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tarasij_Konstantinopolskij/Slovo_na_Vvedenie_Presviatyia_Bogoroditcy_vo_khram

[3] Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В 3-х т. Т. 1. К.: Типография Киево-Печерской Лавры, 2006. С. 346.

[4] Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi. Exposilio Evangelii secundum Lucam // Patrologiae Latinae / Ed. J. -P. Migne. Paris, 1845. Vol. 15. Col. 1542.

[5] Августин Иппонский, блж. О согласии евангелистов // Творения. К.: Типография И. И. Горбунова, 1906. Ч. 10. С. 8.

[6] По жребию, как обыкновенно было у священников, досталось ему войти в храм Господень для каждения, а всё множество народа молилось вне во время каждения...

по жребию вошел вознести фимиам, но это было в соответствии с древним обычаем, когда по предписанию (жребию) первосвященником прежде всех должен был следовать Авий по своей очереди. Фимиам, от каждения первосвященника во Святое Святых, выходил к народу, ожидавшему вне храма по предписанию, десятого числа в седьмой месяц»[7]. В свете этого пассажа можно уверено говорить о солидарности мнения Беды Достопочтенного с мнением его достославных предшественников.

Первосвященство Захарии в гимнографии

Концепция первосвященства Захарии, присутствовавшая у святых отцов и учителей Церкви, довольно прочно закрепилась в литургической традиции Церкви Христовой. Между прочим, в церковной службе **Вхо́дъ во хра́мъ Престы́я Влⷱцы на́шея Бц̑ы и̓ Присноде́вы Мари́и** прямо говорится о том, что вводившуюся в Иерусалимский храм Деву Марию встретил первосвященник Захария: **Сⷪ Гд̑а прїи́мше ѡ҆бѣща́нїа пло́дъ, Їѡакі́мъ и̓ А҃нна Бж̑їю Мт̑рь, благопрїа́тну жє́ртву, въ хра́мъ введо́ша дне́сь, и̓ Заха́рїа, вели́кїй а҆рхїере́й, благослови́въ, прїа́тъ**[8]. В другом месте этой службы Захария называется святителем: **Дне́сь, вⷱрнїи, ликовⷭтⷱ́ймъ, во Ѱалмⷯ́хъ и̓ пⷯ́снехъ Гд̑евы пою́ще, и̓ чтⷱ́ще тогѡ̀ сказ̾ше́ннꙋю сⷯ́нь, ѡ҆дⷱ́шевле́нный кївѡ́тъ, невмⷯ́стими́мое Сло́во вмⷯ́стившꙋю: прибли́житсѧ бо Гд̑евы, па́че є҆ⷭтⷭтⷭтва̀ пло́тїю младе́нствꙋющи, и̓ сⷮи́тель вели́кїй Заха́рїа прїе́млетъ съ весе́лїемъ Сїю̀, ꙗ҆кѡ бж̑їе жили́ще**[9]. Любопытно, что отцом Захарии, по богослужебным текстам данной службы, является Варахия: **Да ра́дꙋетсѧ Дв̑ꙋ пⷯснопи́сецъ, и̓ да ликовⷭтⷱ́ветъ Їѡакі́мъ со А҃нною, ꙗ҆кѡ пло́дъ сⷮы́й и҆зъ ни́хъ произы́де, Мари́а свⷯтоно́сная, бж̑ⷮвенная свⷯщ̀а, и̓ ра́дꙋетсѧ входа́ющи въ хра́мъ: ю҆́же и̓ зрѣ̀ благослови́ Варахі́инъ сы́нъ, и̓ ра́дꙋѧсѧ взыва́ше: ра́дꙋйсѧ, чⷱ́до всеми́рное**[10]. Получается, что, согласно приведенному седальну по полиелее, слова Христа фарисеям, сохраненные в Евангелии от Матфея (23:35): *Да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником*, имеют в виду не Захарию, одного из двенадцати пророков, и не Захарию, сына Иодая священника (2 Пар. 24:20), а именно Захарию, отца Иоанна Предтечи.

Необходимо, однако, отметить, что в рассматриваемой службе Введения во храм Пресвятой Богородицы Захария параллельно называется и первосвященником, и священником. Собственно, в стихирах

[7] Venerabilis Bedae. In Lucae Evangelium exposition // Patrologiae Latinae / Ed. J. -P. Migne. Paris, 1862. Vol. 92. Col. 310.

[8] Минея. Ноябрь. **Вхо́дъ во хра́мъ Престы́я Влⷱцы на́шея Бц̑ы и̓ Присноде́вы Мари́и.** Великая вечерня. Стихиры на «Господи, воззвах». Стихира 1-я.

[9] Там же.

[10] Там же.

он именуется первосвященником, а в каноне он называется и священником. Например: **Зако́нное вои́стинну̀ де́ло е́сть, свяще́нниче рече́ е́й, стра́нну же весьма̀ ве́щь поразу́мѣва́ю, зрѣ̀ приводи́му̀ ю̀ въ до́мъ Бо́жїй, преспева́ющу превосходя́щую ста́я благода́тїю. Тѣ́мъ ѝ ра́дуйся копїю̀: благослови́те, вся̑ дѣла̀ Го́спо́дня, Го́спода́.** И еще: **Свѣтоно́сна на́мъ возжже́ся свѣщà, возопѝ свяще́нниче, ра́дость велича́йшую свѣта́ющи въ хра́мѣ: ду́шы про́роческїя да ра́дуются мнѣ́, я̀ко преспева́ющая зра́ще, соверша́емая въ дому́ Бо́жїи, и да копїю́тъ при́снш: благослови́те, вся̑ дѣла̀ Го́спо́дня, Го́спода**[12]. Может быть, здесь Захария называется священником в соответствии с терминологией Евангелия от Луки: *Священник из Авиевой чреды, именем Захария* (Лк. 1:5), а в стихирах он называется первосвященником уже более конкретно, на основании Предания Церкви.

Первосвященство Захарии в иконографии

В иконографической традиции праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы Захария устойчиво изображается в одеждах первосвященника. Об этом Н. В. Квливидзе говорит следующее: «Как отдельное событие, литургически вспоминаемое и празднуемое Церковью, Введение Богородицы во храм изображено на миниатюре из Минология Василия II, на иконах в составе праздничного ряда иконостаса (фрагмент эпистилия, XII в., монастырь Ватопед; фрагмент эпистилия, кон. XII в., монастырь вмц. Екатерины на Синае; икона нач. XIV в., монастырь Хиландар; икона из Кирилло-Белозерского монастыря, 1497), а также в монументальных росписях, где композиция представлена как самостоятельный сюжет… Композиция представляет собой процессию, направляющуюся к храму в виде кивория на тонких колонках, находящегося внутри невысокой ограды. В открытых (иногда затворённых) дверях ограды, которые напоминают царские врата иконостаса, навстречу Богородице склоняется первосвященник Захария, за ним виден церковный престол»[13]. Кроме этого, дополнить приведенный список храмов можно Соборным храмом афонского монастыря Григориат, в котором Захария совершенно определенно изображен первосвященником[14].

Говоря об иконописной традиции Православной Церкви, нужно сказать, что, согласно канонам православной иконографии, Захария должен изображаться в одеждах ветхозаветного первосвященника. Вот как об этом говорит Э. В. Шевченко: «Захария изображается старцем

---

[11] Минея. Ноябрь. **Вхо́дъ во хра́мъ Престы́я Вла́чцы на́шея Бцы̑ ѝ Прнсноде́вы Мари́и.** Утреня. Канон. Песнь 8-я, тропарь 5-й.

[12] Там же. Тропарь 7-й.

[13] Квливидзе Н. В. Введение во храм Пресвятой Богородицы: иконография // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. Т. 7. С. 347.

[14] The Holy Monastery of Saint Gregorios. The Wall-Paintings in the Katholicon // The Holy Mountain (Mt. Athos): Holy Monastery of Saint Gregorios on Mount Athos, 1998. P. 64, 158.

с седыми, длинными, мягко вьющимися волосами, со слегка вьющейся средней длины бородой, сужающейся книзу. Его отличительной чертой являются одежды первосвященника, которые изображали с достаточной степенью подробности: ефод, нагрудник с закрепленными на нём 12 драгоценными камнями по числу колен Израилевых, верхняя одежда в виде плаща, украшенная по подолу, длинная рубаха и пояс. Одежды довершает тканый головной убор с золотым щитком, с вырезанными на нём словами: "Святыня Яхве". В руках кадило и ладанница»[15].

Взгляд на сан Захарии в XIX–XXI вв.

Возвращаясь к исторической канве рассмотрения различных взглядов на священство или первосвященство Захарии, следует отметить тот факт, что в XIX в. православные толкователи Священного Писания, написавшие учебники для духовных школ, в большинстве своем склонялись к тому, что Захария, отец Иоанна Крестителя, был обыкновенным священником из череды Авия. При этом некоторые из них принимали эту концепцию как очевидную, даже не приводя никаких аргументов в ее пользу. Например, к их числу относились прот. А. Горский[16] и прот. П. Матвеевский[17]. Другие, аналогичным образом считая Захарию обычным священником, в отличие от первых, приводили аргументы в пользу такого дискурса. К их числу, между прочим, относился А. В. Иванов[18].

В «Толковом Евангелии» Б. И. Гладкова, изданном в начале XX в., говорится о Захарии как о рядовом священнике без упоминания об альтернативном мнении древних толкователей[19]. В комментарии на Евангелие от Луки в Толковой Библии под редакцией проф. А. П. Лопухина содержится аналогичный взгляд на Захарию как на священника, но с приведением аргументов в пользу такого утверждения[20]. Еп. Кассиан (Безобразов) в своем толковании на Евангелие от Луки отмечает: «В Захарии очень распространенное и древнее предание видит не рядового священника, а первосвященника. С этим преданием мы встречаемся уже в Протоевангелии Иакова. Оно получило свое выражение и в богослужеб-

[15] Шевченко Э. В. Захария: иконография // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 19. С. 683.

[16] См.: Горский А., прот. История евангельская и Церкви Апостольской. К.: «Пролог», 2007. Т. 1. С. 17–19.

[17] См.: Матвеевский П., прот. Евангельская история. В 3-х кн. М.: «Сибирская благозвонница», 2010. Кн. 1. С. 205–213.

[18] См.: Иванов А. В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. Обозрение Четвероевангелия, книги Деяний апостольских, апостольских посланий и Апокалипсиса. СПб.: «Воскресение», 2008. С. 61–66.

[19] См.: Гладков Б. И. Толкование Евангелия. Клин: «Христианская жизнь», 2001. С. 87–92.

[20] Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 3-х кн. В 11-ти т. Кн. 3: Новый Завет. Т. 9: Евангелия от Марка, Луки и Иоанна (далее — Толковая Библия. Т. 9). Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. С. 117–119.

ных песнопениях. Это предание защищать трудно»[21]. Далее еп. Кассиан, ссылаясь на текстуальные свидетельства Евангелия от Луки, доказывает, что Захария был обычным священником[22].

В середине XX в. архиеп. Аверкий (Таушев) в своем комментарии на Четвероевангелие без каких-либо рассуждений именовал Захарию священником[23].

Напротив, в 1958 г. свт. Лука (Войно-Ясенецкий) в своей проповеди в день Введения во храм Пресвятой Богородицы писал: «Когда возросла маленькая Мария до трех лет, тогда Ее родители, святые и блаженные Иоаким и Анна, решили отвести Ее в храм Иерусалимский... И удивительным образом, когда они приблизились к храму, трехлетняя малютка Мария вырвалась из рук державших Ее и быстро-быстро взбежала по всем высоким ступеням храма. И принял Ее в свои объятия великий первосвященник Захария, и сотворил нечто необычайное, нечто совершенно никогда не бывшее: он не только ввел Ее в храм Божий, но ввел и во Святое Святых, туда, где стоял некогда Ковчег Завета и куда имел право только один раз в год входить первосвященник, а больше никто»[24].

В начале XXI в. прослеживается аналогичная ситуация двух взглядов на сан Захарии. В некоторых комментариях к Священному Писанию Нового Завета и в большинстве проповедей Захария называется первосвященником[25]. В других же исследованиях в области Нового Завета говорится, наоборот, в пользу его священства[26].

Концепция «священства» Захарии

После освещения проблематики священного сана Захарии в историческом контексте следует подробно остановиться на аргументации двух выявленных точек зрения. Доминирующая в современной библеистике концепция собственно «священства» Захарии в основном базируется на прямом свидетельстве Евангелия от Луки. Для удобства рас-

---

[21] Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Луки. Paris, 2004. С. 49.

[22] См.: Там же. С. 50.

[23] См.: Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТГУ, 2006. С. 52–54.

[24] Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Проповедь в день Введения во храм Пресвятой Богородицы // Предание.ру [Электронный ресурс] / URL: http://predanie.ru/luka-voyno-yaseneckiy-svyatitel/book/83170-propovedi/#toc1

[25] См., напр.: The Orthodox Study Bible. St. Athanasius Academy of Orthodox Theology, 2008. P. 1362; Введение во храм Пресвятой Богородицы: что в этот день происходит с каждым из нас // Православная жизнь [Электронный ресурс] / URL: http://pravlife.org/content/vvedenie-vo-hram-presvyatoy-bogorodicy-chto-v-etot-den-proishodit-s-kazhdym-iz-nas

[26] См., напр.: Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. В 6-ти кн. Кн. 1: Начало Евангелия. М.: Изд-во Сретенского монастыря; «Эксмо», 2016. С. 287–291; Андросова В. А. Библия для всех: курс 30 уроков. В 2-х т. Т. 2. Новый Завет. М.: «ДАРЪ», 2016. С. 39–41.

смотрения полного спектра аргументов первой теории представляется целесообразным распределить их по пунктам.

1. В священном тексте Захария прямо называется священником: *Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник* (ἱερεύς τις) (Лк. 1:5). Как видно, в греческом оригинале слову «священник» соответствует слово «ἱερεύς», которое явно отличается от слова ἀρχιερεὺς (Ин. 11:49). Кроме того, как об этом говорится в комментарии на Евангелие от Луки в Толковой Библии под редакцией проф. А. П. Лопухина: «В греческом тексте прибавлено здесь слово τις — некоторый. Из этого с ясностью видно, что Захария не был первосвященником, как предполагали, между тем, некоторые учители Церкви»[27].

2. В списке первосвященников иудейского историка Иосифа Флавия из времени Ирода Великого имя Захарии отсутствует[28]. Согласно Д. Финегану, Ирод Великий (37–4 гг. до Р. Х.) назначил следующих первосвященников: Ханамеиль (37–36 гг. до Р. Х.), Аристовул (35 г. до Р. Х.), Иисус, сын Фавита, Симон (тесть Ирода Великого), Матфий (5–4 гг. до Р. Х.), Иосиф, Иоазар (4 г. до Р. Х.)[29]. Нетрудно заметить, что имя Захарии в приведенном перечне не фигурирует.

3. Захария был из череды Авия, которая была 8-й из 24-х черед (1 Пар. 24:10), в то время как первосвященник, по мнению А. В. Иванова, должен был происходить из первой череды[30], а по взгляду М. В. Барсова, «не принадлежал ни к одной чреде»[31].

4. Захария осуществлял свое священническое служение *по жребию* (Лк. 1:9). Это обстоятельство смущало, как об этом уже говорилось выше, свт. Амвросия Медиоланского. А. В. Иванов, ссылаясь на свидетельство Иосифа Флавия, пишет: «Перед каждым священнослужением священники бросали жребий: кому кадить, кому приносить всесожжение и так далее. На первосвященника жребий бросать было нельзя»[32].

5. Захария, согласно Лк. 1:9–11, вошел покадить в среднюю часть храма, а не во Святое Святых. Данное положение доказывается тем, что Захария вошел *в храм Господень* (εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου), «т. е. во святилище, где стоял алтарь кадильный»[33].

6. Древнее предание о первосвященническом сане Захарии опирается на апокрифическое Протоевангелие Иакова. В частности, об этом

---

[27] Толковая Библия. Т. 9. С. 117.

[28] См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности. / В 2-х т. Минск: «Беларусь», 1994. Т. 2. Кн. 2. С. 554–557.

[29] См.: Finegan J. Light from the Ancient Past: The Archeological Background of the Hebrew-Christian Religion. London: Oxford University Press, 1947. P. 220.

[30] См.: Иванов А. В. Указ. соч. С. 63.

[31] Барсов М. В. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. / В 2-х т. СПб., 1893. Т. 1. С. 146.

[32] Иванов А. В. Указ. соч. С. 63.

[33] Толковая Библия. Т. 9. С. 118.

говорил еп. Кассиан (Безобразов)[34]. Получается, что, согласно этому аргументу, Протоевангелие Иакова оказало самое непосредственное влияние на взгляд святых отцов и учителей Церкви на «первосвященство» Захарии, а также стало основным источником информации для богослужебных песнопений праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы.

Концепция «первосвященства» Захарии

После изложения аргументов теории «священства» Захарии следует проанализировать аргументацию второй теории — «первосвященства» Захарии. Прежде чем приступить к намеченной цели, нужно сказать, что, по большому счёту, сторонники «первосвященства» Захарии даже и не пытались убедительно доказать, что Захария был первосвященником. Собственно говоря, они воспринимали это положение истинным по определению. Поэтому нижеследующие аргументы второго взгляда на сан Захарии базируются на отдельных высказываниях святых отцов, учителей Церкви и церковных писателей, а также на некоторых авторских соображениях библейского и логического характера.

1. Священник Захария мог быть назван первосвященником как первый священник из своей череды[35]. Еп. Михаил (Лузин), толкуя пассаж из Мф. 2:3–4: *Услышав это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним. И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу?*, замечает: «Первосвященниками назывались также первые священники каждой из 24 чред, на которые разделил всех священников Давид (1 Пар. 23:6, 24; 2 Пар. 8:14; 29:25; 1 Езд. 8:24)»[36]. Как видно из интерпретируемого еп. Михаилом пассажа из Евангелия от Матфея, во времена Христа было множество первосвященников. Безусловно, это противоречило иудейскому Закону, однако с того момента, когда римские войска под командованием Помпея взяли Иерусалим в 63 г. до Р. Х., многое невозможное стало возможным. В частности, римский император лично назначал царя Иудеи, а тот, в свою очередь, назначал первосвященника[37]. «Первосвященники тогда, — продолжает свою мысль еп. Михаил (Лузин), — по свидетельству Флавия (Ant. 3, 15), переменялись часто, и случалось, что когда был на должности первосвященник, один или несколько смененных были в живых, также назывались первосвященниками и были членами сине-

[34] См.: Кассиан (Безобразов), еп. Указ. соч. С. 49.

[35] См.: Михаил (Лузин), еп. Евангелия от Марка и Луки с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. В 3-х томах. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2004. Т. 2. С. 228.

[36] Там же. Т. 1. С. 46.

[37] См.: Иосиф Флавий. Указ. соч. С. 557.

дриона — верховного судилища иудейского, состоящего из 72 членов». С этой точкой зрения согласен и свт. Иоанн Златоуст. Он, размышляя над смыслом выражения «первосвященники» в Евангелии от Матфея, задается вопросом: «И сколько же было первосвященников? По закону, должен быть один; но тогда было их много. Отсюда очевидно, что дела иудеев в это время начинали приходить в упадок. Моисей, как я сказал, повелел быть одному первосвященнику, и когда этот умрет, тогда быть другому, и временем жизни первого определял время изгнания ненамеренных убийц. Почему же тогда много было первосвященников? Потому что в последнее время они были избираемы ежегодно. Это показывает евангелист, когда, говоря о Захарии, сказал, что он был *священник из Авиевой чреды* (Лк. 1:5)»[38].

2. Иудеи, зная о том, что их первосвященник Захария ввел Марию во Святое Святых, а также поставил Ее на место дев в Иерусалимском храме после рождения Ею Иисуса, могли предать его имя забвению. Не исключено, что именно поэтому имя Захарии отсутствует в списке первосвященников Иосифа Флавия. Что касается древнего предания о том, как первосвященник Захария поставил Деву Марию на место дев в Иерусалимском храме после рождения Ею Христа, то оно устойчиво упоминается у некоторых авторитетных толкователей Священного Писания Нового Завета. Например, блж. Феофилакт, толкуя Мф. 23:35–36, спрашивает: «Но о каком Захарии упоминается здесь? Одни говорят, что этот Захария — один из числа двенадцати пророков, а другие видят в нём отца Иоанна Предтечи. Предание говорит нам, что в храме было место, где стояли девы, и Захария, будучи первосвященником, поставил на этом месте Марию Богородицу после того, как Она родила Христа. Иудеи негодовали на то, что он поставил родившую Жену между девами, и за это убили его. Неудивительно, если у отца Предтечи Захарии отца звали Варахиею, как и у Захарии, одного из двенадцати пророков, имя отца было также Варахия. Могло случиться, что как они были соименниками, так и отцы их»[39]. Так же мыслит и Евфимий Зигабен: «Из неписаного предания известно, что в храме было место, назначенное для девиц, и он позволил однажды стоять там уже после рождения Спасителя Богородице, говоря, что Она Дева, — за что и был убит между храмом и находящимся вне жертвенником»[40]. Примечательно, что Евфимий Зигабен источник информации о смерти Захарии именует «неписаным преданием». Причем это «неписаное предание» отличается от вариан-

[38] Иоанн Златоуст, свт. Указ. соч. С. 411.

[39] Феофилакт Болгарский, блж. Указ. соч. С. 177.

[40] Толкование Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям византийским, XII века ученым монахом Евфимием Зигабеном : Пер. с греч. — СПб. : О-во святителя Василия Великого, 2000.

та смерти Захарии в Протоевангелии Иакова[41]. Кстати, согласно Протоевангелию Иакова, спустя три дня после смерти Захарии «священники собрались, чтобы избрать кого-нибудь, кто бы заместил его. И жребий пал на Симеона. И ему было возвещено Духом Святым, что он не умрет, не увидев Христа»[42]. Может быть, это тот самый Симон, тесть Ирода Великого, имя которого фигурирует в перечне первосвященников Д. Финегана[43].

3. Первосвященник Захария совершал свое служение по жребию в соответствии с древним предписанием книги Исхода (30:7–8). «В книге Исход (30:7–8) сказано, что первосвященник должен совершать каждение ежедневно во время жертвоприношения утром и вечером; но со временем укоренился обычай поручать каждение простым священникам. Видимо, по этой причине церковное предание считает, что Захария был первосвященником, потомком Авиафара, и что событие, описанное евангелистом Лукой (см.: 1:8–22), произошло в День очищения, когда первосвященник входил во Святая Святых (ср.: Лев. 16)»[44]. Поразительно, что, согласно расчету А. В. Иванова, череда Авии происходила именно тогда, когда совершалось празднование Дня очищения. «Так как, по свидетельству Талмуда, — пишет А. В. Иванов, — разрушение храма Иерусалимского произошло во время первой священнической чреды Иоарива, в 9-й день 5-го месяца 823 г. от основания Рима, то, считая оттуда обратно до 747 г., то есть до года, предшествовавшего Рождеству Спасителя, приходим к выводу, что чреда Авиина падала на 16–23 сентября нашего счисления, когда, между прочим, по иудейскому календарю приходился День очищения»[45].

4. Первосвященник Захария вошел в святилище только для того, чтобы взять со стоявшего там кадильного жертвенника горящих углей для последующего возложения их на золотую кадильницу во Святое Святых (см.: Евр. 9:7). Это уставное предписание для первосвященника в День очищения описано в книге Левит: *И возьмет горящих угольев полную кадильницу с жертвенника, который пред лицем Господним, и благовонного мелко истолченного курения полные горсти, и внесет за завесу; и положит курение на огонь пред лицем Господним, и облако курения покроет крышку, которая над ковчегом откровения, дабы ему не умереть* (Лев. 16:12–13).

---

[41] См.: Протоевангелие Иакова // Новозаветные апокрифы / Сост., комм. С. Ершова. СПб.: «Амфора», 2001. С. 28–29.

[42] Там же. С. 29.

[43] См.: Finegan J. Light from the Ancient Past: The Archeological Background of the Hebrew-Christian Religion. London: Oxford University Press, 1947. P. 220.

[44] Пророк Захария и праведная Елисавета // Православие.ru [Электронный ресурс] / URL: http://www.pravoslavie.ru/56101.html#_edn1

[45] Иванов А. В. Указ. соч. С. 66.

5. Информация о первосвященническом сане Захарии, почерпнутая из Протоевангелия Иакова, является частью Предания Церкви. Это положение укрепляется тем обстоятельством, что Церковь Христова усмотрела в Протоевангелии Иакова часть своего Предания касательно события Введения в храм Пресвятой Богородицы, а информация о первосвященническом сане Захарии является частью этого Предания. В. Н. Лосский в своей статье «Предание и предания» пишет: «Эти отстраненные от канонической письменности апокрифы целиком не отбрасываются. Церковь умеет извлечь из них то, что может дополнить и иллюстрировать события, о которых умалчивает Писание, но которые Предание считает достоверными. Таким образом, дополнения апокрифического происхождения придают окраску литургическим текстам и иконографии некоторых праздников... Воссозданные Преданием, эти очищенные и узаконенные элементы возвращаются Церкви как ее достояние»[46]. По мнению В. Н. Лосского, «Священное Предание есть способность судить в свете Духа Святого»[47], и «одна только Церковь обладает Преданием, которое есть знание воплощенного Слова в Духе Святом»[48].

6. Взгляд на Захарию как на первосвященника получил церковную рецепцию в богослужебных песнопениях. Митр. Иларион (Алфеев) смело настаивает на том, что в иерархии авторитетов богослужебные тексты должны занимать второе место после Св. Писания, наравне с вероучительными документами Вселенских и Поместных Соборов. Третье место, по его соображению, должны занимать творения отцов Церкви[49]. Богослужебные тексты, по мнению митр. Илариона (Алфеева), «не просто комментарий к Евангелию. Нередко они говорят о том, о чём Евангелие умолчало»[50]. Еще в древности свт. Ириней Лионский сказал: «Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение»[51]. «Принцип соответствия между богослужением и богословием, — замечает митр. Иларион, — прочно укоренен в православном сознании. Именно поэтому богословие, не основанное на литургическом опыте или прямо ему противоречащее, нельзя признать подлинно православным»[52].

---

[46] Лосский В. Н. Предание и предания // Боговидение. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2007. С. 439.

[47] Там же. С. 437.

[48] Там же. С. 436–437.

[49] См.: Иларион (Алфеев), митр. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2010. С. 208–209.

[50] Иларион (Алфеев), митр. Православие. В 2-х т. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2012. Т. 2. С. 265.

[51] Ириней Лионский, свт. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 371.

[52] Иларион (Алфеев), митр. Православие. Т. 2. С. 219.

7. Молчание первосвященника Ветхозаветной Церкви должно было предшествовать приходу Христа. Как известно из Евангелия от Луки (1:20), ангел Гавриил наказывает Захарию, усомнившегося в силе Божией, немотой. С одной стороны, безусловно, такое строгое действие ангела обусловлено тем, что Захария должен был помнить ветхозаветные примеры бесплодных родителей, которые чудесным образом рожали детей. С другой стороны, молчание первосвященника обнаруживает глубокое таинство. Мессия был ожидаем в Израиле для исполнения трех видов ветхозаветных служений: пророка, первосвященника и царя. Бог, подготавливая пришествие Христа, сделал пророков молчащими многие годы. Во времена Захарии царь иудейский был в подчинении римского императора. Здесь, в последние дни перед пришествием Христовым, первосвященник также молчит. Поскольку эти три вида служения вакантны, то уже всё готово для прихода Сына Божия — истинного Пророка, Царя и Первосвященника[53].

Выводы

Итак, на основании проделанного исследования проблематики священного сана Захарии можно сделать следующие выводы.

Прежде всего, нужно сказать, что в глубокой христианской древности существовал устойчивый взгляд на Захарию как на первосвященника Ветхозаветной Церкви. Эту концепцию принимали многие святые отцы и учители Церкви, например, такие, как свт. Иоанн Златоуст, свт. Тарасий Константинопольский, блж. Феофилакт, свт. Амвросий Медиоланский, блж. Августин и Беда Достопочтенный. Эта широко распространенная концепция «первосвященства» Захарии довольно прочно вошла в ткань гимнографической традиции Церкви Христовой, согласно которой Захарию предписано изображать только в одеждах первосвященника.

Но необходимо отметить, что изначальный церковный взгляд на священный сан Захарии начал стремительно меняться уже в XIX в. В это время такие православные толкователи Священного Писания Нового Завета, как прот. А. Горский, прот. П. Матвеевский, А. В. Иванов и многие другие, настаивают на том, что Захария, отец Иоанна Крестителя, был обыкновенным священником из череды Авия.

В XX в. прослеживается аналогичная ситуация: Б. И. Гладков, Комментарий на Евангелие от Луки в Толковой Библии под редакцией проф. А. П. Лопухина, еп. Кассиан (Безобразов) и архиеп. Аверкий (Таушев) пишут о Захарии как о священнике.

В XXI в. в научной сфере всё более и более получает поддержку именно концепция «священства» Захарии. Хотя в проповеднической дея-

[53] См.: The Orthodox Study Bible. P. 1362.

тельности Церкви Христовой Захария продолжает именоваться первосвященником.

Концепция «священства» Захарии основывается на прямом свидетельстве Евангелия от Луки: Захария — священник из череды Авия, который по жребию входит в святилище для совершения там каждения. Его имя отсутствует в списке первосвященников Иосифа Флавия.

С другой стороны, свидетельства в пользу «первосвященства» Захарии также довольно убедительны. Священник Захария мог быть назван первосвященником как первый священник из своей череды. Он совершал свое служение по жребию в соответствии с древним предписанием книги Исхода (см.: Исх. 30:7–8), а вошел в святилище для того, чтобы взять с кадильного жертвенника горящих углей для возложения их на золотую кадильницу во Святое Святых (см.: Лев. 16:12–13). Имя Захарии как человека, который поставил Деву Марию на место дев в Иерусалимском храме после рождения Ею Христа, иудеи легко могли предать забвению. Протоевангелие Иакова, информирующее о первосвященническом сане Захарии, не во всём своем объеме является апокрифическим, поскольку Церковь Христова почерпнула из него сведения о ранних годах жизни Пресвятой Богородицы. К тому же, взгляд на Захарию как на первосвященника получил церковную рецепцию в богослужебных песнопениях.

Иеромонах Дамаскин (Лебедь)

Изображение херувимов в Ветхом Завете

Священное Писание сообщает нам о том, что Бог, Который сотворил человека, создал и других существ — ангелов. Ангелы как существа высшего порядка в своем благом предназначении посылаются *на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр. 1:14), они воспевают Творца, исполняют Его волю и постоянно возрастают в Божественной благодати. Ангелы имеют свою иерархию. Уже с первых страниц Священной истории читатель Библии встречается с этими небесными вестниками. И самым первым таким Божьим посланником предстает перед изучающим Священное Писание — херувим с обращающимся пламенным мечом (см.: Быт. 3:24).

Херувимы — одни из наиболее часто упоминаемых и описываемых небесных существ в Священном Писании Ветхого Завета. Однако до конца утвердительно ответить на вопрос: «Как они выглядели?» — очень трудно. Термин «херувим» («херувимы») встречается более 90 раз в Ветхом Завете и только однажды в Новом Завете (Евр. 9:5). Он указывает на особых, «невообразимых» существ. И «хотя все эти описания находятся в контексте всего того, что связано с религиозными обрядами, нет единства в описании природы этих необыкновенных существ, исключая лишь тот факт, что все они крылатые»[1]. Однако всё это никогда не препятствовало исследователям в области библеистики пытаться реконструировать внешний вид херувимов, опираясь как на археологические данные, так и на логические умозаключения в зависимости от того или иного подхода к пониманию Священного Писания.

Значение термина «херувим»

Этимология слова «херувим», евр. כְּרוּבִים [keruvim], остается не вполне выясненной. Так, св. Дионисий Ареопагит, а за ним и другие святые

[1] Meyers C. Cherubim // Anchor Bible Dictionary / D.N. Freedman ed. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1992. P. 1341.

отцы и учители Церкви полагали, что слово «херувим» означает «обилие знания» или «излияние премудрости»[2]. Иудейские толкователи выводили это слово из частицы כ [ke] «как» и слова רביא [ravya] «юноша», «ребенок»[3]. Некоторые искали этимологию *keruvim* в слове רֶכֶב [rekhev] «колесница»[4], другие в сходстве с «сирским словом כרבוא "крепость"»[5]. Прот. А. Глаголев считал, что слово *keruvim* происходит от глагола קָרַב [karav] «приближаться»[6]. Большинство же современных библеистов видят корни еврейского слова *keruvim* в аккадском *karibu* — «посредник»[7].

Херувимы в Священном Писании Ветхого Завета

Священное Писание Ветхого Завета говорит о херувимах по-разному: «То они являются действующими в историческом рассказе существами, то представляются в литых изображениях скинии и храма, то — в видениях пророческих и поэтических картинах — в псалмах»[8].

Примером действия херувима в историческом ключе является конец рассказа о грехопадении, когда после изгнания Адама и Евы первый был поставлен как страж у входа в Эдемский сад: *И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Эдемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни* (Быт. 3:24). Яркой параллелью указанного примера является сравнение данного херувима с тирским царем, оберегающим свое достояние: *Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония. От обширности торговли твоей внутреннее твое исполнилось неправды, и ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней* (Иез. 28:14–16). Некоторые толкователи видели в этом отрывке и указание на падение сатаны, выступающего здесь под образом тирского царя — «помазанного херувима».

В большинстве случаев само описание херувимов связано с устройством скинии и Иерусалимского храма. В скинии, в Святом Святых, стоял Ковчег Завета, на крышке которого Бог повелел Моисею вылить двух

---

[2] Дионисий Ареопагит, св. О небесной иерархии // Восточные отцы и учители Церкви V века. М.: Издательство МФТИ, 2000. С. 333.

[3] См.: Глаголев А., прот. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. Опыт библейско-богословского исследования. К.: Типография И. И. Горбунова, 1900. С. 511.

[4] См.: Там же. С. 512.

[5] Филарет (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия. М.: «Лепта-Пресс», 2004. С. 137.

[6] См.: Глаголев А., прот. Указ. соч. С. 512.

[7] См.: Херувим // Большой библейский словарь / Под ред. Уолтера Элуэла и Филипа Камфорта. СПб.: «Библия для всех», 2005. С. 1322; Mettinger T. N. D. Cherubim // Dictionary of deities and demons in the Bible / Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, editors. 2nd extensively rev.ed. Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999. P. 190.

[8] Глаголев А., прот. Указ. соч. С. 417.

херувимов: *И сделай из золота двух херувимов: чеканной работы сделай их на обоих концах крышки; сделай одного херувима с одного края, а другого херувима с другого края; выдавшимися из крышки сделайте херувимов на обоих краях ее; и будут херувимы с распростертыми вверх крыльями, покрывая крыльями своими крышку, а лицами своими будут друг к другу: к крышке будут лица херувимов. И положи крышку на Ковчег сверху, в Ковчег же положи откровение, которое Я дам тебе; там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над Ковчегом откровения, о всём, что ни буду заповедовать чрез тебя сынам Израилевым* (Исх. 25:18–22; ср.: Исх. 37:7–9; Чис. 7:89). Также должны были изображаться херувимы на покрывалах скинии: *Скинию же сделай из десяти покрывал крученого виссона и из голубой, пурпуровой и червленой шерсти, и херувимов сделай на них искусною работою* (Исх. 26:1; ср.: Исх. 36:8). И на завесе: *И сделай завесу из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и крученого виссона; искусною работою должны быть сделаны на ней херувимы* (Исх. 26:31; ср.: Исх. 36:35). Как видно из контекста (см.: 3 Цар. 8:6–7; 2 Пар. 5:7–8), в Иерусалимском храме Соломона, кроме обычных херувимов на Ковчеге Завета, были еще два других больших херувима. Они были сделаны из масличного дерева, как более крепкого, обложены золотом и своими крыльями осеняли в Святом Святых (давире) Ковчег Завета: *И сделал в давире двух херувимов из масличного дерева, вышиною в десять локтей*[9]*. Одно крыло херувима было в пять локтей и другое крыло херувима в пять локтей; десять локтей было от одного конца крыльев его до другого конца крыльев его. В десять локтей был и другой херувим; одинаковой меры и одинакового вида были оба херувима. Высота одного херувима была десять локтей, также и другого херувима. И поставил он херувимов среди внутренней части храма. Крылья же херувимов были распростерты, и касалось крыло одного одной стены, а крыло другого херувима касалось другой стены; другие же крылья их среди храма сходились крыло с крылом. И обложил он херувимов золотом* (3 Цар. 6:23–28). В отличие от херувимов на Ковчеге, эти огромные херувимы своими лицами были обращены к храму (см.: 2 Пар. 3:10–13). Как в скинии, так и в храме херувимы были изображены на завесе (см.: 2 Пар. 3:14), на стенах и дверях (см.: 3 Цар. 6:29–35; 2 Пар. 3:7) и других предметах (см.: 3 Цар. 7:29, 36).

Особое место в описании херувимов занимают видения из книги пророка Иезекииля. Собственно, с одного из них и начинается книга. В данном видении херувимы предстают в виде четырех животных:

[9] При создании культовых сооружений израильтяне пользовались не «обыкновенным» локтем в сорок три целых и две десятых сантиметра, а относящимся к израильской праистории египетским «царским» локтем, — т. е. в локоть с ладонью... в пятьдесят два целых и три десятых сантиметра (Иез. 40:5). См.: Василиадис Н. Библия и археология / Пер. с новогреч. Сергиев Посад: ТСЛ., 2006. С. 17.

И я видел, и вот, бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него, а из средины его как бы свет пламени из средины огня; и из средины его видно было подобие четырех животных, — и таков был вид их: облик их был, как у человека; и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла; а ноги их — ноги прямые, и ступни ног их — как ступня ноги у тельца, и сверкали, как блестящая медь, (и крылья их легкие). И руки человеческие были под крыльями их, на четырех сторонах их; и лица у них и крылья у них — у всех четырех; крылья их соприкасались одно к другому; во время шествия своего они не оборачивались, а шли каждое по направлению лица своего. Подобие лиц их — лице человека и лице льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех. И лица их и крылья их сверху были разделены, но у каждого два крыла соприкасались одно к другому, а два покрывали тела их (Иез. 1:4–11). В другом же, подобном видении в 10-й главе пророк подтверждает, что эти четыре животных действительно были херувимы: *Это были те же животные, которых видел я в подножии Бога Израилева при реке Ховаре. И я узнал, что это Херувимы* (Иез. 10:20). Интересным является описание херувимов в видении Иезекиилем нового храма. В нём говорится, что изображенные на стенах херувимы имели по два лица: *Сделаны были херувимы и пальмы: пальма между двумя херувимами, и у каждого херувима два лица. С одной стороны к пальме обращено лицо человеческое, а с другой стороны к пальме — лице львиное; так сделано во всём храме кругом. От пола до верха дверей сделаны были херувимы и пальмы, также и по стене храма* (Иез. 41:18–20). Такие же херувимы были и на дверях (см.: Иез. 41:25).

Возвращаясь к херувимам на Ковчеге Завета, следует отметить другой важный момент в их изображении. Священное Писание иногда описывает их как «престол Небесного Царя», ибо на них восседает Сам Бог: *И послал народ в Силом, и принесли оттуда Ковчег Завета Господа Саваофа, седящего на херувимах; а при Ковчеге Завета Божия были и два сына Илиевы, Офни и Финеес* (1 Цар. 4:4; ср.: 2 Цар. 6:2; 4 Цар. 19:15; 1 Пар. 13:6; Пс. 79:2; 98:1; Ис. 37:16; Дан. 3:54).

Другие места Священного Писания описывают херувимов и как «колесницу Божию», на которой восседает Всевышний: *Наклонил Он небеса и сошел; и мрак под ногами Его; и воссел на Херувимов, и полетел, и понесся на крыльях ветра* (2 Цар. 22:10–11; Пс. 17:11). Интересно, что и сам Ковчег Завета с херувимами называется также «колесницей»: *И для жертвенника курения из литого золота с означением веса, и устройства колесницы с золотыми херувимами, распростирающими крылья и покрывающими Ковчег Завета Господня* (1 Пар. 28:18). «Колесницей» называется и видение херувимов прор. Иезекиилем: *Иезекииль видел явление славы, которую Бог показал ему в херувимской колеснице* (Сир. 49:10).

Таким образом, библейские описания внешнего вида херувимов могут быть разделены на две главные группы. К первой следует отнести описания их двухмерных изображений (как, например, на ткани или барельефе). Ко второй — описания различных трехмерных фигур или движущихся живых существ[10].

Херувимы как стражи

Как было сказано выше, впервые в Священном Писании херувимы выступают как стражи (см.: Быт. 3:24). Следует заметить, что в данном месте говорится не об одном херувиме, потому что слово «херувим» стояло бы тогда в единственном числе — כְּרוּב [keruv], а о нескольких — כְּרוּבִים [keruvim]. В большинстве святоотеческих толкований говорится, что речь идет об особых духовных существах и их защитительном действии[11]. Но для исследователей Библии это является уже первым основанием для представления херувимов в виде крылатых существ (быков, львов или грифонов), потому что последние, имевшие место в искусстве других народов, зачастую исполняли именно эту роль. Так, например, Катберт Симпсон, рассуждая о херувимах в Быт. 3:24, пишет: «С ними может быть сравнены сфинкс в Египте и гибридные фигуры, размещенные перед ассирийскими храмами и дворцами»[12].

Херувимы в скинии и храме

Более подробное описание херувимов дается при рассказе об устройстве скинии (см.: Исх. 25:18–22; ср.: Исх. 37:7–9) и храма (см.: 3 Цар. 6:23–28). Преимущество данных описаний в сравнении, например, с описанием херувимов в видении Иезекииля видно из того, что в них «воззрения библейские находили свое реальное выражение и закрепление»[13]. Напротив, пророческие видения часто были полны символизма. Священное Писание, говоря о реальных образах херувимов, сообщает о том, что Иерусалимский храм имел в себе две пары херувимов. Во-первых, тех, которые были на Ковчеге Завета и о которых говорится в книге Исход. И во-вторых, тех, которые осеняли сам Ковчег с херувимами. Прот. А. Глаголев отмечает, что вид вторых «остался существенно тот же, что и херувимов в скинии. Такой же внешний вид предполагается и у херувимов, изображенных на завесе, стенах и дверях, херувимов, имевших декоративное значение, но, несомненно, представ-

[10] Meyers C. Op. cit. P. 1341.

[11] См. Филарет (Дроздов), свт. Указ. соч. С. 137–138; Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия // Творения. М.: Изд-во сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2006. Т. 4. Кн. 1. С. 193.

[12] Simpson C. A. The Book of Genesis: Introduction and Exegesis // The Interpreter's Bible. A commentary in twelve volumes. Volume I. Nashville: The Parthenon Press, 1984. P. 516.

[13] Глаголев А., прот. Указ. соч. С. 422.

лявших снимок главных херувимов — статуй»[14]. Каждый херувим имел одно лицо. Разница заключалась лишь в том, что огромные херувимы из масличного дерева смотрели не друг на друга, как херувимы Ковчега, а в сторону храма. Но каков же был внешний вид херувимов?

Иудейский историк Иосиф Флавий отмечает, что невозможно понять внешний вид херувимов. С одной стороны, херувимы имели «вид крылатых существ, — пишет он, — нисколько, однако, не похожих на те создания, которых видим мы летающими по воздуху»[15]. С другой стороны, «как чудно-прекрасны были эти изображения херувимов, никто не сможет ни рассказать, ни представить себе»[16].

Иной подход представляют собой мнения иудейских раввинов. «Талмуд предлагает несколько интерпретаций символизма херувимов. Одно указание (тр. Хагига 13; тр. Сукка 5b) соединяет лицо херувима с лицом ребенка. Это также присуще общему западному пониманию.

"Что такое херувим (כְּרוּב [keruv])? Равви Абигу сказал: 'Подобие ребенка (כרביא [ke-ravya]), так как в Вавилоне ребенок называется רביא [ravya]'. Рав Паппа спросил Абайе: 'Но как мы можем читать стих (Иез. 10:14): *Лицо первое — лицо херувимово, и лицо другое — лицо человека...* — Не одно ли и то же лицо человека и лицо херувима?' (Абайе ответил: 'Одно относится к лицу взрослого человека, а другое к лицу ребенка' ".

Таким образом, согласно равви Абигу, херувим имел лицо ребенка»[17]. Однако следует отметить, как замечает Р. Эйхлер, что «крылатые дети не засвидетельствованы в изображениях Святой Земли библейского периода. Данная идентификация более навеяна купидонами, часто крылатыми мальчиками, олицетворявщими влюбленность в греко-римском искусстве времен равви Абигу»[18].

С отмеченным связан и другой подход иудейских толкователей к проблеме изображения херувимов. Некоторые из них предполагали, «что один из херувимов, поставленных на Ковчеге Завета, имел образ мужчины, другой женщины, — для выражения нежной любви, какую имеет Иегова к иудейской Церкви, — любви подобной мужа к жене»[19].

Сам же Р. Эйхлер предлагает вниманию мнение другого иудейского мудреца: «Неизвестный мудрец в Мидраше ХаГадол утверждал, — отмечает он, — что херувим соотносится во всех отношениях с человеком,

---

[14] Глаголев А., прот. Указ. соч. С. 426.

[15] Иосиф Флавий. Иудейские древности / в 2-х т. Минск: «Беларусь», 1994. Т. 1. Кн. 3. С. 131.

[16] Там же. Кн. 8. С. 401.

[17] Farber Z. The Cherubim: Their Role on the Ark in the Holy of Holies // TheTorah.com [Электронный ресурс] / URL: http://thetorah.com/the-cherubim/

[18] Eichler R. What Kind of Creatures Are the Cherubim? // TheTorah.com [Электронный ресурс] / URL: http://thetorah.com/what-kind-of-creatures-are-the-cherubim/

[19] Глаголев А., прот. Указ. соч. С. 442.

кроме того, что он имеет крылья птицы». Рассуждая далее в этом контексте о том, как же изображались херувимы, Р. Эйхлер пишет: «Идентификация херувимов как крылатых человеков, взрослых ли или детей, нашла раннее выражение в иудейском и христианском изобразительном искусстве. Например, украшенный миниатюрами еврейский манускрипт из Северной Франции, датируемый 1277–1286 гг., показывает херувимов Ковчега скинии как существ с детским лицом, с шестью крылами каждый, последнее как следствие влияния Ис. 6:2 (см. рис. 1)»[20].

Иудейские толкователи Средневековья, так называемые тосафисты, допускали, что херувимы выглядели как птицы. «Тосафист Самюэль Б. Меир (1080–1174), в то время как признавалось талмудическое описание херувимов как имеющих лицо ребенка, утверждал, что херувимы — просто птицы. Его идеи продолжил в 13 веке тосафист Езекия Б. Маноах, который поддерживал мнение, что херувим — это особого рода вид птицы. Оба экзегета цитировали Иез. 28:14, но никто ясно не объяснял, почему этот стих должен выглядеть как поддержка их мнения»[21]. Однако данное мнение стало еще одним подспорьем для иллюстраторов. «Иудейский иллюстратор Джоэль Б. Симеон Фейбуш изображал библейский Ковчег, увенчанный птицами, похожими на голубей. В современный период Франсуа Ленорман выражает ту же идею в отношении херувимов Ковчега скинии, отмечая, что они, возможно, птицы, сделанные в египетском художественном стиле»[22].

Православные библеисты кон. XIX — нач. XX в. придерживались того взгляда, что херувимы скинии и храма изображались как крылатые человекообразные существа. Они решительно отказывались принять возникшие к их времени попытки отождествить библейских херувимов с различными гибридными животными, изображения которых встречались в искусстве других народов, в частности в Египте и Междуречье. Так, прот. А. Глаголев писал: «Характер предписанного Моисеевым Законом богослужебного культа, в котором, с одной стороны, были регламентированы все подробности, не говоря уже о такой важной принадлежности Святого Святых, как изображения херувимов, а с другой стороны, решительно отрицалось всё языческое, — ручается за то, что пластические и другие изображения в скинии, а затем и в храме не были подражанием языческим образцам, а были воспроизведением воззрений, освященных преданием и, вероятно, подтвержденных Моисею в особом откровении на горе Синай (Исх. 25:8; ср.: Евр. 8:5)»[23]. «Но если бы в самом деле было доказано, что изображения херувимов имели нечто об-

[20] Eichler R. Op. cit.

[21] Eichler R. Cherubim: A History of Interpretation // Biblica. Commentarii periodici Pontificii Instituti Biblici. 2015. Vol. 96. P. 31.

[22] Eichler R. What Kind of Creatures Are the Cherubim?..

[23] Глаголев А., прот. Указ. соч. С. 438.

щее с таинственными изображениями Египта и Ниневии, — отмечает А. А. Олесницкий, — то это вовсе не значило бы, что Откровение воспользовалось языческим образом, потому что прежде чем предположить заимствование евреями у ассириян, нужно было бы подумать о гораздо более вероятном заимствовании ассириянами у евреев. Так как предания о Рае были известны всему Древнему Востоку, то можно ли удивляться общеизвестности фигурировавшего в этом предании образа херувимов? Но затмившееся религиозное понятие языческого мира извратило первобытное представление херувимов и в их образы внесло чуждые элементы»[24]. Прекрасной иллюстрацией данного мнения может быть мозаика центральной апсиды капеллы Каролингов на территории Жерминьи-де-Пре во Франции (см. рис. 2). На ней мы видим двух херувимов на Ковчеге скинии и еще двух других ангелов, осеняющих сам Ковчег. Данная сцена может быть иллюстрацией и четырех херувимов Иерусалимского храма. Весьма близкой является также современная реконструкция херувимов на Ковчеге Завета в скинии, расположенной в археологическом парке Тимна (см. рис. 3).

В XIX в. выдвигалось предположение, что херувимы были подобны грифонам (полулев-полуорел). Данного мнения придерживался, например, библеист Август Дильман[25].

Совсем иначе смотрят на вопрос изображения херувимов современные библеисты. Для большинства из них «исследование древних художественных иллюстраций Ближнего Востока является инструментом в интерпретации библейских херувимов, и здесь интерес сосредоточивается на сфинксах»[26]. Так, библейский археолог Н. Я. Мерперт, рассуждая о том, что собой представляли херувимы храма, пишет: «Херувимы были подобны сфинксу: они имели туловище льва или быка, крылья орла и голову человека. Этот орнаментальный мотив, по определению А. Мазара, был широко распространен в искусстве ханаанеян, финикийцев и сирийцев бронзового и железного веков, подобно прочим украшениям храма — деревянным, каменным, золотым, медным, костяным, — таким как орнаментальные решетки, пальметки, плоды и цветы, цепи, бордюры, изображения фантастических и реальных животных, людей, деревьев. Несомненно использование и знаменитой финикийской резьбы по слоновой кости»[27]. Подобным образом рассуждает и другой исследователь — прот. Р. Снигирев: «Херувимы храма Соломонова име-

[24] Олесницкий А. А. Ветхозаветный храм в Иерусалиме // Православный палестинский сборник. Том V. Выпуск первый. СПб.: Издание Православного Палестинского общества, 1889. С. 169.

[25] См.: Eichler R. What Kind of Creatures Are the Cherubim?..

[26] Mettinger T. N. D. Op. cit. P. 190.

[27] Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. С. 243.

ли еще более распространенное употребление в библейских странах. Это были не крылатые дети, известные по виллам Помпей, а крылатые быки или львы с человеческими головами»[28] (см. рис. 4).

Но не все нынешние библеисты соглашаются с этим мнением. Еще в начале XX в. исследователи обратили внимание на то, что «в скинии херувимы Ковчега изображены с лицами, обращенными друг к другу, и *покрывающими своими крыльями крышку* (Исх. 25:20 = 37:9). Как отметили Умберто Кассуто и Ричард Барнетт, если бы херувимы стояли на четырех ногах, то они бы покрывали כַּפֹּרֶת [kaporet] своими телами, но не крыльями. К этому можно добавить, что херувимы, как сказано, были расположены на каждом "конце" (קָצֶה [katse]) крышки [kaporet] (Исх. 25:18–19 = 37:7–8). Если бы они стояли на четырех ногах и своими телами растягивались по всей длине kaporet*a*, слово "конец" было бы неуместным»[29]. Учитывая это, а также положение крыльев херувимов над крышкой Ковчега, размеры самих херувимов и размеры размаха их крыльев (см.: 3 Цар. 6:23–28), вышеупомянутый современный исследователь Р. Эйхлер признаёт, что херувимы были людьми с крыльями: «Вспомним, — пишет он, — что херувимы Ковчега в храме описаны как имеющие размах крыльев, равный их высоте (см.: 3 Цар. 6:23–26). Не только четвероногие животные, но и прямостоящие существа, реальные ли, такие как птицы, или фантастические, такие как крылатые змеи, имели бы смешные короткие крылья в случае, если бы размах их крыльев был равен их высоте. Действительно, нам не встречались в иконографии изображения существ с такими пропорциями. Только люди, которые вертикально стоят на длинных ногах и, безусловно, являются самыми высокими из всех существ, чьи пропорции соответствуют указанным *[в Священном Писании]*, могут иметь крылья, размах которых равен их высоте, так что они *[крылья]* выглядят при этом достаточно длинными»[30].

Таким образом, среди всех теорий относительно того, как изображались херувимы над Ковчегом Завета в скинии, а потом и в храме, следует отметить две, наиболее вероятные. Согласно первой, можно сказать, традиционной и основанной на свидетельстве Священного Писания, херувимы выглядели подобно людям, но только с крыльями. Согласно второй, научной и основанной на свидетельстве археологических данных, херувимы были подобны сфинксам. В сущности, в свете этих двух подходов рассматриваются и остальные эпизоды Священного Писания, повествующие об изображении херувимов.

---

[28] Снигирев Р., прот. Библейская археология: учебное пособие для духовных школ. М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. С. 246–247.

[29] Eichler R. What Kind of Creatures Are the Cherubim?..

[30] Ibidem.

Херувимы пророка Иезекииля

В книге пророка Иезекииля (см.: Иез. 1:1–28; 9:3; 10:1–22; 11:22; 28:14–16; 41:18–20, 25) находится достаточно подробное описание четырех животных — херувимов. Но, несмотря на это, всё-таки «трудно представить себе в точности облик херувимов. Так, в Иез. 41:18 у херувимов, украшающих идеальный храм, только по два лица, человеческое и львиное, хотя в предыдущих видениях — по четыре. Четыре лица в Иез. 1:10 — это лица человека, льва, тельца и орла, тогда как в Иез. 10:14 упоминается "лицо херувимово" (в одном ряду с лицом человеческим, лицом львиным и лицом орлиным) ... Помимо крыльев, херувимы в видении Иезекииля обладают прямыми ногами с копытами, как у тельца (см.: Иез. 1:7)»[31]. Похожи на херувимов Иезекииля херувимы книги Откровения (см.: Откр. 4:6–9), но их образ не добавляет ничего, кроме того, что у каждого из них не четыре, а шесть крыльев.

Святые отцы, обращаясь к видению херувимов пророка Иезекииля, подчеркивали, что данные образы четырех животных даны для того, чтобы наш ум смог возвыситься от дольнего к горнему, смог правильно понимать образ ангельских сил, а не для сообщения небесному чего-то предельно земного. Потому что последнее, как замечает св. Дионисий Ареопагит, «божественные силы беззаконно оскорбляет, и наш ум при этом вводит в заблуждение, заключая его в несвященные сочетания»[32].

Для исследователей-библеистов многосторонность описания херувимов пророком Иезекиилем всегда давала повод обращаться к нему для разъяснения вида херувимов скинии и храма. Дополнительно к этому указывается, «что прор. Иезекииль, как сын священника, и притом следовавший строгому Закону Моисея, не мог не знать предания о херувимах Моисея и не мог отступать от него в описании своих херувимов. Но так как в описании Иезекииля композиция херувимов состоит из четырех элементов: человека, льва, вола и орла, то все эти элементы считались необходимыми для представления херувима и переносились на те статуи херувимов, которые были в святилище»[33]. При этом одни ученые словосочетание «четыре лица» прочитывают как «четыре вида» или «четыре составных элемента», располагая при этом их таким образом: голова — человека, шея — льва, крылья — орла и ноги — тельца. Другие — принимают данное выражение буквально[34]. Но все уче-

[31] Херувим // Большой библейский словарь. С. 1322.

[32] Дионисий Ареопагит, св. Указ. соч. С. 324.

[33] Олесницкий А. А. Указ. соч. С. 163.

[34] См.: Там же. С. 163–164. Для примера первого понимания также см.: Липовский И. П. Библейский Израиль: история двух народов. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2010. С. 263.

ные также делали и попытки найти подобные изображения в скульптуре и резьбе других народов[35].

Отмеченный подход библеистов как прошлых веков, так и настоящих к представлению образа херувимов скинии и храма несовместим, по мнению А. А. Олесницкого, «со строгим методическим толкованием описания Иезекииля. Прежде всего, образы херувимов прор. Иезекииля, — пишет он, — видены им в особенном таинственном видении, и потому не могут быть предметом археологического рассмотрения. Как виденная Иезекиилем при херувимах колесница не имеет сходства с Ковчегом Завета, как и вся обстановка таинственного видения первой главы Иезекииля ничем не напоминает обстановку скинии и храма, так и фигурирующие здесь образы херувимов не могут иметь непосредственного отношения к изображениям херувимов святилища, тем более, что они носят здесь имя הַיּוֹת [hayot], в Апокалипсисе ζῶα, существа (таинственные), — какое имя никогда не употребляется о херувимах скинии и храма. Правда, и пророк Иезекииль, определив сначала для своих таинственных существ название *hayot*, называет их еще и херувимами, но только в последней части видения, и притом как бы с некоторым недоумением: *и узнал я, что это херувимы* (Иез. 10:20). Последнее замечание было бы непонятно, если бы в своем видении пророк описывал только хорошо известные ему и читателям образы херувимов святилища. Самая подробность описания херувимов Иезекииля была бы тогда непонятна»[36]. Впрочем, что касается истинного образа херувимов в видении Иезекииля, «то ясное и решительное указание на него находится в 1:5 *(Иез. — ред.)*: вид или подобие животных был как облик человека»[37].

Херувимы как престол и колесница Небесного Царя

Наконец, рассмотрим тексты, в которых херувимы описываются как престол и колесница Всевышнего Бога. «В Древнем Израиле верили, что Бог восседает на крыльях херувимов (см.: 1 Цар. 4:4; 2 Цар. 6:2 и т. п.). Бог говорил с Моисеем с такого “престола” на крышке Ковчега Завета (см.: Исх. 25:22). В видении Иезекииля (см.: Иез. 1:26; 10:1) Бог сидит на четырехколесной колеснице, которую приводят в движение херувимы, и одновременно — на их крыльях. В еврейской поэзии Бог изображается как мчащийся на облачной колеснице (см.: Пс. 103:3; Ис. 19:1) или на летящем херувиме (см.: 2 Цар. 22:11; Пс. 17:11)»[38]. Исследователи усматривают в этих текстах аналогии с древним языческим искусством.

---

[35] См.: Херувим // Большой библейский словарь. С. 1322.
[36] Олесницкий А. А. Указ. соч. С. 163.
[37] Глаголев А., прот. Указ. соч. С. 428.
[38] Херувим // Большой библейский словарь. С. 1323.

В первом случае восседание Бога на херувимах соотносилось с языческим представлением пребывания богов на спинах сфинксов и на других подобных гибридных существах. И поскольку подобные образы так или иначе соотносились с изображением херувимов на Ковчеге Завета, предполагалось, что идея восседания Бога на херувимах была заимствована израильтянами у соседних народов, например, у финикийцев. Прот. Р. Снигирев так пишет о херувимах храма Соломона: «Смысл их употребления во Святом Святых объясняется частыми находками царских тронов, представлявших собой сиденье, укрепленное между двумя херувимами. Отражая эту традицию, авторы книг Ветхого Завета восседание на херувимах воспринимают как свидетельство царской власти. То, что для них Бог Израилев виделся Царем, восседающим на херувимах (т. е. на царском троне) (см.: 1 Цар. 4:4), объясняет, возможно, безбоязненность восприятия Соломоном и его окружением финикийских традиций для сооружения храма Единому Богу: при сохранении всех вышеприведенных особенностей, важнейшим отличием храма Соломонова от финикийских святилищ было то, что в самом святом помещении, где ханаанейский храм предполагал размещение фигуры божества либо его символа, находился трон, на котором восседал Невидимый Царь Израилев, реальное присутствие Которого во Своем храме и на Своем престоле (троне) было общим убеждением ветхозаветной Церкви. В этом случае подножие ног Божиих, которому призывает поклоняться Псалмопевец, — Ковчег Завета. Подобное понимание херувима (тельца) объясняет также и то, почему культ тельцов в десятиколенном царстве не стал совершенно языческим: поклонение, по мнению многих библеистов, воздавалось не тельцу-херуву, а Восседавшему на нём Единому Богу»[39]. Классическим примером изображения возможного «херувима-прототипа», который мог быть заимствован израильтянами, является трон тирского царя Ахирама (см. рис. 5).

Понятие о Боге, летящем на херувимской колеснице, также могло быть заимствовано у других народов, например, у тех же финикийцев. Такой подход еще раз подтверждает, что херувимы изображались как сфинксы. Доктор равви Зев Фарбер пишет: «Идея о боге или царе, который едет на колеснице, запряженной фантастическими созданиями, существует на Древнем Ближнем Востоке. Например, финикийское искусство изображает сфинксов, которые везут боевую колесницу»[40].

Но не все соглашаются с этими мнениями. Тексты Священного Писания, где говорится о херувимах, служащих престолом и колесницей Бога, можно понимать и символически. А. А. Олесницкий пишет: «Херувимы называются колесницею или престолом Божиим в том же духов-

[39] Снигирев Р., прот. Указ. соч. С. 247–248.
[40] Farber Z. Op. cit.

ном смысле, в котором называется и благочестивая душа человека. Так как мы не имеем ясного представления о том, что бестелесно, и об отношении горнего мира к Богу, то и выражение "седяй на херувимах", принятое в Откровении для выражения отношений к Богу этих небесных сил, для нас не может быть вполне понятным. Искать же, ввиду этого выражения, вещественного места для седалища Божия на самом изображении херувимов так же неуместно, как неуместно было бы искать формы колесницы в том легком облаке, на котором Бог представляется восседающим по Ис. 19:1»[41].

Заключение

Подводя итоги проведенного исследования, посвященного выяснению подлинного изображения херувимов в Ветхом Завете, следует отметить:

1. Херувимы являются одними из наиболее часто упоминаемых небесных сил в Ветхом Завете. О них говорится как в исторических, так и в пророческих и поэтических книгах.

2. Все упоминания об изображении крылатых херувимов можно разделить на две группы. К первой относятся упоминания о двухмерных изображениях, ко второй — о трехмерных фигурах.

3. Материальное изображение херувимы получили в формах, вылитых на Ковчеге Завета и сделанных из масличного дерева в храме Соломона.

4. В самом Священном Писании нет четкого описания того, как изображались херувимы Ковчега Завета и храма Соломона. Однако большинство исследователей Библии придерживаются двух основных точек зрения по этому поводу. Первая точка зрения основывается на иудейском и христианском предании, а также на точном и логическом прочтении Священного Писания. Согласно данному мнению, прототипом изображения херувимов был крылатый человек. Доказательством этому служит, во-первых, то, что только параметры человеческого тела подходят под библейские описания, во-вторых, то, что ангелы зачастую являлись именно в человеческом образе, и в-третьих, то, что только человек, призванный к Царству Небесному, мог быть подходящим образцом для изображений в Святая Святых — ветхозаветном образе Рая. Менее подходящим был образ животного, который не только не мог бы помочь ясно отличить херувимов от львов и волов на стенках медных *подстав* (3 Цар. 7:29), но и вносил бы соблазн в среду иудейского народа.

5. Вторая точка зрения опирается на изобразительное искусство древних народов Ближнего Востока. Библейские описания херувимов с одним лицом, двумя или одновременно с четырьмя лицами, упоми-

[41] Олесницкий А. А. Указ. соч. С. 167.

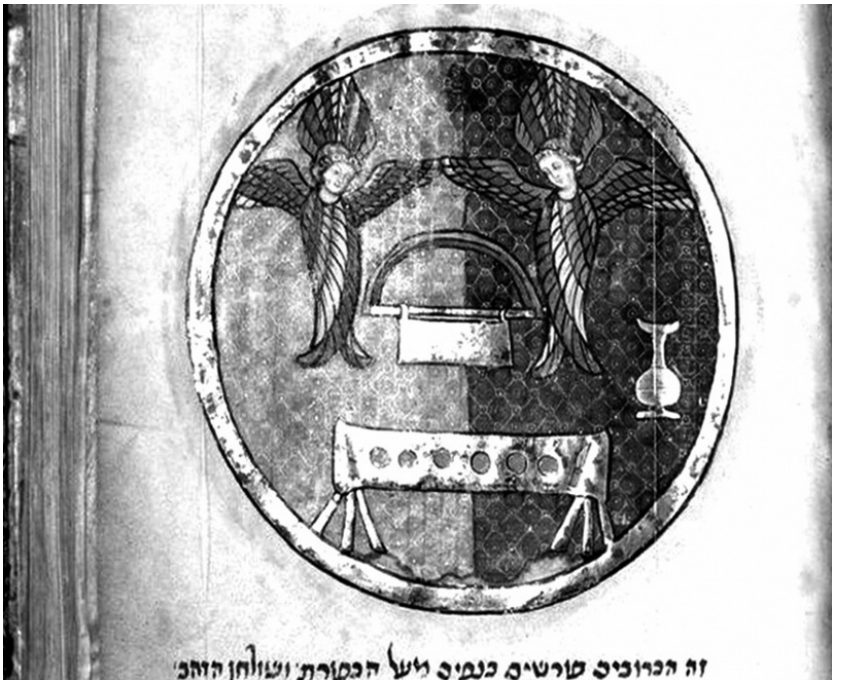


Рис.1. Изображение херувимов над Ковчегом Завета. Британский музей



Рис. 2. Центральная апсида капеллы Каролингов Жерминьи-де-Пре. IX в.

нание ног херувимов со ступнями, *как у тельца* (Иез. 1:7), разнообразие и неестественность всех их свойств и качеств подтолкнули ученых искать аналогии с мифическими существами Египта, Финикии, Ассирии и других цивилизаций. И здесь большинство из них останавливается на сфинксах, которые имели лицо человека, туловище льва или быка, и крылья орла. Они, подобно херувимам, исполняли роль стражей, стояли у подножия царских тронов и поддерживали их, были впряжены вместо коней в колесницу.



Рис. 3. Современная реконструкция Ковчега Завета. Археологический парк Тимна



Рис. 4. Изображение крылатого быка



Рис. 5. Изображение трона тирского царя Ахирама. IX в. до Р. Х.

ПАТРОЛОГІЯ

О. В. Левко

Трактат свт. Григорія Нисського «До Олімпія про досконалість»

Свт. Григорій Нисський (331/5–394) — видатний християнський автор і богослов IV ст., один із трьох представників «Каппадокійської школи», брат свт. Василія Великого. Спадщина святителя Григорія містить екзегетичні, догматичні, полемічні й аскетичні трактати та послання, слова, гомілії, листи. Хоча деякі трактати автора є продовженням творів свт. Василія Великого, всі вони свідчать про непересічний талант, глибину богословської та філософської думки свт. Григорія.

Окреме місце в доробку свт. Григорія Нисського займають морально-аскетичні твори, серед яких варто згадати «Послання про життя преподобної Макрини» (Ἐπιστολὴ εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης, Vita sanctae Macrinae), «До Армонія про те, що значить ім'я християнин» (Πρὸς Ἁρμόνιον περὶ τοῦ τί τοῦ Χριστιανοῦ ἐπάγγελμα, De professione christiana ad Harmonium), «До Олімпія про досконалість» (Πρὸς Ὀλύμπιον περὶ τελειότητος, De perfectione christiana ad Olympium monachum), «Про мету життя в Бозі та про істинне подвижництво» (Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως, De instituto christiano). У панегірику своїй сестрі святитель коротко описує її життя і подає його як модель християнського подвижництва. Св. Макрина постає як людина, що досягла вершини людської доброчесності завдяки істинній любові до Мудрості. У творі «До Армонія про те, що значить ім'я християнин» автор торкається теми християнської досконалості, зокрема розглядає вчення про людину як образ Божий. Квінтесенцією духовної думки свт. Григорія є твір «Про мету життя в Бозі та про істинне подвижництво», в якому автор підсумовує всі свої погляди щодо християнської аскези. Наскрізною ідеєю трактату є ідея про гармонійне поєднання благодаті та доброчесності в християнському житті. Аскетичні твори свт. Григорія Нисського дають усі підстави називати його «батьком християнської містики».

Трактат свт. Григорія Нисського «До Олімпія про досконалість» продовжує ідеї, втілені в інших морально-аскетичних творах автора. Трактат написаний у формі листа монаху Олімпію, який прагне отримати від автора настанову, як досягти досконалості в християнському житті. Свт. Григорій наголошує, що християни отримали своє ім'я від Христа (Діян. 11:26), а тому повинні спочатку стати тим, чого вимагає це ім'я. У трактаті автор послідовно пояснює зміст найменувань, якими апостол Павло називає Христа у своїх посланнях. Свт. Григорій Нисський звертає увагу на те, яку практичну користь із тлумачення імені «Христос» може отримати кожен християнин для вдосконалення своєї «внутрішньої людини» (Еф. 3:16), адже «всі найменування, що роз'яснюють значення імені "Христос", повинні сяяти в житті християнина» (Greg. Nyss. De perf. 8.1.178).

Свт. Григорій Нисський висловлює в трактаті думку, що досконалість — це постійний рух у наслідуванні Бога. Людина ніколи не може досягти межі досконалості, як би вона не вправлялася в доброчесності, адже повністю пізнати Бога і споглядати Його «обличчям до обличчя» неможливо. Тому святитель наголошує, що «справжня досконалість полягає в тому, щоб ніколи не припиняти змінюватися на краще і не класти межі у вдосконаленні» (Greg. Nyss. De perf. 8.1.214). Автор не вбачає зла в тому, що людське єство підвладне змінам, навпаки, в цьому засвідчується велика милість Бога, що людина може змінюватися. Адже зміна можлива не лише на гірше, а й на краще. Святитель говорить: «Те, що здається жахливим (я маю на увазі схильність нашого єства до змін), насправді окриляє нас у нашому злеті до висот... Якби наше єство не могло змінюватися на краще, то це дійсно було би покаранням. Тому нехай ніхто не сумує, коли бачить, що наша природа схильна до перетворень» (Greg. Nyss. De perf. 8.1.213).

Святий апостол Павло у творі свт. Григорія Нисського постає як людина, яка, з одного боку, пізнала та розтлумачила значення імені «Христос», а з іншого — завдяки вдосконаленню в доброчесності «вказала власними вчинками, яким слід бути тому, хто отримав найменування від Христа» (Greg. Nyss. De perf. 8.1.175). Святитель вважає ап. Павла взірцем доброчесності та найкращим поводирем у наслідуванні Христа. Свт. Григорій вважає доброчесність засобом сходження до Бога та долучення до Нього як Світла істинного: «Доброчесність — ось промені Сонця Правди, що ллються задля нашого просвітлення. Адже саме нею ми маємо змогу *відкинути вчинки темряви* і *поводитися доброчесно, як удень* (Рим. 13:12–13), відмовившись від *прихованих ганебних справ* (2 Кор. 4:2), і, все чинячи у світлі, самим стати світлом і сяяти для інших (Мф. 5:15–16)» (Greg. Nyss. De perf. 8.1.185).

Свт. Григорій у своїх тлумаченнях імен Христа відштовхується від їхнього переліку в посланнях ап. Павла. Усіма найменуваннями автор за-

свідчує божественність Христа, називаючи Його, зокрема, Божою Силою і Божою Мудрістю, Світлом істинним, сяйвом слави, образом Іпостасі, образом невидимого Бога, великим Богом, Сином Єдинородним, Царем правди. Місію Сина Божого на землі автор підкреслює, називаючи Христа миром, освяченням і відкупленням, Архієреєм великим і Пасхою, примиренням душ, Главою Церкви, Первородним нового творіння, Посередником між Богом і людьми тощо. Серед догматичних питань важливого наголосу у творі отримує розрізнення понять «Первородний» (πρωτότοκος) та «Єдинородний» (μονογενής). Зокрема, свт. Григорій на закиди аріан, що вислів «Первородний творіння» вказує на те, що Христос не був Богом, відповідає: «Єдинородним є Передвічний Логос, а після того, коли все творіння звершилось у Христі, Логос, воплотившись, став ще й Первородним» (Greg. Nyss. De perf. 8.1.201).

Переклад трактату свт. Григорія Нисського «До Олімпія про досконалість» здійснено українською мовою вперше за критичним виданням творів автора: Gregorius Nyssenus. De perfectione Christiana ad Olympium monachum. Ed. Werner Jaeger. *Gregorii Nysseni opera ascetica.* Gregorii Nysseni opera vol.8.1. Leiden: Brill, 1963. P. 173–214.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΠΡΟΣ ΟΛΥΜΠΙΟΝ ΠΕΡΙ ΤΕΛΕΙΟΤΗΤΟΣ

[8.1.173] Πρέπουσα τῇ προαιρέσει σου ἡ σπουδὴ ἡ περὶ τοῦ γνῶναι πῶς ἄν τις διὰ τοῦ κατ᾽ ἀρετὴν βίου τελειωθείη, ὥστε διὰ πάντων κατορθωθῆναί σου τῇ ζωῇ τὸ ἀμώμητον. Ἐγὼ δὲ περὶ παντὸς μὲν ἂν ἐποιησάμην ἐν τῷ ἐμῷ βίῳ τῶν σοὶ σπουδαζομένων εὑρεθῆναι τὰ ὑποδείγματα, ὥστε τοῖς ἔργοις πρὸ τῶν λόγων τὴν ἐπιζητουμένην ὑπὸ σοῦ παρασχεῖν διδασκαλίαν. Οὕτω γὰρ ἂν ἀξιόπιστος ἦν τῶν ἀγαθῶν ἡ ὑφήγησις, τοῦ βίου τοῖς λόγοις συμφθεγγομένου. Ἐπειδὴ δὲ τοῦτο μὲν εὔχομαι γενέσθαι ποτέ, νῦν δὲ οὔπω τοιοῦτον ἐμαυτὸν βλέπω, ὡς ἀντὶ τοῦ λόγου προδεικνύειν τὸν βίον, ἵνα μὴ καθόλου δοκοίην ἀσυντελὴς εἶναί σοί τις πρὸς τὸν σκοπὸν καὶ ἀνόνητος, ἐφ᾽ ὃ δεῖ συντεῖναι τὸν ἀκριβῆ βίον ὑποθέσθαι διενοήθην, ἐντεῦθεν τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν ποιησάμενος.

Τοῦ ἀγαθοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [8.1.174] χαρισαμένου τὴν κοινωνίαν ἡμῖν τοῦ προσκυνουμένου ὀνόματος, ὥστε ἡμᾶς ἐκ μηδενὸς ἄλλου τῶν περὶ ἡμᾶς ὀνομάζεσθαι, κἂν πλούσιός τις ὢν τύχῃ καὶ εὐπατρίδης κἂν δυσγενὴς ᾖ ἢ πένης, κἂν ἐξ ἐπιτηδευμάτων τινῶν ἢ ἀξιωμάτων τὸ γνώριμον ἔχῃ, πάντων <δὲ> τῶν τοιούτων ὀνομάτων ἀργούντων μίαν εἶναι κυρίαν κλῆσιν τοῖς εἰς αὐτὸν πεπιστευκόσι τὸ Χριστιανοὺς ὀνομάζεσθαι· ταύτης τοίνυν ἄνωθεν ἡμῖν ἐπικυρωθείσης τῆς χάριτος ἀναγκαῖον ἂν εἴη πρῶτον μὲν τῆς δωρεᾶς νοῆσαι τὸ μέγεθος, ὥστε κατ᾽ ἀξίαν εὐχαριστῆσαι τῷ τὰ τηλικαῦτα δωρησαμένῳ θεῷ, ἔπειτα δὲ τοιούτους ἑαυτοὺς διὰ τοῦ βίου δεῖξαι, οἵους ἐπιζητεῖ ἡ τοῦ μεγάλου τούτου ὀνόματος δύναμις. Τὸ μὲν οὖν μέγεθος τῆς δωρεᾶς, ἧς διὰ τοῦ συνονομασθῆναι τῷ δεσπότῃ τῆς ζωῆς ἡμῶν ἠξιώθημεν, οὕτως ἂν γένοιτο δῆλον ἡμῖν, εἰ αὐτὸ τὸ σημαινόμενον τοῦ κατὰ τὸν Χριστὸν ὀνόματος ἐπιγνοίημεν, ὥστε συνεῖναι, ὅταν διὰ ταύτης τῆς φωνῆς τὸν τοῦ παντὸς κύριον ἐν ταῖς εὐχαῖς προσκαλώμεθα, ποίαν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἀναλαμβάνομεν ἔννοιαν ἢ τί διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου κατανοοῦντες εὐσεβῶς αὐτὸν ἐπικαλεῖσθαι πιστεύομεν. Ἐπειδὰν δὲ τοῦτο νοήσωμεν, τότε δι᾽ ἀκολούθου καὶ οἵους προσήκει ἡμᾶς διὰ τῆς περὶ τὸν βίον σπουδῆς ἐπιδειχθῆναι σαφῶς μαθησόμεθα, διδασκάλῳ καὶ ὁδηγῷ πρὸς τὸν βίον τῷ ὀνόματι χρώμενοι. Οὐκοῦν τὸν ἅγιον Παῦλον πρὸς τὰ δύο ταῦτα καθηγεμόνα [8.1.175] ποιούμενοι ἀσφαλεστάτην ἕξομεν ὁδηγίαν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων σαφήνειαν.

Οὗτος γὰρ μάλιστα πάντων ἀκριβῶς καὶ τί ἐστιν ὁ Χριστὸς κατενόησε καὶ οἷον εἶναι χρὴ τὸν ἐπονομαζόμενον αὐτῷ δι᾽ ὧν ἐποίησεν ὑφηγήσατο, οὕτως ἐναργῶς αὐτὸν μιμησάμενος, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεῖξαι τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην μεμορφωμένον, διὰ τῆς ἀκριβεστάτης μιμήσεως μεταβληθέντος τοῦ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ εἴδους πρὸς τὸ πρωτότυπον, ὡς μηκέτι Παῦλον εἶναι δοκεῖν τὸν ζῶντά τε καὶ φθεγγόμενον, ἀλλ᾽ αὐτὸν τὸν Χριστὸν ἐν αὐτῷ ζῆν· καθώς φησιν ὁ καλῶς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ἐπαισθόμενος ὅτι Ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, καὶ ὅτι Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.

СВТ. ГРИГОРІЙ НИССЬКИЙ
ДО ОЛІМПІЯ ПРО ДОСКОНАЛІСТЬ

[8.1.173] Тобі слід прагнути пізнати, як досягти такої досконалості у доброчесності[1], щоб повсякчас засвідчувати бездоганність життя. Я ж навряд чи зробив у своєму житті щось таке, до чого ти прагнеш, що могло би бути для тебе взірцем, що краще навчило би тебе вчинками, а не словесними повчаннями. Дійсно, тоді настанова в добрі заслуговує більшої довіри, коли життя не суперечить словам. Можливо, колись таке трапиться й у моєму житті, я молюся про це, однак тепер, як здається, мені ще далеко до того, щоб замість словесного повчання вказувати на власне життя. Проте, щоб зовсім не бути непридатним та непотрібним для тебе у твоїх пошуках, я вирішив поміркувати над тим, чим слід керуватись у доброчесному житті. Отож, розпочинаю мовити так.

Добрий Владика наш Ісус Христос [8.1.174] зробив нас співучасниками Свого шанованого імені[2]. Тому ми вже не називаємося за тим, що тією чи іншою мірою стосується нас, зокрема за багатством, знатним чи, навпаки, низьким походженням, злидарством, славнозвісністю вчинків чи душевних якостей. Усі ці імена втратили силу, адже всі, хто повірив у Господа, отримали єдине варте найменування — християни. Отримавши з небес таку велику благодать, ми спершу повинні усвідомити велич дару та гідно подякувати Богу, Який так щедро обдарував нас. Також ми маємо показати себе в житті такими, якими спонукає нас бути сила цього великого імені. Велич дару, якого ми стали гідні, отримавши право називатися одним ім'ям з Владикою життя нашого, стане ясною, якщо пізнаємо саме значення імені «Христос». Тоді нам буде зрозуміло, яких думок слід триматися, коли цим іменем звертаємося в молитвах до Господа всього сущого[3], а також — що слід розуміти під тим іменем, яким ми Його набожно називаємо згідно з нашою вірою. Коли ж пізнаємо значення імені «Христос», тоді чітко усвідомимо, якими нам необхідно стати, адже ми маємо це ім'я за вчителя та провідника життя. Взявши святого Павла за поводиря в цих двох справах, [8.1.175] найбезпечніше скеруємо свій шлях до бажаної ясності.

Дійсно, він глибше, ніж усі інші, пізнав, що значить ім'я «Христос», і вказав власними вчинками, яким слід бути тому, хто отримав найменування від Нього. Він настільки досконало наслідував Христа, що відобразив у собі свого Владику, через точне наслідування уподібнивши вигляд своєї душі Першообразу (τὸ πρωτότυπον) так, що вже, здавалося, не Павло жив і промовляв, а Сам Христос жив у ньому. Адже сам апостол, добре усвідомлюючи власні чесноти, зазначає: *Ви шукаєте доказів, що говорить у мені Христос* (2 Кор. 13:3), і: *Вже не я живу, а живе в мені Христос* (Гал. 2:20).

Οὗτος οὖν καὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν ὀνόματος ἐγνώρισεν ἡμῖν τὸ σημαινόμενον εἰπὼν ὅτι Χριστός ἐστι θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία· ἀλλὰ καὶ εἰρήνην αὐτὸν ἐκάλεσε καὶ φῶς ἀπρόσιτον, ἐν ᾧ οἰκεῖ ὁ θεός, ἁγιασμόν τε καὶ ἀπολύτρωσιν ἀρχιερέα τε μέγαν καὶ πάσχα, ἱλαστήριον ψυχῶν, ἀπαύγασμα δόξης, χαρακτῆρα ὑποστάσεως καὶ ποιητὴν αἰώνων, βρῶμα πνευματικὸν καὶ πόμα, πέτραν καὶ ὕδωρ, θεμέλιον [8.1.176] πίστεως καὶ γωνίας κεφαλὴν καὶ θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνα καὶ μέγαν θεὸν κεφαλήν τε τοῦ τῆς ἐκκλησίας σώματος καὶ τῆς καινῆς κτίσεως πρωτότοκον καὶ ἀπαρχὴν τῶν κεκοιμημένων, πρωτότοκον ἐκ νεκρῶν καὶ πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς καὶ μεσίτην θεοῦ καὶ ἀνθρώπων καὶ υἱὸν μονογενῆ δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων, οὕτως εἰπὼν περὶ αὐτοῦ· Ὅς ἐστιν ἀρχή, βασιλέα τε δικαιοσύνης πρὸς τούτοις καὶ βασιλέα εἰρήνης καὶ βασιλέα τῶν ἁπάντων ἀπερίγραπτον ἔχοντα τῆς βασιλείας τὸ κράτος καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά, ὧν οὐκ ἔστι τὸ πλῆθος ῥᾳδίως ἐξαριθμήσασθαι· ἅπερ πάντα συντεθέντα πρὸς ἄλληλα, τῆς ἑκάστης τῶν ἐπωνυμιῶν διανοίας τὸ παρ᾽ ἑαυτῆς εἰς ἔνδειξιν τοῦ σημαινομένου συνεισφερούσης, ἔμφασίν τινα τῆς σημασίας τοῦ κατὰ Χριστὸν ὀνόματος ἡμῖν ἐμποιεῖ, ὅσον χωροῦμεν τῇ ψυχῇ κατανοῆσαι, τοσοῦτον τῆς ἀφράστου μεγαλειότητος ἡμῖν ἐνδεικνύμενα.

Ἐπειδὴ τοίνυν πάσης ἀξίας τε καὶ ἐξουσίας καὶ δυναστείας ὑπέρκειται τὸ τῆς βασιλείας ἀξίωμα, τῇ δὲ τοῦ Χριστοῦ προσηγορίᾳ κυρίως καὶ [8.1.177] πρώτως τὸ βασιλικὸν διασημαίνεται κράτος (προηγεῖτο γάρ, καθὼς ἐν ταῖς ἱστορίαις ἐμάθομεν, τῆς βασιλείας ἡ ῥῖσις), τῇ δὲ βασιλείᾳ πᾶσα ἡ τῶν λοιπῶν ὀνομάτων ἐμπεριέχεται δύναμις, τούτου χάριν ὁ τὰ ἐμπεριεχόμενα κατανοήσας καὶ τὴν περιεκτικὴν τῶν κατὰ μέρος συγκατενόησε δύναμιν, αὕτη δέ ἐστιν ἡ βασιλεία, ἧς ἐνδεικτικὸν ὄνομα ἡ τοῦ Χριστοῦ κλῆσίς ἐστιν. Οὐκοῦν ἐπειδὴ τοῦ μεγίστου τε καὶ θειοτάτου καὶ πρώτου τῶν ὀνομάτων γέγονε παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ δεσπότου ἡμῖν ἡ κοινωνία, ὥστε τοὺς τῇ ἐπωνυμίᾳ τοῦ Χριστοῦ τιμηθέντας Χριστιανοὺς ὀνομάζεσθαι, ἀναγκαῖον ἂν εἴη πάντα τὰ ἑρμηνευτικὰ τῆς τοιαύτης φωνῆς ὀνόματα καὶ ἐν ἡμῖν καθορᾶσθαι, ὡς μὴ ψευδώνυμον ἐφ᾽ ἡμῶν εἶναι τὴν κλῆσιν, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ βίου τὴν μαρτυρίαν ἔχειν. Οὐ γὰρ ἐκ τοῦ καλεῖσθαί τι τὸ εἶναι γίνεται, ἀλλ᾽ ἡ ὑποκειμένη φύσις, οἵα δ᾽ ἂν οὖσα τύχῃ, διὰ τῆς προσφυοῦς τοῦ ὀνόματος σημασίας γνωρίζεται. Οἷόν τι λέγω· εἰ δένδρῳ τις ἢ πέτρᾳ προσηγορίαν ἀνθρώπου χαρίσαιτο, ἆρα ἄνθρωπος ἔσται διὰ τὴν κλῆσιν ἢ τὸ φυτὸν ἢ ὁ λίθος; Οὐκ ἔστι ταῦτα· ἀλλὰ χρὴ πρῶτον εἶναι ἄνθρωπον, εἶθ᾽ οὕτως ὀνομασθῆναι τῇ προσηγορίᾳ τῆς φύσεως. Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ὁμοιωμάτων αἱ κλήσεις τὸ κύριον ἔχουσι, ὡς εἴ τις ἄνθρωπον λέγοι τὸν ἀνδριάντα ἢ ἵππον τὸ μίμημα· ἀλλ᾽ εἰ μέλλοι τι κυρίως καὶ ἀψευδῶς ὀνομάζεσθαι, ἀληθῆ δείξει πάντως τὴν προσηγορίαν ἡ φύσις. Ἡ δὲ ναδε-

Він також пояснив нам значення імені «Христос», сказавши, що Христос — це *Божа Сила* і *Божа Мудрість* (1 Кор. 1:24). Крім того, він назвав Його *миром* (Еф. 2:14) і *Світлом неприступним* (1 Тим. 6:16), у якому живе Бог, *освяченням* і *відкупленням* (1 Кор. 1:30), *Архієреєм великим* (Євр. 4:14) і *Пасхою* (1 Кор. 5:7), *жертвою примирення* душ (Рим. 3:25), *сяйвом слави*, *образом Іпостасі* (Євр. 1:3) і «Творцем віків» (Євр. 1:2), *духовною їжею* та *питвом* (1 Кор. 10:3–4), *скелею* (1 Кор. 10:4) і *водою* (Ін. 4:13), *основою* [8.1.176] віри (1 Кор. 3:11), *наріжним каменем* (Мф. 21:42; Мк. 12:10; Лк. 20:17; Діян. 4:11; Еф. 2:20; 1 Пет. 2:7; Пс. 117:22), *образом невидимого Бога* (Кол. 1:15), *великим Богом* (Тит. 2:13), *Головою тіла, Церкви* (Кол. 1:18), *Первородним нового творіння* (Кол. 1:15), *Первістком із померлих* (1 Кор. 15:20), *Первородним із мертвих* (Кол. 1:18), *Первородним поміж багатьма братами* (Рим. 8:29), *Посередником між Богом та людьми* (1 Тим. 2:5), *Сином Єдинородним* (Ін. 3:18), *увінчаним славою і честю* (Євр. 2:9), *Господом слави* (1 Кор. 2:8), *Початком* усього, що існує (Кол. 1:18), так кажучи про Нього: *Він — Початок* (Кол. 1:18), окрім цього, *Царем правди*, *Царем миру* (Євр. 7:2), Царем усіх, Який має несказанну владу царства, та багатьма іншими іменами, які важко навіть порахувати. Співставлення всіх вище наведених найменувань, зміст кожного з яких розкриває певну грань імені «Христос», дозволить нам пізнати його суть і виявить Його неосяжну велич настільки, наскільки ми здатні осягнути її душею.

Оскільки гідність царства вища за будь-яку іншу гідність, владу й могутність, Христове ім'я [8.1.177] передусім означає царську владу (адже, як знаємо з історичних книг, помазання передувало царству[4]), тому слово «царство» охоплює всі інші імена. Хто пізнав складові, той осягнув і значення цілого, що містить ці частини. Цим цілим і є слово «царство», на що вказує ім'я «Христос». Отож, оскільки від доброго Владики ми отримали дар бути співучасниками найвеличнішого, найбільш божественного та першого з-поміж усіх імен, пошановані честю називатися християнами від імені «Христос», то необхідно, щоб і в нас утілились усі ті найменування, які пояснюють це ім'я, щоб те, чим ми названі, не було пустим звуком, але підтверджувалося життям. Адже не назва спричинює буття певної речі, але внутрішня сутність, якою саме вона є, пізнається через значення відповідної назви. Що я маю на увазі? Якщо хтось забажає назвати дерево чи скелю людиною, то невже лише через назву рослина чи камінь одразу стане людиною? Звісно, ні. Необхідно спершу бути людиною, а потім вже називатися ім'ям, яке відповідає сутності людини. Назви не поширюються на інші предмети на основі подібностей, тобто, якщо хтось назве статую людини людиною або зображення коня конем, то від цього вони не стануть такими. Тому, якщо хочеш певну річ назва-

ξαμένη τὴν μίμησιν ὕλη, ὅπερ ἂν οὖσα τύχῃ, τοῦτο καὶ ὀνομάζεται, χαλκὸς ἢ λίθος ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, [8.1.178] ᾧ ἐπέβαλεν ἡ τέχνη τὸ εἶδος πρὸς τὸ δοκοῦν σχηματίσασα.

Οὐκοῦν τοὺς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἑαυτοὺς ὀνομάζοντας πρῶτον γενέσθαι χρὴ ὅπερ τὸ ὄνομα βούλεται, εἶθ' οὕτως ἑαυτοῖς ἐφαρμόσαι τὴν κλῆσιν. Καὶ ὥσπερ εἴ τις διακρίνοι ἀπὸ τοῦ ὄντως ἀνθρώπου τὸν ὁμωνύμως ἐπὶ τῆς εἰκόνος λεγόμενον, ἐκ τῶν ἰδιωμάτων ποιήσεται τὴν διάκρισιν (τὸ μὲν γὰρ ζῶον λογικὸν διανοητικὸν ὀνομάσει, τὸ δὲ ἕτερον ὕλην ἄψυχον διὰ μιμήσεως ὑπελθοῦσαν τὸ εἶδος) · οὕτω καὶ τὸν Χριστιανὸν τόν τε ὄντως ὄντα καὶ τὸν οκοῦντα διὰ τῶν ἐπιφαινομένων τοῖς χαρακτῆρσιν ἰδιωμάτων ἐπιγνωσόμεθα. Χαρακτῆρες δὲ τοῦ ὄντως Χριστιανοῦ πάντα ἐκεῖνά ἐστιν, ὅσα περὶ τὸν Χριστὸν ἐνοήσαμεν. Ὧν ὅσα μὲν χωροῦμεν, μιμούμεθα· ὅσα δὲ οὐ χωρεῖ ἡ φύσις πρὸς μίμησιν, σεβόμεθά τε καὶ προσκυνοῦμεν. Οὐκοῦν πάντα τὰ ἑρμηνευτικὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ σημασίας ὀνόματα ἐπιλάμπειν χρὴ τῷ τοῦ Χριστιανοῦ βίῳ, τὰ μὲν διὰ μιμήσεως, τὰ δὲ διὰ προσκυνήσεως, εἰ μέλλοι ἄρτιος εἶναι ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, μηδαμοῦ διὰ τῆς κακίας ἀκρωτηριάζων τὴν ἀρτιότητα.

Ὥσπερ γὰρ οἱ τὰς μυθικὰς τερατείας ἢ διὰ τῶν λόγων ἢ διὰ τῆς γραφικῆς πλάσσοντες τέχνης βουκεφάλους τινὰς ἢ ἱπποκενταύρους ἢ δρακοντόποδας ἤ ἄλλο τι τοιοῦτον ἐξ [8.1.179] ἑτερογενῶν συντιθέντες οὐ πρὸς τὸ τῆς φύσεως ἀρχέτυπον τὴν μίμησιν ἄγουσιν, ἀλλὰ διὰ τῆς παραλόγου ταύτης ἐπινοίας τὴν φύσιν ἐκβαίνοντες ἄλλο τι πλάσσουσι καὶ οὐκ ἄνθρωπον, σχηματίζοντες πρὸς τὸ δοκοῦν τὸ ἀνύπαρκτον, καὶ οὐκ ἄν τις ἄνθρωπον εἴποι τὸ πεπλασμένον διὰ τῆς ἀλλοκότου ταύτης συνθέσεως, κἂν μέρει τινὶ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος προσεοικὸς τύχῃ τὸ μέρος τοῦ πλάσματος· οὕτως οὐδ' ἂν Χριστιανὸς ἀκριβῶς ὀνομασθείη ὁ τὴν κεφαλὴν ἄλογον ἔχων, τουτέστιν ὁ τὴν τοῦ παντὸς κεφαλὴν ἥτις ὁ λόγος ἐστὶν ἐν τῇ πίστει μὴ ἔχων, κἂν ἐν τοῖς ἄλλοις ἄρτιος ᾖ, ἢ ὁ τῇ κεφαλῇ τῆς πίστεως μὴ κατάλληλον ἐνδεικνύμενος τῆς πολιτείας τὸ σῶμα, ἢ δρακόντων θυμοῖς συμφυόμενος καὶ καθ' ὁμοιότητα τῶν ἑρπετῶν τούτων ἐκθηριούμενος ἢ τὸ θηλυμανὲς τῶν ἵππων τῷ ἀνθρωπίνῳ χαρακτῆρι συμβάλλων καὶ διφυής τις ἱπποκένταυρος ἐκ λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου γινόμενος. Τοιούτους δὲ πολλοὺς ἔστιν ἰδεῖν ἢ ἐν μόσχου κεφαλῇ, τουτέστιν ἐν τῷ τῆς εἰδωλολατρίας δόγματι, τὸν εὐσχήμονα κατορθοῦντας βίον, οἷον τὸν Μινώταυρον γράφουσιν, ἢ Χριστιανῷ προσώπῳ θηριῶδες ὑφαρμόζοντας τῷ βίῳ τὸ σῶμα, οἵους τοὺς κενταύρους ἢ τοὺς δρακοντόποδας πλάττουσιν.

Ὡς ἂν τοίνυν καθάπερ ἐπὶ σώματος ἀνθρωπίνου ὁ Χριστιανὸς δι' ὅλου γνωρίζοιτο, πάντων προσήκει τῶν [8.1.180] κατὰ τὸν Χριστὸν νοουμένων ἀγαθῶν τὸν πιστὸν ἐνσημαίνεσθαι τῷ βίῳ τοὺς χαρακτῆρας. Τὸ γὰρ ἔν τινι μὲν εἶναι τοιοῦτον

ти правильно і несхибно, то слід подбати, щоб її сутність повністю відповідала назві. Натомість речовина[5], яка використовується для зображення через наслідування, називається тим, чим вона є насправді: міддю, каменем або чимось іншим. [8.1.178] Лише мистецтво надає їй обрисів і форм тих речей, які митець задумав зобразити.

Отже, ті, хто називають себе від імені Христа, повинні спочатку стати тим, чого вимагає це ім'я, і лише потім прилаштовувати його до себе. І як існує різниця між справжньою людиною та її зображенням, котру можна встановити, зіставляючи властивості обох (людину визначають як істоту розумну й здатну думати (τὸ ζῶον λογικὸν διανοητικόν), а її зображення — як бездушну речовину (ὕλην ἄψυχον), яка отримує форму першої завдяки наслідуванню), так існує різниця між християнином справжнім і тим, хто лише здається таким. Цю різницю можна розпізнати завдяки зіставленню особистих властивостей кожного. Властивості справжнього християнина — усі ті, які ми визначили стосовно Христа. Ті з них, яких ми можемо досягнути, наслідуємо, а ті, що недосяжні для наслідування нашою природою, набожно вшановуємо і вклоняємося їм. Отже, усі найменування, що роз'яснюють значення імені «Христос», повинні сяяти в житті християнина: одні через наслідування, інші через поклоніння, якщо *Божа людина бути досконалою* (2 Тим. 3:17) хоче, як говорить апостол, не псуючи бездоганність гріхом.

Хто за допомогою слова або художнього мистецтва зображає міфічних чудовиськ буцефалами[6], або кентаврами[7], або драконтоподами[8], або іншими [8.1.179] різнорідними істотами, наслідуючи не природний образ, а вигадуючи такий, що суперечить здоровому глузду, той створює вже не людей, а якихось інших істот, зображаючи те, чого не існує в природі. Жоден, мабуть, не наважиться назвати людиною істоту, утворену внаслідок такого химерного поєднання, хоча вона, можливо, і матиме певну частину людського тіла. Так само не може бути названий християнином ні той, у кого голова без Логосу, тобто хто не вірить у Логос, Голову всього, хоча й у всьому іншому бездоганний; ні той, у кого діяльність тіла суперечить вірі голови, хто або засвоїв змііний норов і здичавів, як плазуни, або додав до людської поведінки хтивість коней і став якимсь кентавром з подвійною природою, розумною і нерозумною[9]. Також можна побачити багато таких, які мають бичачу голову, тобто хоча й дотримуються язичницького віровчення, все ж таки живуть порядно. Такі люди схожі на Мінотавра[10]. Інші, навпаки, через свої вчинки до християнського обличчя прилаштовують тіло звіра. Ці схожі на кентаврів і драконтоподів.

Як і в наведеному вище випадку з людським тілом, християнин повинен упізнаватися в усьому, адже віруючому слід засвідчити життям риси всієї досконалості, [8.1.180] яку споглядаємо у Христі. В одних випад-

οἷον τὸ ὄνομα βούλεται, ἐν ἑτέροις δὲ πρὸς τὰ ἐναντία ῥέπειν οὐδέν ἐστιν ἕτερον ἢ εἰς πολεμίου τάξιν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν διατέμνεσθαι, δι᾽ ἀρετῆς καὶ κακίας ἐν ἑαυτῷ στασιάζοντα, ἄσπονδον αὐτὸν ἑαυτῷ καὶ ἀσύμβατον τῷ βίῳ γινόμενον. Τίς γὰρ κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; φησὶν ὁ ἀπόστολος. Ἐπειδὴ γὰρ ἄμικτος τῷ φωτὶ πρὸς τὸ σκότος καὶ ἀμεσίτευτός ἐστιν ἡ ἐναντίωσις, ὁ ἀμφοτέρων ἐχόμενος καὶ μὴ θάτερον αὐτῶν μεθιεὶς τῇ τῶν ἀντιστοιχούντων ἀλλήλοις ἐναντιότητι καὶ αὐτὸς κατ᾽ ἀνάγκην συνδιασχίζεται καὶ φῶς κατὰ ταὐτὸν καὶ σκότος ἐν τῷ συμμίκτῳ βίῳ γινόμενος, τῆς μὲν πίστεως τὸν φωτισμὸν ἐνιείσης, τοῦ δὲ σκοτεινοῦ βίου τὴν ἐκ τοῦ λόγου λαμπηδόνα καταμελαίνοντος. Ἐπεὶ οὖν ἀμήχανός ἐστι καὶ ἀσύμβατος τῷ φωτὶ πρὸς τὸ σκότος ἡ κοινωνία, ὁ ἑκατέρου τῶν ἐναντίων περιεχόμενος αὐτὸς ἑαυτῷ πολέμιος γίνεται, διχῇ μερισθεὶς πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ ἑαυτῷ πρὸς ἀντίπαλον τάξιν ἀντικαθιστάμενος. Ὥσπερ δὲ οὐκ ἔστιν ἐν δυσὶ πολεμίοις ἀμφοτέρους νικητὰς κατ᾽ ἀλλήλων γενέσθαι (ἡ γὰρ τοῦ ἑνὸς νίκη θάνατον τοῦ ἀντικειμένου πάντως ἐργάζεται), οὕτω καὶ ἐπὶ ταύτης τῆς ἐμφυλίου μάχης τῆς διὰ τοῦ [8.1.181] συμμίκτου βίου συνισταμένης οὐκ ἔστι νικῆσαι τὴν κρείττω παράταξιν, μὴ πανωλεθρίᾳ τῆς ἄλλης διαφθαρείσης. Πῶς γὰρ ὁ τῆς εὐσεβείας στρατὸς κρειττων τῆς κακίας γενήσεται, τῆς πονηρᾶς φάλαγγος τῶν ἐναντίων ἀντιβαινούσης; Ἀλλ᾽ εἰ μέλλοι νικᾶν τὸ κρεῖττον, φονευθήσεται πάντως τὸ ἀντικείμενον. Καὶ οὕτως ἡ ἀρετὴ κατὰ τῆς κακίας ἕξει τὰ νικητήρια, ὅταν πᾶν τὸ πολέμιον αὐτῇ διὰ τῆς τῶν λογισμῶν σομμαχίας μεταχωρήσῃ πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον. Καὶ τότε πληροῦται τὸ ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ διὰ τῆς προφητείας λεγόμενον ὅτι Ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω. Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως τὸ ἐν ἐμοὶ ἀγαθὸν ζῆσαι, μὴ τῷ θανάτῳ τοῦ πολεμίου ζωοποιούμενον. Ἕως δ᾽ ἂν τῶν δύο περιεχώμεθα ἑκατέρᾳ χειρὶ τῶν ἐναντίων ἁπτόμενοι, ἀδύνατον κατὰ ταὐτὸν ἀμφοτέρων ἔχειν τὴν μετουσίαν. Τοῦ γὰρ περιδραξαμένου τῆς κακίας ἡ ἀρετὴ τῆς λαβῆς ἐξωλίσθησεν.

Οὐκοῦν πάλιν τὸν ἐξ ἀρχῆς ἀναλάβωμεν λόγον, ὅτι μία πρὸς τὴν καθαράν τε καὶ θείαν ζωήν ἐστι τοῖς φιλαρέτοις ὁδὸς τὸ γνῶναι τί σημαίνει τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα, ᾧ χρὴ καὶ τὸν ἡμέτερον συμμορφωθῆναι βίον, διὰ τῆς τῶν λοιπῶν ὀνομάτων ἐμφάσεως εἰς ἀρετὴν ῥυθμιζόμενον. Ὅσα τοίνυν ἐν τοῖς προοιμίοις τοῦ λόγου ῥήματά τε καὶ ὀνόματα παρὰ τῆς ἁγίας τοῦ Παύλου φωνῆς ἑρμηνευτικὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ σημασίας συνελεξάμεθα, ταῦτα προθέντες εἰς τὴν προκειμένην ἡμῖν σπουδὴν ἀσφαλεστάτην ὁδηγίαν εἰς τὸν βίον τὸν κατ᾽ ἀρετὴν ποιησόμεθα, τὰ μὲν μιμούμενοι, καθὼς [8.1.182] ἐν τοῖς φθάσασιν εἴρηται, τὰ δὲ προσκυνοῦντες καὶ σεβαζόμενοι. Γενέσθω δὲ ἡμῖν τάξις τῶν εἰρημένων ἡ ἀπαρίθμησις. Οὐκοῦν ἀπὸ τῶν πρώτων ἀρξώμεθα·

Χριστός, φησί, θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία. Διὰ τούτων πρῶτον μὲν τὰς θεοπρεπεῖς ἐννοίας διὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ προσηγορίας μανθάνομεν, δι᾽ ὧν σεβάσμιον ἡμῖν τὸ ὄνομα γίνεται. Ἐπειδὴ γὰρ πᾶσα ἡ κτίσις ὅση τε τῇ αἰσθήσει γινώσκε-

ках чинити так, як цього вимагає ім'я «Христос», а в інших — вдаватися до протилежних дій — це ніщо інше, як ворожо налаштовувати себе проти себе, здіймати в собі чвару між доброчесністю і гріхом, вводити розбрат і непримиренність із самим собою в житті. *Що спільного у світла з пітьмою?* — говорить апостол (2 Кор. 6:14). Оскільки протилежність світла темряві не дозволяє їм поєднатися одне з одним і примиритися навіть через посередника, той, хто містить у собі обох і не полишає жодного з них, хоча їх несумісність і ворожнеча очевидна, мусить розділитися, ставши у своєму суперечливому житті водночас і світлом, і темрявою. У такої людини віра приносить осяяння, а життя, сповнене темряви, затьмарює сяйво Логосу. Оскільки спілкування світла з темрявою неможливе і нездійсненне, той, хто поєднує в собі кожне з протилежних начал, стає ворогом сам собі, розділившись надвоє у схильності до доброчесності та до пороку, вишикувавши в собі ворожі війська одне проти одного. І як у битві, де міряються силами двоє, не може бути двох переможців одночасно (до того ж перемога одного часто спричиняє смерть іншого), так і у внутрішній боротьбі, [8.1.181] зумовленій життям, пошматованим протиріччями, не може перемогти сильніший, якщо не знищить ущент супротивника. Як військо благочестя може стати переможцем сил гріха, коли розлючені лави пороку чинять чималий опір? Адже якщо сильніший має перемогти, супротивник буде знищений до останку. Отже, доброчесність святкуватиме перемогу над гріхом, коли за допомогою розуму все, вороже їй, припинить існування. І тоді виконається сказане Богом через пророка: *Я вбиваю і оживляю* (Втор. 32:39). Дійсно, ніяк не може жити в мені добро, доки не буде оживлене смертю ворога. І доки ми будемо поєднувати обох, однією рукою допомагаючи одному, іншою — іншому, доти не зможемо повністю бути на боці обох, адже коли володіє тобою гріх, доброчесність вислизає з рук.

А тепер нам слід повернутися до того, що ми говорили спочатку, бо лише один шлях до чистого і божественного життя для тих, хто любить доброчесність, — це знати, що означає ім'я «Христос», з яким нам личить узгодити своє життя та злагоджено просуватися до доброчесності. Тому з'ясуймо значення решти Його імен. У вступі ми згадали всі назви та найменування (ῥήματά τε καὶ ὀνόματα), які згідно з тлумаченням святого апостола Павла роз'яснюють значення імені «Христос». Наразі розглянувши їх у нашому дослідженні, скеруємо найбезпечніше свою ходу до життя в доброчесності, одні з них наслідуючи, як [8.1.182] ми зазначили раніше, іншим поклоняючись і вшановуючи. Нехай перелічені нами раніше імена стануть для нас дороговказом. Отож, почнімо з перших.

«Христос, — говорить апостол, — є *Божа Сила* (θεοῦ δύναμις) і *Божа Мудрість* (θεοῦ σοφία) (1 Кор. 1:24). Пізнавши це, ми, передусім, засвоїмо належні думки стосовно імені «Христос», адже воно саме через ці

ται καὶ ἡ τῆς αἰσθητικῆς ὑπερκειμένη κατανοήσεως δι᾽ αὐτοῦ γέγονε καὶ ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, ἀναγκαίως πρὸς τὸν ὁρισμὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ σημασίας τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος ἡ σοφία τῇ δυνάμει συμπλέκεται, τοῦτο νοούντων ἡμῶν διὰ τῆς τῶν δύο τούτων φωνῶν συζυγίας, τῆς δυνάμεώς τε λέγω καὶ τῆς σοφίας, ὅτι οὐκ ἂν ἦν τὰ μεγάλα ταῦτα καὶ ἄφραστα τῆς κτίσεως θαύματα, μὴ σοφίας μὲν τὴν γένεσιν αὐτῶν ἐπινοούσης, δυνάμεως δὲ τῇ σοφίᾳ παρομαρτούσης πρὸς τὴν τῶν νοηθέντων τελείωσιν, δι᾽ ἧς ἔργα τὰ νοήματα γίνεται.

Μερίζεται τοίνυν καταλλήλως εἰς διπλῆν ἔμφασιν τὸ τοῦ Χριστοῦ σημαινόμενον, εἰς τὴν σοφίαν τε καὶ τὴν δύναμιν, ἵν᾽ ὅταν μὲν πρὸς τὸ μέγεθος τῆς τῶν ὄντων συστάσεως ἀποβλέψωμεν, τὴν ἄφραστον αὐτοῦ δύναμιν διὰ τῶν καταλαμβανομένων νοήσωμεν, ὅταν δὲ [8.1.183] λογισώμεθα πῶς τὰ μὴ ὄντα παρῆλθεν εἰς γένεσιν, τῆς πολυειδοῦς ἐν τοῖς οὖσι φύσεως διὰ θείου νεύματος οὐσιωθείσης, τότε τὴν ἀκατάληπτον σοφίαν τοῦ ταῦτα νοήσαντος προσκυνήσωμεν, ἧς πράγματά ἐστι τὰ νοήματα. Γίνεται δὲ οὐκ ἀργὸν καὶ ἀνωφελὲς ἡμῖν πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ κτῆσιν τὸ δύναμιν καὶ σοφίαν τὸν Χριστὸν πιστεύειν. Ὁ γάρ τις ἐπικαλεῖται προσευχόμενος καὶ πρὸς ὃ βλέπει τῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ, τοῦτο πρὸς ἑαυτὸν διὰ τῆς εὐχῆς ἐπισπᾶται· καὶ οὕτω δυνάμει τε κραταιοῦται πρὸς τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, ὁ πρὸς τὴν δύναμιν βλέπων (Χριστὸς δέ ἐστιν ἡ δύναμις), καὶ σοφὸς γίνεται, καθὼς ἡ παροιμία φησίν, ὁ τὴν σοφίαν ἐπικαλούμενος, ἥτις πάλιν νοεῖται ὁ κύριος. Οὐκοῦν ὁ τῷ Χριστῷ συνονομαζόμενος, ὅς ἐστι δύναμίς τε καὶ σοφία, καὶ τῇ δυνάμει συνονομάζεται δυναμωθεὶς κατὰ τῆς ἁμαρτίας, καὶ τὴν σοφίαν ἐν ἑαυτῷ δείξει τῇ ἐκλογῇ τοῦ βελτίονος. Σοφίας δὲ καὶ δυνάμεως ἐν ἡμῖν δεικνυμένων, τῆς μὲν τὸ καλὸν αἱρουμένης, τῆς δὲ τὸ νοηθὲν βεβαιούσης, κατορθοῦται τοῦ βίου τὸ τέλειον δι᾽ ἀμφοῖν συμπλεκόμενον.

Οὕτω καὶ εἰρήνην τὸν Χριστὸν νοήσαντες ἀληθῆ τοῦ Χριστιανοῦ τὴν κλῆσιν ἐφ᾽ ἑαυτῶν ἐπιδείξομεν, ἐὰν διὰ τῆς ἐν ἡμῖν εἰρήνης τὸν Χριστὸν τῷ βίῳ ἐπιδειξώμεθα. Ἐκεῖνος τὴν ἔχθραν ἀπέκτεινε, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος. Οὐκοῦν μηδὲ ἡμεῖς ἐν ἑαυτοῖς ταύτην ζωοποιήσωμεν, ἀλλὰ νεκρὰν αὐτὴν ἐν [8.1.184] τῷ ἡμετέρῳ δείξωμεν βίῳ. Μήποτε τὴν καλῶς ἐπὶ σωτηρίᾳ ἡμῶν παρὰ τοῦ θεοῦ νεκρωθεῖσαν ἡμεῖς ἐπ᾽ ὀλέθρῳ τῶν ψυχῶν ἡμῶν δι᾽ ὀργῆς καὶ μνησικακίας καθ᾽ ἑαυτῶν ἀναστήσωμεν, πονηρὰν ἀνάστασιν τῆς καλῶς ἀποθανούσης κατεργασάμενοι. Ἀλλ᾽ εἰ τὸν Χριστὸν ἔχομεν, ὅς ἐστιν ἡ εἰρήνη, καὶ ἡμεῖς ἐν ἑαυτοῖς τὴν ἔχθραν νεκροποιήσωμεν, ἵν᾽ ὅπερ ἐν ἐκείνῳ πιστεύομεν, τοῦτο καὶ ἐν τῷ ἡμετέρῳ κατορθώσωμεν βίῳ. Ὡς γὰρ ἐκεῖνος τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας τοὺς δύο ἔκτισεν ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην, οὕτω καὶ ἡμεῖς εἰς καταλλαγὰς ἀγάγωμεν οὐ μόνον τοὺς ἔξωθεν ἡμῖν προσμαχομένους, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν αὐτοῖς στασιάζοντας, ἵνα μηκέτι ἡ σὰρξ ἐπιθυμῇ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ἀλλ᾽ ὑποταγέντος τοῦ σαρκώδους φρονήματος τῷ θείῳ νόμῳ, εἰρηνεύωμεν ἐν ἑαυτοῖς εἰς ἕνα τὸν καινόν τε καὶ εἰρηνικὸν ἄνθρωπον

найменування гідне найбільшого вшанування. Оскільки всяке творіння (κτίσις)[11], і пізнаване органами чуття, і не підвладне чуттєвому сприйняттю, виникло і постало завдяки Йому, тому для з'ясування значення імені Христа, *Який створив*[12] *усе* (Діян. 17:24), необхідно, щоб мудрість сполучилася із силою. Через поєднання цих двох найменувань, Мудрості та Сили, ми усвідомлюємо, що не могли би статися такі великі та несказанні дива творіння, якби Мудрість не обміркувала їхнього виникнення, а Сила не допомогла Мудрості у втіленні задуму, щоб врешті-решт задумане стало реальністю.

Отже, ім'я «Христос» містить у собі значення і мудрості, і сили. Затамувавши подих у захваті від величі влаштування того, що стало існувати[13], пізнаймо у споглядання невимовну Силу Христа. [8.1.183] Усвідомивши, як постало те, чого не було[14], як лише одним Божественним помахом виникли різноманітні за природою створіння, поклонімося неосяжній Мудрості Того, Хто все це задумав, адже задум втілився у життя. Віра в те, що Христос є Мудрість і Сила, — не зайва і не безплідна у справі чинення нами добра. До чого людина підноситься в молитовних зітханнях і на чому зосереджує око своєї душі, те й притягує до себе молитвою. Тому той зміцнює силою свою *внутрішню людину*, за висловом апостола (Еф. 3:16), хто зосереджує погляд на Силі, а Силою є Христос. І мудрим стає той, як говориться в Притчах (Притч. 2–3), хто звертається до Мудрості, якою знову ж таки є Господь. Отже, той, хто отримав спільне із Христом ім'я, Який є Мудрістю і Силою, теж назветься силою, осиливши гріх, і виявить у собі мудрість, схилившись до кращого. Засвідчивши мудрість, що обирає добро (τὸ καλόν), і силу, що втілює задумане, ми, поєднавши обох, зможемо досягнути досконалості (τὸ τέλειον) у житті.

Вважаючи Христа *миром* (εἰρήνη) (Еф. 2:14), ми покажемо, що недарма носимо ім'я християнина, якщо через внутрішній мирний устрій усім життям засвідчимо Христа. Адже Він *знищив ворожнечу*, як каже апостол (Еф. 2:16). Тому і ми не розпалюймо її в собі, а підтвердьмо її смерть [8.1.184] нашим життям. Гнівом і злопам'ятливістю не воскрешаймо в собі на погибель душ наших те, що Бог так чудово переміг задля нашого спасіння. Не оживлюймо на згубу собі те, що так прекрасно вмерло. Натомість, якщо маємо Христа, Який є миром, умертвімо і ми в собі ворожнечу, щоб у нашому житті плекати те, що, як віримо, є у Ньому. Адже Він, *зруйнувавши перешкоду, що стояла посередині, з двох утворив у Собі одну нову людину, вчинивши мир* (Еф. 2:14–15). Тому і ми примирімося не лише з ворогами, що ззовні протидіють нам, але і з тими, що всередині нас здіймають чвари, щоб плоть уже не жадала протилежного духові, а дух — протилежного плоті. Отож, підкоривши тілесні думки Божому закону, примирімося із собою, відновивши цілісну *нову* і мир-

ἀναστοιχειωθέντες καὶ εἷς οἱ δύο γενόμενοι. Εἰρήνης γὰρ ὅρος ἡ τῶν διεστηκότων ἐστὶν ὁμοφωνία. Ὅταν οὖν ἐξαιρεθῇ τῆς φύσεως ἡμῶν ὁ ἐμφύλιος πόλεμος, τότε καὶ ἡμεῖς ἐν ἑαυτοῖς εἰρηνεύσαντες εἰρήνη γινόμεθα, ἀληθῆ καὶ κυρίαν ἐφ᾽ ἡμῶν τοῦ Χριστοῦ τὴν ἐπωνυμίαν ἐπιδεικνύοντες.

Φῶς δὲ ἀληθινὸν καὶ τῷ ψεύδει ἀπρόσιτον νοήσαντες τὸν Χριστὸν τοῦτο μανθάνομεν, ὅτι χρὴ καὶ τὸν ἡμέτερον βίον ταῖς τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἀκτῖσι καταφωτίζεσθαι. Ἀρεταὶ δέ εἰσιν [8.1.185] αἱ ἀκτῖνες αἱ τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης εἰς φωτισμὸν ἡμῶν ἀπορρέουσαι, δι᾽ ὧν γίνεται τὸ ἀποθέσθαι τὰ ἔργα τοῦ σκότους καὶ ὡς ἐν ἡμέρᾳ περιπατεῖν εὐσχημόνως καὶ ἀπειπάμενον τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης, καὶ πάντα ἐν φωτὶ ποιοῦντα καὶ αὐτὸν φῶς γενέσθαι, ὥστε καὶ ἄλλοις λάμπειν, ὅπερ φωτός ἐστιν ἴδιον.

Κἂν ἁγιασμὸν τὸν Χριστὸν νοήσωμεν, τῷ πάσης βεβήλου τε καὶ ἀκαθάρτου πράξεως καὶ ἐννοίας ἑαυτοὺς ἀποστῆσαι κοινωνοὺς ἀληθῶς τοῦ ὀνόματος ἑαυτοὺς ἀποδείξωμεν, ἔργῳ καὶ οὐχὶ ῥήματι τοῦ ἁγιασμοῦ τὴν δύναμιν ὁμολογοῦντες, τῷ βίῳ.

Ἀπολύτρωσιν δὲ εἶναι τὸν Χριστὸν μαθόντες τὸν ἑαυτὸν δόντα λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν τοῦτο διὰ τῆς τοιαύτης φωνῆς παιδευόμεθα, τὸ μαθεῖν ὅτι καθάπερ τιμήν τινα τῆς ἑκάστου ψυχῆς παρασχόμενος ἡμῖν τὴν ἀθανασίαν κτῆμα ἴδιον τοὺς ἐκ τοῦ θανάτου παρ᾽ αὐτοῦ διὰ τῆς ζωῆς ἐξαγορασθέντας ἐποίησεν. Εἰ τοίνυν δοῦλοι τοῦ λυτρωσαμένου γεγόναμεν, πρὸς τὸν κυριεύοντα πάντως ὀψόμεθα, ὡς μηκέτι ἡμᾶς ἑαυτοῖς ζῆν, ἀλλὰ τῷ κτησαμένῳ ἡμᾶς διὰ τοῦ τῆς ζωῆς ἀνταλλάγματος. Οὐκέτι γὰρ ἑαυτῶν ἐσμεν κύριοι, ἀλλ᾽ ὁ ὠνησάμενός ἐστι τῶν ἰδίων κτημάτων δεσπότης, ἡμεῖς δὲ αὐτοῦ τὰ κτήματα. Οὐκοῦν νόμος ἔσται τῆς ἡμετέρας ζωῆς τὸ τοῦ κυριεύοντος θέλημα. Ὥσπερ [8.1.186] γὰρ τοῦ θανάτου κατακρατοῦντος ἡμῶν ὁ τῆς ἁμαρτίας ἐν ἡμῖν νόμος ἐπολιτεύετο, οὕτως ἐπειδὴ τῆς ζωῆς κτῆμα γεγόναμεν, ἀναγκαῖον ἂν εἴη πρὸς τὴν κρατοῦσαν μεθαρμοσθῆναι ἡμῶν τὴν πολιτείαν, μή ποτε τοῦ τῆς ζωῆς παρατραπέντες θελήματος, πάλιν πρὸς τὸν πονηρὸν τῶν ψυχῶν ἡμῶν τύραννον, τὸν θάνατον λέγω, διὰ τῆς ἁμαρτίας αὐτομολήσωμεν.

Η δὲ αὐτὴ διάνοια προσοικειώσει ἡμᾶς τῷ Χριστῷ, κἂν πάσχα αὐτὸν εἶναι κἂν ἀρχιερέα παρὰ τοῦ Παύλου ἀκούσωμεν. Ἐτύθη γὰρ ὡς ἀληθῶς ὑπὲρ ἡμῶν τὸ πάσχα Χριστός· ἀλλ᾽ ὁ ἱερεὺς ὁ προσαγαγὼν τῷ θεῷ τὴν θυσίαν οὐκ ἄλλος τίς ἐστι παρ᾽ αὐτὸν τὸν Χριστόν. Ἑαυτὸν γάρ, φησίν, ἀνήνεγκε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν. Οὐκοῦν τοῦτο διὰ τούτων μανθάνομεν, ὅτι ὁ πρὸς ἐκεῖνον βλέπων τὸν ἑαυτὸν προσαγαγόντα προσφορὰν καὶ θυσίαν καὶ πάσχα γενόμενον καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν παραστήσει τῷ θεῷ θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον, λογικὴ λατρεία γενόμενος· ὁ δὲ τρόπος τῆς ἱερουργίας ἐστὶ τὸ Μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς αὐτοῦ ἐν τῷ δοκιμάζειν, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. [8.1.187] Οὐ γὰρ ἔστι ζώσης τῆς σαρκὸς καὶ μὴ κατὰ τὸν πνευματικὸν ἱερουρ-

ну людину (Еф. 2:15), ставши одним цілим з двох. Адже, справді, ознака миру — це гармонія розз'єднаних речей. Коли зникне міжусобна війна в нашому єстві, тоді й ми, примирившись із собою, станемо миром, засвідчивши життям справжнє й істинне ім'я Христа.

Вважаючи Христа *істинним Світлом* (τὸ ἀληθινὸν φῶς) (Ін. 1:9), неприступним для неправди (1 Тим. 6:16), ми маємо пізнати, що і наше життя має бути осяяне промінням істинного Світла. Доброчесність — [8.1.185] ось промені *Сонця Правди* (Мал. 3:20), що ллються задля нашого просвітлення. Адже саме нею ми маємо змогу *відкинути вчинки темряви* і *поводитися доброчесно, як удень* (Рим. 13:12–13), відмовившись від *прихованих ганебних справ* (2 Кор. 4:2), і, все чинячи у світлі, самі стати світлом і сяяти для інших (Мф. 5:15–16), як і властиво для світла.

Якщо ми вважаємо Христа *«освяченням»* (ἁγιασμός) (1 Кор. 1, 30), то, відкинувши всі мерзенні та нечестиві діяння та думки, виявімо себе справжніми співучасниками Його імені, не словами сповідуючи силу освячення, а вчинками в житті.

Усвідомлюючи, що Христос — це *відкуплення* (ἀπολύτρωσις) (1 Кор. 1:30), Який віддав Себе як покуту (λύτρον)[15], ми через це найменування повинні пізнати, що Він подарував нам безсмертя як ціну за кожну душу і придбав Собі у власність тих, кого відкупив від смерті через життя. Якщо ж ми стали рабами Того, Хто відкупив нас, то спрямовуймо погляд до Того, Хто володіє нами, адже вже не для себе живемо, але для Того, Хто придбав нас, віддавши життя. І вже ми не господарі самі собі, адже Той, Хто придбав нас, є володарем Своїх статків, а ми — Його власність (1 Кор. 6:20). Тому законом нашого життя нехай буде воля Того, Хто володіє нами. [8.1.186] І як тоді, коли смерть ще царювала, закон гріха (ὁ τῆς ἁμαρτίας νόμος) правив нами, так і тепер, коли ми стали власністю життя, нам необхідно підкоритися її владному закону (τὴν κρατοῦσαν πολιτείαν), щоб часом не відвернутися від волі життя і знову через гріх не повернутися до злісного тирана наших душ, маю на увазі смерть.

Саме такі думки наблизять нас до Христа, якщо прислухаємося до Павла, який називає Його *Пасхою* (Πάσχα) (1 Кор. 5:7) і *Архієреєм* (ἀρχιερεύς) (Євр. 7:11). Адже, справді, за нас був принесений у жертву Пасха Христос, проте священиком (ὁ ἱερεύς)[16], який приніс жертву Богові, є не хто інший, як Сам Христос. *Себе*, — говорить апостол, — *віддав у принесення та жертву за нас* (Еф. 5:2). Отож, усвідомивши це, пізнаймо, що Христос Самого Себе приніс у жертву і дар і став Пасхою. Тому кожен, хто підводить свої очі до Нього, повинен принести себе Богові як *жертву живу, святу і приємну,* ставши *розумним служінням* (Рим. 12:1). А суть жертвоприношення полягає в тому, щоб не *уподібнюватися цьому вікові*, а *змінюватися оновленням свого розуму, щоб розпізнавати, що є воля Божа, до-*

γηθείσης νόμον τὸ ἀγαθὸν θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ δειχθῆναι· Διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεὸν καὶ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται. Οὐδὲ γὰρ δύναται, ἕως ἂν ζῇ ἡ σάρξ, ἧς διὰ τῆς ζωοποιοῦ θυσίας ἱερουργηθείσης διὰ τοῦ νεκρῶσαι τὰ ἐπὶ τῆς γῆς μέλη, δι' ὧν ἐνεργεῖται τὰ πάθη, ἀνεμποδίστως τὸ εὐάρεστον καὶ τέλειον θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν τῇ ζωῇ τῶν πεπιστευκότων κατορθωθήσεται. Οὕτως καὶ ἱλαστήριον ἐν τῷ ἰδίῳ αἵματι ὁ Χριστὸς νοούμενος διδάσκει τὸν ταῦτα νοήσαντα αὐτὸν ἕκαστον γενέσθαι ἑαυτῷ ἱλαστήριον, διὰ τῆς τῶν μελῶν νεκρώσεως τὴν ψυχὴν ἀφαγνίζοντα.

Ὅταν δὲ δόξης ἀπαύγασμα καὶ χαρακτὴρ ὑποστάσεως ὁ Χριστὸς λέγηται, τῆς προσκυνουμένης αὐτοῦ μεγαλωσύνης διὰ τῶν ῥημάτων τούτων τὰς ἐννοίας ἀναλαμβάνομεν. Ο γὰρ θεόπνευστος ὡς ἀληθῶς καὶ θεοδίδακτος Παῦλος, ὁ ἐν τῷ βάθει τοῦ πλούτου τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια τῶν θείων μυστηρίων διερευνώμενος, τὰς γινομένας αὐτῷ θεόθεν ἐλλάμψεις περὶ τῆς τῶν ἀνεξερευνήτων τε καὶ ἀνεξιχνιάστων κατανοήσεως, ἀτονωτέραν ἔχων τῆς διανοίας τὴν γλῶτταν, καθὼς ἐχώρει ἡ ἀκοὴ τῶν δεχομένων τὴν σύνεσιν αὐτοῦ τὴν ἐν τῷ μυστηρίῳ δι' ἐναυσμάτων τινῶν [8.1.188] ὑπέδειξεν, ὅσον ὑπουργεῖν τῇ διαναίᾳ δυνατῶς εἶχεν ὁ λόγος, τοσοῦτον φθεγγόμενος. Πάντα γὰρ ὅσα χωρεῖ ἡ ἀνθρωπίνη δύναμις περὶ τῆς θείας φύσεως κατανοήσας ἀνέφικτόν τε καὶ ἀνεπίληπτον λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις τὸν τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας ἀποφαίνεται λόγον. Διὸ τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα λέγων, εἰρήνην καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν καὶ δικαιοσύνην καὶ φῶς καὶ ἀλήθειαν καὶ τὰ τοιαῦτα, τὸν περὶ αὐτῆς ἐκείνης λόγον ἄληπτον εἶναι παντελῶς διωρίσατο, εἰπὼν μήτε ἑωρᾶσθαί ποτε τὸν θεὸν μήτε ὀφθήσεσθαι. Ὃν εἶδε γάρ φησιν ἀνθρώπων οὐδεὶς οὐδὲ ἰδεῖν δύναται. Διὰ τοῦτο ἀναζητῶν πῶς ὀνομάσει τὸ μὴ δυνάμενον λογισμοῖς ληφθῆναι, ὡς οὐχ εὗρεν ἐμφαντικὸν ὄνομα τῆς τῶν ἀκαταλήπτων ἑρμηνείας, δόξαν καὶ ὑπόστασιν ὠνόμασε τὸ ὑπερκείμενον παντὸς ἀγαθοῦ τὸ μήτε νοούμενον ἀξίως μήτε φραζόμενον. Τὴν μὲν οὖν ὑπερκειμένην τῶν ὄντων οὐσίαν ἀφῆκεν ἀκατονόμαστον·τὸ δὲ συναφές τε καὶ ἀδιάστατον τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα διερμηνεύων καὶ τὸ τῷ ἀορίστῳ τε καὶ ἀϊδίῳ πατρὶ ἀορίστως τε καὶ ἀϊδίως συνθεωρούμενον ἀπαύγασμα δόξης καὶ χαρακτῆρα <ὑποστάσεως> προσαγορεύει, τῷ μὲν ἀπαυγάσματι τὸ συμφυὲς ἐνδεικνύμενος, τῷ δὲ [8.1.189] χαρακτῆρι τὸ ἰσοστάσιον. Οὔτε γὰρ αὐγῆς πρὸς τὴν ἀπαυγάζουσαν φύσιν ἐπινοεῖταί τι μέσον οὔτε τις τοῦ χαρακτῆρος ἐλάττωσις πρὸς τὴν ὑπ' αὐτοῦ χαρακτηριζομένην ὑπόστασιν, ἀλλὰ καὶ ὁ τὴν ἀπαυγάζουσαν φύσιν νοήσας καὶ τὸ ἀπαύγασμα ταύτῃ πάντως συγκατενόησε καὶ ὁ τὸ μέγεθος τῆς ὑποστάσεως ἐν νῷ λαβὼν τῷ ἐπιφαινομένῳ χαρακτῆρι πάντως ἐμμετρεῖ καὶ τὴν ὑπόστατιν. Διὸ καὶ μορφὴν θεοῦ λέγει τὸν κύριον, οὐ κατασμικρύνων τῇ τῆς μορφῆς ἐννοίᾳ τὸν κύριον, ἀλλὰ τὸ μέγεθος τοῦ θεοῦ διὰ τῆς μορφῆς ἐνδεικνύμενος, ᾗ ἐνθεωρεῖται τοῦ πατρὸς ἡ μεγαλειότης, οὐδαμοῦ τῆς ἰδίας μορφῆς ὑπερπίπτουσα οὐδὲ ἔξω τοῦ περὶ αὐτὴν χαρακτῆρος εὑρισκομένη. Ἄμορφον γὰρ καὶ ἀκαλλὲς περὶ τὸν πατέρα οὐδέν,

бра, приємна і досконала (Рим. 12:2). [8.1.187] Проте не може добра Божа воля виявитись у плоті, доки остання ще жива і не принесена в жертву згідно з духовним законом, адже *задуми тіла — ворожі Богові, бо Божому закону не підкоряються* (Рим. 8:7). Отож, не може безперешкодно втілитись у житті віруючих *приємна і досконала воля Божа*, доки ще живе плоть, доки вона не буде принесена як животворна жертва через *умертвлення земних членів* (Кол. 3:5), за допомогою яких діють пристрасті. Так і Христос, *жертва примирення у Своїй крові* (Рим. 3:25)[17], навчає, що кожен повинен бути спокутною жертвою для себе, очищаючи душу через приборкання членів.

Христос називається *сяйвом слави* (δόξης ἀπαύγασμα) і *образом Іпостасі* (χαρακτὴρ ὑποστάσεως)[18] (Євр. 1:3). Ми, зосереджуючись на значенні цих імен, повинні усвідомити, що слід поклонятися Його Величі. Воістину Богом натхнений і навчений Павло, *у глибині багатства, мудрості та знання Божого* (Рим. 11:33) досліджуючи невідомі та приховані Божі таємниці, удостоївся осяяння Богом на шляху розуміння незбагненного та неосяжного. Оскільки мова його була більш безсила, ніж мислення, він, зважаючи на те, наскільки його думку може осягнути слухач, відкривав таємниці лише у вигляді відблисків, [8.1.188] висловлюючи все це тою мірою, якою слово може вмістити думку. Пізнавши все, що може зрозуміти людське єство стосовно природи Божества, він проголошує, що Всевишня сутність (ἡ ὑπερκειμένη οὐσία)[19] неосяжна і недоступна для людського пізнання. Тому він говорить лише про властивості, що споглядаються в Ній, зокрема мир, силу, правду, світло, істину та інші, а саму сутність визначає цілком неосяжною, стверджуючи, що *Бога не бачив ніхто й ніколи* і не побачить (Ін. 1:18). *Його*, — каже, — *ніхто з людей не бачив і бачити не може* (1 Тим. 6:16). Тому, розмірковуючи, як назвати те, що не може бути осягнуте розумом, він не знайшов відповідних слів на позначення неосяжного, а тому назвав славою та Іпостассю те, що перевищує всяке благо і не може бути ані належно пізнане, ані відповідно висловлене. Отож, Всевишню сутність, що перевищує все існуюче, залишив неназваною. Тлумачачи єдність та нероздільність Сина з Отцем, а також те, що Він безмежно і вічно споглядається разом із безмежним і вічним Отцем, апостол називає Його *сяйвом слави* і *образом Іпостасі* (Євр. 1:3), сяйвом — вказуючи на єдність (τὸ συμφυές)[20], а [8.1.189] образом — на рівність (τὸ ἰσοστάσιον). Адже не існує жодного посередника між променем і тим, що його випромінює, жодного применшення образу щодо Іпостасі, яку цей образ характеризує, але той, хто пізнав природу того, що випромінює сяйво, цілком пізнав разом із тим і саме сяйво, і той, хто осягнув розумом велич Іпостасі, безумовно, визначає Іпостась відповідно до образу, який її являє. Тому і називає Павло Господа *образом Бога*[21] (Флп. 2:6), не принижуючи Господа поняттям «образ», але

ὃ μὴ τῇ ὡραιότητι τοῦ μονογενοῦς ἐπαγάλλεται· διό φησιν ὁ κύριος ὅτι Ο ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα, σημαίνων διὰ τούτου τὸ μήτε ἔλλειψίν τινα εἶναι μήτε ὑπέρπτωσιν. Ἀλλὰ καὶ φέρειν αὐτὸν λέγων τὰ σύμπαντα τῷ τῆς δυνάμεως ῥήματι λύει τῶν τὰ ἀνεξερεύνητα πολυπραγμονούντων τὴν ἀμηχανίαν, οἳ τὸν περὶ τῆς ὕλης ἀναζητοῦντες λόγον οὐδαμοῦ τῆς πολυπραγμοσύνης ἵστανται, πόθεν, λέγοντες, τῷ ἀΰλῳ ἡ ὕλη, καὶ πῶς τὸ ποσὸν ἐκ τοῦ ἀπόσου καὶ ἐκ τοῦ ἀσχηματίστου τὸ σχῆμα, καὶ ἐκ τοῦ ἀοράτου τὸ χρῶμα καὶ ἐκ τοῦ ἀορίστου τὸ τοῖς ἰδίοις μέτροις ἐμπερατούμενον; Καὶ εἰ μηδεμία [8.1.190] ποιότης περὶ τὸ ἁπλοῦν καὶ ἀσύνθετον, πόθεν ἐμπλέκεται ταῖς περὶ αὐτὴν ποιότησιν ἡ ὕλη; Πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ζητουμένων λύει ὁ εἰπών, ὅτι τὰ σύμπαντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ φέρει ὁ λόγος ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς γένεσιν. Πάντα γάρ, ὅσα περὶ τὴν ὕλην ἐστὶ καὶ ὅσα τὴν ἄϋλον εἴληχε φύσιν, μίαν αἰτίαν ἔχει τῆς ὑποστάσεως, τὸ ῥῆμα τῆς ἀφράστου δυνάμεως. Ἐκ δὲ τούτων παιδευόμεθα τὸ πρὸς αὐτὸν βλέπειν, ἀφ᾽ οὗ τῶν ὄντων ἐστὶν ἡ γένεσις. Εἰ γὰρ ἐκεῖθεν εἰς τὸ εἶναι παρήχθημεν καὶ ἐν αὐτῷ συνεστήκαμεν, ἀνάγκη πᾶσα μηδὲν ἔξω τῆς γνώσεως πιστεύειν εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐσμεν καὶ ἀφ᾽ οὗ γεγόναμεν καὶ εἰς ὃν ἀναλύομεν. Ταύτῃ δὲ τῇ διανοίᾳ συγκατορθοῦται κατὰ τὸ εἰκὸς τὸ κατὰ τὴν ζωὴν ἀναμάρτητον. Τίς γὰρ ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ ζῆν πιστεύων μάρτυρα τῆς ἀπεμφαινούσης ζωῆς τολμήσει ποιήσασθαι τὸν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἑκάστου ζωὴν περιέχοντα;

Βρῶμα δὲ καὶ πόμα πνευματικὸν ὀνομάζων τὸν κύριον ὁ θεῖος ἀπόστολος ταῦτα διὰ τῶν λεγομένων νοεῖν ὑποτίθεται, ὅτι οὐ μονοειδής ἐστιν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἀλλὰ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸ αἰσθητὸν συγκεκραμένου ἰδιάζουσα καθ᾽ ἑκάτερον τῶν ἐν ἡμῖν θεωρουμένων ἐστὶν ἡ τροφή, τῆς μὲν αἰσθητῆς βρώσεως τὸ σῶμα διακρατούσης, τῆς δὲ πνευματικῆς τροφῆς τὴν ψυχικὴν ἐμποιούσης ἡμῖν εὐεξίαν. Ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ σώματος τὸ στερεόν τε καὶ ὑγρὸν τῆς τροφῆς μετ᾽ ἀλλήλων μιγνύμενα συντηρητικὰ τῆς φύσεως [8.1.191] γίνεται, διὰ τῆς καταλλήλου πέψεως ἑκάστῳ τῶν ἐν ἡμῖν στοιχειωδῶς συγκεκραμένων καταμιγνύμενα, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἀναλογικῶς ὁ Παῦλος καὶ τὴν νοητὴν καταμερίζει τροφήν, βρῶσιν ὀνομάζων καὶ πόσιν τὸ αὐτὸ πρᾶγμα, πρὸς τὴν χρείαν τῶν προσφερομένων οἰκείως μεθαρμοζόμενον. Τοῖς μὲν γὰρ ἀτονοῦσι καὶ ἐκλελυμένοις ἄρτος γίνεται, στηρίζων καρδίαν ἀνθρώπου· τοῖς δὲ κεκμηκόσι διὰ τὴν πρὸς τὸν βίον τοῦτον ταλαιπωρίαν καὶ διὰ τοῦτο γενομένοις διψώδεσιν οἶνος γίνεται, τὴν καρδίαν εἰς εὐφροσύνην ἄγων.

Νοεῖν δὲ χρὴ διὰ τῶν εἰρημένων τοῦ λόγου τὴν δύναμιν, δι᾽ οὗ τρέφεται ἡ ψυχὴ καταλλήλως τῇ χρείᾳ τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ χάριν προσδεχομένη κατὰ τὸ αἴνιγμα

виявляючи велич Бога через образ (μορφή), яким споглядається і величність Отця та який в жодному разі не виходить за межі власного образу (χαρακτήρ) і не перебуває десь окремо від нього. Дійсно, немає нічого в Отці безформного і негарного, а також такого, що не сяяло б у красі Сина. Тому й говорить Господь, що *той, хто бачив Мене, бачив і Отця* (Ін. 14:9), вказуючи, що немає жодної нестачі чи надлишку в Сині. Натомість стверджуючи, що Він *тримає все словом Сили* (Євр. 1:3), Павло розв'язує важкі питання, з якими стикаються ті, хто намагається пізнати незбагненне і в запалі пошуків сутності матерії (ὕλη) не стримує своєї допитливості, ретельно досліджуючи, звідки існує матерія (ὕλη) у нематеріального, як може з'явитися кількісна величина з того, що не вимірюється, форма з того, що не має форми, колір з невидимого, обмежене власними розмірами з безмежного? І якщо немає [8.1.190] якісного визначення простої і не складеної з елементів величини, то як матерія (ὕλη) може містити якісні показники? Усі ці й схожі на них нерозв'язні питання вирішує той, хто сказав, що Логос *усе тримає словом Сили Своєї* (Євр. 1:3) і приводить із небуття у становлення (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς γένεσιν). Адже все, що отримало матеріальну і нематеріальну природу, має одну причину існування (ὑπόστασις) у Слові невимовної Сили. Звідси ми навчаємося дивитися на Того, від Кого все, що є, отримало становлення (γένεσις). Якщо ж ми з Нього приведені у буття (τὸ εἶναι) й у Ньому знаходимося, то слід нам вірити, що жодна річ не залишається поза знанням Того, в Кому ми існуємо, від Кого ми постали і до Кого ми повертаємося. Такими думками належно зберігається непорочність у житті. Яка людина, вірячи в те, що живе *з Нього, через Нього й для Нього* (Рим. 11:36), наважиться Того, Хто містить у Собі життя кожного, робити свідком власного нікчемного життя?

Називаючи Господа *духовною їжею* та *питвом* (βρῶμα καὶ πόμα πνευματικόν) (1 Кор. 10:3–4), божественний апостол має на увазі, що людська природа не однорідна, а містить розумне та чуттєве начала[22], кожному з яких необхідна відповідна пожива: матеріальна їжа — для підтримання життєдіяльності тіла, духовна — для зміцнення здоров'я душі. Змішані один з одним тверді та рідкі компоненти їжі підтримують природне існування тіла [8.1.191], разом перетравлюючись і належно живлячи кожну частину тіла. За аналогією до цього Павло розділяє поживу для розуму на два різновиди, хоча й при цьому їжею і питвом називає одне й те саме явище, зважаючи на потребу тих, хто їх вживає. Для знесилених і ослаблених — це *хліб, що зміцнює серце людини*, для стомлених від страждань у цьому житті та спраглих — це *вино, що звеселяє серце* (Пс. 103:15).

Завдяки сказаному слід усвідомити силу слова, яким живиться душа відповідно до потреби, отримуючи благодать від Бога, згідно із загад-

τοῦ προφήτου, ὃς τόπῳ χλόης καὶ ὕδατι ἀναπαύσεως τὴν ἐκ τοῦ λόγου γινομένην τοῖς κεκμηκόσι παραμυθίαν διασημαίνει. Εἰ δὲ καὶ πρὸς τὸ μυστήριόν τις βλέπων βρῶμα καὶ πόμα πνευματικὸν κυρίως ὀνομάζεσθαι λέγοι τὸν κύριον, οὐδὲ τοῦτο τῆς κυρίας ἐμφάσεως ἀπεξένωται· ἀληθῶς γὰρ ἡ σὰρξ αὐτοῦ βρῶσίς ἐστι καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἀληθῶς ἐστι πόσις. Ἀλλ᾽ ἐπὶ μὲν τῆς προρρηθείσης διανοίας πᾶσι κατ᾽ ἐξουσίαν ἐστὶν ἡ μετουσία τοῦ λόγου, ὃς γίνεται βρῶμα καὶ πόμα προσφερόμενον ἀδιακρίτως ὑπὸ τῶν ἐπιζητούντων αὐτὸν λαμβανόμενος· ἐπὶ δὲ τῆς ἑτέρας ἐννοίας οὐκέτι [8.1.192] ἀνεξέταστός ἐστι καὶ ἀδιάκριτος ἡ τῆς τοιαύτης τροφῆς τε καὶ πόσεως μετουσία, οὕτω τοῦ ἀποστόλου προσδιορίσαντος ὅτι Δοκιμαζέτω δὲ ἕκαστος ἑαυτὸν καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω. Ὁ δὲ ἀναξίως ἐσθίων καὶ πίνων κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει. Πρὸς ὅ μοι δοκεῖ καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς βλέπων ἠσφαλισμένως τὸ τοιοῦτον παρασημήνασθαι, ὅτε ἐν τῷ καιρῷ τοῦ μυστικοῦ πάθους ὁ εὐσχήμων ἐκεῖνος βουλευτὴς ἀσπίλῳ τε καὶ καθαρᾷ τῇ σινδόνι τὸ σῶμα τοῦ κυρίου διαλαβὼν καινῷ τε καὶ καθαρῷ τῷ μνήματι ἐναπέθετο· ὥστε νόμον πᾶσιν ἡμῖν τό τε τοῦ ἀποστόλου παράγγελμα γενέσθαι καὶ τὸ τοῦ εὐαγγελιστοῦ παρατήρημα τοῦ καθαρᾷ τῇ συνειδήσει τὸ ἅγιον ὑποδέχεσθαι σῶμα· εἴ πού τις ἐξ ἁμαρτίας εἴη κηλίς, τῷ ὕδατι τῶν δακρύων αὐτὴν ἀπορρύψαντας.

Ἀλλὰ καὶ πέτρα λεγόμενος ὁ Χριστὸς ὠφελήσει διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου ἡμᾶς, ἐν τῷ παγίῳ τε καὶ ἀμεταθέτῳ τῆς κατ᾽ ἀρετὴν ζωῆς καὶ ἐν τῷ στερρῶς ἔχειν πρὸς τὴν τῶν παθημάτων ὑπομονὴν καὶ διὰ τοῦ πρὸς πᾶσαν προσβολὴν ἁμαρτίας ἀντίτυπον καὶ ἀνένδοτον τὴν ψυχὴν ἐπιδείκνυσθαι· διὰ τούτων γὰρ καὶ τῶν τοιούτων πέτρα καὶ ἡμεῖς ἐσόμεθα, μιμούμενοι, καθώς ἐστι δυνατόν, ἐν τῇ τρεπτῇ φύσει τὸ ἄτρεπτον τοῦ δεσπότου καὶ ἀμετάθετον.

Εἰ δὲ ὁ αὐτὸς παρὰ τοῦ σοφοῦ ἀρχιτέκτονος καὶ θεμέλιος πίστεως καὶ γωνίας κεφαλὴ ὀνομάζεται, οὐδὲ τοῦτο πρὸς τὴν τοῦ κατ᾽ ἀρετὴν βίου συνεισφορὰν ἀσυντελὲς ἡμῖν ἐπιδειχθήσεται. Διδασκόμεθα γὰρ διὰ τούτων, ὅτι πάσης ἀγαθῆς πολιτείας καὶ παντὸς ἀγαθοῦ μαθήματός τε καὶ [8.1.193] ἐπιτηδεύματος καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος ἐστὶν ὁ κύριος. Ἡ τε γὰρ ἐλπίς, ἣν ἀντὶ τῆς κεφαλῆς νοοῦμεν, πρὸς ἣν πάντα βλέπει τὰ κατ᾽ ἀρετὴν σπουδαζόμενα, ἐκεῖνός ἐστιν, οὕτως ὠνομασμένος παρὰ τοῦ Παύλου, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὑψηλῆς ταύτης τοῦ βίου πυργοποιΐας ἡ εἰς αὐτὸν γίνεται πίστις, ἐφ᾽ ἧς οἷόν τινα θεμέλιον τὰς ἀρχὰς τοῦ βίου καταβαλλομένων ἡμῶν καὶ διὰ τῶν καθημερινῶν κατορθωμάτων τὰς καθαρὰς ἐννοίας τε καὶ ἐνεργείας νομοθετούντων, οὕτως ἡ τοῦ παντὸς κεφαλὴ καὶ ἡμετέρα γίνεται κεφαλή, τοῖς δυσὶ τῆς ζωῆς ἡμῶν τοίχοις, τοῖς τε κατὰ σῶμα καὶ ψυχήν, δι᾽ εὐσχημοσύνης καὶ καθαρότητος ἐποικοδομουμένοις διὰ τῆς διαγωνίου συμφυΐας ἑαυτὴν ἐφαρμόζουσα. Ὡς ἐὰν ἐλλείπῃ τὸ ἕτερον τῶν οἰκοδομημάτων, ἤτοι τῆς κατὰ τὸ φαινόμενον εὐσχημοσύνης τῇ τῆς ψυχῆς καθαρότητι μὴ συνοικοδομουμένης ἢ τῆς ψυχικῆς ἀρετῆς τῷ φαινομένῳ μὴ συμβαινούσης, οὐκ ἂν γένοιτο τοῦ ἡμιτελοῦς τούτου βίου κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ὁ μόνῃ τῇ διπλῇ τε καὶ διαγωνίᾳ οἰκοδομίᾳ ἑαυτὸν ἐφαρμόζων· οὐδὲ γάρ ἐστι δυνατὸν χωρὶς τῆς τῶν δύο τοίχων συμβολῆς γωνίαν γενέσθαι. Τότε οὖν ἐπιτεθήσεται τῷ οἰκοδομήματι ἡμῶν τοῦ ἀκρογωνιαίου τὸ κάλλος,

ковим висловлюванням пророка, який *місцем зелені* та *водою заспокоєння* (Пс. 22:2) позначає полегшення, яке від слова отримують стомлені. І якщо хтось з огляду на Таїнство скаже, що духовними їжею та питвом називається насправді Господь, то це не заперечить суті імені, адже воістину Тіло Його є їжею, а Кров Його — питвом (Ін. 6:55). У цьому розумінні причастя Логосу (ἡ μετουσία τοῦ λόγου)[23] можливе для всіх, бо Він, прийнятий тими, хто шукає Його, стає і їжею, і питвом, що приносяться однаково для всіх. Згідно з іншим розумінням, [8.1.192] причастя цієї їжі та питва не може відбуватися нерозбірливо й без випробувань. Тому апостол уточнює: *Нехай кожен випробовує себе і тоді їсть хліб і п'є з чаші, а той, хто їсть і п'є негідно, в осуд собі їсть і п'є* (1 Кор. 11:28–29). На це, безсумнівно, як на мене, вказує і євангеліст, коли розповідає, як у величну мить Христової Страсті той благообразний радник, незаплямованою та *чистою плащаницею обгорнувши* Тіло Господа, у *новому* та чистому *гробі Його поклав* (Мф. 27:59–60). Отож, настанова апостола та розповідь євангеліста для нас є законом приймати Святе Тіло з чистим сумлінням, а якщо десь заплямуємося гріхом, то слід очищатися водою сліз.

Христос також називається *скелею* (πέτρα) (1 Кор. 10:4). Отож, і ми через це найменування повинні непорушно та непохитно проводити життя у доброчесності, стійко терпіти всі страждання і виявляти міцну та непоступливу душу під час натиску гріха. Саме тому і ми є скелею, наслідуючи мінливою природою незмінюваність і непохитність Владики у тій мірі, наскільки це нам під силу.

Якщо *мудрий будівничий* (1 Кор. 3:10) називає Його *основою* віри (θεμέλιος πίστεως) та *наріжним каменем*[24] (γωνίας κεφαλή) (1 Кор. 3:10; Еф. 2:20; Лк. 20:17), то і це не буде марним для нашого вдосконалення в доброчесному житті. Дійсно, через ці найменування ми навчаємося, що всякої доброї діяльності, всякої доброї науки та [8.1.193] заняття початком і кінцем є Господь. Він — *надія*, як називає Його Павло (Кол. 1:27), яку ми вважаємо вершиною, до якої спрямовує свої очі все, що ревно прагне до доброчесності. І початком такого величного будівництва є віра в Нього, на якій ми засновуємо підвалини нашого життя, ніби якийсь підмурок, і щоденними добрими справами встановлюємо собі за правило мати чисті думки та вчинки. У такий спосіб Голова всього стає нашою головою, з'єднуючи наріжним каменем дві стіни нашого життя, душу і тіло, зведені пристойністю та чистотою. Якщо ж одна зі стін будівлі буде занехаяна, тобто зовнішньо пристойна поведінка не буде заснована на душевній чистоті, або ж, навпаки, душевна доброчесність не узгоджуватиметься з видимою зовнішністю, то не може Христос бути головою половинчастого життя, бо Він скріплює Собою будівлю там, де сходяться дві стіни, бо не може кут утворитися без поєднання двох стін. Лише тоді краса наріжного каменя уквітчає будівлю, коли згідно з прямим [8.1.194] мірилом

ὅταν ἀμφοτέρωθεν κατὰ τὸν ὀρθὸν [8.1.194] τοῦ βίου κανόνα τῇ τῶν ἀρετῶν σπάρτῳ ἀποταθῇ ἐναρμονίως ὁ διπλοῦς βίος ὀρθός τε καὶ ἀδιάστροφος καὶ οὐδὲν ἔχων ἐν ἑαυτῷ σκολιὸν ἢ κατηγκυλωμένον.

Εἰκόνα δὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου τὸν Χριστὸν ὀνομάζων ὁ Παῦλος τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν καὶ μέγαν θεόν (καὶ ταύταις γὰρ ταῖς φωναῖς ἀνακηρύσσει τοῦ ἀληθινοῦ δεσπότου τὸ μεγαλεῖον λέγων· Τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ Ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας) · ταῦτα οὖν λέγων τοῦτο παιδεύει διὰ τῶν λεγομένων ἡμᾶς, ὅτι ὁ ἀεὶ ὢν ὅπερ ἐστίν (ἔστι δὲ ἐκεῖνο, ὅπερ ὁ ὢν ἐπίσταται μόνος, τῆς δὲ ἀνθρωπίνης καταλήψεως, κἂν ἀεὶ αὐτῷ διὰ προκοπῆς προσεγγίζῃ ὁ τὰ ἄνω φρονῶν, πάντοτε τῷ ἴσῳ μέτρῳ ὑπερανέστηκεν) · οὗτος τοίνυν ὁ ὑπερέκεινα πάσης γνώσεώς τε καὶ καταλήψεως, ὁ ἄφραστος καὶ ἀνεκλάλητος καὶ ἀνεκδιήγητος, ἵνα σε ποιήσῃ πάλιν [8.1.195] εἰκόνα θεοῦ, καὶ αὐτὸς ὑπὸ φιλανθρωπίας ἐγένετο εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ὥστε τῇ ἰδίᾳ μορφῇ, ἣν ἀνέλαβεν, ἐν σοὶ μορφωθῆναι καὶ σὲ πάλιν δι᾽ ἑαυτοῦ πρὸς τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἀρχετύπου συσχηματισθῆναι κάλλους, εἰς τὸ γενέσθαι ὅπερ ἧς ἐξ ἀρχῆς. Οὐκοῦν εἰ μέλλοιμεν γίνεσθαι καὶ ἡμεῖς εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρὸς τὸ ἐκκείμενον ἡμῖν τοῦ βίου ὑπόδειγμα τυποῦσθαι προσήκει τῆς ζωῆς ἡμῶν τὸ εἶδος· τοῦτο δέ ἐστι τί; Τὸ ἐν σαρκὶ ζῶντας μὴ κατὰ σάρκα ζῆν. Καὶ γὰρ ἡ πρωτότυπος ἐκείνη τοῦ ἀοράτου θεοῦ εἰκὼν ἡ διὰ τῆς παρθένου ἐπιδημήσασα ἐπειράθη μὲν κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, μόνης δὲ οὐ συμπαρεδέξατο τῆς ἁμαρτίας τὴν πεῖραν. Ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.

Ὥσπερ τοίνυν, εἰ τὴν ζωγραφικὴν ἐπαιδευόμεθα τέχνην, προθέντος ἡμῖν τοῦ διδασκάλου κεκαλλωπισμένην τινὰ μορφὴν ἐπὶ πίνακος, ἔδει πάντως τὸ ἐκείνης κάλλος ἐπὶ τῆς ἰδίας ἕκαστον ζωγραφίας μιμήσασθαι, [8.1.196] ὥστε τοὺς πάντων πίνακας κατὰ τὸ ἐκκείμενον τοῦ κάλλους ὑπόδειγμα καλλωπισθῆναι, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐπειδὴ τῆς ἰδίας ἕκαστος ζωῆς ἐστι ζωγράφος, τεχνίτης δὲ τῆς δημιουργίας ταύτης ἐστὶν ἡ προαίρεσις, χρώματα δὲ πρὸς τὴν ἀπεργασίαν τῆς εἰκόνος αἱ ἀρεταί, κίνδυνος οὐ μικρὸς μεταχαράξαι τοῦ πρωτοτύπου κάλλους τὴν μίμησιν εἰς εἰδεχθές τι καὶ ἄμορφον πρόσωπον, διὰ τῶν ῥυπαρῶν χρωμάτων ἀντὶ τοῦ δεσποτικοῦ εἴδους τὸν τῆς κακίας χαρακτῆρα σκιαγραφήσαντας. Ἀλλ᾽ ὥς ἐστι δυνατόν, καθαρὰ <δεῖ> τῶν ἀρετῶν τὰ χρώματα κατά τινα τεχνικὴν μίξιν πρὸς ἄλληλα συγκεκραμένα πρὸς τὴν τοῦ κάλλους μίμησιν παραλαμβάνειν, ὥστε γενέσθαι ἡμᾶς τῆς εἰκόνος εἰκόνα, δι᾽ ἐνεργοῦς ὡς οἷόν τε μιμήσεως ἐκμαξαμένους τὸ πρωτότυπον κάλλος, ὡς ἐποίει ὁ Παῦλος μιμητὴς τοῦ Χριστοῦ διὰ τοῦ κατ᾽ ἀρετὴν βίου γινόμενος. Εἰ δὲ χρὴ καὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστον διευκρινῆσαι τῷ λόγῳ, δι᾽ ὧν ἡ τῆς εἰκόνος μίμησις γίνεται, ἓν χρῶμα ἡ ταπεινοφροσύνη. Μάθετε γάρ, φησίν, ἀπ᾽ ἐμοῦ, ὅτι πρᾶός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Ἕτερον χρῶμα ἡ μακροθυμία ἡ ποσῶς τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ἐπιφανεῖσα.

життя, прикріпленим до мотузки доброчесності, подвійне життя з обох боків стане гармонійно злагодженим, без вигинів, і не матиме в собі нічого викривленого та зігнутого.

Павло називає Христа *образом невидимого Бога* (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου)[25] (Кол. 1:15), *Богом над усіма* (ἐπὶ πάντων θεός) (Рим. 9:5) і *великим Богом* (μέγας θεός) (Тит. 2:13) і цими словами сповіщає велич істинного Владики, кажучи: *Великого Бога і Спасителя нашого Ісуса Христа* (Тит. 2:13), а також: *Від них Христос тілом, Бог, Який над усіма, благословенний на віки* (Рим. 9:5). Висловлюючись у такий спосіб, апостол навчає нас через сказане, що Сущий (ὁ ὤν) є завжди Тим Самим, а чим Він є, Він лише один знає. Він повсякчас однаковою мірою залишається вище людського розуміння, навіть якщо той, хто думає про високе, постійно просуваючись уверх, наближається до Нього. Справді, Він — вищий від будь-якого пізнання і розуміння, незбагненний, несказанний, неописаний. Щоб відновити у тобі [8.1.195] образ Бога (εἰκὼν θεοῦ), Він Сам через Своє милосердя став образом невидимого Бога. У тобі власним виглядом відобразився і через Себе знову накреслив образ Першообразу краси (τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἀρχετύπου κάλλος)[26], щоб ти став тим, ким був із самого початку. Отож, якщо ми хочемо стати образом невидимого Бога, належить нам узгодити своє життя з пропонованим нам зразком. Що мається на увазі? — Живучи у плоті, не *жити за плоттю* (Рим. 8:12). Адже Першообраз невидимого Бога (ἡ πρωτότυπος τοῦ ἀοράτου θεοῦ), Який через Діву став людиною, був випробуваний усім через подібність людській природі, окрім *спокуси гріха* (Євр. 4:15): *Котрий не вчинив жодного гріха, і не було знайдено в Його устах підступу* (1 Пет. 2:22).

Якби ми навчалися живопису і вчитель запропонував нам прекрасну форму на дошці, кожному з нас, малюючи, слід було би наслідувати її красу, [8.1.196] щоб картини всіх були створені згідно із запропонованим взірцем краси. Оскільки кожен є художником власного життя, причому митцем такої творчості є добра воля, а фарбами для розпису — чесноти, існує чимала небезпека перетворити наслідування краси Першообразу (τὸ πρωτοτύπου κάλλος) на мазюкання якогось потворного та безформного малюнку й затьмарити брудними фарбами вигляд Владики, відтінивши обриси гріха. Натомість необхідно, наскільки це нам під силу, наслідуючи Красу, використовувати чисті фарби чеснот, майстерно поєднавши їх разом за всіма правилами мистецтва, щоб стати образом Образу (ἡ τῆς εἰκόνος εἰκών), через діяльне наслідування відображаючи красу Першообразу (τὸ πρωτότυπον κάλλος), як це робив Павло, який став наслідувачем Христа через доброчесне життя (1 Кор. 11:1). Якщо ж необхідно окремо сказати про кожну з фарб, якими досягається наслідування Образу (ἡ εἰκών), то першою слід назвати смиренність. *Навчіться від Мене, бо Я лагідний та сумирний серцем* (Мф. 11:29). Іншою фарбою є терпіння, яке ве-

Μάχαιρά τε καὶ ξύλα καὶ δεσμὰ καὶ μάστιγες, σιαγόνες ῥαπιζόμεναι, πρόσωπον ἐμπτυόμενον, νῶτον πληγαῖς ἐκδιδόμενον, κριτήριον ἀσεβές, [8.1.197] ἀπόφασις ἀπηνής, στρατιῶται τῆς σκυθρωπῆς ἀποφάσεως κατατρυφῶντες, ἐν χλευασμοῖς καὶ εἰρωνείαις καὶ ὕβρεσι καὶ ταῖς ἐκ καλάμου πληγαῖς, ἧλοι καὶ χολὴ καὶ ὄξος καὶ πάντα τὰ δεινότατα ἄνευ αἰτίας αὐτῷ προσαγόμενα, μᾶλλον δὲ ὑπὲρ τῆς πολυτρόπου εὐεργεσίας ἀντιδιδόμενα. Τίς οὖν κατὰ τῶν ταῦτα ποιούντων ἡ ἄμυνα; Πάτερ, συγχώρησον αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι. Μὴ οὐκ ἦν δυνατὸν ἄνωθεν αὐτοῖς αὐτὸν ἐπιρρῆξαι τὸν οὐρανὸν ἢ χάσματι γῆς ἐξαφανίσαι τοὺς ὑβριστὰς ἢ ἐπεκβαλεῖν ἔξω τῶν ἰδίων ὅρων τὴν θάλασσαν καὶ τοῖς βυθοῖς ποιῆσαι τὴν γῆν ὑποβρύχιον ἢ τὴν Σοδομιτικὴν αὐτοῖς ἐπιβαλεῖν τοῦ πυρὸς ἐπομβρίαν ἢ ἄλλο τι τῶν σκυθρωπῶν ποιῆσαι διὰ προστάγματος; Ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἤνεγκεν ἐν πραότητι καὶ μακροθυμίᾳ ὁ τῷ σῷ βίῳ δι᾽ ἑαυτοῦ νομοθετῶν τὸ μακρόθυμον. Οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα περὶ τὴν πρωτότυπον τοῦ θεοῦ εἰκόνα ἔστιν ἰδεῖν, πρὸς ἣν ὁ βλέπων καὶ κατ᾽ ἐκείνην ἐναργῶς τὴν ἑαυτοῦ καλλωπίζων μορφὴν εἰκὼν καὶ αὐτὸς γίνεται τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου διὰ τῆς ὑπομονῆς ζωγραφούμενος.

Ο δὲ κεφαλὴν τῆς ἐκκλησίας τὸν Χριστὸν εἶναι μαθὼν τοῦτο πρὸ πάντων διανοείσθω, ὅτι πᾶσα κεφαλὴ τῷ ὑποκειμένῳ σώματι ὁμοφυής ἐστι καὶ ὁμοούσιος καὶ μία τίς ἐστι τῶν καθ᾽ ἕκαστον μελῶν πρὸς τὸ ὅλον ἡ συμφυΐα, διὰ μιᾶς συμπνοίας κατεργαζομένη πρὸς τὰ μέρη τῷ παντὶ τὴν συμπάθειαν. Οὐκοῦν εἴ τι τοῦ σώματός ἐστιν ἐκτός, τοῦτο πάντως καὶ πρὸς τὴν κεφαλὴν ἀλλοτρίως ἔχει. [8.1.198] Παιδεύει τοίνυν διὰ τούτων ὁ λόγος ἡμᾶς, ὅπερ ἐστὶν ἡ κεφαλὴ κατὰ τὴν φύσιν, τοῦτο καὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστον γίνεσθαι μέλη, ἵνα πρὸς τὴν κεφαλὴν οἰκείως ἔχῃ. Ἡμεῖς δέ ἐσμεν τὰ μέλη, οἱ εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ συντελοῦντες. Εἰ τοίνυν τις ἄρας τὸ μέλος τοῦ Χριστοῦ ποιήσει μέλος πόρνης, οἷόν τινα μάχαιραν ἐμβαλὼν τὴν ἀκόλαστον λύσσαν, διὰ τοῦ πονηροῦ τούτου πάθους τὸ μέλος πάντως τῆς κεφαλῆς ἠλλοτρίωσεν. Οὕτω δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῆς κακίας ὄργανα μάχαιραι γίνονται, δι᾽ ὧν τὰ μέλη τοῦ συμφυοῦς ἀποτέμνεται σώματος καὶ τῆς κεφαλῆς ἀφορίζεται πάντα, καθ᾽ ὧν ἂν τὴν τομὴν ἐνεργήσῃ τὰ πάθη.Ἵνα τοίνυν ὅλον ἐν τῷ κατὰ φύσιν διαμένῃ τὸ σῶμα, πρὸς τὴν κεφαλὴν οἰκείως ἔχειν προσήκει καὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστον μέλη, οἷον εἰ καθαρότητα τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας τὴν κεφαλὴν εἶναι ὑποτιθέμεθα, [8.1.199] καθαρὰ πάντως εἶναι δεῖ τὰ μέλη τὰ ὑπὸ τὴν τοιαύτην κεφαλὴν συντελοῦντα· εἰ ἀφθαρσίαν νοοῦμεν τὴν κεφαλήν, ἐν ἀφθαρσίᾳ χρὴ πάντως συνεστάναι τὰ μέλη. Οὕτω καὶ τὰ ἄλλα νοήματα, ὅσα ἡ κεφαλὴ νοεῖται, καὶ ἐπὶ τῶν μελῶν ἀκόλουθόν ἐστι καθορᾶσθαι, τὴν εἰρήνην, τὸν ἁγιασμόν, τὴν ἀλήθειαν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Διὰ γὰρ τοῦ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἐν τοῖς μέλεσι δείκνυσθαι τὸ συμφυῶς ἔχειν αὐτὰ πρὸς τὴν κεφαλὴν μαρτυρεῖται, οὕτως εἰπόντος τοῦ ἀποστόλου, ὅτι ἐκεῖνος μέν ἐστιν ἡ κεφαλή, ἐξ αὐτοῦ δὲ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας τῆς κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται. Καὶ τοῦτο δὲ προσήκει διὰ τοῦ τῆς κεφαλῆς ὀνόματος παιδευθῆναι, ὅτι ὥσπερ ἐπὶ τῶν ζῴων ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐστι τῷ σώματι τὸ πρὸς τὰς ἐνεργείας ἐνδόσιμον· ὀφθαλμῷ γὰρ καὶ ἀκοῇ τὰ καθ᾽ ἕκαστον εὐθύνεται

ликою мірою проявилося в образі невидимого Бога. Кинджал, дрючки, пута, батоги, ляпаси, запльоване обличчя, обсипана ударами спина, нечестивий суд, [8.1.197] жорстокий вирок, воїни, що смакують ганебне рішення насмішками, іронічними висловлюваннями, зверхнім ставленням та ударами; палки, цвяхи, жовч, оцет та все інше найжахливіше, без підстав заподіяне Йому... І яке покарання всім тим, хто це робив? — *Отче, відпусти їм, бо не знають, що роблять* (Лк. 23:34). Невже не під силу Йому було вчинити так, щоб небо розверзлося на них, чи земля проковтнула зухвальців у свої безодні, чи море вийшло з берегів і затопило землю, чи содомський вогняний дощ пішов на них, чи якесь інше лихо сталося за Його велінням? Проте всі знущання Він стерпів із лагідністю і смиренням, власним прикладом встановивши для твого життя правило терпіти. І все інше можна побачити у Першообразі Бога (ἡ πρωτότυπος τοῦ θεοῦ εἰκών), і кожен, хто спрямовує свої очі до Нього, діяльно узгоджуючи власний вигляд (μορφή) згідно з Ним, сам стає образом невидимого Бога, прикрашаючись терпінням.

Той, хто знає, що Христос — *Голова Церкви* (κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας) (Еф. 5:23), нехай передусім усвідомить, що кожна голова — тієї ж природи й сутності (ὁμοφυής ἐστι καὶ ὁμοούσιος), як і з'єднане з нею тіло; що існує гармонія між кожним членом і всім організмом, яка виявляється у злагодженій та одностайній співпраці частин і цілого. Якщо щось перебуває за межами тіла, то воно цілком чуже і для голови. [8.1.198] Тому й Письмо навчає нас, що якою є Голова за Своєю природою, такими повинні стати й усі члени, щоб бути в єдності з Головою. Ми — члени, які складають Тіло Христове. Якщо ж хтось, *узявши член Христовий, зробить його членом розпусниці* (1 Кор. 6:15), відтявши у непомірному шаленстві, як мечем, то повністю позбавить його єднання з Головою, пішовши вслід за ганебною пристрастю. Схожим чином і решта знарядь гріха стають мечами, якими відтинаються члени від єдиного Тіла і втрачають зв'язок з Головою, відокремившись від Неї через пристрасті. Тому, щоб тіло залишалося цілим у своїй сутності, воно все разом і кожен член окремо мають бути в єдності з головою. Якщо стверджуємо, що Голова за Своєю сутністю — це чистота, [8.1.199] то чистими також мають бути і члени, що єднаються з Головою. Якщо вважаємо Голову нетлінням, то необхідно всіляко зберігати члени у нетлінні. Стосовно решти визначень, якими ми описуємо Голову, буде справедливо зазначити, що і вони мають відобразитись у членах, зокрема мир, освячення, істина та інше. Втілення усього вищезгаданого у членах засвідчує їхню єдність з Головою, як каже апостол, що *Він — голова, а з Нього все тіло, складене і з'єднане засобом усіляких поєднань, що взаємно зміцнюються, в міру свого діяння кожного члена, чинить своє зростання* (Еф. 4:15–16). Також зі значення імені «Голова» слід нам пізнати, що, як і в живих істот, діяльність тіла

ἥ τε διὰ ποδῶν κίνησις καὶ ἡ διὰ χειρῶν ἐνέργεια· οὐ γὰρ ἔστιν ἢ ὀφθαλμοῦ μὴ ἐπιστατοῦντος τῶν σπουδαζομένων ἢ μὴ δεχομένης τῆς ἀκοῆς τὴν ὑφήγησιν δεόντως τι τῶν προκειμένων γενέσθαι· οὕτω χρὴ κατὰ τὴν ἀληθινὴν κεφαλὴν καὶ ἡμᾶς τὸ σῶμα καταλλήλως κινεῖσθαι πρὸς πᾶσαν ὁρμὴν καὶ ἐνέργειαν, ὅπουπερ ὁ πλάσας τὸν ὀφθαλμὸν ἢ ὁ φυτεύσας τὸ οὖς καθηγήσεται. Ἐπεὶ οὖν ἡ κεφαλὴ τὰ ἄνω βλέπει, [8.1.200] καὶ τὰ μέλη δεῖ πάντως τὰ ὑφηρμοσμένα τῇ κεφαλῇ ἕπεσθαι τῇ τῆς κεφαλῆς ὁδηγίᾳ καὶ πρὸς τὰ ἄνω τὴν ῥοπὴν ἔχειν.

Ὅταν δὲ πρωτότοκον τῆς κτίσεως αὐτὸν εἶναι ἀκούσωμεν καὶ πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, πρῶτον μὲν τὰς αἱρετικὰς ὑπολήψεις ἀποπεμπώμεθα, ὡς οὐδεμίαν συνηγορίαν τῆς πονηρᾶς αὐτῶν δογματοποιΐας ἐκ τῶν προκειμένων ῥημάτων ἐχούσης· μετὰ ταῦτα δὲ καὶ τὰ πρὸς τὸν ἠθικὸν βίον διὰ τούτων ἡμῖν συντελοῦντα κατανοήσωμεν. Ἐπειδὴ γὰρ τὸν μονογενῆ θεὸν τὸν τοῦ παντὸς δημιουργόν, τὸν ἐξ οὗ καὶ δι᾽ οὗ καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα, ἔργον εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ κτίσμα καὶ ποίημα λέγουσιν οἱ θεομάχοι καὶ διὰ τοῦτο πάσης κτίσεως πρωτότοκον αὐτὸν λέγεσθαι διορίζονται, ὡς ἀδελφὸν ὄντα τῆς κτίσεως, μόνοις τοῖς τοῦ χρόνου πρεσβείοις αὐτὸν προτερεύοντα, ὡς τὸν Ῥουβὶμ τῶν ἰδίων ἀδελφῶν, οὐ φύσει προτεταγμένον, ἀλλὰ τοῖς ἐκ χρόνου πρεσβείοις· πρῶτον μὲν τοῦτο πρὸς ἐκείνους ῥητέον, ὅτι οὐκ ἔστι τὸν αὐτὸν καὶ μονογενῆ καὶ πρωτότοκον εἶναι πιστεύεσθαι. Οὔτε γὰρ ὁ μονογενὴς μετὰ ἀδελφῶν νοεῖται οὔτε χωρὶς ἀδελφῶν [8.1.201] ὁ πρωτότοκος, ἀλλ᾽ εἰ μονογενής ἐστιν, ἀδελφοὺς οὐκ ἔχει, εἰ δὲ ἀδελφῶν πρωτότοκος, μονογενὴς πάντως οὔτε ἔστιν οὔτε λέγεται. Οὐκοῦν ἀσύμβατά ἐστι καὶ ἀκοινώνητα ταῦτα πρὸς ἄλληλα ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τὰ ὀνόματα, ὡς ἀδύνατον εἶναι τὰ δύο τὸν αὐτὸν ὀνομάζεσθαι, καὶ μονογενῆ καὶ πρωτότοκον. Ἀλλὰ μὴν εἴρηται παρὰ τῆς γραφῆς περὶ τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος λόγου, ὅτι μονογενὴς θεός, καὶ πάλιν παρὰ τοῦ Παύλου ὅτι πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Οὐκοῦν ἐπιμερίσαι προσήκει τῷ κριτηρίῳ τῆς ἀληθείας, ἑκάτερον τούτων τῶν ὀνομάτων ἀκριβῶς διαστείλαντα· ὥστε μονογενῆ μὲν εἶναι τὸν προαιώνιον λόγον, τῆς δὲ μετὰ ταῦτα ἐν τῷ Χριστῷ γενομένης κτίσεως πάσης πρωτότοκον γενέσθαι τὸν λόγον σάρκα γενόμενον. Καὶ ὅπερ ἂν ἡμῖν ἐγγένηται νόημα, πρωτότοκον αὐτὸν ἐκ νεκρῶν εἶναι μαθοῦσι καὶ πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, ἐκεῖνο καὶ ἐπὶ τοῦ πρωτοτόκου τῆς κτίσεως ἀκολούθως νοήσωμεν. [8.1.202] Οὐκοῦν ἐκ νεκρῶν μὲν πρωτότοκος γίνεται ὁ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων γενόμενος, ἵνα ὁδοποιήσῃ πάσῃ σαρκὶ τὴν ἀνάστασιν, καὶ μέλλων ἡμᾶς διὰ τῆς ἄνωθεν γεννήσεως τῆς δι᾽ ὕδατος καὶ πνεύματος υἱοὺς ἡμέρας καὶ υἱοὺς φωτὸς ἀπεργάζεσθαι, τοὺς πρότερον ὄντας φύσει τέκνα ὀργῆς, αὐτὸς καθηγεῖται τῆς τοιαύτης γεννήσεως ἐν τῷ ῥείθρῳ τοῦ Ἰορδάνου, ἐπὶ τὴν ἀπαρχὴν τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν τοῦ πνεύματος χάριν ἐπισπασάμενος, ὥστε πάντας τοὺς ἐκ τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως εἰς ζωὴν γεννωμένους ἀδελφοὺς χρηματίσαι τοῦ προγεννηθέντος διὰ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ πνεύματος. Κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῆς ἐν Χριστῷ γενομένης κτίσεως πρωτότοκον αὐτὸν νοοῦντες οὐκ ἔξω γινόμεθα τῆς εὐσεβοῦς ὑπολήψεως. Ἐπειδὴ γὰρ ἡ ἀρχαία κτίσις παρῆλθε διὰ τῆς ἁμαρτίας ἀχρειωθεῖσα, ἀναγκαίως τὴν τῶν ἀφα-

починається з голови, адже око та вухо скеровують рух ніг і діяльність рук. Ніщо не може відбутися належним чином, якщо око не наглядатиме за виконанням справ, а вухо не дослухатиметься до настанов. Так і нам слід у єдності з істинною Головою взаємно скеровувати тіло до всіх починань і дій туди, куди вказує Той, Хто *створив око* і *насадив вухо* (Пс. 93:9). Якщо голова дивиться вгору, [8.1.200] то й члени, з'єднані з головою, мають іти слідом за нею, прямуючи вгору.

Коли ми почуємо, що Він є *Первородним творіння* (πρωτότοκος τῆς κτίσεως) (Кол. 1:15), *Первородним з мертвих* (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) (Кол. 1:18), *Первородним поміж багатьма братами* (πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς) (Рим. 8:29), передусім маємо спростувати погляди єретиків, бо вищезгадані найменування ніяк не можуть бути доказами їхніх ганебних догматів, а також поміркувати, яку користь ці найменування приносять для доброчесного способу життя. Єдинородного Бога, Творця всесвіту[27], Того, *з Кого і Ким і для Кого* все існує (Рим. 11:36), богоборці називають справою рук Бога та творінням (ἔργον εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ κτίσμα καὶ ποίημα)[28], посилаючись на те, що Він називається *Первородним творіння* (Кол. 1:15). Вони кажуть, що Первородний творіння — це ніби брат творіння, який має перевагу першості над іншими лише в часі, як, наприклад, Рувим над своїми братами, який був вищим за них не через різницю в природі, а через першість у часі. У відповідь єретикам нам передусім слід сказати, що один і той самий не може бути одночасно Єдинородним і Первородним (μονογενὴς καὶ πρωτότοκος). Дійсно, єдинородного разом із братами не можна собі уявити, так само і первородного без братів [8.1.201], адже якщо хтось — єдинородний, то братів не має, а якщо первородний серед братів, то вже зовсім не може ні бути, ні називатися єдинородним. Отож, несумісними і не сполучуваними одне з одним є ці поняття, коли йдеться про одну і ту саму особу, бо неможливо водночас називатися і єдинородним, і первородним. Проте у Святому Письмі говориться, що Логос, Який *був спочатку* (Ін. 1:1), це Єдинородний Бог, а в посланнях Павла, що Він — *Первородний усякого творіння* (Кол. 1:15). Тому на основі критерію істини слід розмежувати і точно визначити кожне з цих понять. Отже, Єдинородним є Предвічний Логос (προαιώνιος λόγος), а після того, коли все творіння звершилося у Христі, Логос, воплотившись, став ще й Первородним. І те, що ми думаємо на рахунок того, що Він — *Первородний з мертвих* (Кол. 1:18) і *Первородний поміж багатьма братами* (Рим. 8:29), нам слід думати і на рахунок того, що Він — *Первородний творіння* (Кол. 1:15). [8.1.202] Отже, *Первісток спочилих* (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων) (1 Кор. 15:20) стає Первородним з мертвих, щоб усякій плоті прокласти шлях до воскресіння (1 Сол. 4:14). Він бажає зробити нас, *дітей гніву за природою* (Еф. 2:3), *синами дня і синами світла* (1 Сол. 5:5) через народження зго-

νισθέντων πάροδον διεδέξατο ἡ καινὴ τῆς ζωῆς κτίσις ἡ διὰ τῆς ἀναγεννήσεως καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως συνισταμένη, ἧς ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς ἡγησάμενος πρωτότοκος τῆς κτίσεως γίνεται καὶ ὀνομάζεται. Ἀλλ᾽ ὅπως μὲν χρὴ πρὸς τοὺς ἀντιτεταγμένους ἔχειν, δι᾽ ὀλίγων τῶν εἰρημένων ῥᾴδιον ἂν γένοιτο τοῖς φιλοπονωτέροις αὐτάρκη συμμαχίαν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἔχειν. [8.1.203] Ὅπως δ᾽ ἂν φανείη συντελοῦντα πρὸς τὸν κατ᾽ ἀρετὴν βίον τὰ ῥήματα ταῦτα, διὰ βραχέων ἐπελευσόμεθα.

Πρωτότοκος ἦν τῶν μετ᾽ αὐτὸν διὰ γεννήσεως παραχθέντων ὁ Ῥουβίμ, ἀλλ᾽ ἐμαρτύρει τοῖς μετ᾽ αὐτὸν γεννηθεῖσι τὴν πρὸς αὐτὸν συγγένειαν καὶ ὁ ἐπιφαινόμενος αὐτοῖς χαρακτὴρ οἰκείως πρὸς τὸν πρωτότοκον ἔχων, ὥστε μὴ ἀγνοεῖσθαι τὴν ἀδελφότητα διὰ τῆς κατὰ τὴν μορφὴν ὁμοιότητος μαρτυρουμένην. Οὐκοῦν εἰ διὰ τῆς ὁμοτρόπου ἀναγεννήσεως τῆς δι᾽ ὕδατος καὶ πνεύματος καὶ ἡμεῖς ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου γεγόναμεν τοῦ δι᾽ ἡμᾶς γενομένου πρωτοτόκου ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, ἀκόλουθον ἂν εἴη διὰ τῶν τοῦ βίου χαρακτήρων ἐπιδεικνύειν τὴν πρὸς αὐτὸν ἀγχιστείαν, ἐμμορφουμένου τῇ ζωῇ ἡμῶν τοῦ πρωτοτόκου τῆς κτίσεως. Τίνα δὲ χαρακτῆρα τῆς ἐκείνου μορφῆς παρὰ τῆς γραφῆς μεμαθήκαμεν; Ὃν πολλάκις εἰρήκαμεν ὅτι Ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ. Οὐκοῦν εἰ μέλλοιμεν ἀδελφοὶ χρηματίζειν τοῦ καθηγησαμένου ἡμῶν τῆς γεννήσεως, τὸ ἀναμάρτητον τῆς ζωῆς ἡμῶν πιστώσεται τὴν πρὸς ἐκεῖνον συγγένειαν, μηδενὸς ῥύπου τῆς πρὸς τὴν καθαρότητα συναφείας ἡμᾶς ἀφορίζοντος. Ἀλλὰ καὶ δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμὸς ὁ πρωτότοκός ἐστι καὶ ἀγάπη καὶ ἀπολύτρωσις καὶ τὰ τοιαῦτα. Οὐκοῦν εἰ διὰ τῶν τοιούτων καὶ ὁ ἡμέτερος χαρακτηρίζεται βίος, [8.1.204] ἐναργῆ παρεξόμεθα τῆς εὐγενείας ἡμῶν τὰ γνωρίσματα, ὥστε τὸν ταῦτα καθορῶντα ἐν τῇ ζωῇ τῇ ἡμετέρᾳ προσμαρτυρεῖν ἡμῖν τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν ἀδελφότητα. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ ἀνοίξας ἡμῖν τὴν θύραν τῆς ἀναστάσεως καὶ διὰ τοῦτο ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων γενόμενος. Ὅτι μὲν οὖν ἀναστησόμεθα πάντες ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι, τοῦτο ἔδειξεν οἷς τε ἐφ᾽ ἑαυτοῦ καὶ οἷς ἐπὶ τῶν λοιπῶν τῶν ὑπὸ τοῦ θανάτου κρατηθέντων ἐποίησεν.

Οὐ μὴν ἴση κατάστασις ἐν τῷ μετὰ ταῦτα βίῳ πάντας τοὺς ἐκ τοῦ τῆς γῆς χώματος ἀναστάντας ἐκδέχεται, ἀλλὰ Πορεύσονται, φησίν, οἱ μὲν τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως. Ὥστε εἴ τινος πρὸς τὴν φοβερὰν ἐκείνην κατάκρισιν ὁ βίος βλέπει, οὗτος, κἂν διὰ τῆς ἄνωθεν γεννήσεως τοῖς ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου συναριθμούμενος τύχῃ,

ри *водою і Духом* (Ін. 3:3, 5). Він Сам стає поводирем такого народження у водах Йордану, притягуючи благодать Духа на початки нашої природи, щоб усі, хто народилися для життя через духовне відродження, могли називатися братами Первородного через воду і Дух. Саме в такому сенсі вважаючи Христа Первородним творіння, що звершилось у Ньому, не відхилимося від набожних поглядів. Оскільки *старе творіння минуло* (2 Кор. 5:17), через гріх втративши свою силу, необхідно було, щоб після зникнення того, що було знищене, з'явилося *нове* живе творіння (2 Кор. 5:17), яке виникло через відродження та воскресіння з мертвих. Творець цього нового творіння, започаткувавши життя, став і був названий *Первородним творіння* (Кол. 1:15). Отже, все, що необхідно для спростування супротивників та захисту істини, достатньо легко може бути знайдене старанними читачами в тих невеликих висловлюваннях, викладених нами вище. [8.1.203] Проте нам ще слід коротко розглянути, яку користь приносять розглядувані нами найменування для вдосконалення в доброчесному житті.

Рувим був первородним серед братів, які народилися після нього (Бут. 29:32). Єдинокровність із ним тих, хто народився після нього, засвідчується зовнішніми рисами їх тіл, дуже схожими на риси первородного. Братній зв'язок підтверджується подібністю форм. Тому, якщо ми через подібне відродження водою і Духом стали братами Господа, Який заради нас став *Первородним поміж багатьма братами* (Рим. 8:29), то, відповідно, й наша родинна близькість із Ним має виявлятися в рисах нашого життя, адже *Первородний творіння* (Кол. 1:15) підкорився нашому життю. Про які ж такі риси говорить нам Святе Письмо? Ми неодноразово говорили, що Він *не вчинив жодного гріха, і не було знайдено в Його устах підступу* (1 Пет. 2:22). Отож, якщо хочемо називатися братами Того, Хто народився перед нами, то повинні засвідчити наш родинний зв'язок із Ним власним безгрішним життям, щоб жодний бруд не відлучав нас від єднання з чистотою. Проте Первородний є і праведністю, і освяченням, і любов'ю, і відкупленням і т. д. Тому, якщо такі риси викарбуються й у нашому житті, [8.1.204] тоді ми виявимо яскраві ознаки нашої шляхетності, і кожен, хто побачить їх у нашому житті, засвідчить наш братній зв'язок із Христом. Він відчинив нам двері воскресіння і завдяки цьому став Первістком спочилих. А те, що ми всі воскреснемо в одну мить, при останній сурмі, Він засвідчив Своїм Воскресінням і воскресінням усіх, хто перебував під владою смерті.

Проте в майбутньому житті не однакова доля спіткає всіх, хто постане з могил, з-під землі, але *вийдуть*, — говорить апостол, — *ті, що чинили добро, у воскресіння життя, а ті, що чинили зло, — у воскресіння суду* (Ін. 5:29). Тому, чиє життя прямуватиме до того жахливого осудження, той, хоча й буде зарахований до братів Господа через народження згори, хибно

καταψεύδεται τοῦ ὀνόματος, ἐν τῇ μορφῇ τῆς κακίας τὴν πρὸς τὸν πρωτότοκον ἀγχιστείαν ἀρνούμενος. Ο δὲ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ὁ δι᾽ ἑαυτοῦ συνάπτων τῷ θεῷ τὸ ἀνθρώπινον ἐκεῖνο συνάπτει μόνον, ὅπερ ἂν τῆς ρὸς τὸν θεὸν συμφυΐας ἄξιον ᾖ. Ὥσπερ γὰρ τὸν ἑαυτοῦ ἄνθρωπον τῇ δυνάμει τῆς θεότητος <ἐν> ἑαυτῷ προσῳκείωσε, μέρος [8.1.205] μὲν τῆς κοινῆς φύσεως ὄντα, οὐ μὴν τοῖς πάθεσιν ὑποπεπτωκότα τῆς φύσεως τοῖς εἰς ἁμαρτίαν ἐκκαλουμένοις (Ἁμαρτίαν γάρ, φησίν, οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ) · οὕτω καὶ τοὺς καθ᾽ ἕκαστον προσάξει τῇ συναφείᾳ τῆς θεότητος, εἰ μηδὲν ἐπάγοιντο τῆς πρὸς τὸ θεῖον συμφυΐας ἀνάξιον. Ἀλλ᾽ εἴ τις ἀληθῶς εἴη θεοῦ ναὸς μηδὲν κακίας εἴδωλον καὶ ἀφίδρυμα ἐν ἑαυτῷ περιέχων, οὗτος ὑπὸ τοῦ μεσίτου πρὸς μετουσίαν τῆς θεότητος παραληφθήσεται, καθαρὸς γενόμενος πρὸς τὴν ὑποδοχὴν τῆς αὐτοῦ καθαρότητος. Οὔτε γὰρ εἰς κακότεχνον ψυχὴν εἰσελεύσεται σοφία, καθὼς ὁ λόγος φησίν, οὔτε ὁ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ ἄλλο τι παρὰ τὸν θεὸν ἐν ἑαυτῷ βλέπει, ᾧ διὰ τῆς ἀφθαρσίας προσκολληθεὶς ἐντὸς ἑαυτοῦ πᾶσαν τὴν ἀγαθὴν βασιλείαν ἐδέξατο. Μᾶλλον δ᾽ ἂν γένοιτο ἡμῖν καταφανὲς τὸ λεγόμενον, εἰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν, ἣν διὰ τῆς Μαρίας πρὸς τοὺς ἀποστόλους πεποίηται, πρὸς τὴν σαφήνειαν τῶν εἰρημένων συμπαραλάβοιμεν· Πορεύομαι, φησί, πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν. Ταῦτα γὰρ ὁ μεσίτης μεταξὺ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἀποκηρύκτων φησὶν ὁ δι᾽ ἑαυτοῦ τοὺς ἐχθροὺς τοῦ θεοῦ καταλλάξας τῇ ἀληθινῇ καὶ μόνῃ θεότητι. Ἐπειδὴ γὰρ κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον ἀπηλλοτριώθησαν τῆς ζωοποιοῦ μήτρας διὰ τῆς ἁμαρτίας οἱ ἄνθρωποι καὶ ἀπὸ τῆς γαστρὸς ἐπλανήθησαν, ἐν ᾗ ἐπλάσθησαν, τὸ ψεῦδος [8.1.206] ἀντὶ τῆς ἀληθείας λαλήσαντες, τούτου χάριν τὴν ἀπαρχὴν τῆς κοινῆς φύσεως ἀναλαβὼν διὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος ἁγίαν ἐποίησε, πάσης κακίας ἀμιγῆ τε καὶ ἀπαράδεκτον αὐτὴν ἐν ἑαυτῷ διασώσας, ἵνα ταύτην ἀναθεὶς διὰ τῆς ἀφθαρσίας τῷ πατρὶ τῆς ἀφθαρσίας συνεπισπάσηται δι᾽ αὐτῆς πᾶν τὸ συγγενὲς κατὰ τὴν φύσιν αὐτῇ καὶ ὁμόφυλον καὶ προσδέξηται τοὺς ἀποκηρύκτους εἰς τὴν υἱοθεσίαν καὶ τοὺς ἐχθροὺς τοῦ θεοῦ εἰς τὴν τῆς θεότητος αὐτοῦ μετουσίαν. Οὐκοῦν ὥσπερ ἡ ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος διὰ καθαρότητός τε καὶ ἀπαθείας ᾠκειώθη τῷ ἀληθινῷ πατρὶ καὶ θεῷ, οὕτω καὶ ἡμεῖς τὸ φύραμα διὰ τῶν ὁμοίων ὁδῶν τῷ πατρὶ τῆς ἀφθαρσίας ολληθησόμεθα διὰ τοῦ μιμήσασθαι, καθὼς ἂν ᾖ δυνατόν, τοῦ μεσίτου τὸ ἀπαθές τε καὶ ἀναλλοίωτον. Οὕτω γὰρ ἐσόμεθα τοῦ μονογενοῦς θεοῦ στέφανος ἐκ λίθων τιμίων, τιμὴ καὶ δόξα διὰ τοῦ βίου γενόμενοι. Φησὶ γὰρ ὁ Παῦλος ὅτι βραχύ τι ἑαυτὸν ἐλαττώσας παρὰ τοὺς ἀγγέλους διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου τοὺς πρότερον εἰς ἀκάνθης φύσιν μετατεθέντας διὰ τῆς ἁμαρτίας στέφανον ἑαυτῷ διὰ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας ἐποίησεν, εἰς τιμὴν καὶ δόξαν μεταστοιχειώσας διὰ τοῦ πάθους τὴν ἄκανθαν. Κίνδυνος οὖν οὐ μικρὸς ἅπαξ τοῦ αἴροντος τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου τὸν ἐξ ἀκανθῶν στέφανον ἀναλαβόντος τῇ κεφαλῇ, ἵνα ποιήσῃ τὸν ἐκ τιμῆς τε καὶ δόξης συμπλεκόμενον στέφανον εὑρεθῆναί τινα τρίβολον ὄντα διὰ τοῦ κακοῦ βίου καὶ ἄκανθαν, [8.1.207] εἶτα ἐν μέσῳ τῷ δεσποτικῷ στεφάνῳ διὰ τῆς τοῦ σώματος αὐτοῦ κοινωνίας παρενειρόμενον. Πρὸς ὃν ἐρεῖ

матиме це ім'я, заперечуючи родинний зв'язок із Первородним через долучення до гріха. *Посередник між Богом і людьми* (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) (1 Тим. 2:5), Який Собою з'єднав людство з Богом, з'єднує з Богом лише те, що гідне єднання з Богом. І як Він силою Божества в Собі з'єднав людину із Собою, і хоча був причасний [8.1.205] нашій природі, проте не піддався властивим їй пристрастям, що призводять до гріха *(гріха,* — говорить апостол, — *не вчинив жодного, і не було знайдено в Його устах підступу* (1 Пет. 2:22)), то й кожного долучить до Божества, хто не зробить нічого не гідного єднання з Богом. Хто дійсно стане *храмом Божим* (1 Кор. 3:16), який не міститиме в собі жодного ідола, ані зображення зла, той буде долучений Посередником до участі в Божестві, ставши чистим, щоб умістити Його чистоту. Бо *в розпусну душу не увійде мудрість*, як говорить Святе Письмо (Прем. 1:4), і *чистий серцем* не побачить у собі нічого іншого, крім Бога (Мф. 5:8), і, єднаючись з Ним усередині завдяки незіпсованості, отримає всяке добре царство. Сказане стане нам прозорішим, якщо для більшої чіткості висловленого візьмемо до уваги те, що сказав Господь через Марію апостолам: *Йду до Отця Мого й Отця вашого, Бога Мого і Бога вашого* (Ін. 20:17). Ось так промовляє Посередник між Отцем і тими, які були позбавлені спадку, Той, Хто примирив ворогів Бога з істинним та єдиним Божеством. Згідно зі словами пророка, люди втратили зв'язок із животворним лоном через гріх і *ухилилися від утроби*, в якій були сформовані, почавши *говорити неправду* [8.1.206] замість правди (Пс. 57:4). Тому Господь, узявши на Себе первісток нашої спільної природи, через душу і тіло освятив його та зберіг його вільним і незайманим від усякого зла, щоб, через нетління вознісши його до Отця Нетління, захопити через нього все споріднене з ним за природою, усиновити позбавлених синівської гідності й долучити ворогів Бога до єднання з Божеством. Отож, як *Первісток тіста* (ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος) (Рим. 11:16) через чистоту та безстрасність поєднався з Істинним Отцем і Богом, так і ми, *тісто*, подібним чином долучимося до Отця Нетління через наслідування безстрастя та незмінності Посередника, наскільки це можливо для нас. Так ми будемо діадемою Єдинородного Бога, оздобленою коштовним камінням, ставши славою і честю завдяки життю. Говорить Павло, що *Ти вчинив Його мало меншим від ангелів* (Євр. 2:7) через страждання смертне, адже Він через домобудівництво смерті (διὰ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας)[29] зробив Себе вінком для тих, які з давніх-давен через гріх змінили свою природу на терни, і перетворив через страждання терни на славу і честь. Господь узяв один раз на Себе гріх світу і схилив голову під терновий вінок, щоб сплести вінок зі слави і честі. Тож небезпечно виявитися *будяччям* або ж *тереном* (Бут. 3:18; Ос. 10:8; Євр. 6:8) через ганебне життя тому, [8.1.207] хто перебуває у Господньому вінку через спільність із Ним тіла. До такої людини звертається найправедніший голос: *Як же ти зайшов сюди без шлюбного одягу?* (Мф. 22:12)

πάντως ἡ δικαία φωνή· Πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου; Πῶς συνεπλάκης τοῖς διὰ τιμῆς καὶ δόξης τῷ ἐμῷ στεφάνῳ ἐνηρμοσμένοις ἄκανθα ὤν; Τίς κοινωνία Χριστῷ πρὸς Βελίαρ; Τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου; Τί κοινὸν τῷ φωτὶ πρὸς τὸ σκότος; Ὡς ἂν οὖν μὴ ταῦτά ποτε τὰ ῥήματα καθ᾽ ἡμῶν ὁ βίος ἡμῶν ἐγκαλέσαιτο, ἐπιμελητέον ἂν εἴη τοῦ πᾶν ἀκανθῶδες ἔργον τε καὶ ῥῆμα καὶ νόημα διὰ πάσης τῆς ζωῆς [τοῦ βίου] ἡμῶν ἀποσκευάζεσθαι, ἵνα τῇ καθαρᾷ τε καὶ ἀπαθεῖ πολιτείᾳ τιμὴ καὶ δόξα γενόμενοι, τὴν τοῦ παντὸς κεφαλὴν δι᾽ ἑαυτῶν στεφανώσωμεν, ὥσπερ τι κειμήλιον καὶ κτῆμα τῷ δεσπότῃ γενόμενοι. Οὐδενὸς γὰρ ἀτίμου καταδέχεται κύριος εἶναί τε καὶ λέγεσθαι ὁ τῆς δόξης κύριος. Οὐκοῦν ὁ πάσης ἀσχημοσύνης τε καὶ βδελυρίας ἀλλότριος, κατά τε τὸν κρυπτὸν καὶ τὸν φαινόμενον ἄνθρωπον δεσπότην ἑαυτοῦ ποιεῖ τὸν δόξης, οὐκ ἀτιμίας, κύριον ὄντα τε καὶ λεγόμενον.

Ἔστι δὲ καὶ ἀρχή· ἀρχὴ δὲ παντὸς πράγματος οὐκ ἀλλοτρίως πρὸς τὰ μεθ᾽ ἑαυτὴν ἔχει. Εἰ γὰρ ζωὴν τὴν ἀρχὴν εἶναί τις ὁρίσαιτο, ζωὴ πάντως καὶ τὸ μετὰ τὴν ἀρχὴν ἔσται νοούμενον· καὶ εἰ φῶς ἡ ἀρχή, φῶς καὶ τὸ μετὰ τὴν ἀρχὴν νοηθήσεται. Τί οὖν διὰ τοῦ πιστεύειν αὐτὸν [8.1.208] εἶναι ἀρχὴν ὠφελούμεθα; Τὸ γενέσθαι τοιούτους ἡμᾶς, οἵαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἡμῶν πεπιστεύκαμεν. Οὐ γὰρ σκότους ἀρχὴ τὸ φῶς ὀνομάζεται οὐδὲ τῆς ζωῆς εἰς ἀρχὴν τεταγμένης τὸν θάνατον τὸ συνεχὲς τῆς ἀρχῆς ἐννοήσομεν. Ἀλλ᾽ εἰ μή τις ὁμοφυῶς πρὸς τὸ καθηγούμενον ἔχοι δι᾽ ἀπαθείας καὶ ἀρετῆς τῇ ἀρχῇ συναπτόμενος, οὐκ ἂν γένοιτο τούτου ἀρχὴ ἡ τῶν ὄντων ἀρχή. Ἀρχὴ τοῦ σκοτεινοῦ βίου ὁ κοσμοκράτωρ τοῦ σκότους, τῆς θανατηφόρου ἁμαρτίας ὁ ἔχων τοῦ θανάτου τὸ κράτος. Οὐκ ἔστιν οὖν τὸν διὰ μοχθηρᾶς ζωῆς ὑπὸ τὴν τοῦ σκότους ἀρχὴν τεταγμένον τὴν παντὸς ἀγαθοῦ ἀρχὴν ἑαυτοῦ εἶναι λέγειν ἀρχήν·τῆς δὲ αὐτῆς ἔχεται διανοίας τοῖς πρὸς τὸ ἴδιον ἀγαθὸν τὰς θείας φωνὰς ἐκλαμβάνουσι τὸ καὶ βασιλέα δικαιοσύνης τε καὶ εἰρήνης αὐτὸν ὀνομάζεσθαι. Ο γὰρ κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς προσευχῆς ἐλθεῖν ἐπ᾽ αὐτὸν τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν εὐχόμενος, μαθὼν ὅτι δικαιοσύνης τε καὶ εἰρήνης ἐστὶ βασιλεὺς ὁ ἀληθινὸς βασιλεύς, κατορθώσει πάντως τῷ ἰδίῳ βίῳ τὴν δικαιοσύνην τε καὶ εἰρήνην, ἵνα βασιλεύσῃ αὐτοῦ ὁ τῆς δικαιοσύνης τε καὶ τῆς εἰρήνης βασιλεύς. Οὐκοῦν στρατὸς ἐννοεῖται τοῦ βασιλέως πᾶσα ἀρετή· διὰ γὰρ τῆς δικαιοσύνης τε καὶ εἰρήνης πάσας οἶμαι δεῖν τὰς ἀρετὰς ἐννοεῖν. Εἴ τις οὖν λειποτακτήσας ἀπὸ τῆς [8.1.209] τοῦ θεοῦ στρατιᾶς τῇ παρατάξει τῶν ἀλλοφύλων ἑαυτὸν καταλέξειε, τοῦ εὐρετοῦ τῆς κακίας ὁπλίτης γενόμενος καὶ ἀποδυσάμενος τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης καὶ πᾶσαν τὴν εἰρηνικὴν παντευχίαν, πῶς οὗτος ὑπὸ τὸν βασιλέα τῆς εἰρήνης ταχθήσεται, ῥίψασπις τῆς ἀληθείας γενόμενος; Δῆλον γὰρ ὅτι τὸ ἐπίσημον αὐτοῦ τῆς ὁπλίσεως δείξει τὸν βασιλεύοντα, ἀντὶ τῆς ἐνσκιαγραφουμένης τοῖς ὅπλοις εἰκόνος ἐν τῷ χαρακτῆρι τοῦ βίου δεικνύον τὸν καθηγούμενον. Ὡς μακάριος ἐκεῖνος ὁ ὑπὸ τὴν θείαν στρατηγίαν τεταγμένος καὶ τοῖς τάγμασι τῶν ἐν μυρίαις μυριάσιν ἀριθμουμένων κατειλεγμένος καὶ κατὰ τῆς κακίας διὰ τῶν ἀρετῶν ὁπλιζόμενος, αἳ τὴν εἰκόνα τοῦ βασιλέως τῷ ἐνδυσαμένῳ αὐτὰς ἐνσημαίνονται!

Яким чином ти, будучи тереном, прилаштувався до злагоджених між собою через честь і славу частин Мого вінка? *Яка згода поміж Христом і веліаром? Яка співучасть вірного з невірним? Що спільного у світла з пітьмою?* (2 Кор. 6:14–16). Отож, щоб не було назване наше життя такими ганебними словами, слід нам попіклуватися про викорінення всякої терноподібної справи, слова та думки з нашого життя, щоб, ставши *славою і честю* (Євр. 2:7) внаслідок чистоти і безстрастя, ми змогли увінчати собою Голову всього, ставши для Владики скарбом і дорогоцінністю. Адже *Господь Слави* (ὁ τῆς δόξης κύριος) (1 Кор. 2:8) не може отримати ймення Господа чогось безславного. Отож, хто цурається всякої потворності та мерзотності, згідно з внутрішньою і зовнішньою людиною, той зробить своїм Владикою Того, Хто називається Господом Слави, а не безчестя.

Христос є *Початком* (ἀρχή) (Кол. 1:18), а початок усякої справи не чужий всьому, що слідує за ним. Якщо хтось визначить початок життям, то життям, звісно, є і те, що слідує за початком. Якщо початок — це світло, то й те, що слідує за початком, вважатиметься світлом. Яку користь [8.1.208] приносить нам віра в те, що Він є Початком? Ми зобов'язані стати такими, яким є згідно з нашою вірою початок. Справді, світло не називається початком темряви, і якщо життя підпорядковане початку, то тісна єдність з початком не має нічого спільного зі смертю. Проте, якщо хтось не стане однорідним із початком і не поєднається з ним через безстрастя та доброчесність, то не може для такого бути початком Початок усього сущого. Початком затьмареного життя є *світоправитель пітьми* (Еф. 6:12), а смертоносного гріха — *той, хто має владу смерті* (Євр. 2:14). Отож, хто вибудовує своє ганебне життя згідно з початком пітьми, той не може вважати своїм початком Початок усякого добра. Таку ж духовну користь для тих, хто досліджує Божественні імена для свого блага, приносить найменування Христа *Царем правди і миру* (βασιλεύς δικαιοσύνης καὶ εἰρήνης) (Євр. 7:2). Хто молиться згідно з настановою Христа, щоб *прийшло на нього Царство Боже* (Мф. 6:10), той пізнав, що істинним Царем є Цар правди і миру, а тому цілком спрямовує власне життя до правди і миру, щоб правив ним Цар правди і миру. Кожна доброчесність означає військо Царя, тому вважаю, що під найменуванням правди і миру слід розуміти всі доброчесності. Хто ж зрадив Божественне військо [8.1.209] і долучився до лав ворогів, ставши воїном винахідника зла, знявши із себе *броню правди* (Еф. 6:14) та всяку зброю миру, то як такий може бути прийнятий до лав Царя правди, коли виявився дезертиром істини? Адже відомо, що емблема на озброєнні вказує на того, кому підпорядковується воїн, проте в нашому випадку не за емблемою на зброї, а за способом життя воїна буде пізнаний Головнокомандувач. Тому вельми блаженний той, хто знаходиться в Божественному війську, долучившись до лав, що налічують десятки й сотні тисяч, і озброївшись проти зла чеснотами, які відображають у їх носії образ Царя!

Καὶ τί χρὴ περαιτέρω προάγειν τὸν λόγον πάσας τὰς φωνάς, αἷς τὸ τοῦ Χριστοῦ διερμηνεύεται ὄνομα, προτιθέντα τῇ ἀκολουθίᾳ τῆς ἐξετάσεως, δι᾽ ὧν ἔστι πρὸς τὸν κατ᾽ ἀρετὴν βίον ὁδηγηθῆναι, ἑκάστου ὀνόματος διὰ τῆς οἰκείας ἐμφάσεως συνεργοῦντός τι πάντως ἡμῖν πρὸς τὴν τοῦ βίου τελείωσιν; Ἀλλὰ καλῶς ἔχειν φημὶ τὴν τῶν μνημονευθέντων ἀνακεφαλαιώσασθαι μνήμην, ὥστε τινὰ γενέσθαι χειραγωγίαν ἡμῖν πρὸς τὸν τοῦ λόγου σκοπόν, ὃν ἐξ ἀρχῆς ὑπεθέμεθα ζητοῦντες, πῶς ἄν τις τὸ τέλειον ἐν ἑαυτῷ κατορθώσειεν. Οἶμαι γάρ, εἴ τις ἀεὶ τοῦτο λογίζοιτο, ὅτι κοινωνός ἐστι τοῦ προσκυνουμένου ὀνόματος κατὰ [8.1.210] τὸ δόγμα τῶν ἀποστόλων Χριστιανὸς χρηματίζων, ἀναγκαίως καὶ τῶν ἄλλων ὀνομάτων, οἷς ὁ Χριστὸς νοεῖται, καὶ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ δείξει τὴν δύναμιν, κοινωνὸς ἑκάστης κλήσεως διὰ τοῦ βίου γινόμενος.

Οἷόν τι λέγω· τρία τὰ χαρακτηρίζοντα τοῦ Χριστιανοῦ τὸν βίον ἐστί· πρᾶξις, λόγος, ἐνθύμιον. Ἐκ τούτων ἀρχικώτερον τῶν ἄλλων ἐστὶ τὸ ἐνθύμιον. Ἀρχὴ γὰρ γίνεται λόγου παντὸς ἡ διάνοια, δεύτερον δὲ μετὰ τὴν ἐνθύμησιν ὁ λόγος ἐστί, τὴν ἐντυπωθεῖσαν τῇ ψυχῇ διάνοιαν διὰ τῆς φωνῆς ἐκκαλύπτων, τρίτην δὲ τάξιν ἐπέχει μετὰ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον ἡ πρᾶξις, τὸ νοηθὲν εἰς ἐνέργειαν ἄγουσα. Οὐκοῦν ὅταν εἴς τι τούτων ἡμᾶς ἡ ἀκολουθία τοῦ βίου προαγάγηται, καλῶς ἔχει παντὸς καὶ λόγου καὶ ἔργου καὶ ἐνθυμήματος τὰ θεῖα ταῦτα νοήματα, δι᾽ ὧν ὁ Χριστὸς νοεῖται καὶ ὀνομάζεται, δι᾽ ἀκριβείας ἐπισκοπεῖσθαι, μὴ ἔξω τῆς δυνάμεως τῶν ὑψηλῶν ἐκείνων ὀνομάτων φέρηται ἡμῶν ἢ τὸ ἔργον ἢ ὁ λόγος ἢ τὸ ἐνθύμιον. Ὡς γὰρ ὁ Παῦλός φησιν, ὅτι πᾶν ὃ μὴ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν, οὕτως ἔστιν ἐκ τοῦ ἀκολούθου νοήσαντα σαφῶς ἀποφήνασθαι, ὅτι πᾶν [8.1.211] ὃ μὴ εἰς Χριστὸν βλέπει ἢ ῥῆμα ἢ ἔργον ἢ νόημα εἰς τὸ ἀντικείμενον τῷ Χριστῷ πάντως ὁρᾷ. Οὐ γὰρ ἔστι τὸν ἔξω φωτὸς ἢ ζωῆς γενόμενον μὴ ἐν σκότει πάντως ἢ ἐν θανάτῳ εἶναι. Εἰ τοίνυν τὸ μὴ κατὰ Χριστὸν ἐνεργούμενόν τε καὶ λαλούμενον καὶ νοούμενον πρὸς τὸ τῷ ἀγαθῷ ἀντικείμενον οἰκείως ἔχει, παντὶ δῆλον ἂν εἴη τὸ διὰ τούτων ἀναφαινόμενον, ὅτι ἀφίησι τὸν Χριστὸν ὁ ἔξω ἐκείνου γενόμενος, δι᾽ ὧν ἢ νοεῖ τι ἢ πράττει ἢ φθέγγεται. Οὐκοῦν ἀληθεύει ἡ θεία τοῦ προφήτου φωνή, ἥ φησι· Παραβαίνοντας ἐλογισάμην πάντας τοὺς ἁμαρτωλοὺς τῆς γῆς. Ὡς γὰρ ὁ τὸν Χριστὸν ἐν τοῖς διωγμοῖς ἀρνησάμενος παραβάτης ἐστὶ τοῦ προσκυνουμένου ὀνόματος, οὕτω καὶ εἴ τις τὴν ἀλήθειαν ἢ τὴν δικαιοσύνην ἀρνήσαιτο ἢ τὸν ἁγιασμόν τε καὶ τὴν ἀφθαρσίαν, ἢ εἴ τι ἄλλο τῶν κατ᾽ ἀρετὴν νοουμένων ἐν καιρῷ τῆς τῶν παθημάτων ἐπικρατήσεως ἀποβάλοι τοῦ βίου, παραβάτης ὀνομάζεται ὑπὸ τῆς προφητείας, δι᾽ ἑκάστου τούτων τὸν ταῦτα ὄντα παραβαίνων τῷ βίῳ. Τί οὖν χρὴ πράττειν τὸν τῆς μεγάλης τοῦ Χριστοῦ ἐπωνυμίας ἀξιωθέντα; Τί ἄλλο ἢ διὰ παντὸς φυλοκρινεῖν ἐν ἑαυτῷ τὰ νοήματά τε καὶ ῥήματα καὶ τὰ ἔργα, εἴτε πρὸς Χριστὸν ἕκαστον τούτων βλέπει εἴτε τοῦ Χριστοῦ ἠλλοτρίωται· πολλὴ δὲ τῆς διακρίσεως τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡ εὐκολία. Ο γὰρ διὰ πάθους τινὸς ἢ ἐνεργεῖται ἢ νοεῖται ἢ λέγεται, τοῦτο οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸν [8.1.212] Χριστὸν συμφωνίαν, ἀλλὰ τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἀντικειμένου φέρει, ὃς ἀντὶ βορβόρου τὰ πάθη τῷ μαργαρίτῃ τῆς ψυχῆς προσαλείφων τὴν λαμπηδόνα τοῦ τιμίου λίθου διαλυμαίνεται. Τὸ δὲ καθαρεῦον πάσης

І чи слід нам далі продовжувати детальний розгляд Божественних найменувань, якими тлумачиться ім'я «Христос», якими вказується нам шлях до доброчесного життя, адже кожне з найменувань у своєму значенні містить важливе й необхідне для вдосконалення нашого життя? Проте вважаю, що добре було би підсумувати всі вище викладені тлумачення, щоб був нам певний дороговказ до тієї мети, яку ми сформулювали на початку нашого слова, а саме — як можна досягнути досконалості. Вважаю, що той, хто буде завжди пам'ятати, що він — співучасник (κοινωνός) шанованого імені, [8.1.210] згідно з рішенням апостолів отримавши ім'я християнина (Діян. 11:26), безумовно, засвідчить у собі силу й інших імен, під якими розуміється Христос, ставши їх співучасником через життя.

Вважаю, що існують три складові, за якими визначається християнське життя: вчинок, слово, думка (πρᾶξις, λόγος, ἐνθύμιον). Серед них найголовніша думка, адже вона є початком усякого слова. Другим після думки є слово, адже воно одягає звучанням те, що окреслилося на думці. Третє місце після думки та слова займає вчинок, адже втілює у дійсність задумане. Отож, оскільки наша життєдіяльність послідовно виявляється в кожній з названих складових, то добре було б в усьому: і в слові, і в справі, і в думці, — старанно тримати в пам'яті ті найменування, якими називається і за допомогою яких тлумачиться Христос. Слід нам піклуватися, щоб наші вчинки, слова і думки не були осторонь сили цих величних імен. Павло бо каже: *Все, що не від віри, — гріх* (Рим. 14:23). Звідси випливає, що [8.1.211] будь-який вислів, вчинок чи думка, не спрямовані до Христа, тяжіють до Христового супротивника. Усе, що осторонь світла та життя, перебуває цілком у темряві та смерті. Усе, що діється, говориться і мислиться не згідно з Христом, єднається із супротивником Добра. Що звідси випливає, — кожному очевидно: відступає від Христа той, хто перебуває осторонь Нього тим, що думає, діє чи говорить. Отож, правду говорить божественний голос пророка: *Усіх грішників землі я вважав переступниками* (Пс. 118:119). Хто зрікся Христа під час переслідувань, вважається переступником шанованого Імені. Якщо хто зречеться істини, і правди, й освячення, й нетління чи відмовиться у своєму житті від якоїсь іншої доброчесності під час натиску пристрастей, той назветься відступником згідно зі словом пророка, адже зраджує кожну з чеснот своїм життям. То що тоді слід робити, щоб бути гідним великого імені Христа? Не що інше, як зважувати в собі думки, слова і вчинки, чи спрямовані вони до Христа, чи відступають від Нього. А розрізнити їх дуже легко. Якщо щось діється, мислиться чи говориться у пристрасті, то воно немає нічого [8.1.212] спільного з Христом, але несе на собі відбиток Його супротивника (τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἀντικειμένου), який замість бруду пристрастями чорнить перлину душі, затьмарюючи сяяння коштовного каміння. Хто чистий від усякої пристрасної схильності, той усім єством спря-

ἐμπαθοῦς διαθέσεως πρὸς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ἀπαθείας βλέπει, ὅς ἐστιν ὁ Χριστός, ἐξ οὗ καθάπερ ἐκ καθαρᾶς καὶ ἀφθάρτου πηγῆς ἀρυόμενός τις εἰς ἑαυτὸν τὰ νοήματα τοιαύτην ἑαυτῷ πρὸς τὸ πρωτότυπον δείξει τὴν ὁμοιότητα, οἵα ἐστὶ πρὸς τὸ ὕδωρ τῷ ὕδατι τῷ τε πηγαίῳ τῷ βρύοντι καὶ τῷ ἐκεῖθεν ἐν τῷ ἀμφορεῖ γεγενημένῳ. Μία γὰρ τῇ φύσει ἡ καθαρότης ἥ τε ἐν τῷ Χριστῷ καὶ ἡ ἐν τῷ μετέχοντι θεωρουμένη, ἀλλ᾽ ὁ μὲν πηγάζει, ὁ δὲ μετέχων ἀρύεται, μετάγων ἐπὶ τὸν βίον τὸ ἐν τοῖς νοήμασι κάλλος· ὥστε συμφωνίαν εἶναι τοῦ κρυπτοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν φαινόμενον, συμβαινούσης τῆς τοῦ βίου εὐσχημοσύνης τοῖς κατὰ Χριστὸν κινουμένοις νοήμασι.

Τοῦτο τοίνυν ἐστὶ κατά γε τὴν ἐμὴν κρίσιν τὸ ἐν τῷ Χριστιανῷ βίῳ τέλειον, τὸ πάντων τῶν ὀνομάτων, οἷς τὸ τοῦ Χριστοῦ διασημαίνεται ὄνομα, τὴν κοινωνίαν ἔχειν ἐν ψυχῇ τε καὶ λόγῳ καὶ ἐν τοῖς τοῦ βίου ἐπιτηδεύμασιν, ὥστε ὁλοτελῆ τὸν ἁγιασμὸν κατὰ τὴν εὐλογίαν τοῦ Παύλου ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἀναδέξασθαι ἐν ὁλοκλήρῳ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ καὶ τῷ πνεύματι ἔξω τῆς πρὸς τὸ κακὸν ἐπιμιξίας [8.1.213] διηνεκῶς φυλασσόμενον. Εἰ δέ τις λέγοι δυσκατόρθωτον εἶναι τὸ ἀγαθόν, ἐπειδὴ ἄτρεπτος μόνος ὁ τῆς κτίσεως κύριος, τρεπτὴ δὲ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις καὶ πρὸς τὰς μεταβολὰς ἐπιτηδείως ἔχει· πῶς οὖν ἐστι δυνατὸν τὸ ἐν τῷ ἀγαθῷ πάγιόν τε καὶ ἀμετάπτωτον ἐν τῇ τρεπτῇ κατορθωθῆναι φύσει; Πρὸς τοίνυν τὸν τοιοῦτον λόγον ἐκεῖνό φαμεν, ὅτι οὐκ ἔστι στεφανωθῆναί τινα τὸν μὴ νομίμως ἀθλήσαντα· οὐκ ἂν δὲ γένοιτο νόμιμος ἄθλησις μὴ ὄντος τοῦ προσπαλαίοντος. Εἰ οὖν μὴ ἦν ὁ ἀντίπαλος, οὐδ᾽ ἂν ὁ στέφανος ἦν· νίκη γὰρ καθ᾽ ἑαυτὴν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἡττώμενον. Οὐκοῦν πρὸς αὐτὸ τὸ τρεπτὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἀγωνισώμεθα, οἷόν τινι ἀντιπάλῳ διὰ τῶν λογισμῶν συμπλεκόμενοι, οὐ διὰ τοῦ καταβαλεῖν αὐτὴν νικηταὶ γινόμενοι, ἀλλὰ διὰ τοῦ μὴ συγχωρῆσαι πεσεῖν. Οὐδὲ γὰρ μόνον πρὸς τὸ κακὸν ὁ ἄνθρωπος τῇ τροπῇ χρῆται· ἦ γὰρ ἂν ἀμήχανον ἦν αὐτὸν ἐν ἀγαθῷ γενέσθαι, εἰ πρὸς τὸ ἐναντίον μόνον τὴν ῥοπὴν εἶχεν ἐκ φύσεως· νυνὶ δὲ τὸ κάλλιστον τῆς τροπῆς ἔργον ἡ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐστιν αὔξησις, πάντοτε τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιώσεως ἐπὶ τὸ θειότερον μεταποιούσης τὸν καλῶς ἀλλοιούμενον. Οὐκοῦν τὸ φοβερὸν εἶναι δοκοῦν (λέγω δὲ τὸ τρεπτὴν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν) οἷόν τι πτερὸν πρὸς τὴν ἐπὶ τὰ μείζω πτῆσιν ὁ λόγος ὑπέδειξεν, ὡς ζημίαν εἶναι ἡμῖν τὸ μὴ δύνασθαι τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν δέξασθαι. Μὴ τοίνυν λυπείσθω ὁ βλέπων ἐν τῇ φύσει τὸ πρὸς τὴν μεταβολὴν ἐπιτήδειον, ἀλλὰ πρὸς τὸ κρεῖττον διὰ παντὸς ἀλλοιούμενος καὶ ἀπὸ [8.1.214] δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενος οὕτω τρεπέσθω, διὰ τῆς καθ᾽ ἡμέραν αὐξήσεως πάντοτε κρείττων γινόμενος καὶ ἀεὶ τελειούμενος καὶ μηδέποτε πρὸς τὸ πέρας φθάνων τῆς τελειότητος. Αὕτη γάρ ἐστιν <ἡ> ὡς ἀληθῶς τελειότης τὸ μηδέποτε στῆναι πρὸς τὸ κρεῖττον αὐξανόμενον μηδέ τινι πέρατι περιορίσαι τὴν τελειότητα.

мований до першоджерела безстрастя, яким є Христос. Хто черпає для себе думки з Нього, як із чистого й нетлінного джерела, той стане в такій мірі подібним до Першообразу, як подібна до води, що тече у струмку, та вода, що набрана звідти в посудину. Адже однакова чистота у Христі та у того, хто долучається до Нього, проте Один є Джерелом, а інший через єднання з Ним бере свій початок, втілюючи в життя красу, що міститься в думках. Так виникає гармонія між внутрішньою людиною і зовнішньою, коли гідний спосіб життя узгоджується з думками у Христі.

Отже, на мою думку, досконалість християнського життя полягає в тому, щоб і душею, і словом, й усіма життєвими вчинками мати спільність із тими найменуваннями, які розтлумачують ім'я «Христос». У такий спосіб, як висловлюється Павло, кожен зможе досягнути всеохопного освячення *усім тілом, душею та духом* (1 Сол. 5:23), зостаючись цілісною людиною [8.1.213] без усякого домішку зла. Хтось може сказати, що Благо (τὸ ἀγαθόν) — недосяжне, оскільки незмінним є лише Господь творіння, а людська природа підвладна змінам і перетворенням, а тому зовсім неможливо мінливому єству досягнути того, що непорушне та непохитне в добрі. У відповідь на таке твердження ми скажемо, що *не отримує вінка той, хто незаконно бореться* (2 Тим. 2:5). А боротьба не може бути законною, якщо немає з чим боротися. Тож, якби не існувало супротивника, то не було б і вінка, адже коли немає переможеного, то немає й перемоги. Тому змагаймося проти мінливості нашого єства, борючись із думками, ніби з якимсь супротивником, стаючи переможцями не через цілковите знищення нашої природи, а через утримування її від падіння. Проте людина змінюється не лише на гірше. Якби людина від природи тяжіла лише до протилежного добру, тоді дійсно недосяжним було б перебування в добрі. Натомість схильність нашого єства до змін робить можливим і найпрекрасніше в людині — зростання в добрі. Адже якщо людина постійно змінюється на краще, то це поступово робить її ближчою до Бога. Тому те, що здається жахливим (я маю на увазі схильність нашого єства до змін), насправді окриляє нас у нашому злеті до висот, як засвідчують наші міркування. Тож, якби наше єство не могло змінюватися на краще, то це дійсно було би покаранням. Тому нехай ніхто не сумує, коли бачить, що наша природа схильна до перетворень. Натомість, змінюючись у всьому на краще і [8.1.214] *перетворюючись від слави у славу* (2 Кор. 3:18), нехай кожен у щоденному зростанні стає все кращим і кращим, постійно вдосконалюється і ніколи не обмежує свого сходження до довершеності. Адже справжня досконалість полягає в тому, щоб ніколи не припиняти змінюватися на краще і не класти межі у вдосконаленні.

Примітки

[1] На позначення доброчесності автор вживає слово ἀρετή, яке в античній літературі вживалося зі значенням «цінність», «доблесть», «досконалість», «винятковість» і позначало цінність людської дії залежно від телеологічного принципу. У Гомерівську епоху ἡ ἀρετή асоціювалося з доблестю, мужністю і відвагою воїна і було тісно пов'язане зі словами ἀγαθός (добрий), κλέος (слава), τιμή (повага) та φιλοτιμία (честолюбство). Проте у філософських творах доби класики ἡ ἀρετή почало вживатися зі значенням «моральна чеснота» поряд зі значенням «доблесть». Зокрема, у діалозі Платона «Протагор» говориться, що ἡ ἀρετή містить такі моральні чесноти, як повага до інших, почуття справедливості, поміркованість або розсудливість, святість життя або благочестя. В елліністичну епоху ἡ ἀρετή «почало розумітись у загальному сенсі як незмінний стан розуму», натомість у творах патристики ἡ ἀρετή, на відміну від широти семантичних відтінків за доби класики, почало вживатися зі значенням «доброчесність», «чеснота», особливо «моральна чеснота».

[2] Досл.: «подарував нам співучасть у Своєму шанованому імені» (χαρισαμένου τὴν κοινωνίαν ἡμῖν τοῦ προσκυνουμένου ὀνόματος). Слово ἡ κοινωνία має значення «спільність», «співучасть», «спілкування», «тісний зв'язок».

[3] Досл.: «Господа усього» (τὸν τοῦ παντὸς κύριον).

[4] Χριστός перекладається як «помазаний» (від давньогр. χρίω «помазувати»). Автор вживає алюзію на 9–10 глави 1-ї книги Царств, де розповідається, як Самуїл таємно помазав Саула на царство, сповістивши йому волю Божу, що той буде обраний царем Ізраїлю. Свт. Григорій Нисський згадкою про цю подію Священної історії пов'язує ім'я «Христос» зі словом «Цар».

[5] Тут вживається слово ὕλη, яке первісно означало «ліс», «деревина», проте у філософському дискурсі переосмислилося як «речовина», «матерія».

[6] «Буцефали» з давньогрецької перекладаються «бикоголові» (Βουκέφαλοι). Найвідомішим чудовиськом із головою бика і тілом людини був Мінотавр.

[7] Кентаври (Κένταυροι, автор вживає слово ἱπποκένταυροι «конекентаври») — міфічні чудовиська у давньогрецькій міфології, напівлюди-напівконі, які були знизу конем, зверху людиною. Як правило, кентаври зображувалися дикими і нестриманими істотами, які керувалися тваринними інстинктами, щоправда серед них виокремлюють двох мудрих кентаврів: Фола та Хірона.

[8] Драконтоподи — міфічні істоти з тілами людей та хвостами змій замість ніг, які, за уявленнями стародавніх греків, були дітьми Геї (Землі). Були дуже войовничими та грізними, затіяли війну з Олімпійськими богами, врешті-решт були переможені й перетворені або на гори, або на вулкани.

[9] Досл.: «словесною і безсловесною» (λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου). Гра значень у протиставленні цих слів засновується на багатозначності твірного слова λόγος «слово», «розум». Для лексикону свт. Григорія Нисського властиве вживання слова ἄλογος на позначення тварин, на відміну від людей, які за образом Божим є істотами розумними (більш розлого див.: Greg. Nyss. De opificio hominis).

[10] Мінотавр — міфічне чудовисько з головою бика і тілом людини, яке, за уявленнями стародавніх греків, мешкало в Критському лабіринті. Йому приносилися в їжу молоді юнаки та дівчата. Тому дивно, що свт. Григорій Нисський порівнює з Мінотавром людей, які, «хоча й дотримуються язичницького віровчення, все ж таки живуть порядно». Швидше за все, тут Мінотавра слід розуміти як алегорію в загальному сенсі.

[11] В античних творах слово κτίσις вживалося зі значенням «заснування», «встановлення» (від κτίζω «засновувати», «винаходити»), проте у християнському дискурсі воно набуло значення «творіння», «твар».

[12] Тут уживається інше слово на позначення «творити», а саме ποιέω, досл.: «робити». Властиве для патристики слововживання τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος — «Того, Який створив усе», завдячує своїм вживанням платонівському терміну ὁ τοῦ παντὸς ποιητής — «Творець усього» (пор.: Plato, Timaeus, 28c). Свт. Григорій під впливом цього терміну часто вживає словосполучення ὁ τοῦ παντὸς Κύριος — «Господь усього».

[13] Досл.: «від величі влаштування сущого» (τὸ μέγεθος τῆς τῶν ὄντων συστάσεως).

[14] Досл.: «як не суще (не існуюче) перейшло до становлення (появи)» (τὰ μὴ ὄντα παρῆλθεν εἰς γένεσιν). Слово γένεσις має декілька синонімічних значень: «виникнення», «зародження», «становлення», останнє з яких властиве для філософського дискурсу. Власне, цим словом названа перша книга Старого Завіту, і перекладене воно як «Буття».

[15] Свт. Григорій, як і свт. Іриней Ліонський та Оріген, тлумачив відкуплення (ἀπολύτρωσις) як покуту (λύτρον), яку Христос приніс дияволу, щоб звільнити людство від рабства. Згідно із вченням свт. Григорія, люди через гріх добровільно потрапили в рабство дияволу. Бог, бажаючи звільнити людство, запропонував Самого Себе як покуту, воплотившись і ставши «прекрасною людиною без жодної вади». Диявол, бачачи неабияку могутність Христа, був радий заволодіти Ним і перевершити Всевишнього. Однак він не здогадувався, що у плоті знаходиться Всесильний Бог. Отож, Христос, ставши полоненим пекла, віддав Себе як плату і відкупив усе людство, зруйнувавши державу смерті та владу диявола, який піймався, «проковтнувши разом із приманкою плоті гачок Божества» (Greg. Nyss. Or.catech.24, 37–44).

[16] В античну добу ὁ ἱερεὺς мало значення «жрець», натомість у християнських творах вживається зі значенням «священик», «ієрей». Походить від ἱερός «священний».

[17] Свт. Григорій вчить про принесення Христом жертви примирення (ἱλαστήριον — «жертва примирення», «умилостивительна жертва») Богу за гріхи людей. Людське єство не могло очиститися від гріха без того, щоб Агнець Божий, узявши на Себе гріх світу і нашу ворожнечу проти Бога, звільнив нас від гріха й примирив Собою з Богом (Greg. Nyss. In Cant. Cantic.7).

[18] Первісно χαρακτήρ означав «риска», «відбиток», «клеймо», «чеканка» (походить від χαράσσω «вирізьблювати», «накреслювати», «чеканити»), а потім отримав значення «образ», «зображення», «форма», «обрис», «особлива риса», «характер».

[19] Досл.: «сутність, що знаходиться зверху, над», походить від ὑπέρκειμαι «знаходитися вище», «лежати зверху, над чимсь».

[20] Досл.: «єдність за природою», походить від συμφύω «зрощуватися», «єднатися», «бути однорідним».

[21] Якщо в попередньому реченні, коли йдеться про образ Іпостасі, вживається слово χαρακτήρ, то в цьому на позначення образу Бога — μορφή «образ», «форма», «краса».

[22] Досл.: «розумне начало, яке змішане з чуттєвим» (τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸ αἰσθητὸν συγκεκραμένου).

[23] В античності слово μετουσία мало значення «участь», «спілкування», у патристичній традиції почало використовуватися на позначення Причастя Святих Таїнств, долучення до Божества, співучасті у Божественних дарах тощо (пор. рос. «приобщение»).

[24] Наріжний камінь кладеться в основу кута будівлі між двома стінами. Христос розуміється наріжним каменем, оскільки покладений в основу нового народу Божого та нового Єрусалима, хоча люди відкинули Його. Слід додати, що з аккадської мови словосполучення «наріжний камінь» означає камінь, який кладеться в основу склепіння, тобто замковий камінь. Христос розуміється не тільки наріжним каменем як основою і початком нового народу, а й замковим каменем, у якому все отримує завершення і який з'єднує у собі всю будівлю.

[25] Автор вживає у трактаті ще одне слово зі значенням «образ» поряд з χαρακτήρ і μορφή, а саме — εἰκών «зображення», «образ», «відображення», «портрет» тощо.

[26] Свт. Григорій Нисський використовує у трактаті два синонімічних слова зі значенням «Першообраз»: ἀρχέτυπον (досл.: «архетип» від ἀρχή «початок» та τύπος «образ», «вигляд», «тип») та πρωτότυπον (досл.: «прототип» від πρῶτος «перший» та τύπος «образ», «вигляд», «тип»). Обидва слова не властиві для класичної доби давньогрецької мови, проте, крім творів патристики, вживаються в елліністичних авторів, зокрема, ἀρχέτυπον — у творах Плутарха, Лукіана, Філона Александрійського, Плотіна, а πρωτότυπον — у трактах Галена та Елія Геродіана.

[27] Досл.: «Творця всього» (τὸν τοῦ παντὸς δημιουργόν). Слово ὁ δημιουργός ще в діалогах Платона набуло значення «Творець» і потім почало широко вживатись у ранньохристиянських творах. У класичну добу ὁ δημιουργός означало «ремісник», «майстер».

[28] Поширена в IV ст. єресь аріанства заперечувала Божественну природу Ісуса Христа. Аріани, відштовхуючись від слів «Первородний творіння», стверджували, що Христос — не Бог, а частина творіння. Вживання слова κτίσμα «творіння», «твар» (від κτίζω «засновувати», «робити») не характерне для класичної доби, натомість воно міцно ввійшло в патристичний лексикон під впливом новозавітного узусу (пор. 1 Тим. 4:4).

[29] Слово οἰκονομία в античну добу позначало «управління домашнім господарством», «керівництво», натомість у текстах свв. отців вживалося на позначення таємниці Божого плану спасіння людини як «домобудівництва Божого».

Хандога Н. А.

Хронология земной жизни Господа нашего Иисуса Христа по сохранившимся сочинениям святителя Викторина Петавийского — «О сотворении мира» и «Хронологический фрагмент»

Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены...

Гал. 4:4

Традиционно считается, что Господь Иисус Христос родился от Девы Марии в Вифлееме Иудейском (см.: Мф. 2:1–16) в 4 г. до Р. Х.[1], а не в «нулевом» году (1 г. до Р. Х.), или в 1 г. по Р. Х. как «вычислил» монах Дионисий Малый (ок. 470 — между 537 и 556). Со временем это летоисчисление получило название эры Дионисия Малого, которая «к середине XV в. распространилась по всей католической Европе. В Новое время эта эра легла в основу научной хронологии»[2]. Другими словами, весь мир, то есть все страны живут по европейской системе летоисчисления. Однако «с исторической точки зрения принятая у Дионисия Малого хронология некорректна уже потому, что Иисус Христос по ней родился через несколько лет после смерти Ирода Великого (4 г. до Р. Х.)»[3].

Также традиционно считается, что Иисус Христос, будучи истинным Богом и истинным человеком[4], был распят на кресте в возрасте 33 лет[5],

[1] В это время Иудейским царством (точнее — Иудеей) управляли царь Ирод Великий (40–4 гг. до Р. Х.) и император Август Октавиан (31 г. до Р. Х. — 14 г. по Р. Х.), так как к этому времени уже не одно десятилетие оно входило в состав Римской империи (см.: Вихтович В. Л. Царь Ирод Великий. Воплощение невозможного (Рим, Иудея, эллины). СПб.: Академия исследования культуры, 2010. С. 9–10; Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. Изд. 4-е, испр. и доп. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт; «Русский путь», 2001. С. 17–18).

[2] Фокин А. Р., Кузенков П. В. Дионисий Малый // Православная энциклопедия. / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II М., 2007. Т. 15. С. 352.

[3] Там же.

[4] См.: Э. П. Б., Квливидзе Н. В. Иисус Христос // Православная энциклопедия. / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла М., 2009. Т. 21. С. 688–693.

[5] Это число получается из сопоставления двух событий: 1) в 30 лет Спаситель начал Свое общественное служение (см.: Лк. 3:23), так как именно «в этом возрасте Иосиф предстал перед

то есть в 29 г. по Р. Х., исходя из даты рождения — 4 г. до Р. Х, когда Иудеей управлял римский префект Понтий Пилат (26–36 гг. по Р. Х.)[6], а в действительности — римский император Тиберий (14–37 гг. по Р. Х.).

Однако в творениях святителя Викторина Петавийского (ок. 230–303/304) — первого латинского толкователя Священного Писания[7], первого христианского писателя-паннонийца[8], а также учителя нравственности для петавийских христиан[9] — мы встречаем совсем другую хронологию земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, а именно, что Он родился в 9 г. по Р. Х., а принял мученическую кончину в 58 г. по Р. Х. Возникает естественный вопрос: разве Петавийский святитель не знал, что Господь Иисус Христос прожил на земле 33 года, а не 49 лет?

Глава 1. Иисус Христос — истинный Бог и истинный человек

Для Викторина Петавийского очень важное значение имеет самая первая седмица, которую он именует царицей «всех седмиц»[10], так как именно в эти дни Богом Отцом и Богом Сыном[11] были заложены

фараоном (Быт. 41:46), Давид вступил на царство (2 Цар. 5:4), Иезекииль начал пророчествовать (Иез. 1:1) ...» (Муретов М. Д. Родословие Христа // Избранные труды. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. С. 361, прим. 43); и 2) Он с учениками встретил четыре еврейские Пасхи (в точном смысле — три, так как в канун четвертой еврейской Пасхи Господа Иисуса Христа распяли (см.: Ин. 19:14), то есть Он больше трех лет проповедовал в Галилее и Иудее).

[6] Как считают современные исследователи, «несмотря на некоторый анахронизм, допущенный Тацитом (до Агриппы I Ирода (41–44) римские наместники в Иудее, в том числе и Понтий Пилат, имели титул префекта, а не прокуратора), это свидетельство подтверждает данные канонических Евангелий о смерти Иисуса Христа при Понтии Пилате» (Э. П. Б., Квливидзе Н. В. Иисус Христос. С. 681).

[7] См.: Хандога Н. А. Святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет // Скрижали. 2014. Вып. 7. С. 51–71; Paczkowski M. C. Alcuni aspetti teologici dell'Apocalisse in Vittorino di Petovio // Biblica et patristica thoruniensia. 2012. Vol. 5. P. 175–206; Kasprzak D. Wiktoryn z Poetovium — pierwszy chrześcijański egzegeta laciński // Analecta cracoviensia. 2011. Vol. 43. P. 143–157.

[8] См.: Bratož R. Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts) // Zalai múzeum. 2002. Vol. 11. P. 7–20 (ср. рус. пер.: Братож Р. Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая половина III века) / Пер. с нем. С. К. Кобриной под ред. Н. А. Хандоги // Христианское чтение. 2014. № 2–3. С. 14–45); Idem. Verske razmere v Petovioni v drugi polovici 3. stoletja v luči poročil škofa Viktorina / Ur. M. Vomer Gojkovič, N. Kolar // Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitraizem in njegova doba. Ptuj, 2001. Str. 313–325; Idem. Il cristianesimo Aquileiese prima di Constantino fra Aquileia e Poetovio. Udine — Gorizia, 1999. P. 347–354.

[9] См.: Хандога Н. А. Нравственное учение святителя Викторина Петавийского по его сохранившимся сочинениям — «Толкование на Апокалипсис» и «О десяти девах» // Церковь и время. 2016. № 4 (77).

[10] Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 1 / Ed. M. Veronese // Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis (далее — CSEA). Vol. 2. Roma, 2002. P. 328.

[11] Всё дело в том, что Викторин (см., например: Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin. VI, 4 / Ed. M. Veronese. P. 286) вслед за Тертуллианом (см., например: Tertullianus. De oratione. 1 / Ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (далее — CSEL). Vol. 20. Pragae — Vindobonae — Lipsae, 1890. P. 180) был «склонен к бинитаризму — смешению Второго и Третьего Лиц Святой Троицы — и, таким образом, к учению о двоице — Отце

структурообразующие принципы мира, или вселенной[12], по которым в целостности и сохранности существует мир. Поэтому «седмеричным числом дней *(septenario numero dierum)* управляется всё — и небесное, и земное»[13], в том числе историческое бытие нашего мира. Например, Петавийский святитель, его современники и паства жили в конце шестого дня, или в конце шестой тысячи лет, который называется в трактате «О сотворении мира» «приготовлением Царства» *(praeparatio regni)*[14], так как с его окончанием должна была наступить «истинная и праведная суббота седьмого тысячелетия» *(septimo miliario annorum)*[15].

Седмеричное число Викторин Петавийский видит и в ключевых этапах, или периодах, земной жизни Господа Иисуса Христа: «Он также исполняет Свою человеческую природу *(humanitatem suam)* числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть»[16]. В выделении этих семи этапов Викторин опирается на античную традицию, впервые изложенную Гиппократом (ок. 460–377 гг. до Р. Х.), согласно которой человеческая жизнь делится на семь периодов[17]. В действительности Петавийский святитель называет пять этапов и добавляет «рождение» *(nativitatis)* и «смерть» *(occasus)*, чтобы выйти на цифру 7.

В значительной степени Викторин Петавийский продолжает линию святителя Иринея Лионского (ок. 130–140–202/203). Тем не менее, между ними есть определенное расхождение, так как Ириней насчитывает пять периодов, или возрастов в жизни человека: «Род человеческий переживает пять возрастов: сначала <человек> бывает младенцем, по-

и Сыне». Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. Период первый: доникейская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. С. 264–265.

[12] См.: Хандога Н. А. Космология святителя Викторина Петавийского: четверица и седмерица как структурообразующие принципы мира // Христианское чтение. 2015. № 4. С. 7–35.

[13] Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 1 / Ed. M. Veronese. P. 328.

[14] Ibid., 4. P. 330. Имеется в виду, что земля в течение пяти дней, предшествовавших творению человека, приготовлялась Богом в качестве царского чертога для человека, который, будучи создан по образу и подобию Божию (см.: Быт. 1:26), должен был стать ее царем и господином (ср.: Gregorius Nyssenus. De opificio hominis 2 / Ed. J. Laplace, J. Daniélou // SC. Vol. 6. Paris, 1944. P. 90). Возможно также, что Викторин Петавийский в свете своего хилиазма понимает это царство и как будущее тысячелетнее царство Христово с праведниками, которое должно было наступить по прошествии шестого («подготовительного») тысячелетия. См.: Хандога Н. А. Латинский хилиазм III–IV вв. // Христианское чтение. 2010. № 2 (33). С. 167; Daniélou J. Les origines du christianisme latin. Paris, 1978. P. 115.

[15] Ibid. 6. P. 332.

[16] Ibid. 9. P. 336.

[17] Вот как об этом пишет Филон Александрийский (ок. 20–10 гг. до Р. Х. — ок. 40 г. по Р. Х.): «Врач же Гиппократ говорит, что возрастов семь — младенца, ребенка, подростка, юноши, мужа, пожилого человека и старца — и что они измеряются седмицами, но они следуют не сразу одна за другой». Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею. 105 / Пер. и комм. А. В. Вдовиченко // Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 76.

том отроком, затем юношей, мужем и, наконец, стариком»[18]. Напротив, для Викторина необходимо семь периодов, так как каждый из них он увязывает с соответствующим днем творения: от первого дня — сотворение Богом света, двенадцати ангелов дня и двенадцати ангелов ночи (рождение) до седьмого дня — покой Бога[19], то есть прекращение Им что-либо творить (смерть и пребывание во гробе)[20].

Таинственным образом Викторин Петавийский в «Толковании на Апокалипсис» также говорит о главных периодах земной жизни Господа Иисуса Христа, дополняя их двумя новыми этапами: «Следовательно, они начинают, говоря так: Иоанн: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог* (Ин. 1:1) — это образ льва *(leonis)*; Матфей же: *Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова* (Мф. 1:1) — это образ человека *(hominis)*; Лука же так: *Был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова* (Лк. 1:5) — это образ тельца *(vituli)*; Марк начинает так: *Начало Евангелия Иисуса Христа, как написано* у Исаии (Мк. 1:1–2), — начато с прилетающего Духа, поэтому имеет и образ летящего орла *(aquilae)*»[21].

Здесь не имеется в виду порядок перечисления животных ни у пророка Иезекииля (см.: Иез. 1:5, 10), ни в Апокалипсисе (см.: Откр. 4:7), но подразумевается логическая последовательность, согласно которой Викторин усматривает в четырех животных символы четырех периодов явления Сына Божия людям: воплощение, или рождение; страдание, или смерть; воскресение и вознесение. Тот же порядок можно найти у Иринея Лионского[22] и у блаженного Иеронима Стридонского (ок. 347–419/420)[23].

Исходя из этого, Викторин Петавийский ясно и четко различает человеческую и Божественную природу Господа Иисуса Христа и в то же время объединяет их в рамках единой Личности. С одной стороны, Христос — совершенный человек: «Он также иудеям показывает Свою

[18] Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. II, 24, 4 / Ed. J. — P. Migne // Patrologiae cursus completus. Series graeca (далее: PG). T. 7/1. Paris, 1857. Col. 795.

[19] Вот что об этом пишет Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215): «Покой Бога, вопреки мнению некоторых, не означает, что Он отдыхает от Своих трудов. Ведь, будучи Благим, Он не может прекратить творить добро, поэтому так думать неблагочестиво. Покой этот означает, что определенный и неизменный порядок устанавливается на вечные времена и всё творение из древнего беспорядка переходит и "останавливается" в определенном порядке» (Clementus Alexandrinus. Stromata. 6, 16 / Ed. J. — P. Migne // PG. T. 9. Paris, 1857. Col. 370).

[20] Спустя около полутора веков блаженный Августин Гиппонский (354–430) «перенес это представление о семи возрастах на семь мировых эпох» (Фокин А. Р. Латинская патрология. С. 268).

[21] Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin. IV, 4 / Ed. M. Veronese. P. 276.

[22] См.: Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. III, 11, 8 / Ed. A. Rousseau et L. Doutreleau // Sources chrétiennes (далее — SC). Vol. 211. Paris, 1974. P. 164–166.

[23] См.: Hieronymus Stridonensis. Adversus Jovinianum. 1, 26 / Ed. J. — P. Migne // Patrologiae cursus completus. Series latina. T. 23. Paris, 1845. Col. 247.

человеческую природу *(humanitatem)* следующими способами: когда голоден (см.: Мф. 4:2), жаждет (см.: Ин. 4:7), когда принимает пищу и питие (см.: Лк. 7:34), когда ходит (см.: Мф. 4:18) и удаляется (см.: Ин. 6:15; Мф. 4:12), когда спит на изголовье <лодки> (см.: Мк. 4:38)»[24]. С другой стороны, Христос обладает Божественными свойствами: «Когда же во время поднявшейся бури на море ходит пешком <по воде> (см.: Ин. 6:18–19; Мф. 14:22–25), когда повелевает ветрам (см.: Лк. 8:25), исцеляет больных (см.: Мф. 12:15) и восстанавливает хромых (см.: Мф. 15:31), <слепых делает зрячими (см.: Мф. 15:31), глухих — слышащими и немых —> красноречивыми (см.: Мк. 7:37), то разумей, что Он возвещает им о Себе как о Господе *(Dominum)*»[25].

Позднее подобные доказательства неоднократно использовались святыми отцами и учителями Церкви в борьбе против монофизитов и в том числе против константинопольского архимандрита Евтихия (ок. 378–454). Поэтому, пожалуй, не будет преувеличением сказать, что данный фрагмент «О сотворении мира» Викторина Петавийского лежит у истоков той традиции, которая привела к появлению догматического послания, или «Томоса», святителя Льва I Великого (между 380 и 390–461)[26], в котором «с особой выразительностью оттенялось учение о полноте двух естеств во Христе»[27].

Глава 2. Сколько лет на земле прожил Господь Иисус Христос?

В земной жизни Господа Иисуса Христа, согласно учению Викторина Петавийского, были важные дни — зачатие, рождение, смерть и воскресение, соответствующие дням творения: «Кто таким образом научен в законе Божием, кто исполнен Духом Святым, да не презрит сердцем того, что Ангел Гавриил благовествовал Марии Деве (см.: Лк. 1:28) в тот же день, в который дракон совратил Еву; Дух Святой преисполнил *(inundasse)* Марию Деву в тот же день, в который <Христос> сотворил свет; Он обратился в плоть в тот же день, в который сотворил землю и воду; Он обратился в молоко в тот же день, в который сотворил звёзды; Он обратился в кровь в тот же день, в который земля и вода произвели свои порождения; Он обратился в плоть в тот же день, в который воздвиг человека из земли; Христос родился *(natum esse)* в тот же день, в который образовал человека;

[24] Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 9 / Ed. M. Veronese. P. 336.

[25] Ibid.

[26] См.: Гаврилов М. Н. Св. Лев Великий: жизнь и учение, в связи с его эпохой и со смыслом его церковного почитания в православных богослужебных книгах. Изд. 2. Брюссель, 1996. С. 36–37.

[27] Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V вв.: обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2007. С. 232.

Он пострадал *(esse passum)* в тот же день, в который пал Адам; Он воскрес *(resurrexisse)* из мертвых в тот же день, в который сотворил свет»[28].

Из этого следует, что Христос был зачат Пресвятой Богородицей от Святого Духа в первый день, когда Бог сотворил свет, двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи[29]; Он родился в шестой день, когда Бог сотворил человека и, возможно, растительный мир[30]; Он принял мученическую кончину в седьмой день, когда Бог перестал творить и когда Адам нарушил заповедь Божию[31]; Он воскрес из мертвых в тот же день, в который был зачат, то есть в первый день, когда Бог сотворил свет, двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи[32].

Таким образом, если понимать приведенный фрагмент «О сотворении мира», во-первых, буквально, то Господь Иисус Христос прожил на земле только один день: с начала шестого дня творения (время рождения) и до начала седьмого дня покоя (время смерти); во-вторых, аллегорически, то Христос прожил на земле ровно одну тысячу лет: с начала шестого тысячелетия (время рождения) и до начала седьмого тысячелетия (время смерти). И первое, и второе, естественно, невозможно. Следовательно, здесь Петавийский святитель, используя типологический метод толкования Священного Писания, символически соединяет спасительные деяния Сына Божия с двумя планами: творением мира и падением первых людей.

Намного больше о земном периоде жизни Господа Иисуса Христа написано в «Хронологическом фрагменте»: «В восьмой день перед январскими Календами <то есть 25 декабря> в консульство Сульпиция и Камерина родился *(natus)* Господь наш Иисус Христос, и в восьмой день перед январскими Идами <то есть 6 января> в консульство Валериана и Азиатика крестился *(baptizatus)*. Он пострадал *(passus)* в десятый день перед апрельскими Календами <то есть 23 марта> в консульство Нерона III и Валерия Мессала. Он воскрес *(resurrexit)* в восьмой день перед апрельскими Календами <то есть 25 марта> при указанных выше консулах. <Он> вознесся *(ascendit)* на небеса в пятый день майских Нон <то есть 3 мая> после сорока дней при указанных выше консулах. [...] Ангел же обратился к Марии в восьмой день перед апрельскими Календами <то есть 25 марта>, сказав, что тогда Елизавета была уже на шестом месяце беременности (см.: Лк. 1:36)>. Из чего следует, что Господь был зачат *(conceptum)* в тот же день, в который и воскрес»[33]. Следова-

[28] Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 9 / Ed. M. Veronese. P. 336.
[29] См.: Ibid. 2; 10. P. 328; 338.
[30] См.: Ibid. 4. P. 330.
[31] См.: Ibid. 5; 9. P. 330; 336.
[32] См.: Ibid. 2. P. 328.
[33] Victorinus Poetovionensis. Fragmentum chronologicum / Ed. M. Veronese. P. 344–346.

тельно, здесь, кроме зачатия, рождения, страдания и воскресения, упоминаются еще два важных дня: крещение и вознесение.

Однако для нас, чтобы ответить на поставленный в названии этой главы вопрос, особую важность представляют только два дня — рождение и страдание Спасителя: «В восьмой день перед январскими Календами <то есть 25 декабря> в консульство Сульпиция и Камерина родился *(natus)* Господь наш Иисус Христос… Он пострадал *(passus)* в десятый день перед апрельскими Календами <то есть 23 марта> в консульство Нерона III и Валерия Мессала»[34]. Таким образом, Христос жил на земле с 9 г. по Р. Х. (время управления Иудеей ординарными консулами Квинтом Сульпицием Камерином и Гаем Поппием Сабином) по 58 г. по Р. Х. (время управления Иудеей ординарными консулами Нероном Клавдием Цезарем Августом Германиком и Марком Валерием Мессалом Корвином), то есть 49 лет (!)[35].

В трактате «О сотворении мира» есть фрагмент, в котором также упоминается о долгой земной жизни Господа Иисуса Христа, «в соответствии со схемой: семь периодов по семь лет»[36]: «Он также исполняет Свою человеческую природу *(humanitatem suam)* числом семь: рождение *(nativitatis)*, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть *(occasus)*»[37]. Кроме того, слово *occasus* указывает, что Христос жил до «старости», то есть больше 46 лет[38].

Что этим хотел сказать Петавийский святитель? Как справедливо считает Райко Братож, «совершенное число 7 управляет не только жизнью человечества, на примере Христа, но жизнью каждого человека, ибо она, по существу, разделялась, как древними представителями (Гиппократ), так и христианскими мыслителями (Ириней), на семь периодов»[39]. Другими словами, Господь Иисус Христос прожил на земле такую же жизнь, как любой другой человек, живший когда-либо.

Заключение

Викторин Петавийский, рассказывая о земном бытии Господа Иисуса Христа, упоминает о шести особо важных днях, или событиях, в Его жизни: зачатие, рождение, крещение, смерть, воскресение и вознесение. Из них в трактате «О сотворении мира» приводится в одном фрагмен-

---

[34] Victorinus Poetovionensis. Fragmentum chronologicum / Ed. M. Veronese. P. 344–346.

[35] См.: Dulaey M. Introduction / Éd. M. Dulaey // SC. Vol. 423. Paris, 1997. P. 21; Eadem. Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. Paris, 1993. Vol. 1. P. 38–39; Haussleiter J. Prolegomena / Ed. J. Haussleiter // CSEL. Vol. 49. Vindobonae — Lipsiae 1916. P. XXIII.

[36] Marin M. Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio / Cur. S. Santelia // Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Bari, 2004. P. 203.

[37] Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 9 / Ed. M. Veronese. P. 336.

[38] См.: Dulaey M. Introduction. P. 21.

[39] Bratož R. Il cristianesimo Aquileiese… P. 309.

те только два дня — рождение и смерть[40], а в другом фрагменте четыре дня — зачатие, рождение, смерть и воскресение[41]. А в «Толковании на Апокалипсис» из них упоминается также четыре дня — воплощение, или рождение; страдание, или смерть; воскресение и вознесение[42]. Однако ни в первом, ни во втором сочинении не говорится о времени рождения или смерти Христа.

Данная тема больше всего раскрывается в «Хронологическом фрагменте», так как здесь, во-первых, приводятся шесть дней из жизни Спасителя, то есть зачатие, рождение, крещение, смерть, воскресение и вознесение[43], а во-вторых, указываются консулы, при которых случилось то или иное событие. Например, Христос родился в 9 г. по Р. Х., так как только в этот год Иудеей управляли ординарные консулы Квинт Сульпиций Камерин и Гай Поппий Сабин, а умер в 58 г. по Р. Х., так как только в этот год Иудеей управляли другие ординарные консулы — Нерон Клавдий Цезарь Август Германик и Марк Валерий Мессал Корвин, и прожил, таким образом, на земле 49 лет (!).

Бесспорно, Викторин Петавийский знал, что Господь Иисус Христос прожил на земле 33 года, а не 49 лет. Викторин, упоминая о семи периодах по семь лет Христа как нового Адама (см.: 1 Кор. 15:45), причисляет к ним рождение и смерть[44], которые в действительности являются однодневными событиями. Таким образом получается следующая схема: пять периодов по семь лет, то есть 35 лет, что очень близко к общеизвестному возрасту Спасителя.

Приложение 1. *О сотворении мира (De fabrica mundi) святителя Викторина Петавийского*[45]

<Глава 9. Воссоздание Адама через седмицу>

Следовательно, сейчас, как ты видишь, речь идет о неизъяснимой славе Божией и провидении: я попытаюсь показать <это>, насколько сумеет <мой> слабый разум. Для того чтобы воссоздать Адама через седмицу, а также прийти на помощь всему Своему творению, <Бог Отец> совершил это посредством рождения Сына Своего Иисуса Христа, Господа нашего[46].

---

[40] См.: Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 9 / Ed. M. Veronese. P. 336.

[41] См.: Ibid.

[42] См.: Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin. IV, 4 / Ed. M. Veronese. P. 276.

[43] См.: Victorinus Poetovionensis. Fragmentum chronologicum / Ed. M. Veronese. P. 344–347.

[44] См.: Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 9 / Ed. M. Veronese. P. 336.

[45] Перевод с латинского на русский язык выполнен по изданию: Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 9 / Ed. M. Veronese. P. 336–337.

[46] То есть Викторин Петавийский вслед за Иринеем Лионским (см.: Irenaeus Lugdunensis. Contre les hérésies. Livre V, 23, 2 / Éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier // SC. Vol. 153. Paris, 1969. P. 290–294) соединяет спасительные деяния воплотившегося Бога с творением мира и падением первых людей (см.: Хандога Н. А. Христология и сотериология святителя Викторина

Кто таким образом научен в законе Божием, кто исполнен Духом Святым, да не презрит сердцем того, что Ангел Гавриил благовествовал Марии Деве (см.: Лк. 1:28) в тот же день, в который дракон совратил Еву; Дух Святой преисполнил Марию Деву в тот же день, в который <Христос> сотворил свет; Он обратился в плоть в тот же день, в который сотворил землю и воду; Он обратился в молоко в тот же день, в который сотворил звёзды; Он обратился в кровь в тот же день, в который земля и вода произвели свои порождения; Он обратился в плоть в тот же день, в который воздвиг человека из земли[47]; Христос родился в тот же день, в который образовал человека; Он пострадал в тот же день, в который пал Адам; Он воскрес из мертвых в тот же день, в который сотворил свет[48].

Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть[49]. Он также иудеям показывает Свою человеческую природу следующими способами: когда голоден (см.: Мф. 4:2), жаждет (см.: Ин. 4:7), ко-

---

Петавийского в контексте толкования Шестоднева и Апокалипсиса // Церковь и время. 2015. № 2 (71). С. 132–134).

[47] Здесь выстраивается целый ряд соответствий: Господь Иисус Христос становится плотью (вероятно, семенем плоти) в третий день, когда создается Богом плоть Земли — суша (ее ткань) и моря (ее кровь и иные жидкости). В четвертый день, когда Богом творится луна с ее тусклым молочным светом и звездный Млечный Путь, Он принимает вид как бы молока, а в пятый день, когда Богом создаются носители крови — птицы и животные, Господь становится в некотором роде похожим на кровь. Наконец, Он облекается в плоть в шестой день, когда из праха земного (Быт. 2:7) творится человек. Безусловно, эта концепция связана, во-первых, с теорией рекапитуляции (от лат. recapitulatio — сжатое повторение) Иринея Лионского (см.: Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. III, 16, 6; 18, 7; 21, 10; 22, 3 / Ed. A. Rousseau et L. Doutreleau. P. 310–314; 364–370; 426–430; 438), который главную ее мысль, то есть что Христос — глава спасаемого человечества (см.: Veronese M. Radici culturali di Vittorino di Petovio / Cur. S. Santelia // Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Bari, 2004. P. 187), заимствовал у апостола Павла (см.: Рим. 5:12–21), и, во-вторых, с античной медицинской теорией о развитии эмбриона (см.: Congourdeau M. — H. L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI-e siècle av. J. — C. — V-e siècle apr. J. — C.). Paris, 2007. P. 227), встречающейся, например, у Августина Гиппонского (см.: Aurelius Augustinus. De diversis quaestionibus octaginta tribus liber unus 56 / Ed. J. — P. Migne // PL. Vol. 40. Paris, 1865. Col. 39), для которого так же, как и для Викторина Петавийского, особую важность имеют число 7 и четыре этапа формирования эмбриона.

[48] Это тот же самый день, в который Архангел Гавриил благовествовал Пресвятой Богородице и Она зачала от Святого Духа, то есть первый день недели, согласно еврейскому календарю (см.: Bratož R. Il cristianesimo Aquileiese... P. 307; Dulaey M. Victorin de Poetovio. P. 34). Эта параллель также присутствует в «Хронологическом фрагменте» Викторина Петавийского (см.: ниже).

[49] В выделении этих семи периодов Викторин «опирается» на античную традицию, согласно которой человеческая жизнь делится на семь равных промежутков времени (см.: Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею. 105. С. 76). В действительности Викторин Петавийский вслед за Иринеем Лионским (см.: Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. II, 24, 4. Col. 795) называет пять периодов и добавляет «рождение» (nativitatis) и «смерть» (occasus), чтобы выйти на цифру 7, так как каждый из этих периодов Викторин увязывает с соответствующим днем творения: от первого дня — сотворение Богом света, двенадцати ангелов дня и двенадцати ангелов ночи (рождение) — до седьмого дня — покой Бога, то есть прекращение Им что-либо творить (смерть и пребывание во гробе). См.: Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 2–5 / Ed. M. Veronese. P. 328–333.

гда принимает пищу и питие (см.: Лк. 7:34), когда ходит (см.: Мф. 4:18) и удаляется (см.: Ин. 6:15; Мф. 4:12), когда спит на изголовье <лодки> (см.: Мк. 4:38). Когда же во время поднявшейся бури на море ходит пешком <по воде> (см.: Ин. 6:18–19; Мф. 14:22–25), когда повелевает ветрам (см.: Лк. 8:25), исцеляет больных (см.: Мф. 12:15) и восстанавливает хромых (см.: Мф. 15:31), <слепых делает зрячими (см.: Мф. 15:31), глухих — слышащими и немых —> красноречивыми (см.: Мк. 7:37), то разумей, что Он возвещает им о Себе как о Господе.

Приложение 2. *Хронологический фрагмент (Fragmentum chronologicum) святителя Викторина Петавийского*[50]

В записях Викторина среди многого мы открыли также этот документ[51]. Вот что мы нашли в пергаментах епископа Александра, который был в Иерусалиме[52], то, что он собственноручно переписал из апостольских подлинников[53]. В восьмой день перед январскими Календами <то есть 25 декабря> в консульство Сульпиция и Камерина[54] родился Господь наш Иисус Христос, и в восьмой день перед январскими Идами <то есть 6 января> в консульство Валериана и Азиатика[55] крестился. Он пострадал в десятый день перед апрельскими Календами <то есть 23 марта> в консульство Нерона III и Валерия Мессала[56]. Он воскрес в вось-

[50] Перевод с латинского на русский язык выполнен по изданию: Victorinus Poetovionensis. Fragmentum chronologicum / Ed. M. Veronese. P. 344–347.

[51] Как считает М. Дюлаэй, в нём отражаются идеи, господствовавшие среди христиан Римской империи во II — начале III в. См.: Dulaey M. Le Fragment chronologique de Victorin de Poetovio et la culture grecque aux confins de l'Émpire dans la seconde moitié du III-e siècle // Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. IV. Rome, 1993. P. 136.

[52] М. Шпелич, словенский издатель творений Викторина Петавийского, фрагмент: «Alexandri episcopi qui fuit in Hierusalem», перевел так же, как мы (см.: Victorinus Poetovionensis. Fragmentum chronologicum / Ed. M. Špelič // Cerkveni očetje. Vol. 9. Celje, 1999. P. 167). Однако другие издатели, такие как М. Дюлаэй и М. Веронезе, данный фрагмент перевели так: «Александра, который был епископом Иерусалима» (см.: Victorinus Poetovionensis. Fragmentum chronologicum / Ed. M. Dulaey // SC. Vol. 423. Paris, 1997. P. 135; Victorinus Poetovionensis. Fragmentum chronologicum / Ed. M. Veronese. P. 345), что, на наш взгляд, является ошибкой.

[53] Возможно, Викторин Петавийский употребил термин «апостольские подлинники» (exemplaria apostolorum), чтобы подчеркнуть, что данная хронология заимствована епископом Александром из «книг апостолов», или «апостольских трудов» (Dulaey M. Le Fragment chronologique de Victorin de Poetovio. P. 137). Однако, бесспорно, здесь используется «очень древний источник» (Dulaey M. Victorin de Poetovio. P. 38), который является частью Священного Предания Древней Церкви.

[54] Точнее, Сульпиция Камерина, или Квинта Сульпиция Камерина, который в 9 г. по Р. Х. занимал должность ординарного консула вместе с Гаем Поппием Сабином.

[55] Точнее, Валерия Азиатика, или Децима Валерия Азиатика, который в 46 г. по Р. Х. занимал должность ординарного консула вместе с Марком Юнием Силаном.

[56] Нерон III, или Нерон Клавдий Цезарь Август Германик, и Валерий Мессала, или Марк Валерий Мессала Корвин, в 58 г. занимали должности ординарных консулов. Следовательно, Господь Иисус Христос, или воплощенный Бог, прожил на земле 49 лет, то есть с 9 г. по Р. Х. по 58 г. по Р. Х., «в соответствии со схемой: семь периодов по семь лет» (Marin M. Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio. P. 203). Другими словами, Господь Иисус Христос имел пол-

мой день перед апрельскими Календами <то есть 25 марта> при указанных выше консулах. <Он> вознесся на небеса в пятый день майских Нон <то есть 3 мая> после сорока дней при указанных выше консулах. Иоанн Креститель родился в восьмой день перед июльскими Календами <то есть 24 июня> и был обрезан в июльские Календы <то есть 1 июля>. Ангел же обратился к Марии в восьмой день перед апрельскими Календами <то есть 25 марта>, сказав, что тогда Елизавета была уже на шестом месяце беременности (см.: Лк. 1:36)>. Из чего следует, что Господь был зачат в тот же день, в который и воскрес[57]. Аминь.

ноценную человеческую природу: «Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть» (Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 9 / Ed. M. Veronese. P. 336). См.: Хандога Н. А. Христология и сотериология святителя Викторина Петавийского. С. 134–136.

[57] То есть в первый день творения, в который Он создал свет: «Дух Святой преисполнил Марию Деву в тот же день, в который <Христос> сотворил свет» (Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 9 / Ed. M. Veronese. P. 336). В этот же день Господь Иисус Христос создал двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи: «Что же касается двенадцатеричного числа, то, как я упоминал выше (то есть во второй главе — Н. Х.), <первый> день разделен на две половины двенадцатью часами светлого и ночного <времени>. И с помощью этих часов исчисляются месяцы и годы, и времена, и века. Несомненно, поэтому назначены двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи, в соответствии с количеством часов» (Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi. 10 / Ed. M. Veronese. P. 338). См.: Хандога Н. А. Космология святителя Викторина Петавийского: сотворение Ангелов, животных и первых людей // Труды Киевской духовной академии. 2016. № 24. С. 143–146. Кроме того, для Петавийского святителя это также восьмой день суда и вечного покоя. См.: Хандога Н. А. Восьмидневная концепция святителя Викторина Петавийского // Труды Минской духовной академии. 2016. № 13. С. 229–231.

Бурега В. В.

Жизненный путь и научное наследие профессора М. Э. Поснова

Жизненный путь Михаила Поснова остается недостаточно изученным. Как его служба в Киевской духовной академии в дореволюционный период, так и жизнь в эмиграции еще ждут вдумчивого изучения. Здесь мы очертим лишь основные вехи его земного пути.

Согласно собственноручно написанному Михаилом Посновым в 1913 г. «Curriculum vitae», он родился 7 (19) января 1873 г. на хуторе близ сел Протасьев Угол и Завидово Сапожковского уезда Рязанской губернии (ныне — территория Завидовского сельского поселения Чучковского района Рязанской области Российской Федерации) в семье мещанина Мануила Степановича Поснова[1].

Позже Михаил Поснов в одном из частных писем так пояснял происхождение своей фамилии: «Моя фамилия происходит от прилагат. "постный" и должна писаться "Постнов", как от красный — Краснов, от смирный — Смирнов. Но причетник внес в метрику фонетическое произношение "Поснов", и я теперь принужден официально писать свою фамилию с грамматической ошибкой, но во всех частных случаях я придерживаюсь правильной этимологии и пишу "Постнов"»[2]. В том же письме он пояснял, что имя его отца правильно должно передаваться по-русски как «Эммануил» (а не как «Мануил» или «Иммануил»). Поэтому сам Поснов, несмотря на то, что отец его по паспорту был Мануилом, всегда указывал свое отчество как «Эммануилович».

---

[1] «Curriculum vitae» от 14.09.1913. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (далее — ИР НБУВ). Ф. 175. № 1942. Л. 1. Однако по документам архива КДА М.Э. Поснов родился 12 (24).01.1873. См.: Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве. Ф. 711. Оп. 3. Д. 2450. Л. 28; Оп. 1. Д. 10950. Л. 1 об. К сожалению, на могильном кресте М. Поснова точные даты его рождения и смерти не указаны. Здесь указаны лишь годы (1873–1931).

[2] Письмо Н. Глубоковскому от 01.01.1906. Сосуд избранный: Сб. документов по истории Русской Православной Церкви. СПб., 1994. С. 83.

Важно отметить, что дед Михаила Поснова до 1850 г. был крепостным, но затем сумел выкупиться у помещика на волю. Он имел собственный хутор и занимался лесным промыслом, благодаря чему нажил значительное состояние. Однако Мануил Поснов, отец Михаила, не смог распорядиться этим хозяйством как следует. В результате он вынужден был продать хутор и переехать с семьей в г. Сапожок Рязанской губернии.

Михаил начал обучение в сельской школе (1881–83), затем продолжил образование в Сапожковском духовном училище (1883–88) и Рязанской духовной семинарии (1888–94). В 1894 г. он поступил в КДА. В 1898 г. под руководством профессора библейской истории Федора Яковлевича Покровского (впоследствии — протоиерея) Поснов написал кандидатскую диссертацию на тему «Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете»[3]. На основании рецензий профессоров Ф. С. Орнатского и Ф. Я. Покровского[4] эта диссертация была оценена баллом «4»[5]. Решением Совета КДА от 12 июня 1898 г. (утверждено Киевским митрополитом Иоанникием (Рудневым) 23 июня 1898 г.) Михаил Поснов получил степень кандидата богословия. В разрядном списке выпускников КДА 1898 г. он занял восьмое место[6].

Таким образом, Михаил Поснов, в отличие от подавляющего большинства профессоров духовных академий, не был выходцем из духовного сословия. Очень важно сразу же подчеркнуть эту деталь. Человеку, который не был сыном клирика или причетника, пройти путь обучения в духовных учебных заведениях было крайне непросто. Однако история семьи Посновых свидетельствовала, что в жизни всего нужно добиваться своим трудом. Причем все приобретенное можно легко утратить, если отказаться от упорного повседневного труда. Жизненный путь Поснова был символичным продолжением истории его деда, освободившегося от крепостной зависимости. Михаил Эммануилович точно так же активно выбивался из мещанского сословия, занимаясь наукой и стремясь занять профессорскую кафедру в духовной академии.

Впоследствии коллеги профессора Поснова постоянно отмечали трудолюбие и работоспособность как отличительные черты его характера. Например, последний ректор дореволюционной Киевской духовной академии архиепископ Василий (Богдашевский), рекомендуя в 1910 г. Поснова на профессорскую должность в КДА, писал: «Г<осподин> Поснов — человек необыкновенно трудолюбивый и трудоспособный; он неизменно интересуется наукой, не отстает от нее; он живет в атмо-

[3] Рукопись см. в: ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1546.

[4] Отзывы см. в: Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1897–1898 учебный год. К., 1898. С. 345–350.

[5] Там же. С. 410.

[6] Там же. С. 412, 419.

сфере научного труда»[7]. А в одном из писем к профессору Н. Н. Глубоковскому Богдашевский в том же году так характеризовал Поснова: «Нет в нем особенной даровитости, но зато есть необыкновенное трудолюбие и ревность к науке» (письмо от 11.10.1910)[8].

Трудолюбием и упорством отмечен жизненный путь Михаила Поснова после окончания Академии. 1 октября 1898 г. он был назначен преподавателем русского и церковнославянского языков в Богуславском духовном училище в Киевской губернии (ныне — центр Богуславского района Киевской области). В 1899 г. он также преподавал здесь катехизис, церковный устав и арифметику. Это назначение было не очень престижным. Выпускник Академии, написавший хорошую диссертацию, фактически стал преподавателем начальной школы. Но в этом назначении было то преимущество, что Богуслав находился сравнительно недалеко от Киева (чуть более 100 км), а значит, Поснов мог сохранять связи с академическим городом и явно надеялся туда вернуться. И такая возможность появилась у него довольно скоро.

В 1901 г. в Киеве было закончено строительство новых помещений для Киевской духовной семинарии. В связи с этим осенью 1901 г. семинария переехала из своих прежних зданий на Подоле в новый корпус на Кудрявской горе[9]. А в бывшие семинарские здания переместилось Киево-Подольское духовное училище. В результате училище получило новые, гораздо более просторные помещения. В связи с этим в 1902 г. было принято решение присоединить Богуславское училище к Киево-Подольскому. И с 16 августа 1902 г. Михаил Поснов стал преподавателем уже Киево-Подольского училища. Летом 1902 г. в бывших семинарских зданиях на Подоле был произведен капитальный ремонт. 23 сентября 1902 г. отремонтированное здание было освящено ректором Киевской духовной академии епископом Чигиринским Платоном (Рождественским). После этого начался учебный процесс в объединенном училище[10].

Так Михаил Поснов вернулся в Киев. Более того, его новое место работы располагалось буквально в нескольких сотнях метров от КДА. И уже через полгода Поснову представилась возможность занять должность в Академии. В конце ноября 1902 г. в КДА освободилось место

---

[7] Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1910–1911 учебный год. К., 1911. С. 181.

[8] «Люблю Академию и всегда буду действовать во имя любви к ней...» (Письма профессора Киевской духовной академии Д. И. Богдашевского к А. А. Дмитриевскому) / вступ. статья, публ. и прим. Н. Ю. Суховой // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 6 (55). С. 98.

[9] Платон (Петров), еп. Краткая историческая записка о судьбах Киевской семинарии за сто лет ее существования (1817–1917) // Труди КДА. № 14. К., 2011. С. 139–140.

[10] Освящение новых помещений Киево-Подольского духовного училища // Киевские епархиальные ведомости. 1902. № 20. Отдел неофициальный. С. 766–767.

помощника инспектора. А 3 января 1903 г. Киевский митрополит Феогност (Лебедев) назначил на это место Михаила Поснова.

После выпуска из Академии Поснов продолжал трудиться над текстом своей диссертации. В 1902 г. он издал существенно дополненный вариант своего исследования «Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете» и подал эту монографию в КДА в качестве магистерской диссертации. 17 апреля 1903 г. на заседании Совета КДА состоялась ее защита. Хотя рецензенты профессор Ф. Я. Покровский и доцент священник Александр Глаголев высказали ряд замечаний, защита всё же прошла успешно, и 30 мая 1903 г. Святейший Синод утвердил Поснова в звании магистра богословия. Так Михаил Эммануилович вплотную приблизился к преподавательской должности в Академии, о которой он, вне всякого сомнения, давно мечтал. Он уже был сотрудником КДА и получил необходимую для доцентского звания магистерскую степень.

В последующие годы Михаил Поснов с завидным постоянством баллотируется на вакантные кафедры в Академии. Однако долгое время эти попытки войти в состав профессорской корпорации оставались безуспешными. Так, в июне 1906 г. после ухода на пенсию профессора М. Ф. Ястребова оказалась вакантной кафедра догматического богословия. В связи с этим группа профессоров КДА (А. Розов, Н. Дроздов, А. Дмитриевский, Д. Богдашевский, прот. И. Корольков, А. Булгаков, Н. Маккавейский, В. Рыбинский, Н. Мухин, свящ. А. Глаголев и В. Экземплярский) рекомендовали на эту кафедру Михаила Поснова[11]. Однако кроме него на эту должность претендовали еще три кандидата. В результате тайного голосования, которое состоялось в Совете 31 августа 1906 г., Поснов набрал 12 голосов «за» и 10 «против», но другой кандидат — Митрофан Инсарский — получил 14 голосов «за» и 8 «против». В результате кафедру догматического богословия занял Инсарский[12]. Но уже в июле 1907 г. М. Инсарский покинул КДА, перебравшись в Тифлис, и кафедра догматического богословия снова оказалась вакантной. Поснов вновь был рекомендован в качестве кандидата на эту кафедру[13]. И вновь на вакантное место претендовало четыре человека. Тайное голосование состоялось в Совете 6 сентября 1907 г. Поснов опять не смог победить в голосовании. Он получил 10 голосов «за» и 10 «против». Победителем стал Михаил Скабалланович. Он получил 13 голосов «за» и 7 «против»[14].

---

[11] Извлечение из журналов... за 1905–1906 учебный год. К., 1906. С. 550–552.
[12] Извлечение... за 1906–1907 учебный год. К., 1907. С. 64–66
[13] Извлечение... за 1907–1908 учебный год. К., 1908. С. 39.
[14] Там же. С. 52.

Третья попытка Поснова занять кафедру в КДА была предпринята уже буквально через месяц. Летом 1907 г. профессор протоиерей Федор Покровский, преподававший в КДА в течение 30 лет библейскую историю, ушел на пенсию. После этого был объявлен конкурс на замещение вакансии. В октябре 1907 г. десять профессоров КДА (С. Голубев, К. Попов, А. Дмитриевский, прот. Ф. Титов, Д. Богдашевский, прот. И. Корольков, Н. Маккавейский, Н. Мухин, свящ. А. Глаголев и С. Песоцкий) рекомендовали Поснова на кафедру библейской истории[15].

В то время обязанности ректора КДА исполнял Владимир Петрович Рыбинский. Зная о скором уходе на пенсию профессора Покровского, он уже в течение как минимум года готовил на кафедру библейской истории своего кандидата. Им был выпускник КДА 1906 г. Виктор Иваницкий, который в 1906-07 учебном году был профессорским стипендиатом, занимаясь под руководством Ф. Покровского углубленным изучением библейской истории. Причем сам Покровский в своем отзыве о занятиях Иваницкого в июне 1907 г. прямо указал на него как на человека, который «обещает быть полезным работником в избранной им специальности»[16]. Фактически это означало указание на Иваницкого как на своего возможного преемника.

В октябре 1907 г., когда прот. Ф. Покровский вышел на пенсию, профессор Рыбинский рекомендовал на вакантную кафедру библейской истории Виктора Иваницкого. Таким образом, на кафедру претендовали два кандидата. Один из них (Поснов) был магистром богословия, защитившим диссертацию по ветхозаветной истории и служившим в Академии в течение четырех лет. Второй (Иваницкий) был лишь кандидатом богословия, только что прошедшим год стажировки в качестве профессорского стипендиата. Первого рекомендовала внушительная «команда» из 10 профессоров, а второго — лишь один профессор, исполнявший обязанности ректора.

Баллотировка была произведена в Совете Академии 25 октября 1907 г. Это голосование оказалось еще более драматичным, нежели предыдущие баллотировки Поснова на кафедру догматического богословия. Оно очень ясно отразило борьбу в Академии между «либералами» и «консерваторами». При первом голосовании оба кандидата получили по 10 голосов «за» и по 9 «против». Поэтому Совет решил провести повторную баллотировку, во время которой Иваницкий снова получил 10 положительных голосов, а Поснов лишь 9[17]. То есть кто-то один из членов Совета изменил свое мнение во втором туре, и это принесло

[15] Извлечение... за 1907–1908 учебный год. К., 1908. С. 95–97.
[16] Извлечение... за 1906–1907 учебный год. С. 548.
[17] Извлечение... за 1907–1908 учебный год. С. 106–107.

победу Иваницкому. Итак, Михаил Поснов вновь потерпел неудачу, уже третью...

Голосования в Совете Академии в сентябре — октябре 1907 г. стали ярким свидетельством идейного расслоения в среде профессоров. Вполне очевидно, что Поснов к этому времени сблизился с консервативным крылом академической профессуры. В 1907 г. его кандидатуру на вакантные кафедры неизменно поддерживают лидеры консерваторов — профессора Степан Голубев и Константин Попов. При этом за кандидатурой Иваницкого, как мы видели, стоял лидер либералов Владимир Рыбинский.

Неудачи, постигшие Поснова при попытках занять кафедру в КДА, подтолкнули его искать возможности реализовать себя как преподавателя в другом месте. С 28 марта 1908 г. он стал приват-доцентом Университета святого Владимира. Здесь он читал лекции по истории Древней Церкви (апостольский век и доникейский период). Напомним, что кафедру истории Церкви в университете занимал тогда профессор С. Голубев. Вполне очевидно, что именно он и помог Поснову устроиться в университете. Возможно, он рассматривал Поснова как своего преемника на университетской кафедре. При этом Поснов оставался и помощником инспектора КДА, ожидая новой возможности баллотироваться здесь на какую-нибудь кафедру.

В 1910 г. ситуация в КДА серьезно изменилась. В октябре новым ректором Академии стал епископ Иннокентий (Ястребов), вокруг которого сплотилась консервативная часть корпорации во главе с профессором Голубевым. Степан Голубев не только оказывал сильное влияние на владыку Иннокентия, но также старался влиять на принятие Синодальных решений в Петербурге, касающихся КДА. В частности, он регулярно информировал о событиях академической жизни профессора Дмитриевского, который в то время жил в Петербурге и, используя свои связи, мог влиять на умы синодалов.

В 1910 г. был введен в действие новый Устав духовных академий, который предполагал открытие ряда новых кафедр. Это дало Поснову возможность баллотироваться на открывшуюся в КДА вторую кафедру Нового Завета. Эта попытка оказалась наиболее сложной и фактически скандальной.

Голосование состоялось в Совете 5 ноября 1910 г. Кроме Поснова на вакантную кафедру также претендовал В. П. Соколов. Кандидатура Поснова была предложена инспектором Академии профессором протоиереем Д. Богдашевским. Кандидатура Соколова была выдвинута профессором Петром Кудрявцевым. Голосование вновь отразило идейное расслоение в корпорации. При голосовании Поснов получил 9 голосов, а Соколов — 10. В соответствии с новым Уставом голосование прово-

дилось открыто, поэтому на этот раз мы точно знаем, кто как голосовал. За Поснова подали голоса: ректор — епископ Иннокентий (Ястребов), инспектор — прот. Д. Богдашевский, свящ. Н. Гроссу, С. Песоцкий, прот. Ф. Покровский, прот. И. Корольков, К. Попов, С. Голубев и В. Певницкий. А за Соколова — П. Кудрявцев, Ф. Мищенко, В. Экземплярский, свящ. А. Глаголев, Н. Мухин, В. Рыбинский, А. Розов, В. Завитневич, Н. Дроздов и Н. Петров[18]. Вполне очевидно, что на стороне Поснова была консервативная часть корпорации.

После проведения голосования профессор Голубев, а также ректор Академии епископ Иннокентий подали в Совет свои особые мнения. Степан Голубев явно был недоволен исходом голосования и потому жестко оценил его результаты. Он заявил, что во время подготовки к голосованию между представителями двух лагерей профессуры случилось несколько конфликтов. Он прямо обвинял некоторых приверженцев либерального лагеря в умственном и нравственном «потемнении». По его словам, профессор Экземплярский даже говорил в кулуарах о том, что ему «омерзительно дышать одним воздухом» с профессором Богдашевским. В ответ на это сам Голубев заявил Экземплярскому: «Голубчик! Скатертью дорога». Голубев высказал уверенность, что несмотря на итоги голосования, Синод утвердит в должности не Соколова, а Поснова[19]. Ректор епископ Иннокентий в своем особом мнении также заявил, что будет ходатайствовать перед Синодом об утверждении в должности Поснова, а не Соколова[20]. Позиция ректора и профессора Голубева была поддержана и Киевским митрополитом Флавианом (Городецким). Кроме того, как видно из личной переписки протоиерея Д. Богдашевского и самого М. Поснова, в решении этого вопроса академическим консерваторам помогали в Петербурге профессора А. Дмитриевский и Н. Глубоковский. В результате 1 декабря 1910 г. Святейший Синод утвердил Михаила Поснова в должности доцента второй кафедры Нового Завета[21]. Таким образом, в Петербурге результаты голосования были проигнорированы. Впоследствии эту историю в Академии всегда вспоминали как яркий пример того, что в годы «реакции», последовавшей за русской революцией 1905–07 гг., традиции академического самоуправления были фактически попраны.

При этом консервативная часть корпорации буквально ликовала. Протоиерей Д. Богдашевский писал Дмитриевскому в Петербург: «Сердечно Вас благодарю за поддержку в деле М. Е. Поснова. Наконец-то ему удалось заполучить то, к чему он так всегда стремился и чего

[18] Извлечение... за 1910–1911 учебный год. С. 184.
[19] Там же. С. 194–199.
[20] Там же. С. 209–211.
[21] Там же. С. 232.

достигает упорным трудом. Кадеты[22] наши посрамлены и ходят, повесивши носы... Я действовал не во имя каких-нибудь партийных интересов, а по совести. Сравнивать трудолюбие Поснова и совершенно разучившегося писать Соколова решительно невозможно. А некая яркая характеристика Соколова, которому мы с Вами когда-то так протежировали: он идет на буксире Кудрявцева, выписывающего из моих отзывов о нем всё лучшее, и совершенно игнорирует меня. Теперь он, мне кажется, никогда не получит никакой академической кафедры»[23].

Фактически главную роль в решении вопроса о назначении Михаила Поснова на кафедру Нового Завета сыграл профессор Голубев. Впоследствии Поснов подчеркивал, что Степан Голубев играет в КДА ключевую роль. Например, в 1911 г. в одном из писем к профессору Глубоковскому Поснов писал, что Голубев стал «исторической личностью в нынешней Академии». Особые мнения Голубева, подаваемые в Совет, Поснов называл фактическими подсказками Синоду[24].

29 января Михаил Поснов прочел свою первую лекцию в КДА. Как писал протоиерей Д. Богдашевский, лекция прошла успешно. Инспектор опасался, что студенты могут устроить обструкцию лектору, который был назначен в обход мнения большинства Совета, но этого не произошло. Как пишет Богдашевский, «нашелся только один какой-то хулиган, который "свистнул" в ответ на аплодисменты. Кадеты бесятся, что не слышали "кошачьего концерта"»[25].

В 1913 г. Поснов перешел на кафедру истории Древней Церкви, которую занимал вплоть до своего отъезда в эмиграцию. 14 октября 1913 г. он стал сверхштатным экстраординарным профессором. Получил ряд наград: ордена Святого Станислава 3-й (06.05.1904) и 2-й (06.05.1912) степеней, Святой Анны 3-й (06.05.1908) и 2-й (06.05.1915) степеней.

22 июля 1911 г. Михаил Поснов женился на Елене Григорьевне Волошиной, дочери дворянина Полтавской губернии. После свадьбы они совершили путешествие по Европе, посетив Германию, Францию, Швейцарию и Австрию[26]. В семье Посновых было двое детей: сын Владимир (1912 г. р.) и дочь Ирина (1914–1997).

В 1917 г. Поснов опубликовал в Киеве свое фундаментальное исследование «Гностицизм II в. и победа христианской Церкви над ним». Эта работа задумывалась им как докторская диссертация. Однако Поснов не решился подать ее к защите в Киевскую академию. Кроме того,

[22] «Кадетами» в академической среде называли тогда либеральную часть профессуры. Это наименование, конечно, является условным и не означает принадлежности «либералов» к партии конституционных демократов.

[23] «Люблю Академию и всегда буду действовать во имя любви к ней...». С. 98.

[24] Письмо М. Поснова к Н. Глубоковскому от 24.12.1911. Сосуд избранный. С. 118.

[25] «Люблю Академию и всегда буду действовать во имя любви к ней...». С. 100.

[26] См. письмо М. Поснова к Н. Глубоковскому от 22.11.1911. Сосуд избранный. С. 114.

что его назначение на кафедру Нового Завета было отрицательно воспринято значительной частью киевской академической профессуры, в 1916 г. имел место инцидент, который еще более усложнил взаимоотношения Поснова с корпорацией КДА.

21 декабря 1916 г. в Совете КДА состоялась защита докторской диссертации профессора Николая Мухина «Отношение христианства к рабству в Римской империи. Церковно-историческое исследование» (К., 1916). Защита прошла успешно, однако Поснов выступил на Совете с протестом. В своем особом мнении он заявил, что рецензенты (профессора Скабалланович и Иваницкий) не имели достаточной компетенции в вопросах церковной истории и потому не могли адекватно оценить работу Мухина. Поснов даже обвинил ректора Академии епископа Василия (Богдашевского) в уклонении «от академических начал» при выборе рецензентов. Сам епископ Василий назвал это мнение Поснова «нелепым». Совет не обратил никакого внимания на заявление Поснова, но, тем не менее, «скандал вышел большой». Как писал епископ Василий Н. Н. Глубоковскому, «от скандалов, устраиваемых М. Е. П. [основым], да сохранит Господь Академию»[27]. Таким образом, Поснов вошел в конфликт даже с теми профессорами, которые оказали ему поддержку в 1911 г.

Надо полагать, что именно по этой причине после выхода из печати монографии о гностицизме Поснов подал ее для защиты не в Киевскую, а в Казанскую духовную академию. В то время ректором Казанской академии был выходец из КДА — епископ Анатолий (Грисюк). Он, а также профессор кафедры патрологии Л. И. Писарев выступили рецензентами книги Поснова, и 7 июня 1918 г. Совет Казанской духовной академии присудил Михаилу Поснову степень доктора церковной истории (это решение было утверждено Священным Синодом 20 июня 1918 г.). Но уже очень скоро революционные потрясения вынудили Михаила Поснова покинуть Киев. В конце 1919 г. он уехал в Грецию, а откуда перебрался в Болгарию. Вскоре он перевез сюда и свою семью. С 1920 г. он стал преподавателем Софийской духовной семинарии.

В начале 1920-х гг. в Болгарии шла активная подготовка к открытию богословского факультета Софийского университета. В 1921 г. в новом законе об образовании было предусмотрено создание такого факультета. К 1922 г. на средства Болгарской Православной Церкви было построено здание факультета. Первым профессором факультета стал выпускник КДА архимандрит Евфимий (Сапунджиев), избранный на кафедру си-

[27] Письмо еп. Василия (Богдашевского) Н. Н. Глубоковскому от 1.02.1917 // Богданова Т. А., Клементьев А. К. «Род ученых не погибнет на свете» (переписка из двух столиц профессора Н. Н. Глубоковского и епископа Василия Богдашевского 1917–1921 г.) // Forum Theologicum Sardiense prius Богословска мисъл. Год. XIX. № 2/2014. София, 2016. С. 20.

стематического богословия. Первым деканом факультета стал протопресвитер Стефан Цанков, одновременно возглавивший кафедру церковного права. Занятия на факультете начались осенью 1923 г.[28]

Понятно, что профессор Поснов рассчитывал получить кафедру на новооткрытом факультете. Но в 1923 г. ему не удалось этого добиться. И именно здесь, по-видимому, кроется исток его конфликта с другим русским богословом, оказавшимся в Софии — профессором Николаем Никаноровичем Глубоковским. До революции Поснов поддерживал дружеские отношения с Глубоковским, вел с ним активную переписку. Благодаря Глубоковскому Поснов опубликовал несколько статей в «Православной богословской энциклопедии», выходившей в Петербурге. В 1910 г. в одном из писем к Глубоковскому Поснов даже упоминал, что профессор Богдашевский, прежде чем подать кандидатуру Поснова на кафедру Нового Завета, советовался по этому вопросу с Глубоковским и встретил у Глубоковского «горячую поддержку»[29]. В 1910 г. Глубоковский, используя свои связи в Петербурге, способствовал утверждению Поснова в должности доцента КДА. В тяжелое революционное время (в 1918 г.) Поснов писал в Петроград Глубоковскому, что ищет возможности выслать ему денег, необходимых для пропитания[30].

В августе 1921 г. Глубоковский покинул Советскую Россию. Некоторое время он жил в Финляндии, затем в Сербии. И наконец, в июле 1923 г. он переехал в Софию, где и оставался до конца жизни. Сразу же по приезде в Болгарию Глубоковский занял на богословском факультете кафедру Нового Завета.

К этому времени Поснов жил в Болгарии уже три года. Надо думать, что он сам рассчитывал занять на факультете кафедру Нового Завета. Поэтому приезд в Софию Глубоковского, а также его быстрое поступление на работу в университет явно огорчили Поснова, не получившего поначалу места на факультете. Лишь в следующем году (с 05.09.1924) ему удалось занять на факультете кафедру истории Церкви. Причем, по свидетельству протопресвитера Георгия Шавельского, Поснов смог занять эту должность благодаря стараниям Глубоковского и самого Шавельского[31]. В 1925–26 гг. Михаил Поснов также преподавал здесь историю современного Православия и Славянских Церквей, догматическое богословие и патрологию. На факультете Михаил Поснов поддерживал дружеские отношения с архимандритом Евфимием (Сапунджиевым).

---

[28] См.: Бурега В. В. Богословский факультет Софийского университета // Богослов.RU. Православный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: http://www. bogoslov.ru/text/286333/index.html.

[29] Письмо Н. Глубоковскому от 08.12.1910. Сосуд избранный. С. 108.

[30] Письмо Н. Глубоковскому от 29.09.1918. Сосуд избранный. С. 249.

[31] Шавельский Г. И., протопресвитер. В школе и на службе. Воспоминания. Москва — Брюссель, 2016. С. 569.

При этом с Глубоковским и Шавельским у него сложились весьма натянутые отношения.

В 1925–26 гг. отношения Поснова с Глубоковским и Шавельским переросли в открытый конфликт. Осенью 1925 г. профессор Глубоковский рекомендовал совету факультета принять протопресвитера Георгия Шавельского на должность ординарного профессора по кафедре пастырского богословия. Но Михаил Поснов выступил резко против этой инициативы[32].

Как вспоминал прот. Г. Шавельский, Поснов это сделал под влиянием архим. Евфимия (Сапунджиева), который хотел провести на эту должность «своего любимца, окончившего в 1916 г. курс Московской духовной академии, Стояна Петкова»[33]. Поснов подал в совет факультета свое письменное заявление, в котором утверждал, что Шавельский не имеет достаточной квалификации, чтобы занять искомую кафедру. Он настаивал, что кафедру пастырского богословия на факультете должен занять болгарин (т. е. С. Петков). Поснов также намекал, что библиографию к книге Шавельского о св. Афанасии Великом (она вышла в Софии в 1924 г.) составил не кто иной, как сам профессор Глубоковский. Поснов заявил, что Шавельский не владеет теми языками, книги на которых обильно представлены в указанной библиографии, что он не видел и уж тем более не читал этих книг[34]. В своих воспоминаниях прот. Г. Шавельский признавался, что книгу о св. Афанасии он, действительно, писал в спешке. Ее издание нужно было именно для того, чтобы претендовать на профессорскую кафедру в университете. Что же касается библиографии, то ее составил не Глубоковский, а священник русской церкви в Лондоне Василий Тимофеев. Именно он прислал Шавельскому из Англии «превосходный список всех трудов, написанных о св. Афанасии»[35].

В результате архим. Евфимию при поддержке Поснова удалось добиться того, что в июле 1926 г. Академический совет университета проголосовал против кандидатуры Шавельского[36].

Эта история до предела обострила отношения между Посновым и Глубоковским. В то время они жили в соседних профессорских квартирах на верхнем этаже в здании богословского факультета. По воспоминаниям современников, с какого-то времени два профессора полностью разорвали взаимное общение. «Когда почтальон приносит корреспонденцию одному из них и, не застав его дома, обращается к соседу, то по-

[32] Богданова Т. А. Н. Н. Глубоковский. Судьба христианского ученого. М. — СПб., 2010. С. 715–717.

[33] Шавельский Г. И., протопресвитер. В школе и на службе. Воспоминания. С. 569.

[34] Богданова Т. А. Н. Н. Глубоковский. Судьба христианского ученого. С. 716–717.

[35] Шавельский Г. И., протопресвитер. В школе и на службе. Воспоминания. С. 569.

[36] Богданова Т. А. Н. Н. Глубоковский. Судьба христианского ученого. С. 717.

следний отказывается передать что-либо своему бывшему доброму знакомому», — пишет о взаимоотношениях Глубоковского и Поснова протоиерей Борис Даниленко[37].

В июле 1926 г. Глубоковский предпринял совсем неожиданный шаг. Он издал небольшую брошюру под названием: «Суждения г. проф. Михаила Поснова о Болгарии и некоторых болгарских учреждениях и деятелях (по его письмам к профессору Н. Глубоковскому): Вынужденное изд. проф. Н. Глубоковского (на правах рукописи)» (София, 1926. 15 с.). В этой брошюре он поместил выдержки из писем, которые Поснов писал ему в 1921-1923 гг. В них содержатся оценки церковной жизни в Болгарии, а также известных болгарских церковных деятелей. Оценки эти были крайне уничижительными. Например, об архимандрите Евфимии (Сапунджиеве) Поснов писал: «Знаний никаких, книгу не терпит; в обращении то любезен, а то прямо бешеное животное»[38]. В другом письме (о нём же): «Это злая оса, появившаяся в комнате; пока вы не выгоните ее, она будет впиваться в того и другого»[39]. О протопресвитере Стефане Цанкове: «Невысокого роста с блестящими глазами, высматривает, как кардинал или ловкий царедворец. Знаний мало, и времени для знаний нет; но книги любит, имеет небольшую библиотеку»[40]. Или вот отзыв о Священном Синоде Болгарской Церкви: «Двух вещей я не выношу на свете — это дамских прорванных чулок и болгар<ский> Синод»[41].

Профессор Глубоковский издал эту брошюру небольшим тиражом на правах рукописи. Она не поступала в продажу. Он сам распространял ее среди заинтересованных лиц. Но даже такое ограниченное хождение брошюры вызвало заметный общественный резонанс в Болгарии. Репутация Михаила Поснова была серьезно подорвана. В результате Богословский факультет отказал Поснову в продлении трудового контракта, срок которого истекал 5 сентября 1927 г. Несмотря на письменные разъяснения конфликтной ситуации, представленные Посновым ректору Софийского университета, и попытки архимандрита Евфимия (Сапунджиева) защитить Поснова, 1 июня 1927 г. Академический совет принял решение об его увольнении. Михаил Поснов был вынужден освободить служебную квартиру в помещении Богословского факультета и оказал-

[37] Даниленко Б., прот. Н. Н. Глубоковский: труды на чужбине (1921–1937) // Глубоковский Н. Н. Академические обеты и заветы: Из академических уроков за 1891–1918 учебные годы; Из автобиографических записок; Обращение к выпускникам, учащимся и наставникам Вологодской духовной семинарии / Сост. и общ. ред. прот. Бориса Даниленко и иером. Петра (Еремеева). М. — Сергиев Посад, 2005. С. 16.

[38] Суждения г. проф. Михаила Поснова о Болгарии и некоторых болгарских учреждениях и деятелях (по его письмам к профессору Н. Глубоковскому): Вынужденное изд. проф. Н. Глубоковского (на правах рукописи). София, 1926. С. 9.

[39] Там же. С. 15.

[40] Там же. С. 9.

[41] Там же. С. 6.

ся в трудном материальном положении[42]. С 1 июня 1928 г. Поснов занял должность профессора исторического факультета Софийского университета. В этой должности он и скончался 13 октября 1931 г. на 59-м году жизни и был похоронен на Центральном кладбище Софии.

Несмотря на конфликт Поснова с профессором Глубоковским, после смерти последнего († 18.03.1937) вдова Поснова присматривала за вдовой Глубоковского и получила от нее часть рукописного наследия Глубоковского, которую со временем передала своей дочери Ирине[43]. Ирина Поснова закончила Лювенский католический университет (Бельгия), перешла в католичество и стала известным католическим церковно-общественным деятелем. В 1945 г. в Брюсселе (Бельгия) она основала издательство «Жизнь с Богом», где, в том числе, были осуществлены переиздания главнейших работ Михаила Поснова.

Научное наследие профессора Поснова — это большая тема, которая заслуживает отдельного исследования. Здесь мы дадим лишь краткий обзор его научных трудов.

Михаил Поснов оставил обширное наследие, прежде всего, в области библеистики и церковной истории. Его магистерская диссертация «Идея Завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете» (1902) представляет собой краткий обзор ветхозаветной истории. Здесь повествуется о создании человека и его предназначении, о грехопадении, о религиозно-нравственной жизни человечества до Великого потопа, о завете Бога с Ноем и Вавилонском столпотворении, завете Бога с Авраамом, Синайском завете, теократическом правлении в Древнем Израиле, эпохе пророков и состоянии израильского народа в канун пришествия в мир Иисуса Христа.

Рецензенты диссертации (прот. А. Глаголев и Ф. Покровский) высказали к этому исследованию немало критических замечаний. В частности, прот. А. Глаголев считал две первых главы (о завете Бога с Адамом и об истории Ноя) лишними, поскольку они не имеют отношения к завету Бога с израильским народом. По мысли прот. А. Глаголева, вместо этих глав Поснову уместнее было бы сделать более основательный библейско-богословский анализ понятия «завет», которое является ключевым для его исследования[44].

На протяжении 1904–05 гг. Поснов напечатал в «Трудах КДА» ряд статей, посвященных истории израильского народа в период Второго Храма, которые в 1906 г. вышли отдельным изданием под названием «Иудейство (к характеристике внутренней жизни еврейского народа

[42] Богданова Т. А. Н. Н. Глубоковский. Судьба христианского ученого. С. 718.

[43] Там же. С. 758–759.

[44] Отзывы см. в: Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1902–1903 учебный год. К., 1903. С. 227–246.

в послепленное время)». Здесь рассматривается мессианизм межзаветного периода, вопрос о «мужах большого собора» (коллегии ветхозаветных учителей, которая, согласно Талмуду, существовала в период Второго Храма), возникновении апокалиптической литературы и разных течений и сект в иудействе того времени. Поснов доказывал, что период от пророка Малахии (ок. 400 г. до Р. Х.) до Иоанна Крестителя, несмотря на отдельные признаки упадка, был эпохой творческой религиозной жизни.

В работе «О личности Основателя Христианской Церкви» (СПб., 1910) профессор Поснов сосредоточился на критике рационалистических толкований евангельского текста Г. Паулюса, Д. Штрауса, Э. Ренана и др. С 1905 г. он сотрудничал с «Православной богословской энциклопедией», которая выходила в Санкт-Петербурге под редакцией Н. Н. Глубоковского. Поснов был автором энциклопедических статей «Иеремия пророк» (1905), «Ковчег завета (и каппорет)» (1911) и «Книжники» (1911)[45].

Главным вкладом Михаила Поснова в церковно-историческую науку стала его докторская диссертация «Гностицизм II в. и победа христианской церкви над ним» (К., 1917). В работе рассмотрено происхождение и развитие гностицизма в I–II вв. Уделено внимание гностическим течениям в языческой и иудейской среде, а также формированию гностических сект в раннем христианстве. В отдельных подразделах рассмотрено учение сирийских (восточных) и александрийских (западных) гностиков. Значительную часть работы занимает рассмотрение антигностической полемики в произведениях церковных писателей II в.: св. Иринея Лионского, св. Ипполита Римского, Тертуллиана и Климента Александрийского.

На протяжении 1914–1916 гг. Поснов вел полемику с В. П. Рыбинским по поводу истоков гностицизма. Поснов пытался найти корни гностических движений в самарянстве, с чем не соглашался В. П. Рыбинский[46].

Находясь в эмиграции, на протяжении 1924–28 гг. профессор Поснов напечатал ряд статей по истории Церкви в «Ежегоднике» богословского факультета Софийского университета («Годишник на Со-

[45] Иеремия пророк // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1905. Т. 6. Стлб. 274–289; Ковчег завета (и каппорет) // Там же. СПб., 1911. Т. 12. Стлб. 233–237; Книжники // Там же. Стлб. 189–204.

[46] См.: Поснов М. Э. Самарийские маги — христианские ересеархи: По поводу статьи проф. В. П. Рыбинского «Самарянство и гностицизм» в «Страннике», 1914 г., март). Пг., 1915. 45 с.; Он же. Самарийские маги — христианские ересеархи: [Ответ на критику проф. В. П. Рыбинского, помещенную в журнале «Странник». 1916 г., январь]. К., 1917. [2], 48 с.; Рыбинский В. П. Самарянство и гностицизм (Ответ на критику проф. М. Э. Поснова) // Странник. 1914. № 3. С. 309–404; Он же. Самарянство и гностицизм: [второй] ответ на критику профессора М. Э. Поснова // Там же. 1916. № 1. С. 27–62;

фийския университет. Богословски факултет») и в других болгарских периодических изданиях[47]. В 1933 г. (посмертно) в Софии, по решению Совета Богословского факультета, были изданы лекции Поснова по истории Церкви (на болгарском языке, в 2-х томах), которые охватывают период от апостольских времен до 1054 г. (до разделения между Восточной и Западной Церквами)[48]. В 1964 г. в Брюсселе дочь Поснова инициировала издание этого курса на русском языке, которое и по сей день остается одним из классических русскоязычных пособий из истории Древней Церкви. На рубеже XX–XXI вв. эта книга неоднократно переиздавалась и в России, и в Украине[49].

В конце нам еще раз хотелось бы упомянуть о том, что предки Михаила Поснова были простыми крепостными крестьянами, которые благодаря упорству сумели стать свободными. Жизнь Михаила Поснова похожа на попытку продолжить путь, начатый дедом. Его жизнь — это стремление войти в «высшую лигу» богословской науки и оказывать влияние на пути ее развития. В характере Михаила Эммануиловича видна и настойчивость, и в то же время какая-то особая неуживчивость. И в КДА, и затем в Софии он постоянно оказывался в конфликте даже с теми, кто его поддерживал на жизненном пути. Потому в характере профессора Поснова остается загадка, которая, надеемся, еще привлечет внимание исследователей.

[47] См. его статьи: История на християнската Църква или история на християнската религия или всеобща история на религиите? // Годишник на Софийския университет. Богословски факултет. Т. 1 (1923–24). С. 143–162; Първият вселенски Никейски събор и неговото църковно-историческо значение // Там же. Т. 2 (1924–25). С. 1–90; Проблеми и въпроси, повдигнати в западната богословска литература, по повод 1600-годишния юбилей на Никейския събор (325 г.) // Там же. Т. 2 (1925–26). С. 139–150; Няколко думи за примата на римския папа // Там же. Т. 2 (1925–26). С. 151–163; Монашеството през IV–IX вв. (Общ очерк) // Там же. Т. 4 (1926–27). С. 63–104; Сардикийският събор и неговата каноническа дейност // Там же. Т. 4 (1926–27). С. 105–129; Византизъм в историята на древната християнска църква // Там же. Т. 5 (1927–28). С. 217–244; Историческа справка по въпроса за състава на древните събори и за реда, по който са се решавали въпросите на тях // Там же. Т. 5 (1927–28). С. 245–258; Славянските народи и християнската църква (Общ очерк) // Духовна култура. 1928. № 36. С. 19–29.

[48] Поснов М. История на християнската църква: Ч. 1–2: До разделянето на църквите (1054 г.). София, 1933.4, VII, 551 с.; 2. доп. изд.: Т. 1–3 / Състав. Георги Казаков. Т. 1. [Видин,] 1993. 304 с.; Т. 2: [С предг. от Георги Казаков]. [Видин] 1993. 511 с.; Т. 3. [Видин,] 1994. 320 с.

[49] Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. 614 с. [Репринт: Брюссель, 1988; К., 1991]; М., 2005. 647, [1] с.

Головащенко С. І.

«Людина незвичайного розуму та невичерпної енергії»: до 200-річчя Київської духовної семінарії та 180-річного ювілею її ректора, єпископа Іринея (Орди)

Розпочата два роки тому низка ювілеїв, пов'язаних із діяльністю Київських духовних шкіл, нині продовжується відзначенням 200-річчя відкриття Київської духовної семінарії. Тож ніяк не можемо оминути увагою приклади життєвого та творчого досвіду, пов'язаних з історією та розвитком православної семінарської освіти, видатних діячів вітчизняної богословської та педагогічної традиції. Людиною, котрій з повним правом віддаємо шану у зв'язку з цим, є один із найвидатніших представників київської духовно-академічної культури другої половини XIX ст., вихованець Київської духовної академії, ректор Київської духовної семінарії, відомий православний ієрарх, церковний діяч і педагог, богослов-біблеїст, проповідник, релігійний публіцист, єпископ **Іриней** (в миру — Орда Харисим Михайлович) (22.08. (02.09).1837–10 (23).04.1904).

Народився Х. М. Орда в родині священика в селі Самовиця Мойсенської волості Золотоніського повіту Полтавской губернії. Нині це затоплена Кременчуцьким водосховищем територія Чорнобаївського району Черкаської області. Середню духовну освіту отримав у Полтавській духовній семінарії у 1851–1857 рр. Протягом 1857–1861 рр. навчався в Київській духовній академії[1], у 1861 році захистивши випускний твір «Исторический очерк французской реформации во Франции»[2].

Х. Орда закінчив КДА «за першим розрядом» і, згідно з ухвалою Конференції КДА від 2–4 серпня 1861 р., разом з іншими кращими випускниками був рекомендований до присудження ступеня магістра богослов'я і словесних наук[3].

---

[1] Журнал заседаний конференции Киевской духовной академии за 1859 год. Копия [Машинопис] // Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі — ІР НБУВ). Ф. 175. № 59/7. Арк. 990–1023. (34 арк.) Журнал 7 августа. Арк. 1007

[2] ІР НБУВ. Ф. 304. Дисертаційний. № 252.

[3] Журнал заседаний конференции Киевской духовной академии за 1861 г. Копия [Машинопис] // ІР НБУВ. Ф. 175. № 59/9. Арк. 1053–1086. (34 арк.) Журнал 2 и 4 августа. Арк. 1064, 1071.

Однак, через участь Орди у студентських заворушеннях у КДА в 1858–59 рр., Святіший Синод у Санкт-Петербурзі призупинив це рішення та відтермінував затвердження магістерського ступеня до 1863–64 навчального року за умови бездоганних служби та поведінки.

Тож, молодий випускник КДА лише в статусі кандидата був призначений (з 1 листопада 1861 р.) викладачем до Катеринославської духовної семінарії. Отримав ступінь магістра богослов'я, лише попрацювавши там кілька років, ухвалою Святішого Синоду від 26 березня 1864 р. — як такий «вчитель семінарії, що заслужив схвалення місцевого начальства своєю службою та поведінкою»[4]. Після затвердження у ступені магістра Х. Орда був переведений на посаду професора Святого Письма до Київської духовної семінарії. З 19 травня 1864 р. розпочався його знаменний зв'язок з цією духовною школою[5].

З 1865 до 1872 р. паралельно викладав словесність у Київському училищі для дівчат духовного звання («дівиць духовного відомства»). З 1877 р. суміщав педагогічну діяльність із виконанням пастирських обов'язків: 25 вересня 1877 р. був висвячений у сан ієрея та призначений священиком у церкві при цьому училищі. З того ж року викладав Закон Божий у 3-й Київській гімназії. З 1878 р., залишаючись викладачем семінарії, обіймав посаду настоятеля київського храму св. Миколи Доброго на Подолі. У 1880–1882 рр. виконував обов'язки благочинного Києво-Подільських церков.

Вже з 1860-х рр. Х. Орда виявив себе обдарованим педагогом, проповідником, письменником, перекладачем. Був редактором та видавцем київських церковних журналів «Воскресное чтение» (у 1872–1878 рр.), «Руководство для сельских пастырей» і його додатку «Библиографический листок» (протягом 1883–1888 рр.), де опублікував також чимало власних статей і нотаток. Ініціював видання при Київській єпархіальній училищній раді журналу «Церковно-приходская школа» (виходив із серпня 1887 р. за редакцією П. Я. Ігнатовича).

Вже в цей ранній, «київський» період своєї активності молодий церковний педагог, богослов, пастир став одним із найпомітніших представників київської церковно-освітньої, духовно-просвітницької та біблійно-апологетичної традиції. Він чимало сил приділив дослідженню Святого Письма, ставши одним з родоначальників бібліологічної науки та освіти в Києві другої половини XIX ст. Видаване ним у 1870-х рр. «Воскресное чтение» отримало виразне «біблійне забарвлення»[6], хоча і спо-

[4] Журналы собраний конференции Киевской духовной академии за 1864 г. Копия [Машинопис] // ІР НБУВ. Ф. 175. № 59/12. Арк. 1168–1195. (28 арк.) Журнал 4 мая. Арк. 1176.

[5] Там же. Журнал 19 мая. Арк. 1178–1179.

[6] Никольский М. В. Наша библейская наука // Православное обозрение. 1875. Т. 2. № 2. С. 185.

чатку переважно популярне[7]. Став автором низки зразкових семінарських посібників для освоєння біблійних книг: «Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета» (1871), «Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета» (1871); «Руководство к изучению Псалтири» (1879), «Руководственное пособие к пониманию Псалтыри» (1882)[8]. Ці посібники, за відгуками одного з найшановніших біблієзнавців КДА, професора С. М. Сольського, демонстрували «бажання перейти від простого викладу предмета до його наукової обробки», були такими, що «слугують найкращим вираженням спрямування цієї науки в наших семінаріях і разом з тим вказують спосіб вивчення самого предмета»[9], до того ж вирізняючись «простотою викладу та популярним методом роз'яснення»[10]. Вирізняючись гідним науковим рівнем і водночас простотою та ясністю викладу, ці посібники з вивчення книг Біблії, неодноразово перевидані, набули визнання й поширення не лише в Києві, але й в інших православних духовних семінаріях останньої чверті XIX ст.

У київському духовно-академічному журналі «Труды Киевской духовной академии» Х. Орда, знавець грецької, англійської, французької, німецької мов, певний час опікувався наповненням розділу іноземної бібліографії, публікуючи змістовні «Обозрения иностранной духовной литературы»[11]. Значною мірою завдяки йому цей орган київської богословської періодики вже з 1860-х рр. став важливим засобом входження до європейського духовного й інтелектуального простору, виявляючи «примітні твори іноземної богословської літератури»[12].

Свій перший перекладацький та критико-аналітичний досвід Х. Орда набув ще під час навчання у КДА, переклавши з німецької мови працю

---

[7] Михаил (Лузин), еп. Столетие из истории толкования Библии у нас в России // Годичный акт МДА 1 октября 1877. М., 1878. С. 26.

[8] Орда Х. М. Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета. К., 1871. [2], II, 178 с.; Його ж. Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета. К., 1871. [4], 244 с.; Його ж. Руководственное пособие к пониманию Псалтыри. К., 1882. II, IV, 347 с.

[9] Сольский С. М. Библиографические заметки: «Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета», К., 1871; «Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета», К., 1871 // Труды Киевской духовной академии (далі — ТКДА). 1871. № 8. С. 432, 440–441.

[10] Сольский С. М. Библиографические заметки: «Руководственное пособие к пониманию Псалтири» свящ. Х. Орда, К., 1882 // ТКДА. 1883. № 6. С. 366.

[11] Орда Х. М. Обозрение иностранной духовной литературы // ТКДА. 1864. № 10. С. 215–260; 1865. № 3. С. 439–476; Його ж. Библиографические заметки о некоторых французских духовных журналах // ТКДА. 1864. № 12. С. 731–782; Його ж. Богословские и церковные немецкие журналы // ТКДА. 1865. № 5. С. 94–108; № 7. С. 365–388;

[12] Сольский С. М. Обозрение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени // Православное обозрение. 1869. Т. 1. № 6. С. 815–816; Корольков И. Н. Двадцатилетие журнала «Труды Киевской духовной Академии» (1860–1879) [Продолжение] // ТКДА. 1881. № 7. С. 338.

відомого протестантського богослова Ф. Шаффа, опубліковану в часописі «Труды Киевской духовной академии» за 1861 р.[13] Ця праця, що містила виклад поглядів західних шкіл, у т. ч. раціоналістичних, на церковну історію, продемонструвала, втім, не лише перекладацькі здібності молодого богослова, але і його здатність до серйозного аналізу та критичної оцінки різноманітного в ідейному та методологічному відношенні матеріалу. І далі він робив переклади значущих у богословському чи бібліологічному відношенні закордонних праць[14].

Тож невипадково в численних статтях і бібліографічних оглядах західної богословської та біблієзнавчої фахової літератури Х. Орда приділяв значну увагу критиці раціоналізму у витлумаченні Біблії та церковної історії (зокрема, поглядів французького дослідника Е. Ренана та його праці «Життя Ісуса»[15]); утверджував супранатуралістичне, провіденціалістське, теїстичне розуміння сутності історичного процесу й еволюції релігійних форм. Критика богословського раціоналізму у витлумаченні Біблії та церковної історії зробила його одним із родоначальників і яскравих представників київської біблійно-апологетичної традиції.

Тому цілковито логічною стала поява апологетичного твору Х. Орди «За веру и против неверия»[16], в якому автор здійснив загальнодоступний виклад основних засад православного віровчення, спираючись на свідчення церковної традиції та кращих апологетів, у т. ч. й західних. Спирався Х. Орда на західних апологетів і раніше, з метою вдосконалення бібліологічної освіти, адаптуючи іноземний досвід для православної аудиторії[17]. Прагнення київського богослова-апологета шукати ідейних та методологічних спільників серед західних авторів цілковито виявляло загальну тенденцію богословського поступу в тодішньому православному духовно-академічному середовищі[18].

Нарешті, як вихованець культури духовно-академічної та діяч культури духовно-семінарської, як церковний педагог, Х. Орда віддавав належ-

---

[13] История церковной истории (из Geschichte der apostolisch. Kirche, von Philipp. Schaff. Aufl.2. Leipz.1854) /пер. Х. Орда // ТКДА. 1861. № 6. С. 200–238; № 8. С. 439–471; № 11. С. 279–316.

[14] Когда написаны наши Евангелия (исследование К. Тишендорфа) / Пер. Х. Орды // ТКДА. 1865. № 10. С. 185–236; Ците В. Земная жизнь Господа Спасителя нашего Ииуса Христа. Пер. с нем. под ред. Х. М. Орды. К., 1867. [4], XXVIII, 551 с.

[15] Орда Х. Апологетическая и полемическая литература на Западе против сочинения Эрнеста Ренана «Vie de Jesus» // ТКДА. 1864. № 9. С. 71–160.

[16] Орда Х., свящ. За веру и против неверия, или Общепонятная защита главных оснований христианского вероучения. Составлено по лучшим апологетам. К., 1879.103 с.

[17] Орда Х. Руководитель к толковому чтению Библии, составил по Прохнову. Приложение к Воскресному Чтению. К., 1872.

[18] Golovashchenko, Sergiy. «Biblical Studies at the Kyiv Theological Academy (19th — early 20th Centuries): The Results and Prospects of the Research» // Kyiv-Mohyla Humanities Journal 2 (2015): 11–30. Accessed 05 October, 2015, doi: 10.18523/KMHJ51019.2015–2.11–30, p.20.

не практично-пастирській справі, готуючи спеціальні матеріали для фахового вишколу православних священиків[19].

4 серпня 1883 р. розпочався новий етап духовного та церковного життя Х. Орди: він прийняв чернецтво з ім'ям Іриней (чин постригу було звершено митрополитом Київським і Галицьким Платоном (Городецьким)). Ухвалою Святішого Синоду від 24 серпня (09 вересня) 1883 р. був призначений на посаду ректора Київської духовної семінарії і піднесений до сану архімандрита. Того ж року, вже як досвідчений педагог та ректор семінарії, архімандрит Іриней очолив Київську єпархіальну училищну раду.

Активна науково-літературна та педагогічна діяльність архім. Іринея була поцінована церковним керівництвом та визначила його подальшу архієрейську кар'єру. 2 квітня 1888 р. він був призначений на посаду єпископа Уманського, другого вікарія Київської єпархії; чин хіротонії звершено 9 травня 1888 р. в Успенському соборі Києво-Печерської Лаври. Згодом єп. Іриней посідав цілу низку архієрейських кафедр: з 12 липня 1890 р. він — вікарний єпископ Чигиринський; з 19 грудня 1892 р. призначений єпископом Могильовським і Мстиславським. У подальші роки Іриней — єпископ Тульський і Бельовський (з 17 липня 1893 р.), Подільський і Брацлавський (з 2 листопада 1896 р.), Катеринбурзький та Ірбітський (з 29 березня 1900 р.), Орловський і Севський (з 28 березня 1902 р. до кінця життя).

На архієрейських посадах Іриней виявив себе ревним пастирем та енергійним церковним адміністратором. У ввірених йому єпархіях уся його діяльність була «проникнута турботами про духовенство, паству та школи»[20]. Впорядковував парафіяльне життя, діяльність представницьких церковно-адміністративних органів: єпархіальних рад та зборів. Вдосконалював за «київськими зразками» богослужбові звичаї (особливо в царині літургійного читання та співу).

Приділяв особливу увагу морально-дидактичному спрямуванню служіння парафіяльних священиків, подаючи власний приклад живого пастирського слова. Був відомим і заслужено шанованим проповідником, чиї повчання і промови, надруковані у церковній періодиці, окремими брошурами та збірниками, вирізнялися життєвістю, глибоким змістом і виразною художньою мовою[21].

[19] Орда Х. М. Пастырская жизнь по воззрениям Вселенской Церкви. Сост. по Х. Ф. Гольцварту. Вып. 1. К., 1868. [2], IV, 115 с.; Його ж. Опыт курса практического руководства для пастырей. Вып. 1. Ч. 1.2-е изд. К., 1872.100 с.

[20] Преосвященный Ириней, епископ Орловский (Некролог) // Прибавление к Церковным Ведомостям. 1904, 17 апреля. № 16. С. 589.

[21] Поучения преосвященнейшего Иринея, епископа Могилевского и Мстиславского, сказанные в г. Могилеве. Могилев, 1893. [2], 45 с.; Поучения Иринея, епископа Подольского и Брацлавского, сказанные в 1897 году. Каменец-Подольск, 1898. 83 с.; Поучения Иринея, епископа Екатеринбургского и Ирбитского. Екатеринбург, 1901, [1], IV, 364 с.

Систематично й ревно опікувався початковою церковною освітою; поширював народну просвіту, особливо жіночі школи — проголошуючи особливу роль жінки як провідниці сімейного виховання. «Школа, це рідне дитя Церкви та її природна спільниця у справі повчання, була улюбленим духовним чадом владики, особливо церковна школа, як найближча до Церкви за своїм духом і призначенням»[22]. Є автором неодноразово перевиданих (у т. ч. протягом останніх десятиліть) популярних праць із християнської педагогіки[23].

Досвідчений ще з київських часів редактор і видавець, єп. Іриней приділяв увагу підвищенню рівня місцевої церковної періодики, насамперед «Єпархіальних відомостей». Водночас його досвід вченого-дослідника втілювався у прагненні поліпшити роботу єпархіальних колекцій церковних старожитностей. Дбав про відродження церковних братств, місіонерської справи та благодійництва, яким займався особисто. Був членом Комісії з організації Товариства ревнителів Православ'я та благочестя.

Упродовж багаторічної педагогічної діяльності та церковного служіння мав численні відзнаки. Був нагороджений, зокрема, орденами Св. Анни I ступеня (15 травня 1891 р.) та Св. Володимира II ступеня (15 травня 1896 р.). Але чи не найважливішими стали відзнаки, отримані від академічного середовища. За заслуги в розбудові богословської науки й духовної школи обраний почесним членом Київської (1897 р.) та Казанської (1898 р.) духовних академій. Промовистим є відповідне рішення Ради КДА від 19 березня 1897 р., підтверджене Указом Св. Синоду від 7 травня 1897 р. Так обґрунтовувався там мотив обрання єп. Іринея почесним членом академічної спільноти: «Беручи до уваги його вчено-літературні труди, які зробили відомим його ім'я ще в бутність викладачем і ректором Київської семінарії та були вміщені в нашому академічному журналі, — зважаючи на його живе й діяльне співчуття духовній просвіті, його ревну дбайливість про благо та процвітання духовно-учбових закладів, довірених його архіпастирському піклуванню та керівництву»[24].

Останні роки життя єп. Іринея були насичені архієрейсько-пастирськими справами, він здобув гідну академічну оцінку своєї богословсько-апологетичної та церковно-педагогічної діяльності. Але на-

---

[22] Преосвященный Ириней, епископ Орловский (Некролог) // Прибавление к Церковным Ведомостям. 1904, 17 апреля. № 16. С. 588.

[23] О православном воспитании детей. Павловск, 1994.78 с.; Поучения Иринея, епископа Екатеринбургского и Ирбитского о религиозном воспитании детей. М., 1995.59, [2] с.; О воспитании детей. М., 2007.128 с.; Пустите детей приходить ко Мне... Поучения о религиозном воспитании детей. М., 2013.128 с.

[24] Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной Академии за 1896–1897 уч. год. 1897 года 19 марта // ТКДА. 1897. Т. 3. Приложение. С. 125.

пружена багаторічна праця вочевидь підірвала його сили. Архіпастир раптово помер від паралічу серця на 67-му році життя в місті Орел. Був похований біля південної стіни храму Успіння Пресвятої Богородиці Свято-Успенського Орловського чоловічого монастиря, на архієрейському обійсті. У 1920-ті рр. поховання Іринея та інших похованих там архієреїв було сплюндровано й пограбовано; у 1980 р. було знищено і самий храм. Лише на початку 1900-х рр. останки Іринея були віднайдені в ході будівельних робіт, а в 1994 р. перепоховані на території монастиря.

У пам'яті сучасників єп. Іриней закарбувався як мудрий душпастир, людина неабияких інтелектуальних здібностей та активний діяч. Як ієрарх він був «людиною незвичайного розуму та невичерпної енергії», яка «усюди проявляла кипучу і плідну діяльність, залишаючи глибокий слід своєї праці». Як богослов та духовний письменник він виявився «неабияким діячем», чиє ім'я посіло «не останнє місце в історії російської духовної літератури»[25].

Єп. Іриней транслював академічні традиції вивчення Біблії на ґрунт середньої ланки церковної освіти — як ректор Київської духовної семінарії, як автор перших зразкових підручників та посібників. Він належав до цілої когорти кліриків — вихованців КДА, які власним життєвим досвідом добре продемонстрували входження до «академічного» простору раціонально організованої теологічної «школи». Це значно розширило традиційне поле діяльності священика чи монаха (літургія, проповідь або моральна настанова). Ці вчені клірики торували пошук саме православної «біблієзнавчої ідентичності» на підставі засвоєння європейського досвіду. Кожен із них долав традиційний образ православного монаха чи архієрея як «благочестивого ігноранта», котрий цурається «розумності» заради «благочестя», уникає науки заради вірності святоотцівським думкам.

Академічна освіта ставала для них найміцнішим підґрунтям праці богослова і церковного апологета, а клірик (священик, єпископ), котрий навчає біблійним та богословським знанням, активно включається до академічного дискурсу, користається з усього можливого арсеналу наукових знань і дидактичних прийомів. Іриней продемонстрував, як відбувається прилучення освічених представників православного духовенства до наукової культури. І це була не позірна «вченість», а дійсно критична інтелектуальна позиція, інтегрована до європейського культурного контексту[26].

[25] Отчет о состоянии Киевской Духовной академии за 1903–1904 уч. год // ТКДА. 1904. № 12. С. 590–591.

[26] Головащенко С. І. Своєрідність вітчизняного православного біблієзнавства: інституційний та біографічний виміри // Біографічний підхід у вивченні історії та спадщини Київської духовної академії (1819–1924): Зб. наук. пр. за матеріалами Всеукраїнської наук. конф. (Київ, Національ-

Додаток.

Бібліографічні матеріали до реконструкції життєвого й творчого шляху єпископа Іринея (Орди)[27]:

Архівні джерела:

Журнал заседаний конференции Киевской духовной академии за 1859 год. Копия [Машинопис] // ІР НБУВ. Ф. 175. № 59/7. Арк. 990–1023. (34 арк.) Журнал 7 августа. арк. 1007;

Журнал заседаний конференции Киевской духовной академии за 1861 г. Копия [Машинопис] // ІР НБУВ. Ф. 175. № 59/9. Арк. 1053–1086. (34 арк.) Журнал 2 и 4 августа. Арк. 1064, 1071;

Журналы собраний конференции Киевской духовной академии за 1864 г. Копия [Машинопис] // ІР НБУВ. Ф. 175. № 59/12. арк. 1168–1195. (28 арк.) Журнал 4 мая. Арк. 1176–1177; Журнал 19 мая. Арк. 1178–1179;

[Дисертація Х. Орди] ІР НБУВ. Ф. 304. — Дисертаційний. № 252;

[Формулярний список]. Центральний державний історичний архів України, м. Київ. Ф. 711. Оп. 1. Спр. 4060.

Опубліковані джерела:

Преосвященный Ириней, епископ Подольский и Брацлавский // Подольские Епархиальные Ведомости. 1896. № 50. С. 1097–1110;

[Рішення Ради КДА про обрання єп. Іринея почесним членом КДА]: Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной Академии за 1896–1897 уч. год. 1897 года 19 марта // ТКДА. 1897. Т. 3. Приложение. С. 125;

[Указ Св. Синоду про затвердження цього рішення]: Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной Академии за 1896–1897 учебный год. 1897 года 10 июня // Там само. С. 135–136;

Преосвященный Ириней, епископ Екатеринбургский и Ирбитский // Екатеринбургские Епархиальные Ведомости. 1900. № 8–9. Отдел неофициальный. С. 214–223;

Отчет о состоянии Киевской Духовной академии за 1903–1904 учебный год // ТКДА. 1904. № 12. С. 590–592;

Памяти преосвященного Иринея, епископа Орловского и Севского // Орловские Епархиальные Ведомости. 1904. № 16. Отдел неофициальный. С. 383–391; № 17. Отдел неофициальный. С. 407–410;

Преосвященный Ириней, епископ Орловский (Некролог) // Прибавление к Церковным Ведомостям. 1904, 17 апреля. № 16. С. 586–589;

ний університет «Києво-Могилянська академія», 30 червня 2016 р.) / Упоряд. і відп. ред. М. Л. Ткачук. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2016. С. 66–67.

[27] Автор виявляє щиру вдячність проф. М. Л. Ткачук (Національний університет «Києво-Могилянська академія») за фахову допомогу у доборі бібліографічних джерел з цієї теми та за високоякісне наукове редагування його статті про єп. Іринея (Орду) до 1-го тому енциклопедії «Київська духовна академія в іменах» (К., 2015).

Руткевич П., прот. Семинарские годы (Воспоминания о Киевской духовной семинарии за 1873–1879 годы) // Киевские Епархиальные Ведомости. 1912. № 48. Часть неофициальная. С. 1133–1135.

Основні твори:

Древнейшие протестанты в Западной Церкви // ТКДА. 1862. № 7. С. 277–347;

Значение богословия в курсе университетских наук (По поводу речи Геттингера) // ТКДА. 1862. № 8. С. 471–508;

Состояние греко-восточной церкви в конце 16 и начале 17 столетия // ТКДА. 1863. № 7. С. 361–384;

Апологетическая и полемическая литература на Западе против сочинения Эрнеста Ренана «Vie de Jesus» // ТКДА. 1864. № 9. С. 71–160;

Обозрение иностранной духовной литературы // ТКДА. 1864. № 10. С. 215–260; 1865. № 3. С. 439–476;

Очерк жизни св. Павла, как введение в его послания (по Биспингу) // ТКДА. 1864. № 11. С. 501–568;

Библиографические заметки о некоторых французских духовных журналах // ТКДА. 1864. № 12. С. 731–782;

Богословские и церковные немецкие журналы // ТКДА. 1865. № 5. С. 94–108; № 7. С. 365–388;

Греческое духовенство в Палестине (из Revue de Theologique) // ТКДА. 1865. № 5. С. 109–126;

Пастырская жизнь по воззрениям Вселенской Церкви. Сост. по Х. Ф. Гольцварту. Вып. 1. К., 1868. [2], IV, 115 с.;

Беседа о книге пророка Ионы. К., 1870;

Беседа псаломщика с грамотными прихожанами о Псалтири: О надписании псалмов // Руководство для сельских пастырей. 1870. № 43, 49, 52;

Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета. К., 1871. [2], II, 178 с.; [Те саме, доп. і випр.]: К., 1871. [2], 217 с.; К., 1873. [2], 217 с.; К., 1881. [2], 216 с.;

Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета. К., 1871. [4], 244 с.; [2-ге вид.] К., 1873. [2], 231 с.;

Опыт курса практического руководства для пастырей. Вып. 1. Ч. 1. 2-е изд. К., 1872. 100 с.;

Руководитель к толковому чтению Библии, составил по Прохнову. Приложение к Воскресному Чтению. К., 1872;

За веру и против неверия, или Общепонятная защита главных оснований христианского вероучения. Составлено по лучшим апологетам. К., 1879.103 с.;

Руководство к изучению Псалтири: Вып. 1. Киев, 1879;

Руководственное пособие к пониманию Псалтыри. — К., 1882. II, IV, 347 с.; [Те саме:] М.—СПб., 2000;

Поучения преосвященнейшего Иринея, епископа Могилевского и Мстиславского, сказанные в г. Могилеве. Могилев, 1893. [2], 45 с.;

Поучения Иринея, епископа Подольского и Брацлавского, сказанные в 1897 году. Каменец-Подольск, 1898. 83 с.;

О свободе веры // Вера и Церковь. 1900. Кн. 9. С. 533–542;

Поучения Иринея, епископа Екатеринбургского и Ирбитского. — Екатеринбург, 1901, [1], IV, 364 с.;

Кормчая книга по морю житейскому: Поучения. М., 1994. 335 с.;

О православном воспитании детей. Павловск, 1994. 78 с.;

Поучения Иринея, епископа Екатеринбургского и Ирбитского о религиозном воспитании детей. М., 1995. 59, [2] с.;

О воспитании детей. М., 2007. 128 с.;

Пустите детей приходить ко Мне... Поучения о религиозном воспитании детей. М., 2013. 128 с.

Переклади:

История церковной истории (из Geschichte der apostolisch. Kirche, von Philipp. Schaff. Aufl. 2. Leipz. 1854) // ТКДА. 1861. № 6. С. 200–238; № 8. С. 439–471; № 11. С. 279–316;

Когда написаны наши Евангелия (исследование К. Тишендорфа) / Пер. Х. Орды // ТКДА. 1865. № 10. С. 185–236;

Ците В. Земная жизнь Господа Спасителя нашего Иисуса Христа. Пер. с нем. под ред. Х. М. Орды. К., 1867. [4], XXVIII, 551 с.; [Те саме, випр.]. К., 1867. [4], XII, XVIII, 557 с.; К., 1870. [2], VI, XVI, 530 с.; К., 1874. [2], XIV, 427 с.; К., 1882. [2], VI, XVI, 472 с.;

О'Рейлли О. Мученики Колизея. Очерки из истории римского амфитеатра. К., 1875. — [2], II, 356 с.;

Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха): Изъясненная по святоотеческим толкованиям / пер. с греч. Х. Орды. К., 1883. 420 с.

Література про нього:

Сольский С. М. [Рец. на кн.] Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета. К., 1871; Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета. Изд. 2-е доп. и испр. К., 1871 // ТКДА. 1871. № 8. С. 431–444;

Він же. [Рец. на кн.] Руководственное пособие к пониманию Псалтыри. Сост. преподаватель Киевской духовной семинарии свящ. Х. Орда. К., 1882 // ТКДА. 1883. № 6. С. 366–368;

Никольский М. В. Наша библейская наука // Православное Обозрение. 1875. Т. II. № 2. С. 185;

Михаил (Лузин), еп. Столетие из истории толкования Библии у нас в России // Годичный акт МДА 1 октября 1877. М., 1878. С. 26;

Корольков И. Н. Двадцатилетие журнала «Труды Киевской духовной Академии» (1860–1879) // ТКДА. 1882. № 9. С. 109, 118–119;

Орда (Ириней, в мире Харисим) // Энциклопедический словарь (Брокзауза и Ефрона). СПб., 1897. Т. 22 (43). С. 116;

Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи периода с 1893–1965 гг. / В 6-ти т. Эрланген, 1979–1988. Т. 3. С. 49–52;

Русские писатели-богословы. Вып. 2-й. Исследователи и толкователи Священного Писания. Биобиблиогр. указатель. М., 1999. С. 103–107;

Головащенко С. І. Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX — початку XX ст.: Монографія. К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2012. 356 с., іл. С. 152, 198, 200-201.

Його ж. Іриней (Орда Харисим Михайлович) // Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: Енциклопедія: в 2-х т. / Упоряд. і наук. ред. М. Л. Ткачук; відп. ред. В. С. Брюховецький. Т. 1: А — К. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2015. 740 с.: іл. С. 600–603.

Його ж. Своєрідність вітчизняного православного бібліезнавства: інституційний та біографічний виміри // Біографічний підхід у вивченні історії та спадщини Київської духовної академії (1819–1924): Зб. наук. пр. за матеріалами Всеукраїнської наук. конф. (Київ, Національний університет «Києво-Могилянська академія», 30 червня 2016 р.) / Упоряд. і відп. ред. М. Л. Ткачук. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2016. 236 с. С. 56–72.

Михалицын П. Е.

Значение общественно-политической и богословской деятельности свт. Григория Богослова при подготовке и проведении Второго Вселенского Собора 381 г.

Прощай, Анастасия, соименная благочестию, ибо ты воскресила для нас учение, прежде презираемое! <...> Прости меня, Троица, забота моя и украшение мое; да сохранишься у этого народа моего и да сохранишь народ мой — ибо он мой, хотя судьба моя и складывается иначе...

Свт. Григорий Богослов.
Слово прощальное, произнесенное во время прибытия в Константинополь ста пятидесяти епископов

Вторая половина IV в. в истории Византии характеризуется как время сближения государства и христианской Церкви. В этот период церковные институции и выдающиеся личности (прежде всего епископы) стали играть заметную роль в общественно-политической жизни империи. Церковные соборы, особенно Вселенские, могли либо разделить мировозренчески неустойчивое ранневизантийское общество на два враждующих лагеря, либо консолидировать его вокруг какой-то религиозной идеи или учения. Идеологическим стержнем этих соборов являлись епископы, и в первую очередь те из них, которые выделялись своей образованностью и авторитетностью в церковных кругах. Одним из таких епископов христианской Церкви и был свт. Григорий Богослов (Назианзин). Именно он и его друг и соратник свт. Василий Великий (Кесарийский) стали ключевыми фигурами в борьбе со второй волной аринства и зарождающимся аполлинаризмом, апогеем которой явился II Вселенский Собор.

Для построения объективной и наиболее полной исторической картины указанного периода представляется необходимым выяснение

роли и значения общественно-политической и богословской деятельности свт. Григория при подготовке и проведении Второго Вселенского (или Первого Константинопольского) Собора 381 г. как главного события в жизни империи 80-х гг. IV в. При этом заслуживает особого внимания выяснение канонического статуса святителя, а также его роли как идейного вдохновителя, организатора и председателя II Вселенского Собора. Рассмотрению указанных вопросов и посвящена данная статья.

Источники

Сначала обозначим круг исторических источников. Для реконструкции биографических деталей и изложения событий общественно-политической деятельности свт. Григория в разбираемый период наиболее информативными и репрезентативными на сегодняшний день остаются его собственные труды, особенно если принимать во внимание тот факт, что из ранневизантийских писателей он являлся одним из самых продуктивных христианских автобиографистов[1]. Из них особо информативными представляются стихотворения из раздела *Poemata historica. Sectio I. De seipso*[2], такие как: «К константинопольским иереям и к самому Константинополю»[3], «Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь» («Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον») [4], «О себе самом

[1] Bernardi J. Grégorie de Nazianze: Le théologien et son temps (330–390). Paris: Cerf, 1995. P. 12; Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов. Жизнь // Православная энциклопедия / [под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. Т. 12. С. 668.

[2] Здесь мы следуем общепринятой классификации стихотворений свт. Григория, представленной в бенедиктинском издании А. Б. Кайо, которую впоследствии продублировал в своей знаменитой «Патрологии» Ж.-П. Минь. См.: S. Patris nostri Gregorii Theologi opera omnia, quae extant post operam et studium monachorum ordinis S. Benedicti / [ed.et accurante A. B. Caillau]. Paris, 1842. T. 2.

[3] Gregorii Theologi. Ad Constantinopolitanos sacerdotes, et ipsam urbem // PG 37. Col. 1027–1029. Необходимо отметить тот факт, что критическое издание стихотворений свт. Григория Богослова всё еще находится в процессе разработки группой ученых под руководством М. Зихерля из Мюнстерского университета. Поэтому в нашей работе цитация соответствующих мест осуществляется, как это и принято в современной науке, по «Патрологии» Ж.-П. Миня. См. об этом: Григорий Богослов, свт. Избранные стихотворения / [пер. с древнегреч., вступ. статья и прим. В. Н. Генке] // Богословский вестник. 2008–2009. № 8–9. С. 24.

[4] Gregorii Theologi. De vita sua // PG 37. Col. 1030–1166. Как отмечают исследователи, в этой поэме свт. Григорий излагает события из своей биографии менее метафорично, чем в других своих поэтических произведениях. В поэме много фактов и исторической конкретики, благодаря чему она играет первостепенную роль при воссоздании хронологии жизни Богослова. См.: Gregory of Nazianzus. Autobiographical poems / [trans.and ed.by C. White]. N. Y.: Cambridge University Press, 1996. P. XXVIII–XXIX. Недавно увидел свет ее стихотворный перевод на русский язык: Святитель Григорий Богослов. De vita sua. Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь / [пер. с древнегреч., посл., комм. А. Зуевский, предисл. Иларион (Алфеев), общ. ред. Ю. Шичалин]. М., 2010.

и о епископах»[5], «К епископам»[6], «На возвращение свое из Константинова града»[7]. Кроме того, определенные биографические сведения содержатся в некоторых Словах (особо необходимо выделить Слова: 2[8], 3[9], 6[10], 9[11], 21[12], 23[13], 25[14], 26[15], 36[16], 42[17] и 43[18]), письмах и эпиграммах святителя.

Однако внимательное изучение указанных источников убеждает нас в том, что сам свт. Григорий далеко не всё из своей биографии предал огласке и интересующей историка детализации. Поэтому определенный интерес представляют также свидетельства как современников Богослова, так и последующих историков и писателей. К сожалению, эти сообщения о его жизни и деятельности не отличаются достаточной ин-

[5] Gregorii Theologi. De seipso et de episcopis // PG 37. Col. 1166–1227. Перевод на русский язык см.: Григорий Богослов, свт. О себе самом и о епископах / [пред., пер. с греч. свящ. А. Ястребов] // Церковь и время. 2003. № 1 (22). С. 106–172.

[6] Gregorii Theologi. Ad episcopos // PG 37. Col. 1227–1244.

[7] Gregorii Theologi. De seipso post reditum ex urbe Constantinopolitana // PG 37. Col. 1250–1254.

[8] Gregorii Theologi. Apologetica (orat.2) // PG 35. Col. 408–513; Grégoire de Nazianze. Discours 1–3 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Bernardi]. Paris: Cerf, 1978. P. 84–240. (Sources Chrétiennes; № 247).

[9] Gregorii Theologi. Ad eos qui ipsum acciverant nec occurrerant (orat.3) // PG 35. Col. 517–525; Grégoire de Nazianze. Discours 1–3 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Bernardi]. Paris: Cerf, 1978. P. 242–254. (Sources Chrétiennes; № 247).

[10] Gregorii Theologi. De pace 1 (orat. 6) // PG 35. Col. 721–752; Grégoire de Nazianze. Discours 6–12 / [intr., texte critique, traduction et notes par M.-A. Calvet-Sebasti]. Paris: Cerf, 1995. P. 120–178. (Sources Chrétiennes; № 405).

[11] Gregorii Theologi. Apologeticus ad patrem (orat.9) // PG 35. Col. 820–825; Grégoire de Nazianze. Discours 6–12 / [intr., texte critique, traduction et notes par M.-A. Calvet-Sebasti]. Paris: Cerf, 1995. P. 300–314. (Sources Chrétiennes; № 405).

[12] Gregorii Theologi. In laudem Athanasii (orat.21) // PG 35. Col. 1081–1128; Grégoire de Nazianze. Discours 20–23 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Mossay]. Paris: Cerf, 1980. P. 110–192. (Sources Chrétiennes; № 270).

[13] Gregorii Theologi. De pase 3 (orat.23) // PG 35. Col. 1152–1168; Grégoire de Nazianze. Discours 20–23 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Mossay]. Paris: Cerf, 1980. P. 280–310. (Sources Chrétiennes; № 270).

[14] Gregorii Theologi. In laudem Heronis philosophi (orat.25) // PG 35. Col. 1197–1225; Grégoire de Nazianze. Discours 24–26 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Mossay]. Paris: Cerf, 1981. P. 156–204. (Sources Chrétiennes; № 284).

[15] Gregorii Theologi. In seipsum, cum rure rediisset, post ea quae a Maximo perpetrata fuerant (orat.26) // PG 35. Col. 1228–1252; Grégoire de Nazianze. Discours 24–26 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Mossay]. Paris: Cerf, 1981. P. 224–272. (Sources Chrétiennes; № 284).

[16] Gregorii Theologi. De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant (orat.36) // PG 36. Col. 265–279; Grégoire de Nazianze. Discours 32–37 / [intr., texte critique et notes par C. Moreschini; traduction par P. Gallay]. Paris: Cerf, 1985. P. 240–268. (Sources Chrétiennes; № 318).

[17] Gregorii Theologi. Supremum vale (orat.42) // PG 36. Col. 457–492; Grégoire de Nazianze. Discours 42–43 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Bernardi]. Paris: Cerf, 1992. P. 48–114. (Sources Chrétiennes; № 384).

[18] Gregorii Theologi. Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia (orat.43) // PG 36. Col. 493–606; Grégoire de Nazianze. Discours 42–43 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Bernardi]. Paris: Cerf, 1992. P. 116–306. (Sources Chrétiennes; № 384).

формативностью. Так, свидетельства блаж. Иеронима[19], Руфина[20], Филосторгия[21] и Суды[22] носят обобщенный характер. «Житие», написанное по всем законам античного панегирика кесарийским пресвитером Григорием, также дает мало конкретной исторической информации, в основных своих положениях следуя уже упоминаемой нами автобиографической поэме святителя «Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον»[23]. Церковные историки Феодорит[24], Сократ[25] и Созомен[26] сообщают лишь о некоторых эпизодах его жизни, не углубляясь в детали и подробности. Для исследования богословского наследия святителя особую важность представляет корпус его догматических стихотворений (*Carmina dogmatica*) [27] и знаменитые «Слова о богословии» (27–31) [28], написанные в константинопольский период его творчества (379–381 гг.).

Таким образом, состояние исторических источников демонстрирует определенную сложность для детального изучения общественно-политической и богословской деятельности свт. Григория Богослова в период подготовки и проведения II Вселенского Собора. Тем не менее, именно анализ его трудов может привести исследователя к наиболее надежным результатам.

---

[19] См.: St. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri. De viris illustribus liber ad Dextrum praetorio praefectum // PL 23. Col. 601–720.

[20] См.: Rufini Aquileiensis presbyteri. Historiae ecclesiasticae libri duo // PL 21. Col. 518–521.

[21] См.: Ex Ecclesiasticis historiis Philostorgii epitome, confecta a Photio patriarcha // PG 65. Col. 459–624; Филосторгий. Сокращение «Церковной истории» / [пер. с древнегреч. В. А. Дорофеевой] // Церковные историки IV–V веков. М.: РОССПЭН, 2007. С. 233–234.

[22] См.: Suda On Line: Byzantine Lexicography [Electronic resource] / URL: http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl?search_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&page_num=1&user_list=LIST&searchstr=450&field=adlerhw_gr&num_per_page=25&db=REAL.

[23] Gregorius Presbyter. Vita Sancti Gregorii Theologi / [ed. X. Lequeux] // Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Hrsg. Von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien), 2001. № 44.

[24] Theodoreti, Cyrensis episcopi. Historia Ecclesiastica. Liber Quartus-Quintus // PG 82. Col. 1192, 1209–1212; Феодорит, еп. Кирский. Церковная история. М.: Изд-во «Российская политическая энциклопедия»; Православное товарищество «Колокол», 1993.

[25] Сократ Схоластик. Церковная история. Афины, 2004. С. 205–207; 222–223. Ср.: Socratis Scholastici. Historia Ecclesiastica // PG 67. Col. 528–536; 572–576.

[26] Созомен Эрмий (Саламинский). Церковная история. СПб., 1851. С. 355–357; 409–411; 434–437; 481–482; 484–487. Ср.: Sozomenos Hermiae. Historia Ecclesiastica // PG 67. Col. 1269–1272; 1334–1335; 1368–1369; 1424–1425; 1430–1434.

[27] Gregorii Theologi. De Patre (carm. 1) // PG 37. Col. 397–401; Gregorii Theologi. De Filio (carm. 2) // PG 37. Col. 401–408; Gregorii Theologi. De Spiritu Sancto (carm. 3) // PG 37. Col. 408–415; Gregorii Theologi. De mundo (carm. 4) // PG 37. Col. 415–424; Gregorii Theologi. De providentia (carm. 5) // PG 37. Col. 424–430; Gregorii Theologi. De eodem argumento (carm. 6) // PG 37. Col. 430–438; Gregorii Theologi. De substantiis mente praeditis (carm. 7) // PG 37. Col. 438–446; Gregorii Theologi. De anima (carm. 8) // PG 37. Col. 446–456.

[28] См.: Gregorii Theologi. Adversus Eunomianos (orat.27) // PG 36. Col. 12–26; Gregorii Theologi. De theologia (orat.28) // PG 36. Col. 26–72; Gregorii Theologi. De Filio (orat.29) // PG 36. Col. 73–104; Gregorii Theologi. De Filio (orat.30) // PG 36. Col. 104–134; Gregorii Theologi. De Spiritu Sancto (orat.31) // PG 36. Col. 134–173; Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / [intr., texte critique, traduction et notes par P. Gallay]. Paris: Cerf, 1974. (Sources Chrétiennes; № 208).

Обзор исследований

Несмотря на огромную популярность личности свт. Григория Богослова в Византии[29] и большое количество накопившейся специальной литературы по назианзенике[30], иследование его биографии и литературного наследия еще очень далеко от своего завершения[31]. Среди работ последних десятилетий по данной проблематике, некоторые из которых уже успели стать классическими, необходимо отметить исследования П. Галлэ[32], Ж. Моссэ[33], К. Бони[34], Х. Крикониса[35], Ж. Бернарди[36], К. Уайт[37], Ф. Трисолио[38], во многом новаторскую монографию Дж.

[29] Наглядной иллюстрацией этому служит хотя бы количество рукописного наследия свт. Григория, которое составляет более 1500 наименований (в еще большем количестве сохранились лишь рукописи Библии), не говоря уже о переводах и комментариях. См.: Бруни А. М. Теологос. Древнеславянские кодексы Слов Григория Назианзина и их византийские прототипы. М. — СПб.: «Нестор — История» СПб ИИ РАН, 2004. С. 19. Каталог всех сохранившихся греческих рукописей свт. Григория Богослова до 1550 г. смотри в монументальном справочнике Ж. Моссэ: Mossay J. Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus graecus, I–VI. Paderborn — München — Wien — Zürich, 1981–1998. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N. F., 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz; Bd.1, 5, 10, 11, 12, 14). Для примера, рукописей «Илиады» Гомера насчитывается около 650, трагедий Еврипида — 330, а такие известные исторические труды как «Анналы» Тацита или «История Рима» Веллея Патеркула сохранились лишь в единичных рукописях. См.: Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета. М.: ББИ, 1996. С. 32.

[30] См., например, базу данных по публикациям на сайте «Nazianzos» лувенского центра по изучению свт. Григория Богослова: Institut Orientaliste: Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze [Electronic resource] / URL: http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be/002Contenu.htm. О популярности и значимости наследия свт. Григория свидетельствует также особое внимание к его личности, проявляемое на проходящей раз в четыре года Оксфордской международной патристической конференции — самом представительном и авторитетном научном форуме по патристике, где Святителю посвящена отдельная секция. См.: XVII. International Conference on Patristic Studies Oxford. 10 August — 14 August 2015 [Electronic resource] / URL: http://www.oxfordpatristics.com.

[31] Желтов М., диак. [Рец.] // Вестник ПСТГУ. 2007. № 1:2 (18). С. 162. (Daley B. E. Gregory of Nazianzus. L.; N. Y.: Routledge, 2006 (The Early Church Fathers; s.n.). IX + 273 p.).

[32] Gallay P. La Vie de S. Grégorie de Nazianze. Lyon; Paris, 1943.

[33] Mossay J. Gregor von Nazianz in Konstantinopel (379–81 A. D.) // Byzantion. 1978. № 48. S. 223–238.

[34] Μπονὴ Κ. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (329 — +25 Ἰανουαρίου 390/1). Βίος καὶ ἔργα. Συγγραμμάτα καὶ διδασκαλία. Ἀθῆναι, 1982.

[35] ΚΡΙΚΩΝΗΣ ΧΡΙΣΤΟΣ Θ. Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ. Ἀγωνιστής τῆς Ὀρθοδοξίας τῆς Εἰρήνης καί τῆς Ἑνότητος τῆς Ἐκκλησίας. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: University Studio Press, 1993.

[36] Bernardi J. Grégorie de Nazianze: Le théologien et son temps. Paris: Cerf, 1995.

[37] Gregory of Nazianzus. Autobiographical poems / [trans.and ed.by C. White]. N. Y.: Cambridge University Press, 1996.

[38] Trisoglio F. Gregorio di Nazianzo il teologo. Milano: Vita e Pensiero, 1996. (Studia patristica Mediolanensia; t.20); Trisoglio F. Gregorio di Nazianzo. Autobiografia: Carmen de vita sua. Morcelliana; Brescia, 2005, а также одну из его последних работ: Trisoglio F. San Gregorio di Nazianzo. Un contemporaneo vissuto sedici secoli fa / [a cura di R. L. Guidi, D. Petti]. Torino: Effatà Editrice I T, 2008. (Studia Taurinensia; T. 26).

Макгакина[39], недавние исследования Б. Дэли[40] и К. Моречини[41], а также единственную (в новейшее время) русскоязычную научную монографию митрополита Илариона (Алфеева) [42] и обстоятельную статью «Григорий Богослов» в 12-м томе «Православной энциклопедии»[43]. Отчасти не утратили своей актуальности классические статьи И. Е. Троицкого[44] и А. П. Лебедева[45], причем многое из ценных замечаний последнего о возможных путях дальнейшего исследования отдельных страниц биографии свт. Григория, к сожалению, так и не было услышано учеными. Несмотря на всю свою фундаментальность и солидность, указанные работы всё же оставляют определенное место для будущих исследований общественно-политической и богословской деятельности свт. Григория Богослова.

После обзора источников и исследований по разбираемой проблеме перейдем непосредственно к анализу общественно-политической и богословской роли свт. Григория Богослова как идейного вохновителя и организатора II Вселенского Собора.

Деятельность свт. Григория Богослова при подготовке и проведении Второго Вселенского Собора

Наиболее важным в общественно-политическом отношении стал константинопольский период жизни свт. Григория Богослова (379–381 гг.). Именно он явился своеобразным апогеем всей его церковной и, во многом, богословской деятельности. Но прежде немного предыстории.

Начало второй половины IV в. было связано и с началом новых испытаний для Православной Церкви и для империи в целом. Правитель восточной части Римской империи Констанций (337–361 гг.) явно симпатизировал арианам, а его приемник Юлиан (361–363 гг.), по прозвищу Апостат (Отступник), пытался всеми силами восстановить былую «славу» уже непопулярного в народе язычества. После гибели во время персидской кампании гонителя христиан Юлиана императорский престол

[39] McGuckin J. Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. N. Y., 2001.

[40] Daley B. E. Gregory of Nazianzus. L.; N. Y.: Routledge, 2006. (The Early Church Fathers).

[41] Moreschini C. Introduzione a Gregorio Nazianzo. Brescia: Morcelliana, 2006. (Collana Letteratura cristiana antica).

[42] Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб.: «Алетейя», 2001. (Сер.: «Византийская библиотека»).

[43] Григорий Богослов / [И. Алфеев, М. Желтов, А. А. Турилов и др.] // Православная энциклопедия / [под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. Т. 12. С. 668–712.

[44] Троицкий И. Е. Последние годы жизни Св. Григория Богослова // Христианское чтение. 1863. Ч. 2. № 6. С. 147–193.

[45] Лебедев А. П. Научные вопросы о святом Григории Богослове // Церковная история в свете предания. Исследования по истории древней Церкви. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 146–160.

занял один из офицеров последнего — Иовиан (363–364 гг.), который был вынужден подписать с персами унизительный для империи мирный договор. По этому соглашению Византия теряла Армению и значительные территории в Месопотамии[46]. В период правления следующих императоров внешнеполитическая ситуация в Византии еще более обострилась. Валенту (364–378 гг.) и его брату и соправителю Валентиниану I (364–375 гг.) пришлось вести войну сразу на нескольких фронтах, пытаясь сдерживать волны варварских вторжений[47]. Особенно опасными были вестготы, которые, объединившись с остготами и гуннами, практически оккупировали Фракийский диоцез[48]. Не менее сложным было положение дел и во внутренней жизни Византии. Империю будоражили религиозные споры, предыстория которых уходила своими корнями в эпоху императора Константина и к событиям I Вселенского Собора в Никее (325 г.). Византийское общество было фактически разделено на две непримиримые враждебные партии: сторонников Никейского Собора (или никейцев) и его противников — ариан[49]. Даже императорская фамилия была втянута в богословскую полемику. Хотя Валентиниан, который правил западной частью империи, был достаточно индифферентным в вопросах веры, но его сын Грациан, воспитанный под руководством свт. Амвросия Медиоланского, был ревностным последователем никейского вероисповедания[50]. Однако император Валент, обосновавшийся на Востоке, напротив, покровительствовал арианам. Креатурой Валента стал Константинопольский архиепископ Демофил (370–379 гг.) — ревностный сторонник арианской доктрины[51]. Только адрианопольская катастрофа 378 г., приведшая к разгрому римской армиии гибели Валента, послужила причиной урегулирования религиозной ситуации. Как это ни парадоксально, но внешнеполитическая трагедия государства дала возможность выйти на историческую авансцену личностям, с именами которых связаны будущие стабилизационные

[46] Аммиан Марцеллин. Римская история (Res Gestae) / [под общ. ред. В. П. Сальникова; пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни]. СПб.: Алетейя, 2000. С. 344. (Серия: «Античная библиотека»); Филосторгий. Сокращение «Церковной истории» / [пер. с древнегреч. В. А. Дорофеевой] // Церковные историки IV–V веков. М.: РОССПЭН, 2007. С. 229–230; Созомен Эрмий (Саламинский). Церковная история. СПб., 1851. С. 380–381.

[47] The Oxford Handbook of Byzantine Studies / [ed.by E. Jeffreys with J. Haldon, R. Cormack]. New York: Oxford University Press, 2008. P. 962.

[48] См.: Острогорський Г. Історія Візантії / [пер. з нім. А. Онишко]. 3-тє вид., допов. Львів: Літопис, 2002. С. 49.

[49] Об этом см.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви: в 4 т. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. Т. 4. С. 84–86; Карташев А. В. Вселенские соборы. СПб.: Изд-во «БИБЛИОПОЛИС», 2002. С. 104–107.

[50] Кулаковский Ю. А. История Византии. СПб.: Алетейя, 2003. Т. 1. С. 141. (Сер. «Византийская библиотека»).

[51] The Oxford Handbook of Byzantine Studies... P. 972.

процессы в Византии. Речь идет об императорах Грациане (375-383 гг.) и св. Феодосии I (379-395 гг.) [52].

19 января 379 г. преемник Валентиниана I Грациан наделяет св. Феодосия титулом «август» и дает ему в управление восточную часть империи. Св. Феодосию удается вытеснить готов за Балканы и заключить с ними мирный договор, по которому основная часть их армии переходила на службу к императору[53]. Эти мероприятия на определенное время решили внешнеполитическую проблему империи, но еще более удачными были религиозные начинания св. Феодосия. Грациан был первым из византийских императоров, который отказался от традиционного титула Pontifex Maximus, но венценосный испанец пошел еще дальше[54]. Твердый приверженец никейской партии (видимо, не без влияния свт. Амвросия Медиоланского), он первым из императоров принимает крещение в самом начале своего правления[55]. Следуя своему предшественнику, св. Феодосий 27 февраля 380 г. издает эдикт, по которому запрещались все религиозные собрания за исключением богослужений приверженцев никейского Символа веры[56], а в 391–392 гг. его указы (особенно эдикт от 8 ноября 392 г.) совершенно запрещают языческие культовые службы, как публичные, так и частные[57]. Но главным событием церковной политики св. Феодосия стал созыв в Константинополе в 381 г. II Вселенского Собора. Здесь и пересеклись жизненные пути двух выдающихся личностей: императора и Назианзского епископа.

Как уже отмечалось ранее, главным источником информации о константинопольском периоде жизни свт. Григория является его поэма «Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον»[58]. Помимо этого некоторые исторические детали встречаются в стихотворениях «К константинопольским иереям и к самому Константинополю»[59], «О себе самом и о епископах»[60], «К епископам»[61], «На возвращение свое из Константинова града»[62], а также

[52] Ibid. P. 962.

[53] Острогорський Г. Історія Візантії... С. 49; Успенский Ф. И. История Византийской империи: в 2 т. М.: Астрель, 2001. Т. 1. С. 62.

[54] Зосим. Новая история / [пер., комм., указ. Н. Н. Болгова]. Белгород: Изд-во Белгородского государственного университета, 2010. С. 186.

[55] См.: Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика / [сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе]. М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 20.

[56] Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes / [ed. Th. Mommsen et P. Meyer]. Berolini; Weidmannos, 1905. P. 833.

[57] Ibid. P. 900–901.

[58] Gregorii Theologi. De vita sua // PG 37. Col. 1030–1166.

[59] Gregorii Theologi. Ad Constantinopolitanos sacerdotes, et ipsam urbem // PG 37. Col. 1027–1029.

[60] Gregorii Theologi. De seipso et de episcopis // PG 37. Col. 1166–1227.

[61] Gregorii Theologi. Ad episcopos // PG 37. Col. 1227–1244.

[62] Gregorii Theologi. De seipso post reditum ex urbe Constantinopolitana // PG 37. Col. 1250–1254.

в Словах 25[63], 34[64], 36[65], 42[66] и в некоторых письмах святителя. Необходимо также отметить, что к этому периоду относится большинство из его Слов, включая знаменитые «Слова о богословии» (27–31) [67].

Согласно сообщениям самого свт. Григория, после смерти императора Валента немногочисленная никейская партия Константинополя пригласила его для спасения Православия в столице. Скорее всего, идейным вдохновителем этой партии и в то же время главным инициатором приезда святителя была его двоюродная сестра Феодосия[68]. Под давлением своего давнего друга свт. Василия Великого он откликается на приглашение и появляется в столице весной или осенью 379 г. Местом его первого служения стал небольшой домовой храм на вилле его родственника сенатора Авлавия, мужа Феодосии. Храм этот был назван Богословом «Анастасия» в знак будущей победы над арианством[69]. С этой крохотной церквушки и началось духовное «воскресение» Константинополя[70].

Первое время пребывания в столице было довольно трудным и даже опасным для свт. Григория. Арианствующая партия враждебно восприняла появление святителя в Константинополе: его обвиняли в ереси, убийстве, забрасывали камнями, подсылали убийц[71]. Еще большее потрясение постигло его по причине предательства Максима-киника, который был вначале другом и соратником, но впоследствии попытался занять место свт. Григория на кафедре столицы[72]. После прибытия

---

[63] Gregorii Theologi. In laudem Heronis philosophi (orat. 25) // PG 35. Col. 1197–1225; Grégoire de Nazianze. Discours 24–26 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Mossay]. Paris: Cerf, 1981. P. 156–204. (Sources Chrétiennes; № 284).

[64] Gregorii Theologi. In Aegyptiorum adventum (orat. 34) // PG 36. Col. 241–256; Grégoire de Nazianze. Discours 32–37 / [intr., texte critique et notes par C. Moreschini; traduction par P. Gallay]. Paris: Cerf, 1985. P. 198–226. (Sources Chrétiennes; № 318).

[65] Gregorii Theologi. De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant (orat.36) // PG 36. Col. 265–279; Grégoire de Nazianze. Discours 32–37 / [intr., texte critique et notes par C. Moreschini; traduction par P. Gallay]. Paris: Cerf, 1985. P. 240–268. (Sources Chrétiennes; № 318).

[66] Gregorii Theologi. Supremum vale (orat.42) // PG 36. Col. 457–492; Grégoire de Nazianze. Discours 42–43 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Bernardi]. Paris: Cerf, 1992. P. 48–114. (Sources Chrétiennes; № 384).

[67] См.: Ruether R. R. Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher. Oxford: Clarendon Press, 1969. P. 178–179; Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение Св. Григория Богослова... С. 11–12.

[68] Bernardi J. Grégorie de Nazianze... P. 152.

[69] Gregorii Theologi. Supremum vale (orat.42) // PG 36. Col. 489; Grégoire de Nazianze. Discours 42–43 / [intr., texte critique, traduction et notes par J. Bernardi]. Paris: Cerf, 1992. P. 108. (Sources Chrétiennes; № 384).

[70] Подробнее об истории этого храма во время служения свт. Григория см.: Snee R. Gregory Nazianzen's Anastasia Church: Arianism, the Goths, and Hagiography // Dumbarton Oaks Papers.1998. Vol.52. P. 157–186.

[71] Gregorii Theologi. De vita sua // PG 37. Col. 1074–1076; Gregorii Theologi. Epistola LXXVII // PG 37. Col. 141.

[72] Gregorii Theologi. De vita sua // PG 37. Col. 1085–1088.

24 ноября 380 г. св. императора Феодосия в Константинополь и передачи кафоликона в ведение свт. Григория Богослова и его общины ситуация резко изменилась в пользу православной никейской партии[73]. 27 ноября 380 г. состоялась его торжественная интронизация на константинопольской кафедре. «Было утро, но над целым городом лежала еще ночь, потому что тучи закрывали собой солнечный круг... В этом и враги находили для себя удовольствие; они толковали, что совершаемое не угодно Богу. И мне причиняло сие тайную в сердце печаль. Но как скоро я и порфироносец были уже внутри священной решетки, вознеслась от всех общая хвала призываемому Богу <...> вдруг, по Божию велению, сквозь расторгшиеся тучи воссияло солнце, так что всё здание, дотоле омраченное, мгновенно сделалось молниевидным, и в храме всё приняло вид древней скинии, которую покрывала Божия светлость. У всех прояснились и лица и сердца», — в таких словах передает Богослов всё величие Торжества Православия в Константинополе и момент своей интронизации[74]. Арианин Демофил был смещен с кафедры, и его место занял свт. Григорий Богослов. Все эти события создали предпосылки для подготовки и проведения Вселенского Собора.

Собор был торжественно открыт в мае 381 г. Вначале председательствовал свт. Мелетий Антиохийский, но в связи с его кончиной соборные заседания возглавил свт. Григорий, которого впоследствии сменил сенатор Нектарий. На Соборе присутствовал блж. Иероним, который, несмотря на свой пресвитерский сан, принимал деятельное участие в коллегиальных дебатах. Стридонский эрудит настолько сблизился со святителем, что стал его учеником и под руководством последнего изучал экзегетический метод и труды Оригена, часть из которых он перевел на латинский язык[75]. Это общение двух знаменитых интеллектуалов данной эпохи впоследствии привело к возникновению такого культурного феномена как иеронимовская Вульгата, которая, в свою очередь, повлияла на формирование основных литературных языков Западной Европы.

Главной целью созыва Собора было утверждение никейской веры и замещение епископской кафедры столицы[76]. Стенограмма заседаний Собора не сохранилась (до нас дошли только семь канонических правил) [77], поэтому нарративный материал может быть получен из сообще-

---

[73] Марцеллин Комит. Хроника / [перевод и комментарий Н. Н. Болгова]. Белгород: БелГУ, типография ГиК, 2010. С. 46.

[74] Gregorii Theologi. De vita sua... Col. 1117–1125.

[75] Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М.: Центр библейско-патрол. исследований, 2010. С. 25.

[76] Созомен Эрмий (Саламинский). Церковная история. СПб., 1851. С. 484–485. Ср.: Sozomenos Hermiae. Historia Ecclesiastica // PG 67. Col. 1430.

[77] См.: CPG, № 8598–8601.

ний историков Феодорита, Сократа и Созомена. Главным и наиболее важным источником служат свидетельства свт. Григория как непосредственного участника событий. Только на основании сообщений Богослова, содержащихся в указанных нами ранее Словах, автобиографических поэмах и письмах, мы можем судить о той непростой внутренней обстановке, которая имела место в ходе соборных заседаний.

Богословско-исторические итоги Собора оказались следующими: 1) арианство, аполлинарианство, духоборство и другие учения были осуждены (1 правило) [78]; 2) Никейский Символ веры был переработан и существенно дополнен[79]; 3) Константинопольский епископ в диптихах занял второе место после римского (правило 3) [80]. Что касается первых двух пунктов, то указанные в них достижения напрямую связаны с активнейшей риторико-полемической и богословской деятельностью свт. Григория Богослова, который фактически подготовил почву для их принятия. Ярким примером являются «Слова о богословии» (27–31), написанные еще до начала Собора (вероятно, в 380 г.), в которых содержится развернутая аргументация в защиту православности никейского вероисповедания и фактический материал для принятого на соборе Никео-Константинопольского Символа веры[81].

На Соборе обсуждался и вопрос о так называемой «антиохийской» схизме. Приняв сторону ставленника Запада — Павлина, свт. Григорий был обвинен египетскими епископами в нарушении 15-го правила I Вселенского Собора, которое запрещает епископу одного города занимать кафедру другого[82]. В этом отношении особого внимания заслуживает до конца невыясненный вопрос о каноническом статусе свт. Григория[83]. Действительно, епископом какого города он был? В специальной литературе свт. Григорий фигурирует как епископ Назианза (хотя офи-

[78] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / [Отв. ред. и перев. свящ. М. Козлов, пред. прот. В. Цыпина]: в 2 т. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. Т. 1. С. 237.

[79] Acta Conciliorum Oecumenicorum / [ed. E. Schwartz]: in 4 t. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., 1933. T. 2. Vol.1. P. 80; Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / [ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer]. Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo-Eboraci: Verlag Herder KG, 1965. [ed.23]. P. 66–67.

[80] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима... С. 253.

[81] См.: Gregorii Theologi. Adversus Eunomianos (orat.27) // PG 36. Col. 12–26; Gregorii Theologi. De theologia (orat.28) // PG 36. Col. 26–72; Gregorii Theologi. De Filio (orat.29) // PG 36. Col. 73–104; Gregorii Theologi. De Filio (orat.30) // PG 36. Col. 104–134; Gregorii Theologi. De Spiritu Sancto (orat.31) // PG 36. Col. 134–173; Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques) / [intr., texte critique et notes et traduction par P. Gallay]. Paris: Cerf, 1978. (Sources Chrétiennes; № 250).

[82] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима... С. 225–226.

[83] См.: Лебедев А. П. Научные вопросы... С. 154–156; Gregory of Nazianzus. Autobiographical poems... P. XII–XIII.

циально он им никогда не являлся) [84], однако в агиографии и гимнографии он ассоциируется прежде всего с Константинопольской кафедрой[85]. Блж. Иероним называет свт. Григория сначала епископом Сасимским, а потом Назианзским[86]. Ж. Бернарди в своем фундамантальном исследовании считает, что именно с легкой руки блж. Иеронима Запад исторически присвоил свт. Григорию наименование Назианзина, указуя и на нелегетимность его константинопольской интронизации[87]. На Востоке свт. Григория в большинстве случаев именовали Богословом[88], подчеркивая тем самым его особую авторитетность и значение в вопросах вероучения. Исключение составляет Суда, который, возможно, вслед за блж. Иеронимом, также на «западный» манер, именует его епископом Назианза[89]. Дело осложняется еще и тем, что первоначально он был рукоположен свт. Василием Великим именно во епископа города Сасимы, где свт. Григорий никогда не был. Тем не менее, следуя букве церковных канонов, святитель должен был именоваться исключительно Сасимским епископом, почему он и был формально обвинен на II Вселенском Соборе как занявший столичную кафедру незаконно. На наш взгляд, эта проблема решается однозначно в пользу Константинопольского титула

[84] См.: The Cambridge Illustrated History of the Middle Ages I 350–950 / [ed.by R. Fossier, transl.by J. Sondheimer]. London: Guild Publishing, 1989. P. 140; B. B., A. K. and ect. Gregory of Nazianzos // The Oxford Dictionary of Byzantium: in 3 vol. / [ed.by A. P. Kazhdan, A. — M. Talbot, A. Cutler and others]. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. Vol.2. P. 880. Это несоответствие правильно отметил Ж. Бернарди: Bernardi J. Grégorie de Nazianze: Le théologien et son temps... P. 16–17.

[85] См.: Bibliotheca hagiographica Graeca / [ed. Fr. Halkin]. Bruxelles: Societe des Bollandistes, 1957. Vol.1, № 723. P. 235; Acta Sanctorum quotquot toto orde coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / [ed. G. Henschenio et D. Papebrochio]. Parisiis et Romae: Victorem Palmé, 1866. Maii tomus secundus. P. 366; Сергий (Спасский), архим. Полный месяцеслов Востока. Святой Восток: в 2 т. М., 1876. Т. 2. С. 22; Житие св. отца нашего Григория Богослова патриарха Константинопольского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. М.: Ставрос, 2004. Январь. С. 833; Иже во святых отца нашего Григория архиепископа Константиня града, Богослова // Минея январь. М.: Издание Московской Патриархии, 1983. Ч. 2. С. 329, а также Bernardi J. Grégorie de Nazianze... P. 292.

[86] См.: St. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri. De viris illustribus liber ad Dextrum praetorio praefectum // PL 23. Col. 601–720; Иероним Стридонский, блаж. О знаменитых мужах // Творения: в 17 ч. [2-е изд.]. К., 1910. Кн. 8, ч. 5. С. 310.

[87] См.: Bernardi J. Grégorie de Nazianze... P. 292–293. Однако, эта оригинальная версия французского исследователя остается лишь только гипотезой. Уже беглый обзор вариантов заглавия «Жития» святителя, написанного в VI–VII вв. кесарийским пресвитером Григорием показывает, что наименование «епископ Назианза» было широко распространено в греческой рукописной традиции (по крайней мере с X в.) наряду с титулами «Богослов» и «архиепископ Константинополя». См.: Gregorius Presbyter. Vita Sancti Gregorii Theologi / [ed. X. Lequeux] // Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Hrsg. Von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien), 2001. № 44. P. 119.

[88] Bernardi J. Grégorie de Nazianze... P. 293.

[89] См.: Suda On Line: Byzantine Lexicography [Electronic resource] / URL: http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl?search_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&page_num=1&user_list=LIST&searchstr=450&field=adlerhw_gr&num_per_page=25&db=REAL.

свт. Григория. Сократ в шестой главе своей «Церковной истории» пишет, что «по общему приговору многих епископов, Григорий из Назианза переведен на епископию константинопольскую»[90]. Под этим «приговором многих», скорее всего, подразумевается согласное мнение участников Вселенского Собора, в компетенцию которого входило и перемещение епископов на кафедрах[91]. Попросив отставки и удалившись в родной Назианз, свт. Григорий формально сохранил титул архиепископа Константинополя. И хотя сам себя в некоторых письмах он называет «Сасимским», но это, скорее, горькая ирония, чем объективная реальность[92]. Эту проблему мог бы окончательно разрешить официальный документ — «Завещание», которое, как ошибочно полагает митрополит Иларион (Алфеев), было составлено незадолго до кончины святителя[93], то есть после удаления с кафедры столицы, и в котором он сам себя именует «епископом Кафолической Церкви в Константинополе»[94]. Однако есть веские основания датировать этот документ маем 381 г., временем, когда свт. Григорий находясь в тяжелой болезни готовился к смерти и давал последние указания относительно своего имущества[95].

Выводы

Подводя итог оценке общественно-политической и богословской деятельности свт. Григория, хотелось бы особо подчеркнуть тот факт, что без его ораторского мастерства и таланта писателя, без его твердой и мужественной приверженности никейскому вероисповеданию, без его политического и религиозного предвидения трудно сегодня представить историю Византии второй половины IV в. Он был не только одним из самых крупных церковных иерархов этого периода, но, фактиче-

---

[90] См.: Сократ Схоластик. Церковная история. Афины, 2004. С. 222. Ср.: Socratis Scholastici. Historia Ecclesiastica // PG 67. Col. 572.

[91] См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима... С. 74–76.

[92] Gregorii Theologi. Epistola CLXXXII // PG 37. Col. 297; Gregorii Theologi. Epistola CLXXXIII // PG 37. Col. 300.

[93] См.: Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение Св. Григория Богослова... С. 97. Эта ошибочная датировка «Завещания» свт. Григория имела место и в нашей ранней работе. См.: Михалицын П. Е. Лекция 6: Святитель Григорий Богослов (Назианзин). Жизнь, поэзия, богословие // «Византийская мозаика»: сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / [ред. проф. С. Б. Сорочана; сост. А. Н. Домановский]. Харьков: Майдан, 2013. С. 146. (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 1).

[94] Григорий Богослов, свт. Завещание Святителя Григория Богослова // Творения: в 2 т. М.: Сибирская благозвонница, 2007. Т. 2. С. 563. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе); Gregorii Theologi. Testamentum // PG 37. Col. 389.

[95] См.: Bernardi J. Grégorie de Nazianze... P. 216; Daley B. E. Gregory of Nazianzus... P. 184–185; Евагрий Понтийский / [А. Р. Фокин] // Православная энциклопедия / [под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. Т. 16. С. 558. Подробный анализ «Завещания» см.: Martroye F. Le testament de saint Grégoire de Nazianze // Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France. P.: C. KLINCKSIECK LIBRAIRE DE LA SOCIETE. 1924. Vol.76 (VIII. 6). P. 219–263.

ски, он стал символом верности истине и образцом ученого-богослова для последующих поколений.

Церковная и общественно-политическая деятельность свт. Григория как архипастыря столицы и председателя II Вселенского Собора была настолько значима в глазах благодарных потомков, что он навсегда вошел в агиографию и гимнографию с почетным титулом архиепископа Константинополя. Таким образом, юрисдикционная принадлежность святителя определенным образом зависела и от успехов его общественной деятельности, как было показано нами в ходе исследования.

Преимущественно в константинопольский период его жизни во всей полноте раскрылся многогранный талант свт. Григория как богослова. Будучи человеком философского склада ума, склонного более к теоретической деятельности и созерцанию, он попал в самую гущу церковно-политических событий, из которой вышел победителем. Его роль в подготовке и проведении II Вселенского Собора, принявшего и ныне действующий Символ веры, трудно переоценить. Сведения, прежде всего исторического характера, о сложных перепетиях этого Собора, которые свт. Григорий приводит в своих Словах, письмах и автобиографических поэмах, являются ценным, а зачастую и единственным источником информации по данному вопросу. Богословские и гомилетические сочинения этого периода стали не только образцами для подражания у риторов, философов, богословов и поэтов последующих времен, но и символом верности православному вероисповеданию[96]. И совсем неслучайно младший современник святителя, Руфин, отмечал, что всякое несогласие со свт. Григорием в вопросах вероучения есть явный признак уклонения от Православия[97]. Это замечание наиболее точно характеризует богословское и общественное-политическое значение жизненного пути великого каппадокийца.

Список сокращений:

CPG — Clavis Patrum Graecorum

PG — Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca

PL — Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina

---

[96] О степени влияния богословского наследия свт. Григория на официальные документы Эфесского (431 г.), Халкидонского (451 г.), Второго (553 г.) и Третьего (680 г.) Константинопольских Вселенских Соборов см. обстоятельное исследование В. Франческу: Frangeskou V. The Indirect Tradition of Gregory of Nazianzen's Texts in the Acts of the Ecumenical Councils // Le Muséon.1999. Vol.112, № 3–4. P. 381–416.

[97] Rufinus. Interpretatio orationum Gregorii Nazianzeni // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / [ed. A. Engelberecht]. Vindobonae, 1910. Vol. 46. S. 5.

Протоієрей Василій Яковчук

Існувати — значить перемогти: повоєнна історія Києво-Печерської Лаври (1944–1953 рр.)

Багатогранна історія найдавнішого монастиря Київської Русі — Києво-Печерської Лаври — завжди була в полі зору дослідників. Окремі питання лаврської історії і досі залишаються дискусійними. Трагічною сторінкою в історії Печерського монастиря був радянський період, коли свята обитель двічі зазнала закриття та призупинення чернечого молитовного подвигу на Київських горах.

Історіографія досліджуваного предмета досить широка, її можна поділити на кілька груп. До першої належать публікації дослідників Києво-Печерського історико-культурного заповідника (НКПІКЗ), які предметно вивчають повоєнну історію Києво-Печерської Лаври: А. Д. Гришина, І. І. Масалова, Д. А. Жданова, Л. І. Ковалева та Є. П. Кабанець[1]. У 2013 р. у 33-му томі «Православной энциклопедии» була опублікована змістовна стаття, присвячена історії Києво-Печерського монастиря, досліджуваний нами період (1786–1961 гг.) був описаний також співробітником заповідника К. К. Крайнім[2].

Як окрему групу потрібно виділити значний масив української світської історіографії, присвяченої повоєнним церковно-державним відно-

[1] Гришин А. Д. Огляд матеріалів з історії Києво-Печерського монастиря (1917–1930, 1941–1961 рр.) // Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії і культури. К., 2003. Вип. 9. С. 8–19; Масалова І. І., Жданова Д. А. Експозиційна діяльність Заповідника 1946–2005 рр. // Лаврський альманах. До 80-річчя Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника. Вип.15. К., 2006. С. 23–65; Документи з історії Києво-Печерського заповідника 1927–1929, 1961–1962 рр. (Ковалева Л. І., Масалова І. І. — підг. тексту, передмова) // Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії і культури. К., 2007. Вип. 17. С. 227–238; Кабанец Е. П. Восстановление деятельности Печерской обители: 1941 г. // Сайт Києво-Печерської Лаври [Електронний ресурс] / URL: https://lavra.ua/vosstanovlenie-deyatelnosti-pecherskoj-obiteli-dekabr-1941-g/ (дата звернення: 29.03.2017).

[2] Крайний К. К. Киево-Печерская Лавра: 1786–1961 гг. // Православная Энциклопедия. М., 2013. Т. 33. С. 34–40.

синам та огляду становища православних монастирів у повоєнній УРСР. До цієї групи можна віднести таких українських науковців: В. Є. Єленського[3], І. П. Меркатуна[4], П. І. Киричевського[5], В. О. Пащенка[6], Д. В. Веденєєва[7] та інших[8]. Вагомий внесок у вивчення повоєнної історії чернецтва та монастирів із залученням значного масиву архівних матеріалів зробив сучасний дослідник Віктор Войналович[9].

Основним джерелом вивчення повоєнної історії Києво-Печерської Лаври залишаються матеріали київських архівів, особливо — Центрального державного архіву вищих органів влади і управління України (далі — ЦДАВО України), Центрального державного архіву громадських об'єднань (далі — ЦДАГО України) та Державного архіву м. Києва (далі — ДАК). В ЦДАВО України нами були віднайдені документи, доповідні записки, розпорядження, звіти уповноважених Ради у справах Руської Православної Церкви по УРСР, листування по Києво-Печерській Лаврі за період 1947–1959 рр., деякі документи виходять за межі даного хронологічного періоду[10]. В ЦДАГО України виявлені документи та довідки відділів ЦК, обкомів КП України, уповноваженого Ради у справах релігійних культів Ради Міністрів УРСР про ліквідацію порушень духовенством радянського законодавства про культи тощо.

---

[3] Єленський В. Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917–1990 рр.) / В. Є. Єленський. К.: Республ. центр духовної культури, 1991.72 с.; Єленський В. Є. Морозна відлига. Про антицерковну кампанію кінця 1950 — поч. 1960-х років / В. Є. Єленський / Маршрутами історії. К.: Політвидав України, 1990. С. 271–285.

[4] Меркатун І. П. Антирелігійна кампанія 50–60-х рр. на Україні // Український історичний журнал. 1991. № 10. С. 70–76.

[5] Киричевський П. Правове становище православних монастирів України в 40–60-х рр. XX ст. // Проблеми історії України. Факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. Інститут історії України НАН України. К., 2010. Вип. 19. Ч. 2. С. 214–222.

[6] Пащенко В. Православна Церква в тоталітарній державі Україна 1940 — поч. 1990-х років. Полтава, 2005. 632 с.

[7] Веденеев Д. В. Атеисты в мундирах: Советские спецслужбы и религиозная сфера Украины / Д. В. Веденеев. М.: ООО «ТД Алгоритм», 2016.496 с.; Його ж. Органы государственной власти как инструмент оперативной разработки и преследований монастырей (монашества) Украины в период «хрущевских гонений» на Православную Церковь (1954 — начало 1960-х гг.) // Труди Київської Духовної Академії. К., 2017. № 26.

[8] Релігійна політика в Україні у 1960-х — 1980-х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин (П. М. Бондарчук, В. М. Даниленко, В. О. Крупина, О. Н. Купальський. Відп. ред. В. М. Даниленко). К., 2010. 210 с.

[9] Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політичний дискурс. К., 2005. 741 с.; Його ж. Чорні дні «чорного» духовенства. Ліквідація православних монастирів в Україні в ході антирелігійної кампанії другої половини 1950-х — першої половини 1960-х рр. // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. К., 1995. № 1/2. С. 209–217.

[10] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. 260 л. Документы /докладные записки, справки, заключения / по вопросам, касающимся Киево-Печерской Лавры. Имеются документы за 1947–1959 годы.

У 2007 р. співробітниками НКПІКЗ у науковий обіг були введенні архівні документи Державного архіву м. Києва, які висвітлюють історію заповідника та монастиря у 1927–1929 та 1961–1962 рр.[11]

Перша ліквідація Києво-Печерської Лаври припала на 1920-ті рр. Планомірне знищення обителі та витіснення чернецтва з її стін здійснювалося за ініціативою держави. Так, у 1919 р. на території Лаври було створене інвалідне містечко, «насельниками» якого стали переважно декласовані елементи, які завдавали непоправних збитків лаврському майну. Протягом 1921–1922 рр. з ризниці Успенського собору та інших лаврських храмів були вилучені церковні цінності (оклади ікон, підвіски до лампад, лампади, хрести, панагії, митри, столові прибори з коштовних металів та інші предмети)[12]. Ченців, які перешкоджали проводити дану акцію і переховували цінні речі, заарештовували. Скорочення кількості лаврських ченців здійснювалось різними репресивними методами. Якщо в 1917 р. у Лаврі ще налічувалось 1272 насельника[13], то в 1923 р. їх лишилося 400[14].

29 вересня 1926 р. постановою Всеукраїнського центрального виконавчого комітету та Раднаркому УСРР (з 30.01.1937 — УРСР) на базі Києво-Печерського монастиря був створений державний історико-культурний заповідник, у користування якого для культурно-просвітницьких цілей була надана частина лаврських приміщень. Остаточне виселення ченців фактично відбулося 18 листопада 1929 р., коли Київський окрвиконком ухвалив рішення № 40 «Про закриття Києво-Печерської лаври і виселення її ченців». В архівних документах зустрічаємо таку інформацію про першу ліквідацію Києво-Печерської Лаври: «Хозяйство монастыря ликвидировано в 1923 году, но монахи проживали здесь и служили до 1929 года. В 1929 году монахи из Лавры были выведены, а Лавра передана заповеднику»[15].

Чернече життя у стінах Києво-Печерської Лаври відродилося тільки за часів німецької окупації. Історико-культурний заповідник у воєнний період не діяв. Наприкінці 1941 — початку 1942 р. до Лаври повернулося 15–20 монахів, які влаштували чернече життя на території Ближніх печер. Раніше за інших до Лаври прийшли ієромонах Анемподист і монах Дисидерій, яких братія пізніше називала «наші первозванні»[16].

---

[11] Документи з історії Києво-Печерського заповідника 1927–1929, 1961–1962 рр. (Ковалева Л. І., Масалова І. І. — підг. тексту, передмова) // Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії і культури. Вип.17. К., 2007. С. 227–238.

[12] Гришин А. Д. Цит. праця. С. 11.

[13] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 3.

[14] Крайний К. К. Зазнач. праця. С. 38.

[15] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 78.

[16] Кабанець Е. П. Восстановление деятельности Печерской обители: 1941 г. // Сайт Києво-Печерської Лаври [Електронний ресурс] / URL: https://lavra.ua/vosstanovlenie-deyatelnosti-pecherskoj-obiteli-dekabr-1941-g/ (дата звернення: 29.03.2017).

Схиархієпископ Антоній (Абашидзе), який також переселився до Лаври, восени 1942 р. ініціював отримання офіційного дозволу від німецької влади на функціонування монастиря[17]. Ченці отримали в користування кілька корпусів: будинок настоятеля на Ближніх печерах (корп. 42), братські келії (корп. 43) і так званий відлюдницький корпус праворуч від в'їзних воріт (корп. 46)[18]. 1 листопада 1942 р. схиархієпископ Антоній помер, і намісником монастиря став один із старіших лаврських насельників — архімандрит Валерій (Устименко), який був на цій посаді з 1942 до 1947 р. і помер у 1953 р.[19].

Після звільнення окупованого Києва радянською армією Раднарком УРСР ухвалив постанову № 577 «Про відновлення діяльності історико-культурного заповідника Києво-Печерська Лавра» (від 30 травня 1944 р.)[20]. У липні того ж року між заповідником і монастирем був підписаний орендно-охоронний договір, згідно з яким обитель отримала в користування зайняті нею раніше житлові, господарські та церковні будівлі. Рішенням Духовного собору від 14 липня 1944 р. на оборону країни було виділено частину доходу монастиря, що становила вартість тримісячного утримання лаврської братії[21], а саме понад 70 тисяч рублів[22]. Таким чином лаврські ченці намагались вберегти свою святиню від тиску з боку державних органів.

Києво-Печерська Лавра повною мірою залежала від нового радянського законодавства, що регламентувало життя монастирів. Так, Раднарком СРСР 29 серпня 1945 р. ухвалив постанову № 2215 «Про порядок обкладання податками монастирів та підприємств при єпархіальних управліннях», за якою монастирі були звільненні від сплати земельної ренти й податку з будівель, ченці та черниці — від сплати воєнного податку, чорне православне духовенство та духовні особи інших віросповідань — від сплати податку на неодружених, одиноких та малосімейних громадян[23].

На 1 серпня 1944 р. в Лаврі налічувалось 37 ченців[24], при цьому за спогадами одного з насельників Лаври ігумена Кукши (Величка)[25], станом

---

[17] Биографические сведения о братии Киево-Печерской Лавры, пострадавшей за Православную веру в 20 столетии (сост. Л. П. Рылкова). К., 2008. С. 57–58.

[18] Кабанець Е. П. Зазнач. праця.

[19] Крайний К. К. Зазнач. праця. С. 39.

[20] Гуржій О. І. Сторінки з літопису родини Гуржіїв — Корнієнків: лаврський період // Гуржівські історичні читання: Зб. наук. пр. Черкаси: Ін.-т історії України НАНУ. 2009. С. 9.

[21] Гришин А. Д. Зазнач. праця. С.15.

[22] Религиозные организации СССР в годы Великой Отечественной войны. (1943–1945). М., 1995. С. 67–68. // Цит. по: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. С. 155.

[23] Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій... С. 297.

[24] Гришин А. Д. Зазнач. праця С. 15.

[25] Преподобний Кукша, схиігумен (у миру — Косма Кирилович Величко, 1875–1965 рр.) — в повоєнний час (1946–1947 рр.) ніс послух чергового перед входом у Ближні печери, продавав

на 1946 р. кількість лаврських ченців була незначною — лише 15 осіб. Ось як преподобний Кукша описує повоєнне внутрішнє життя монахів: «Это был 46-й год, после войны. Приехал в Лавру, вышли все монахи, одеты кто в чем. Кто в фуфайках, кто в шинели, кто что имел, то и надел. Еще не успели подрясники пошить. Потом уже люди приносили материи черной. Монахов было еще мало, человек 15 всего, то всем пошили клобуки, мантии, подрясники, и стали похожи на монахов...»[26].

Можна говорити про ймовірні неточності даних спогадів, оскільки уповноважений Ради у справах Руської Православної Церкви по УРСР П. С. Ходченко на 20 червня 1946 р. вказував кількісний склад лаврської братії — 70 осіб[27]: серед них — 48 монахів, 22 послушники[28].

У січні 1946 р. з ініціативи монахів Києво-Печерської Лаври митрополит Київський і Галицький Екзарх України Іоанн (Соколов) написав клопотання до голови Ради у справах Руської Православної Церкви при РНК СРСР Г. Г. Карпова про передачу у відання Києво-Печерського монастиря напівзруйнованого Трапезного храму та самої трапезної палати для звершення богослужінь[29]. Карпов передав це клопотання на розгляд заступникові голови РНК УРСР товаришу Л. Р. Корнійцю з такою припискою: «Если СНК Украинской ССР находит целесообразным и возможным передать эти здания, то прошу оформить это православной церкви при СНК СССР»[30]. Але проти цієї ініціативи виступив директор Києво-Печерського заповідника П. Дєдов. У листах від 14 та 20 лютого 1946 р. на ім'я уповноваженого у справах Руської Православної Церкви по УРСР П. С. Ходченка, мотивуючи свій протест, П. Дєдов зазначав, що музей у 1945 р. виконав реставраційні роботи в Трапезному храмі на суму — 60 179 руб. 68 коп. і планує облаштувати в трапезній палаті один з відділів музею історії Лаври, тому що інших приміщень, пристосованих для експозиції на території Верхньої Лаври, немає[31]. І взагалі, існування двох закладів з різними завданнями та цілями поруч, на його думку, може призвести до небажаних інцидентів: «Посещение церкви богомольцами затруднит контроль над территорией музея-заповедника и охрану музейных ценностей заповедника и т. д.»[32].

свічки, служив молебні та проводив екскурсії у печерах. Про нього див.: Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовне наставления. М.: Новая книга, 2001. С. 783–796.

[26] Воспоминания о жизни преподобного Кукши и беседы с ним духовной дочери Маргариты // Приношение современного монашества [Електронний ресурс] / URL: http://prepodobnii.org/akafist/vospominanij-kukha.pdf. С. 23–24. (Дата звернення: 22.03.2017 р.).

[27] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 18. Арк. 6.

[28] Там же. Арк. 62 зв.

[29] Там же. Арк. 1–9.

[30] Там же. Арк. 1.

[31] Там же. Арк. 2–3.

[32] Там же. Арк. 3.

Комітет у справах культурно-освітніх установ при РНК УРСР (заступник голови Р. Швайко, лист № 145 від 9.02.1946 р.)[33] та Управління у справах архітектури при РНК УРСР (в особі заступника начальника Іванченка, лист № 132-«Б» — З від 4.03.1946 р.)[34] підтримали позицію дирекції музею і вважали передачу Трапезної церкви з палатою у користування монастиря недоцільною.

При цьому в уповноваженого по УРСР П. С. Ходченка було своє бачення даної ситуації, відмінне від позиції дирекції музею[35]. Він підтримував ініціативу Українського Екзархату та керівництва монастиря, аргументуючи її тим, що Києво-Печерський монастир не мав достатньо храмів для задоволення своїх богослужбових потреб. На 1946 р. Лавра встигла облаштувати для богослужінь тільки Благовіщенський храм, а в інших храмах, які дістались монастирю — Аннозачатіївськрму та Різдва Пресвятої Богородиці — на той час проводився ремонт[36].

П. С. Ходченко зазначав, що в найближчому майбутньому було б доцільно передати у віддання Патріархії (в особі Екзарха на Україні) всю територію Києво-Печерської Лаври з храмами, печерами, необхідними приміщеннями для проживання ченців. Це дало б змогу: «Во-первых, — сосредоточить в Киево-Печерской Лавре будущую духовную академию, а также и пастырско-богословские курсы, освободив таким образом помещения Михайловского монастыря на ул. Жертв Революции, № 4 от монахов. Во-вторых, — со временем, по мере восстановления в Лавре помещений, можно будет перенести туда и резиденцию экзарха, освободив занимаемое им помещение на ул. Пушкинской, № 36. В-третьих, — передача всей Киево-Печерской Лавры в ведение духовенства и сосредоточение там монахов и экзархата политически выгодно, так как Лавра является не просто культурно-историческим памятником, а памятником распространения православия и борьбы за чистоту православной веры, что имеет громадное значение как среди верующих внутри страны, так и за пределами СССР. Что же касается музея-заповедника Киево-Печерской Лавры, то в свете современного положения он, по своему целевому

[33] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 18. Арк. 4.

[34] Там же. Арк. 5.

[35] Заключение Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по УССР «О Киево-Печерской Лавре». 20 июня 1946 г. // ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 18. Арк. 6–9.

[36] «В церковном здании «Зачатьевской» церкви на сегодняшний день еще происходит ремонт, а именно побелка, покраска и разрисовка по всем стенам начиная с верхней купольной части и до низу. Ремонт, по словам наместника Валерия и архимандрита Кронида, будет закончен на протяжении не более одного месяца. Рядом находящаяся «Рождественская» церковь, по словам этих же лиц, требует такого большого ремонта, который монастырь выполнить не в состоянии» / Докладная записка старшего инспектора Яковенко — Уполномоченному Совета по делам Православной Церкви при Совете Министров УССР от 17 июня 1946 года // ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 18. Арк. 62–62 зв.

содержанию, теряет значение. Во всяком случае, как музей культа, может быть перенесен в здание "Малой Софии", которое следует освободить от архивов Академии наук»[37].

Усе ж ініціативи уповноваженого П. С. Ходченка не були втіленні в життя, і Трапезний храм з палатою не були передані у відання Києво-Печерського монастиря.

У 1946 р. історико-культурний заповідник проводив розкопки зруйнованого Успенського собору, й ось що читаємо з цього приводу в газеті «Радянська Україна»: «Зараз ідуть розкопки завалу. Складено план завалу. Вся його територія розбита на 63 квадрата, і кожний квадрат очищається по черзі. Іде неймовірно кропітка робота, яка вимагає колосального терпіння: кожний уламок каменя треба оглянути, кожну лопату грузу — розсіяти...»[38]. Намісник обителі архімандрит Валерій вважав несправедливою ситуацію, коли розкопки Успенського собору проводяться без представників монастиря, адже при ймовірному виявленні мощей Київського митрополита Михаїла чи святителя митрополита Тобольського Павла слід забезпечити благоговійне ставлення до святинь[39].

20 лютого 1947 р. митрополит Київський і Галицький Іоанн (Соколов) призначив намісником Києво-Печерської Лаври архімандрита Кроніда (Сакуна)[40], він був одним із перших монахів, які повернулися до нововідкритої Лаври в 1941 р. При намісникові діяв Духовний собор у такому складі: намісник — головуючий, благочинний, казначей, економ, старший ризничий та його замісник, блюстителі Ближніх та Дальніх печер і секретар[41].

Усіма поточними питаннями займався сам намісник, за його ініціативи в 1947 р. в Лаврі було організовано свічне виробництво, де монахи вручну займались виготовленням свічок. Вже наступного року фінансові органи міста Києва встановили податок за свічне виробництво. З проханням скасувати дане рішення отець Кронід звертався до уповноваженого у справах Руської Православної Церкви по УРСР та до Міністерства фінансів УРСР, але всі його прохання були марними, і Лавра була змушена виплатити суму в розмірі 25 тисяч рублів. Упереджене ставлення до намісника теж могло стати причиною відмови. Ось як характеризував архімандрита Кроніда уповноважений Ради у справах Руської

[37] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 18. Арк. 8–9.

[38] Костін І. У Лаврі // Радянська Україна. № 101 (7535) від 22.05.1946 р.

[39] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 18. Арк. 62 зв.

[40] Архімандрит Кронід (в миру — Кондрат Сергійович Сакун, 1883–1954 рр.) — намісник Києво-Печерської Лаври з 1947 до 1953 р. Про нього див.: Биографические сведения о братии Киево-Печерской Лавры, пострадавшей за Православную веру в 20 столетии (сост. Л. П. Рылкова). К., 2008. С. 135–138.

[41] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 124.

Православної Церкви по Київський області П. Федотов: «По своей натуре Кронид человек ехидный, лукавый, низкопоклонный, любит прислужиться»[42]. Незважаючи на таку характеристику намісника обласним уповноваженим, все ж Рада у справах Руської Православної Церкви по УРСР посприяла у придбанні легкового автомобіля для потреб Лаври. 29 грудня 1948 р. отець Кронід звернувся з відповідним проханням: «Управление Киево-Печерской Лавры просит Вашего содействия по приобретению для Киево-Печерской Лавры легковой машины «Победа», в виду того что сообщение Лавры с городом на монастырской лошади сделалось весьма затруднительным»[43]. На 1950 р. у списку транспортних засобів Лаври вже значився автомобіль «Победа».

Ще 29 травня 1946 р. Рада Міністрів СРСР прийняла постанову «Про православні монастирі», згідно з якою місцеві органи влади зобов'язувалися передати в користування монастирям певні земельні наділи і звільнити монастирські приміщення від установ і організацій, що там перебували[44]. Цю постанову місцеві органи влади саботували, тому 3 лютого 1949 р. Рада у справах Руської Православної Церкви при Раді Міністрів СРСР рекомендувала уповноваженим на місцях в найкоротші терміни (до 1 березня) подати інформацію про виконання цієї постанови.

19 лютого 1949 р. уповноважений Ради у справах Руської Православної Церкви по Київській області П. Федотов доповідав про виконання постанови «Про православні монастирі» стосовно Києво-Печерського монастиря: «Помещения — 6 жилых корпусов, с общей жилой площадью в 720 кв. м., переданы монастырю на арендных началах по договору. Содержится он удовлетворительно, текущий ремонт производится. Других подсобных построек, кроме двух дощатых сараев не имеет. За монастырем закреплен приусадебный участок размером в 12 400 м^2. От полевого участка, который предоставляется монастырю в районе на расстоянии 25 километров от города, монастырь отказался... Никаких других учреждений на территории Лавры, ни государственных, ни кооперативных нет, частных жильцов также нет»[45].

На 1 січня 1949 р. в Києво-Печерській Лаврі нараховувалось 63 насельника, з послушниками включно, в такій віковій категорії: з 18 до 40 років — 2 чол., з 41 до 55 років — 13 чол., старших за 55 років — 48 чол.[46]

[42] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 111–112.

[43] Там же. Арк.77.

[44] Войналович В. Чорні дні «чорного» духовенства. Ліквідація православних монастирів в Україні в ході антирелігійної кампанії другої половини 1950-х — першої половини 1960-х рр. // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. № 1/2. К., 1995. [Електронний ресурс] / URL: http://shron.chtyvo.org.ua/Voinalovych_Viktor/Chorni_dni_chornoho_dukhovenstva.pdf (дата звернення: 22.03.2017 р.).

[45] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 78 зв.

[46] Там же. Арк. 78 зв.

16 липня 1949 р. був закритий Михайлівський чоловічий монастир міста Києва, ченці якого були переселені до Києво-Печерської Лаври. У списку насельників монастиря на 1 вересня 1949 р. в Києво-Печерський Лаврі налічувалось 94 насельника[47]. Отже, 31 чернець Михайлівського монастиря поповнив лаврську братію в 1949 р.

На базі Михайлівського монастиря два роки (1947–1949 рр.) діяла Київська духовна семінарія. 15 червня 1949 р. цокольне приміщення Андріївської церкви м. Києва було передано під семінарію. Підставою для цього послужив підписаний охороно-орендний договір між Українським Екзархатом та архітектурним управлінням м. Києва. 10 грудня 1949 р. після проведеного капітального ремонту розпорядженням митрополита Іоанна (Соколова) були розпочаті навчальні заняття в новому приміщенні[48].

Потрібно зауважити, що в 1946 р. уповноважений Ради у справах Руської Православної Церкви по УРСР П. С. Ходченко виступав за переведення пастирсько-богословських курсів (з 1947 р. — Київська духовна семінарія) та відкриття Академії на території Києво-Печерської Лаври. Відповідно до постанови керівництва СРСР від 29 травня 1946 р. за № 1132-465сс Московська Патріархія отримала дозвіл на відкриття духовних академій в Москві, Ленінграді та Києві. 15 листопада 1947 р. Ходченко повідомляв, що в Москві та Ленінграді академії відкритті та функціонують, а в Києві духовна академія ще не відкрита «из-за отсутствия подготовленных кадров к слушанию академических курсов. Патриарший экзарх на Украине, митрополит Иоанн, предполагает, что он этими кадрами будет располагать к началу 1949 года»[49].

За дорученням заступника голови Ради Міністрів УРСР товариша М. П. Бажана голова Комітету в справах культурно-освітніх установ УРСР Овчаренко 20.06.1947 р. інформував уповноваженого Ходченка стосовно розміщення на території Лаврського заповідника духовної академії та духовної семінарії: «Комітет може передати на орендних умовах екзархату України три корпуси: № 56, № 57, № 63-а при умові, якщо екзархат погодиться відбудувати на території Заповідника "Києво-Печерська Лавра" корпус № 31 для переселення частини мешканців з вищезгаданих корпусів, які передаються духовній академії і духовній семінарії»[50].

Дирекція історико-культурного заповідника «Києво-Печерська Лавра» склала кошторис відновлення корпусу № 31 під житлове приміщення на загальну суму 427 069 рублів (проектування 13 000, загальні будівельні роботи 313 577, водопровід та каналізація 15 570, електроос-

[47] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 89–91.

[48] Там же. Оп. 1. Спр. 61. Арк. 2.

[49] Справка по вопросу об открытии в Киеве духовной академии // ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 58. (Повний текст «Справки» див. у додатку № 1.)

[50] Там же. Арк. 56.

вітлення 6 300, аварійні роботи 35 000, зимові роботи 20 000, 5% — непередбачувані роботи, 1% технагляд)[51].

У ЦДАВО України збереглися два примірники проектів договору між дирекцією музею та митрополитом Київським і Галицьким Іоанном (Соколовим). У першому проекті документа є підпис і печатка директора музею Д. Ф. Красицького, підпис Екзарха України відсутній. Згідно з першим проектом договору, проведення ремонту корпусу № 31 покладалося на Екзархат, при цьому договором передбачалась сума, яка не мала перевищити 450 тисяч рублів. Також встановлювався двадцятирічний термін безкоштовного використання корпусів № 56, 57 та 63-а. Технічний нагляд і складання проміжних актів виконаних робіт покладалися на заповідник. Передбачалось, що Києво-Печерська Лавра мала знайти підрядника, Екзарх України повинен був укласти з ним договір і проводити всі розрахунки за виконані роботи. Термін відновлення корпусу № 31 був встановлений до 1 жовтня 1948 р.[52]

Втім, проектна документація так і не набула юридичної сили, можливо, через неприйнятні умови, запропоновані митрополиту Іоанну (Соколову): вартісний кошторис у сумі 450 тисяч рублів за реставрацію корпусу № 31 був непосильним фінансовим навантаженням для екзархату, тому договір так і не був закріплений підписами обох сторін[53]. Можливо, саме тому не була реалізована ідея відновлення у Києві Академії та перенесення семінарії на територію Києво-Печерської Лаври.

А проте керівництво Києво-Печерського монастиря не полишало спроб підвищити освітній рівень молодих монахів. На початку 1951–1952 рр. на навчання до Київської духовної семінарії були направленні 7 осіб. З доповідної записки уповноваженого по Київській області П. Федотова дізнаємось, що в першому кварталі 1952 р. п'ятеро із семи студентів залишили семінарію, одні мотивували це складністю навчання, інші говорили, що навчання — це не чернеча справа[54].

Чергова спроба обмежити діяльність Києво-Печерського монастиря, ініційована дирекцією заповідника, була зроблена в 1949 р. 2 серпня того року директор заповідника Іван Олександрович Корнієнко[55] через уповноваженого Ради у справах Руської Православної Церкви по УРСР П. С. Ходченка поставив перед Комітетом у справах культурно-освітніх установ при Раді міністрів УРСР питання про переведення печер монастиря у відання заповідника й проведення там екскурсій працівника-

[51] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 60–66.

[52] Там же. Арк. 68–69.

[53] Проект договору між Екзархом України та директором заповідника див. у додатку № 2.

[54] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 126.

[55] Про діяльність І. О. Корнієнка на посаді директора історико-культурного заповідника «Києво-Печерська Лавра» (1948–1951 рр.) див.: Гуржій О. І. Сторінки з літопису родини Гуржіїв — Корнієнків: лаврський період . С. 8–24.

ми музею[56]. У своїй доповідній Корнієнко звинувачував лаврських екскурсоводів в антинауковій та антирадянській пропаганді: «Посетители пещер, которые хотят получить справедливую историческую справку о возникновении пещер и мумификации трупов, находящихся в пещерах, выражают свое законное возмущение тем, что монахи извращают исторические данные о пещерах»[57].

Продовжуючи схиляти Комітет до передачі печер у відання музею, Корнієнко підкреслював обурення суспільства, яке, за його словами, просто вимагало усунення ченців із печер монастиря. На підтвердження своїх слів він цитував запис студентів, зроблений 8 лютого 1949 р. в книзі побажань заповідника: «Считаем необходимым отметить, что в пещерах обслуживаются хорошо только верующие. Монах проповедует религию, но история пещер, изложенная в религиозном духе, нисколько не отражает истории Киева и Руси. Плохо и то, что свечи продаются по 3 рубля. Случай падучей болезни проповедуется монахами, как бесовское явление, и этому приходится верить, т. к. другого объяснения нет. Пещеры, отданные в ведение монахам, являются местом религиозной пропаганды. Не мешало бы всё-таки из Лавры делать исторический памятник, но не место проповеди христианства для населения»[58].

Подібну позицію щодо Лаври обстоював і уповноважений Ради у справах Руської Православної Церкви по Київській області П. Федотов. У дратівливому тоні він повідомляв, що Лавра користувалася широкою популярністю, на екскурсії та моління приходила значна кількість людей, особливо на великі свята. Так, на день Успіння Пресвятої Богородиці Лавру відвідало близько 5 тисяч людей (найбільша кількість паломників у день престольного лаврського свята була у 1951 р. — 9 тисяч людей[59]). Уповноважений з прикрістю констатував, що кожний монах має своїх відвідувачів, не тільки з Київщини, але й з інших міст: «Люди здесь, во всяком случае, получают не нашу, не советскую зарядку, и далеко разносят ее по всем районам и селам»[60].

Підтримуючи ініціативу дирекції музею, 17 серпня 1949 р. виконуючий обов'язки голови Комітету в справах культурно-освітніх установ УРСР М. Москаленко повідомив уповноваженого Ходченка про своє звернення до заступника голови Ради Міністрів УРСР М. П. Бажана з проханням вилучити з відання Києво-Печерського чоловічого монастиря Ближні печери і передати їх історико-культурному заповіднику. Звернення це було сформульоване таким чином: «1) Вирішити питання про надання дозволу заповіднику включати Ближні і Дальні печери

[56] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 82.
[57] Там же. Арк. 87.
[58] Там же.
[59] Там же. Арк. 193.
[60] Там же. Арк. 78 зв.

в екскурсійний маршрут і проведення в печерах екскурсійної роботи; 2) Вилучити з відання монастиря Ближні печери, які органічно зв'язані з історією заповідника, припинити в них релігійну діяльність і передати їх у відання заповідника, залишивши за монастирем Дальні печери, які в культовому відношенні нічим не відрізняються від Ближніх печер»[61]. Ініціатива директора І. О. Корнієнка про передачу заповіднику Ближніх і Дальніх печер, попри підтримку її Комітетом у справах культурно-освітніх установ УРСР, не отримала схвалення союзного керівництва[62].

1 січня 1950 р. закінчувався термін дії орендно-охоронного договору монастиря на житлову площу помешкань лаврських ченців. Керівництво заповідника, в особі директора І. О. Корнієнка, погоджувалось пролонгувати договір тільки на один рік з урахуванням нових умов, а саме: 1) провести ремонт кріпосної стіни нижньої Лаври, підпірних стін, коридорів, усіх будівель на території монастиря (кошторис понад 3 мільйони рублів); 2) здійснювати квартирну оплату житлових будівель за тарифом складських приміщень (не по 40 копійок за м² на місяць, а за ціною 40 рублів за м² на рік) та ін.

У вирішення цієї справи втрутився Екзарх України митрополит Іоанн (Соколов): 27 січня 1950 р. він звернувся до уповноваженого П. С. Ходченка з доповідною запискою. Пояснюючи ситуацію, Екзарх інформував, що у зв'язку з переходом до Лаври братії Церковщини, Іонинського та Михайлівського монастирів кількість ченців збільшилась, і вони вимушені тіснитися в непристосованих для проживання приміщеннях. У разі, якщо заповідник залишить за собою корпуси № 42 та 43, лаврська братія залишиться без основної своєї житлової площі. Тому митрополит Іоанн просив уповноваженого «ходатайствовать пред Советом Министров УССР о продлении для Киево-Печерской Лавры договора, заключенного в 1944 году и об освобождении ее от предлагаемого ей нового договора, условия которого невыполнимы»[63].

15 березня 1950 р. орендно-охоронний договір був пролонгований, а 18 березня того ж року була отримана відповідь начальника управління у справах архітектури при Раді Міністрів УРСР Остапенка про пролонгацію раніше існуючого договору з монастирем згідно з «Инструкцией о порядке учета, регистрации, содержания и реставрации памятников архитектуры»[64].

Документи зберігають важливі свідчення про ті випробування, з якими стикалися насельники монастиря у повсякденному житті. Наприклад, 6 листопада 1952 р. благочинний Лаври ієромонах Євменій (Хороль-

[61] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 94.

[62] Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політичний дискурс. С. 304.

[63] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 99.

[64] Там же. Арк. 108

ський)[65] повідомляв митрополиту Іоанну, що протягом майже місяця на територію монастиря приходили підлітки 14–15 років і незаконно вимагали гроші у віруючих, які бажали набрати води з лаврських джерел преподобних Антонія і Феодосія. Для забезпечення правопорядку дільничному міліціонеру була подана заява з проханням зупинити подібні ексцеси, але, за словами самого отця Євменія, «милиция бывает в Лавре очень редко, почему эти лица продолжают тайком заниматься этим делом»[66]. 26 жовтня 1952 р. благочинний особисто взяв участь у заходах з обмеження діяльності підлітків, які займались продажем лаврської води. Проте винахідливі «ділки», заручившись підтримкою безхатьків («бродячого елемента»), виступили проти ченців, звинувативши їх у забороні відвідувати Лавру, образах тощо. За свідченнями отця Євменія, міліція в таких суперечках поводилася пасивно, не втручалась, жодним чином не впливаючи на вирішення конфліктної ситуації[67].

Ще в 1949 р., з огляду на велику кількість відвідувачів, для забезпечення порядку Лавра ініціювала питання про встановлення на території монастиря міліцейського посту. Тоді начальник міліції м. Києва повідомив, що подібна система охорони буде надто дорогою для Лаври і рекомендував призначити лаврського послушника, якому буде наданий дозвіл на носіння вогнепальної зброї. Єдиним охоронцем Лаври був призначений лаврський послушник Петро Якімчук, проте під час несення послуху йому розбили голову важким залізний обломком, після чого він близько місяця пролежав у лікарні. Вдруге послушник-охоронець постраждав 26 вересня 1952 р., отримавши ножове поранення обличчя, глибока рана розділила ніс на дві частини й досягла верхньої частини піднебіння, лікування тривало майже місяць[68]. Як і в першому, так і в другому випадку винуватці були передані міліції, але не понесли жодного покарання і через деякий час були звільнені з-під варти. Усілякими засобами міліція самоусувалася від проблем Києво-Печерського монастиря.

У серпні 1953 р. був змінений керівний склад Києво-Печерського монастиря, архімандрит Кронід був відсторонений від посади намісника. 17 квітня 1954 р. він відійшов до Господа і був похований на Звіринецькому кладовищі м. Києва. 1 серпня 1953 р. намісником Лаври був

---

[65] Ієромонах Євменій (у миру — Євгеній Миколайович Хорольський, 1884–1967 рр.) — у 1918 р. поступив до Києво-Михайловського монастиря, де наступного року прийняв чернечий постриг і був висвячений на ієродиякона. У 1923 р. перейшов до Києво-Печерської Лаври, в 1924 р. отримав призначення на лаврське подвір'я в Ленінграді. У 1946 р. — член Духовного собору КПЛ, призначений на посаду економа. 1950 р. — висвячений на ієромонаха, призначений благочинним Лаври. У 1954 р. возведений у сан архімандрита. 28.02.1954 р. рукопокладений в єпископа Чернівецького та Буковинського (на кафедрі: 1954–1958). Архієпископ Житомирський і Овруцький (1958–1967). Помер у м. Житомирі 25.08.1967 р.

[66] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 141.

[67] Там же.

[68] Там же. Арк.141–141 зв.

призначений архімандрит Нестор (Тугай), 6 грудня того ж року у Володимирському кафедральному соборі м. Києва була звершена його архієрейська хіротонія на єпископа Уманського, вікарія Київської єпархії (рішення Священного Синоду Руської Православної Церкви від 16 листопада 1953 р.)[69]. Хіротонію звершили Патріарший Екзарх митрополит Київський і Галицький Іоанн (Соколов), архієпископ Херсонський і Одеський Никон (Петін) і єпископи: Волинський і Рівненський Паладій (Каминський) та Чернівецький і Буковинський Андрій (Сухенко).

Розглянувши дев'ять років існування Києво-Печерської Лаври у повоєнний період (1944–1953 рр.), спостерігаємо ряд негативних тенденцій і відвертих провокацій, які випали на долю керівництва обителі та ченців, які, поодинці повертаючись на Київські гори, відновлювали перервану традицію лаврського чернецтва. Зубожіння населення й повсюдні руйнування лаврських будівель відбились і на духовному стані суспільства, прикрими свідченнями чого були «дії» декласованих елементів і розбійні спроби дискредитувати святу обитель в очах віруючих.

І здавалось би, спільна мета — відродження духовного осередку столиці, що мала б об'єднати всі верстви суспільства, стала великою перепоною, навіть спокусою для окремих осіб, які усіляко намагались ліквідувати будь-які релігійні прояви: від проповіді, до матеріального знищення святинь. Зрозуміло, що за такої протидії з боку влади намагання намісників Лаври належним чином влаштувати життєдіяльність монастиря не мали повнозначних результатів. Найгостріше питання — поділ майна між історико-культурним заповідником «Києво-Печерська Лавра» та власне монастирем вдалось вирішити компромісно. Лавра діяла як православна обитель! — і це без перебільшення можна назвати головною перемогою повоєнного часу.

Додаток № 1. **Справка по вопросу об открытии в Киеве духовной академии**[70]

В соответствии с постановлением Правительства СССР от 29 мая 1946 г. за № 1132-465сс Московской патриархии разрешено открытие духовных академий в Москве, Ленинграде и Киеве.

В Москве и Ленинграде духовные академии открыты и функционируют.

В Киеве духовная академия еще не открыта из-за отсутствия подготовленных кадров к слушанию академических курсов.

Патриарший экзарх на Украине, митрополит Иоанн, предполагает, что он этими кадрами будет располагать к началу 1949 года.

---

[69] Наречение и хиротония архимандрита Нестора (Тугая) // Журнал Московской Патриархии. 1954. № 2 (февраль). С. 21–23.

[70] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 58–59.

В связи с этим, озабочиваясь о соответствующем помещении, митрополит Иоанн возбудил ходатайство о предоставлении ему на нижней территории Киево-Печерской Лавры помещения бывшей лаврской гостиницы.

Поскольку территория Киево-Печерской Лавры является государственным культурно-историческим заповедником — о ходатайстве митрополита Иоанна я доложил Зам. Председателя Совета Министров УССР тов. Бажану Н. П., который со своей стороны не встретил возражений к передаче помещения бывшей лаврской гостиницы для духовной академии.

В связи с тем, что в этом помещении, предполагаемом к сдаче в аренду, проживает более тридцати семейств и их необходимо будет отселить, митрополит берет на себя обязательство оплатить, в счет арендной платы, весь расход, определяющийся в 450 тысяч рублей по отремонтированию другого дома-коробки на территории Лавры для отселения жителей.

К настоящему времени все проектно-сметные исчисления по ремонту дома для отселения жителей закончены; также подготовлен проект арендного договора между администрацией заповедника и митрополитом на помещение бывшей лаврской гостиницы.

Эти проекты для предварительного ознакомления будут представлены Зам. Председателю Совета Министров УССР т. Бажану Н. П.

После этого стороны подпишут соглашение на ремонт дома для отселения жителей и арендный договор на помещение для духовной академии.

Об изложенном докладываю для сведения.

Уполномоченный Совета по делам православной церкви
при Совете Министров СССР по УССР П. Ходченко
№ 204/с от 15 ноября 1947 г.

Додаток № 2. **Договор**[71]

Город Киев. Ноября дня 1947 года

Мы нижеподписавшиеся Директор Государственного Историко-Культурного Заповедника «Киево-Печерская Лавра» Красицкий Дм. Филим., действующий на основании доверенности, выданной Комитетом по делам культпросветучреждений УССР от 19 декабря 1946 года № IX-920, с одной стороны, и Экзарх Украины Иоанн, с другой стороны, заключили настоящий договор в нижеследующем:

1. Государственный Историко-Культурный Заповедник «Киево-Печерская Лавра» передает в пользование Экзарха Украины три корпуса

[71] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 3. Спр. 248. Арк. 70–71. Документ не підписаний вказаними особами, тому його можна вважати тільки проектом договору, який не був реалізований.

за №№ 56, 57, 63а, расположенные на территории Заповедника, для размещения духовной академии и семинарии, а также и для других служб сроком на ДВАДЦАТЬ ЛЕТ. Площадь корпусов определяется актом обмера, подписанным обеими сторонами, который будет являться неотъемлемой частью данного договора.

2. Для изолирования вышеуказанных корпусов Экзарху Украины предоставляется право выгородить корпуса дощатым забором, для чего Заповедник выделяет соответствующую площадь, которая должна быть зафиксирована актом обмера и приложена к настоящему договору.

3. Капитальный ремонт, а также и текущий вышеуказанным корпусам Экзарх Украины производит за свой счет и свои материальные средства, в том числе вся проектно-сметная и другая техническая документация.

4. Противопожарные и санитарные мероприятия по указанным корпусам проводятся за счет Экзарха Украины на всем протяжении арендного срока настоящего договора.

5. По истечении срока аренды Экзарху Украины предоставляется право пролонгировать на дальнейший срок аренды.

6. После истечения срока аренды указанных корпусов Экзарх Украины обязывается уплачивать Заповеднику арендную плату по существующим на то время тарифам, утвержденным Правительственными органами.

7. Корпуса 56, 57, 63а Заповедник должен освободить от жильцов не позже первого мая 1948 года с тем, чтобы была возможность с этого времени приступить к ремонтам корпусов для открытия Академии.

8. Для переселения жильцов с корпусов 56, 57, 63а, предназначенных для размещения академии и семинарии, Экзарх Украины обязывается восстановить корпус № 31, восстановительная стоимость которого определяется согласно сметы в сумме ЧЕТЫРЕСТА ПЯТЬДЕСЯТ ТЫСЯЧ РУБЛЕЙ /450 000/, в каковую входит и стоимость проектно-сметная и другая техническая документация. Восстановление корпуса № 31 должно быть закончено полностью к 1 мая 1948 года и сдан в эксплуатацию Заповеднику по акту.

9. Все расчеты за восстанавливаемый корпус, а также и стоимость материалов Экзарх проводит за свой счет.

10. Арендной платы за сданные Экзарху Украины корпуса Заповедник не взыскивает на всем протяжении срока аренды, а зачитывает в стоимость восстановленного корпуса № 31.

11. Восстановление корпуса № 31 Экзарху Украины предоставляется право производить подрядным образом, т.е. через подрядчика.

12. В корпусе № 56 наружную архитектуру изменять воспрещается, что же касается внутренних изменений, как то приспособление под лек-

ционные залы и другие службы, Заповедник дает свое согласие на такое изменение.

13. Прилегающие к корпусам № 56, 57, 63а служебные помещения, а также канализация и водопровод восстанавливается за счет средств Экзарха Украины.

14. Все спорные вопросы по настоящему договору разрешаются в Госарбитраже.

Адреса сторон: Заповедника: Цитадель № 9

Экзарха Украины: Пушкинская № 36

Экзарх Украины /Иоанн/ Директор Заповедника /Красицкий/

Веденеев Д. В.

Органы государственной безопасности как инструмент оперативной разработки и преследований монастырей (монашества) Украины в период «хрущевских гонений» на Православную Церковь (1954 — начало 1960-х гг.)

Преследование и репрессии в отношении монашества, закрытие монастырей с начала 1920-х гг. были одной из важнейших составляющих идеологии и агрессивно-атеистической политики правящей партии большевиков и Советского государства в целом (к 1917 г. в Российской империи насчитывалось 1256 православных монастырей со 107 тыс. монахов и послушников)[1]. Весьма продуктивным источником исследования государственно-церковных отношений в СССР являются документы органов госбезопасности, в структуре которых с 1919 г. существовали специализированные подразделения, деятельность которых была направлена на «борьбу с церковно-сектантской контрреволюцией».

Существование мощной государственной машины по преследованию религии и насаждению безверия (от сети кафедр «научного атеизма» и до подразделений одной из самых сильных в мире спецслужб) шокировала даже убежденных марксистов и верных союзников СССР. В этой связи показательно свидетельство одного из руководителей внешней разведки КГБ Николая Леонова[2], который тесно общался с лиде-

[1] Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАГООУ). Ф. 1. Оп. 23. Д. 1642. Л.14.

[2] Леонов Николай Сергеевич (род. 1928) — генерал-лейтенант в отставке, доктор исторических наук, профессор. В разведывательной службе КГБ с 1958 г., работал личным переводчиком Фиделя Кастро во время его визита в СССР, состоял в дружеских отношениях с лидерами Кубинской революции. Начальник аналитического управления Первого главного управления (ПГУ, внешняя разведка) КГБ СССР (с 1973), с 1983 г. — заместитель начальника ПГУ КГБ СССР, начальник Аналитического управления КГБ СССР (1991). Ученый-латиноамериканист, автор ряда книг. Православный христианин.

ром революционной Кубы Фиделем Кастро. «У Фиделя Кастро, воспитанника католических колледжей... спросил: как у тебя увязывается то и другое? Он говорит: знаешь, одна только партия, КПСС, в своих уставах писала, что член партии обязан быть научным атеистом, никто больше такого никогда в уставах не писал — ни французы, ни итальянцы... ни кубинцы. Они говорят: наоборот, Иисус Христос в свое время был проповедником очень многих морально-нравственных ценностей, которые потом унаследовали партии»[3].

Восстановление научной картины оперативной деятельности спецслужб по отношению к православным монастырям Украины требует привлечения широкого круга источников, прежде всего, материалов контрразведывательных, т. н. «секретно-политических» и собственно профильных, антирелигиозных подразделений органов госбезопасности, а также массива архивных уголовных (следственных) дел на репрессированных священнослужителей. К сожалению, безвозвратно утерян ряд обобщающих документальных подборок. Так, на основании приказа КГБ УССР № 00150 в 1990 г. был уничтожен значительный массив многотомных агентурно-оперативных дел по разработке религиозных конфессий Украины. Среди них, например, многотомное дело (1952–1961 гг.) по «антисоветской деятельности» монашества РПЦ в Советской Украине[4].

За десятилетия официальной атеистической политики православным жителям Украины был нанесен катастрофический удар целенаправленной богоборческой политикой советских властей, старт которой дал, в частности, печально известный декрет Совета народных комиссаров УССР от 17 мая 1919 г. «О передаче имущества монастырских и церковных, и других религиозных учреждений в ведение Народного комиссариата социального обеспечения» (в том же году, например, началось изъятие ценностей и имущества Киево-Печерской Лавры, на территории которой стали создавать «инвалидный городок»).

Свои особенности преследование монашества имело в разные периоды советской истории. Безусловно, особенно жестокими были гонения 1920–1930-х гг., сопровождавшиеся физическим истреблением монашествующих или осуждением их на длительные сроки заключения в лагерях. В начале 1930-х гг. в Киеве, где к 1917 г. было 130 храмов, богослужение велось лишь в 12-ти, закрыты были 8 монастырей (в Никольско-Слупском монастыре, например, разместили швейную артель). Динамика была такова, что к 1932 г. в УССР закрыли свыше 1 000 храмов, а к 1936 г. из 12 380 церквей уцелело 4 487, причем лишь в 1 116 со-

[3] Нарочницкая Н. А. Россия и русские в современном мире. М.: «Алгоритм», 2009. С. 39.

[4] См.: Отраслевой государственный архив Службы безопасности Украины (ОГА СБУ). Ф. 13. Д. 511.

вершалось богослужение (т. е. действующих было 9%, при среднем показателе по СССР 28%). Началось уничтожение монастырских храмов, вопиющим примером чего стал снос в 1934–1936 гг. Михайловского Златоверхого собора (XII в.) в одноименном монастыре в центре Киева. Известно, что к 1939 г. в Украинской ССР были закрыты все монастыри. Киевская епархия, например, до 1917 г. имела 1 710 храмов, 1 435 священников, 277 диаконов, 23 монастыря и 5 193 монашествующих, а к 1939 г. в ней уцелело 2 прихода с 3 священниками и диаконом[5].

В отчете Народного комиссариата госбезопасности (НКГБ) УССР, датированном мартом 1944 г., отмечалось, что к началу войны в ряде областей Украины не осталось ни одного действующего храма. Священники либо публично отреклись от сана, либо «тихо отошли» и работали в народном хозяйстве. Монашествующие «разбрелись» из закрытых обителей, трудились в артелях. Однако при этом многие из них открывали домовые храмы, совершали требы и богослужение[6].

Пресс государственной политики, системные гонения и физические репрессии загнали каноническую Православную Церковь в подполье (что стимулировало, в том числе, рост «катакомбных» монашеских общин и подпольных монастырей, а также псевдоправославных мистических течений) хотя при этом в закрытых информационных материалах НКВД УССР констатировался высокий уровень религиозности населения и распространение вынужденных форм «нелегального» богослужения.

Как констатировалось в отчете об оперативно-служебной деятельности НКВД-НКГБ УССР за период Великой Отечественной войны, к 1941 г. «значительное количество попов, особенно монахов и монахинь, несмотря на свой формальный отход от церковной деятельности, а также сектантские авторитеты (протестантские пресвитеры и актив — *Авт.*) продолжают свою нелегальную деятельность, группируют вокруг себя антисоветски настроенную часть верующих, оборудуют нелегальные церкви, отправляют богослужения и выполняют различные религиозные требы». Кроме собственно подпольных или полулегальных (на дому у мирян и пр.) монашеских общин, нелегальные монастыри создавали представители нонконформистских религиозных течений, прежде всего «Истинно-православной церкви» (ИПЦ) и «подгорновцев» («стефановцев»)[7].

---

[5] ОГА СБУ. Ф. 9. Д. 74. Л. 87; Ф. 13. Д. 375. Л. 33; Каталог зруйнованих храмів і монастирів України. К.: Пріоритети, 2013. 512 с.; Даниленко В.М., Касьянов Г.В., Кульчицький С.В. Сталінізм на Україні: 20–30-ті роки. К.: Либідь, 1991. С. 278; Конквест Р. Жнива скорботи. Радянська колективізація та голодомор / Перекл. з англ. К.: Либідь, 1993. С. 241.

[6] ОГА СБУ. Ф. 9. Д. 74. Л. 87.

[7] Там же. Ф. 13. Д. 375. Л. 32; О возникновении и развитии катакомбных течений в УССР см. также: Веденеев Д.В., Шкаровский М.В. Репрессивные акции органов государственной

Возрождение религиозной жизни в стране и заметное смягчение официальных государственно-церковных отношений после 1943 г. привело к значительному росту сети храмов и монастырей православной Украины. К марту 1944 г. в освобожденных областях УССР действовало 2 113 приходов Русской Православной Церкви, более всего в Полтавской (326), в Киеве и области (213), 7 мужских (до 100 насельников) и 12 женских (1 020 насельниц) монастырей. Совокупно на оккупированной территории УССР (по данным НКГБ) за период войны открылось около 6 500 православных храмов и 45 монастырей. Со времени изгнания оккупантов на этих территориях Церковь, по неполным данным, собрала в фонд обороны 2 693 686 рублей[8].

Монашествующим даже отводилась спецслужбой определенная роль в противостоянии католицизму и унии на Западе Украины. Как отмечалось в директиве НКГБ УССР № 66/д от 20 июня 1945 г., Московская Патриархия создает во Львове, Луцке и Черновцах «православные миссионерские братства», ставящие «основной целью и первостепенной задачей борьбу с происками и влиянием Ватикана», «подрыв влияния католической церкви», миссионерскую и благотворительную деятельность, издание «церковно-патриотической литературы», «широкую агитационно-пропагандистскую работу против римо-католиков и униатов». Наркомат госбезопасности через аппараты уполномоченных Совета по делам РПЦ приступает к подбору лиц из числа «богословски подготовленных православных монахов, способных вести миссионерскую работу». Органы НКГБ обязывались подключиться к этой работе и до 25 июля подать на кандидатов в миссионеры справки во 2-е (контрразведывательное) Управление НКГБ. Начальникам УНКГБ соответствующих западных областей УССР предписывалось внедрить в братства «проверенную агентуру, работающую по церковникам»[9].

Одновременно, в рамках расследования деятельности религиозных объединений в период оккупации, сотрудничества отдельных священнослужителей с оккупационной администрацией, органы НКГБ провели

безопасности против общин Истинно-Православной Церкви в Украинской ССР (1944–1953 гг.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. II: 2. С. 65–82; Вып. 2: 3. С. 77–92; Ведєнєєв Д. В. Релігійне підпілля «підгорнівців» Лівобережної України як об'єкт оперативної розробки органів державної безпеки (1945–1950 рр.) //Держава і Церква в новітній історії України. Полтава, 2015. С. 13–20; Шумило С. В. В катакомбах. Православное подполье в СССР. Конспект по истории Истинно-православной церкви в СССР. Луцк: Терен, 2011. 272 с.; Логінов О. Ліквідація «іоаннітського» руху в 1920–1950-х рр. на Вінничині // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2007. № 2. С.18–38; Тригуб О. Переслідування антисергієвської опозиції в РПЦ: з історії «істинно-православної церкви» (1932–1941 рр.) // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2007. № 2. С.39–61 и др.

[8] ОГА СБУ. Ф. 9. Д. 74. Л. 105–106; Ф. 1. Оп. 12. Д. 2. Л. 90.

[9] Там же. Д. 88. Л. 203–204.

ряд акций по отношению к монашествующим и монастырям. Всего же до 1959 г., по данным КГБ УССР, удалось разоблачить свыше 100 агентов немецких спецслужб и репрессивных органов среди клира Русской Православной Церкви, Римско-Католической Церкви, Украинской Греко-Католической Церкви и Украинской Автокефальной Православной Церкви, активистов религиозного подполья[10].

Активизации агентурно-оперативной работы по монастырям способствовало и новое наступление власти на православие с середины 1948 г. За 1949–1951 гг. количество православных священников в СССР уменьшилось с 13 483 до 12 254, монастырей — со 104 до 62[11]. В целом, как отмечается в докладной записке КГБ при СМ УССР в КГБ СССР от 17 октября 1959 г. «О результатах агентурно-оперативной работы органов госбезопасности на Украине по борьбе с вражескими элементами из числа церковников и сектантов за период с 1944 по 1959 год», за указанный период (и до 1961 г. включительно — в указанный документ позже внесли рукописные дополнения) органы госбезопасности арестовали 7 235 участников религиозных организаций, из них 462 представителя православного духовенства, 2 194 «церковника» (православные миряне, участники «церковно-монархического подполья»)[12].

С созданием в 1954 г. КГБ при СМ УССР религиозную линию до 1960 г. вел 6-й отдел 4-го (секретно-политического) Управления КГБ. Первое отделение отдела (начальник, 5 оперативных работников) занималось разработкой РПЦ, ее духовных учебных заведений, старообрядцев, а также «церковно-монархического подполья» («Истинно-Православная Церковь» (ИПЦ), «иоанниты», «стефановцы» и др.)[13]. Антирелигиозное подразделение работало весьма напряженно, как правило, на связи у оперработника находилось не менее 10–15 негласных источников. В основе оперативной работы лежало приобретение и использование агентов (добровольных негласных помощников, способных лично принимать участие в квалифицированных мероприятиях — вербовках, оперативных комбинациях и т. д.), осведомителей (поставлявших первичную, «сигнальную» информацию и иные сведения об объектах разработки), резидентов (квалицированных агентов, посредников между оперработником и группой агентов или осведомителей)[14].

Значительно больше конфидентов состояло в агентурном аппарате 4-х отделов областных УКГБ. Так, по состоянию на октябрь 1954 г., в ведении 4-го отдела УКГБ по Киевской области находилось 457 оперативных дел. 4-е отделение отдела «обслуживало» Лавру, 347 православных

[10] ОГА СБУ. Ф. 1. Оп. 21. Д. 2. Л. 9.
[11] Кураев Андрей, диак. Церковь в мире людей. М.: Сретенский монастырь, 2009. С.526–527.
[12] ОГА СБУ. Ф. 1. Оп. 21. Д. 2. Л. 1–29.
[13] Там же. Ф. 3. Оп. 261. Д. 2. Л. 46–47, 141.
[14] Там же. Ф. 3. Оп. 261. Д. 2. Л. 241.

храмов, 4 монастыря (800 насельников) Киевской области. В Киево-Печерской Лавре пребывает немало «странников, проповедников, кликуш, юродивых», использующих свое положение для «антисоветской работы», — так объяснялся в служебных документах повышенный интерес чекистов к старейшему монастырю Руси.

Одной из целей «оперативного обслуживания» Лавры и монастырей столицы Украины было обеспечение визитов по линии церковной дипломатии. Под контролем контрразведки находились и внешние церковные связи Украинского Экзархата Русской Православной Церкви. Предписывалось перевести в Киево-Печерскую Лавру из монастырей Западной Украины «надежных» агентов-архимандритов для поставления их смотрителями Дальних и Ближних пещер, контроля за паломниками, пресечения попыток общения их с членами зарубежных религиозных делегаций.

Под пристальным вниманием находилась основанная в XIII в. Почаевская Лавра, насчитывавшая в 1956 г. 85 монахов, и еще 30 — в скиту. К счастью, власти не решились закрыть ее из-за опасения негативного резонанса за рубежом. По обители «работало» 10 агентов, органы КГБ беспокоило большое количество богомольцев, прибывающих со всех концов СССР и Украины (в дни Пасхи, Троицы — до 10 тыс. человек). Пристально следили за духоносными старцами, прежде всего — игуменом Кукшей, «известным своими враждебными антисоветскими взглядами» (отец Кукша был переведен в монастырь в Черновицкую область)[15]. В 1961 г. в Почаевской Лавре было 140 монахов, через несколько лет их осталось лишь 35. Оперативные мероприятия и вербовки были произведены и по монастырю Глинская пустынь на Сумщине (в июле 1961 г. обитель закрыли).

Применялись изощренные приемы агентурной работы. Так, органы МГБ умело использовали духовный авторитет старцев среди верующих. Уникальным является пример агента «Степового», который по религиозной линии оказывал услуги спецслужбе с 1924 по 1956 г., жил на пособие, вел одинокий, бродячий, исполненный лишений образ жизни, потерял на фронте сына. Под видом «странника», «старца», маршрутировался чекистами по различным регионам СССР, где существовало подполье ИПЦ, имел высокую репутацию «страдавшего за веру», доверие верующих. На территории Киево-Печерской Лавры вступал

[15] ОГА СБУ. Ф. 2. Оп. 27. Д.6. Л. 270–271. Прп. Кукша (Величко Косьма Кириллович, 1875–1964). Уроженец современной Кировградской области. Подвизался на Афоне, монах Киево-Печерской Лавры. В 1938 г. осужден на 5 лет исправительно-трудовых лагерей. С 1951 г. — насельник Почаевской Лавры, с 1957 г. — в Свято-Иоанно-Богословском монастыре Черновицкой области, в 1960 г. — переведен в Одесский Свято-Успенский монастырь. Пользовался особым расположением и уважением Патриарха Алексия I. В 1994 г. причислен к лику святых. См.: Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. М., 2001. С. 783–796.

в беседы с паломниками, поставляя информацию в органы МГБ-КГБ. По сведениям агента «реализовали» ряд оперативных дел (т. е. лишили свободы десятки людей)[16]. «Проверенная агентура» в рамках общесоюзных мероприятий направлялась КГБ УССР в другие регионы страны, в частности, для разработки нелегального монастыря ИПЦ «Сухумская пустынь» в Гульрипшском районе Абхазской АССР.

Новая волна преследований Церкви, невзирая на ощутимые результаты «оттепели» и реабилитацию значительной части незаконно репрессированных граждан, связана с приходом к власти Н. С. Хрущева. По-видимому, масштабное наступление на Церковь в этот период было связано с идеей форсированного построения коммунистического общества («при жизни нынешнего поколения советских людей», как декларировала принятая в 1961 г. новая Программа КПСС), с которым считалось несовместимым «религиозное мракобесие».

Выросло новое поколение амбициозных партийно-идеологических работников (которых нередко связывают с секретарем ЦК КПСС по идеологии М. Сусловым), руководствовавшихся «рафинированными» марксистскими догмами (губительные последствия идеологической прямолинейности Н. Хрущева во внутренней и внешней политике достаточно изучены) и примитивным атеизмом. Протест партаппарата и идеологических подразделений ВКП(б) против смягчения курса по отношению к религии и прагматизма И. Сталина в религиозной сфере проявился, как известно, еще в 1949 г. Раздув «дело о Саратовской купели» (освящение вод на Волге и омовение в них верующих в г. Саратове на Крещение), газета «Правда» (главный редактор М. Суслов) и Отдел пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) добились появления проекта Постановления ЦК «О мерах по усилению пропаганды научно-атеистических знаний», а также проекта нового «Положения о Совете по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР». Резкой критике подвергся и председатель этого органа, генерал-майор госбезопасности Г. Карпов, чью роль в нормализации отношений с РПЦ, доброе общение с предстоятелями Церкви не стоит недооценивать. Реванш в религиозной сфере поддержали майский 1948 г. Пленум ЦК КП(б)У и XVI съезд КП(б)У, состоявшийся в январе 1949 г.

Нельзя исключать того, что для Н. Хрущева, на котором лежит прямая ответственность за незаконные репрессии в УССР, где он дважды возглавлял республиканскую парторганизацию, свертывание «сталинского конкордата» с Церковью служило одним из инструментов подтверждения нового курса, «самореабилитации» перед обществом. В этой связи интересна «Спецзаписка о враждебных проявлениях со стороны высшего духовенства», подготовленная в КГБ УССР заместителем началь-

[16] ОГА СБУ. Ф. 2. Оп. 27. Д. 4. Л. 227.

ника Одесского УКГБ полковником Юферовым (20 сентября 1954 г.). Как сообщалось в ней, 26 августа в Одессу из Москвы прибыли Патриарх Московский и всея Руси Алексий I, Патриарх Антиохийский и всего Востока Александр III и экзарх Гор Ливанских митрополит Илия Карам. В беседе с гостями патриарх Алексий рассказал о появлении в прессе антирелигиозных статей. Говоря о возрождении широкой антирелигиозной пропаганды, он отметил: «Если бы был Сталин, то он бы смог отклонить этот не вовремя поставленный вопрос». Местные же власти выслуживаются перед центром, ведут «грубую агитацию» против Церкви, применяют репрессии и увольняют верующих учителей. Мнение патриарха горячо поддержал и присутствовавший во время беседы академик В. П. Филатов[17].

Первым распорядительным документом, давшем почин новой волне преследований православия стало постановление президиума ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», приравнявшее наступление на религию к «идеологической борьбе». В дальнейшем ЦК КПСС и Совет Министров неоднократно выпускали соответствующие решения, ставшие печальными вехами на пути «хрущевских гонений», причем в немалой степени они основывались на «информировании» органов КГБ. В развитие решений союзного центра в августе 1957 г. ЦК Компартии Украины принял секретное постановление «О некоторых вопросах атеистической работы среди населения», на что все областные комитеты КПУ отреагировали соответствующими постановлениями об активизации атеистической работы.

Особое внимание директивные органы уделили монастырям. Руководствуясь указаниями ЦК КПСС, Совет Министров (СМ) СССР 16 октября 1958 г. принял постановление, предписавшее правительствам союзных республик сократить размер земельных угодий монастырей и в полугодичный срок подать в СМ СССР предложения по сокращению монастырей и скитов (при этом в Украине находилось 40 из 63 действовавших в стране монастырей)[18].

23 ноября 1959 г. СМ СССР издал постановление «О сокращении численности монастырей и скитов на территории УССР» в двухгодичный срок, и к началу 1962 г. в республике осталось 13 действующих обителей (из них 2 мужские) с 1 474 насельниками и насельницами[19].

В «хрущевский» период (1954–1964 гг.) органы КГБ стали ударным инструментом гонений на православие, хотя, безусловно, «выс-

[17] ОГА СБУ. Ф. 2. Оп. 20. Д. 8. Л. 188–193.

[18] Законодавство про релігійні культи. К., 1973. С. 123.

[19] ЦГАВО Украины (Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины). Ф. 4648. Оп. 1. Д. 5407. Л. 18–19; Д. 5805. Л. 14.

шая мера» и 25-летние сроки лагерей уже не применялись[20]. Чекистов, как свидетельствуют их служебные записки в ЦК КПУ и КГБ СССР, тревожило то, например, что лишь за 1955–1956 гг. в Украине появилось свыше 200 новых монашествующих (из них 42 постриглись в Киевском Флоровском монастыре), количество учащихся духовных семинарий возросло на 140 человек, конкурс в Киевскую семинарию составлял 4 абитуриента на место.

Укрепились и материально-финансовые возможности Православной Церкви — ее доход в Украине вырос за 1957 г. на 15 млн. руб. и составил около 140 млн. руб. Подчеркивалось, что на праздник Успения Пресвятой Богородицы в 1958 г. в Киево-Печерской Лавре собралось до 10 тыс. прихожан и паломников, не меньше — в Почаевской Лавре, Мукачевском женском монастыре. Событиями для православных стали 14 случаев обновления икон (1956–1959 гг.). Как «сигнализировали» чекисты, нелояльность к советской власти проявляли отдельные архиереи, открывая у себя в епархиях нелегальные курсы для молодежи. Так, конфидент КГБ «Прогрессист» (епархиальный владыка) открыл у себя в области нелегальные курсы подготовки юношей к поступлению в духовные школы и принял на служение более десятка «попов-западников»[21].

Особенно донимали идеологический аппарат и власть монастыри, именуемые в документах КГБ УССР «рассадниками религиозного фанатизма». В частности, указывалось, что обители способствуют «концентрации церковно-кликушеского элемента и приверженцев ИПЦ», «распространению фанатизма через схимников, затворников и сестер духовных», открытию нелегальных курсов для подготовки ко вступлению в семинарии.

В плане работы антирелигиозного отдела 4-го Управления КГБ УССР на июль — сентябрь 1958 г. о деятельности Православной Церкви говорилось следующее: «...Духовенство и монашествующие монастырей русской православной церкви на Украине за последнее время проявляют особое стремление к расширению своего влияния среди населения и усилению миссионерской деятельности по обработке и привлечению к религии широких масс трудящихся», прежде всего молодежи. Ставилась прямая задача «парализации и предотвращения» миссионерской и проповеднической работы Православной Церкви, закрытия 1 448 ее «дочерних» приходов. Планировалось принять «авторитетных агентов из числа епископата и руководства монастырей православ-

[20] К 1 мая 1957 г. по православному духовенству КГБ УССР велось 257 дел-формуляров (из 857 по республике), работало 582 агента (из 1649), за этот же год было завербовано 127 агентов по линии «разработки» РПЦ. При этом чекисты признавали, что «данных об организованной подрывной деятельности враждебного элемента из числа православного духовенства не поступило» (ОГА СБУ. Ф. 1. Оп. 12. Д. 2. Л. 172).

[21] ОГА СБУ. Ф. 1. Оп. 12. Д. 2. Л. 14, 111, 114, 130.

ной церкви» (называлось 9 псевдонимов) для передачи им установки на «снижение активности попов и монашествующих в миссионерской деятельности».

Оперативным работникам предписывалось принять меры по пресечению «враждебной и миссионерской деятельности монахов... Почаевской лавры, Киево-Печерской лавры и Глинской пустыни». В ЦК Компартии Украины предполагалось направить информационные материалы с обоснованием необходимости «ограничения деятельности религиозных организаций». В КГБ СССР готовилась справка о росте доходов православных епархий Украины и увеличении их ассигнований на миссионерскую деятельность. Отмечалось и возрастание материальных возможностей Православной Церкви в Украине, в казну которой в 1957 г. поступило 167 млн. руб., из них на миссионерскую работу и «расширение религиозной деятельности» потратили 78%[22].

О циничных действиях спецслужбы по возбуждению нестроений в монастырской жизни в целях ликвидации обители дают представление материалы «контрольно-наблюдательного дела» Житомирского УМГБ-УКГБ на Овручский женский монастырь[23].

К марту 1951 г. монастырь имел 56 насельниц (38 из них были старше 50 лет). «Обслуживал» обитель Овручский райотдел МГБ, имевший там двух агентов и шесть осведомителей. С 1945 г. велись дела-формуляры на священника монастырского храма Елеазара Юзепчука и настоятельницу, игуменью Лукию (Наталию Дмитренко). При этом чекисты руководствовались директивой МГБ УССР № 55 об активизации агентурной работы среди «монашествующего элемента». Бдительно отслеживались и пресекались «нежелательные» контакты сестринской общины. Так, была задержана и арестована «бродячая монашка» Вера Рассказова (бывшая монахиня монастыря в селе Липки Межеричского района Ровенской области), у которой изъяли и признали антисоветской (по заключению Главлита) литературу. Как отмечалось, Рассказова после разгона общины стала разъезжать по населенным пунктам и «заниматься антисоветской агитацией».

Чекисты попытались завербовать «на основе компрометирующих материалов» настоятельницу обители. Соответствующие задачи при этом ставились агентам «Гавриловой» и «Петровой». Последняя, в частно-

[22] ОГА СБУ. Ф. 1. Оп. 12. Д. 2. Л. 5; Д. 3. Л. 55.

[23] Обзор дан по: ОГА СБУ. Ф. 2. Оп. 27. Д. 1. Л. 1–66; Овручский Васильевский женский монастырь (получивший этот статус в 1910 г.) основан сестринской общиной, принимавшей участие в реставрации храма святого Василия Великого (1907–1911 гг.). К 1914 г. в нем проживало 45 насельниц. В 1929 г. монастырь был закрыт, инокини изгнаны. Возобновил существование в 1941 г., в 1947 г. получил 9 га земли, имел несколько голов скота, сестры занимались различным рукоделием. Налоговый пресс оставлял обитель практически без средств, что делало невозможным общежительное устройство монастыря. В 1959 г. монастырь был ликвидирован, его помещения передали под детский дом, затем — под ПТУ. Обитель возрождена в 1991 г.

сти, характеризовалась оперработниками как особа, «по религиозным убеждениям не фанатичная, честная, откровенная, исполнительная, соблюдающая конспирацию, подробно информирующая о внутренней жизни монастыря, антисоветских высказываниях» сестер. Ее планировалось включить в группу отбираемых (по заданию разведки КГБ СССР) монахинь для направления их в общину Горненского женского монастыря в Иерусалиме.

Тревогу чекистов вызывал рост самой сестринской общины. Отмечалось, что иеромонах Савва (Остапенко)[24] направил туда из Псково-Печерского монастыря 18 своих духовных детей, в т. ч. пятерых «с видениями». К 1959 г. из 82 монахинь 40 пришли в обитель в течение последних 5 лет, в возрасте 19–38 лет. Среди них были и те, кто пришел в Овручскую общину по благословению отца Саввы, схиигумена Кукши (преподобного Кукши Одесского), иеромонаха Полихрония из Киево-Печерской Лавры, иеромонаха Макария из Троице-Сергиевой Лавры.

25 декабря 1958 г. начальник УКГБ по Житомирской области полковник В. Голик направил Председателю КГБ при СМ УССР генерал-майору В. Никитченко спецсообщение «о подготовке закрытия женского монастыря в городе Овруче». Монашеская община, по его словам, превратилась в «очаг распространения миссионерской деятельности и реакционного влияния монашествующих элементов на верующее население». Речь шла о напряженной морально-психологической обстановке в обители. Однако именно чекисты сделали всё, чтобы инспирировать и раздуть в ней внутренние разногласия и нестроения.

По агентурным данным, оперработники обратили внимание на присутствие среди сестер группы «старых монахинь» во главе с сестрой О., которые третировали молодых инокинь, называя их «коммунистками, слугами дьявола, колдуньями». Ухватившись за это, оперативники сделали ставку на «действенную работу среди сестер, направленную на раскол между старшими и рядовыми монахинями, а также между монахинями, духовенством и верующими». Агенты «Петрова», «Орлеанская» и «Лилия» выявляли противоречия между сестрами, старались обострить их, «порождали постоянные скандалы внутри монастыря», втягивая в них «наиболее вредных в политическом отношении монахинь».

Одновременно проводились «мероприятия по компрометации перед основной частью монашествующих и всеми верующими руководя-

[24] Савва, схиигумен (Остапенко Николай Михайлович, 1898–1980). Уроженец Кубани. Окончил Московский строительный институт (1932). После 1945 г. поступил в духовную семинарию и пострижен в братию Троице-Сергиевой Лавры, в 1954 г. переведен в Псково-Печерский монастырь. Претерпевал притеснения, неоднократно направлялся на восстановление приходов Псковской епархии. Его духовные наставления и беседы вошли в книгу «Схиигумен Савва (Остапенко). Составлено по трудам схиигумена Саввы» (М., 2010. 448 с.).

щего состава монастыря и наиболее фанатично настроенных монахинь путем разжигания склок». Вспыхнул «крупный скандал», сопровождавшийся рукоприкладством и хулиганством. Вынашивались планы организации судебного процесса над «хулиганствующими». В газетах «Комсомольская правда», «Молодь України», районных и областных газетах появились серии антирелигиозных статей, направленных на дискредитацию «основного ядра монашествующих». 25 прихожан направили письмо в Житомирский облисполком с жалобами на скандалы и «изуверство» в монастыре. Параллельно негласные помощники из числа священнослужителей «Майский», «Николаев», «Славин» «обострили взаимоотношения между монастырем и церковниками, провели важную работу по дальнейшей компрометации монашествующих».

Агентура отслеживала все процессы в монастыре. В рамках подготовки к «беспроблемному» закрытию обители оперработниками проводились профилактические беседы с монахинями, «воспитательную работу» вели партийно-советские работники. В результате психологически подавленные, запуганные сёстры в большинстве своем «безропотно и положительно восприняли решение о закрытии монастыря». 25 июня 1959 г. обитель закрыли, в течение дня были выселены сёстры и вывезено соответствующее имущество (сама «операция» проходила под контролем оперработников-«водителей» и агентуры).

Такая схема работы в арсенале чекистов была довольно типичной, что подтверждают и материалы по закрытию Тихвинского женского монастыря в Днепропетровске (до 1924 г. в обители было до 350 сестер, после возрождения в годы войны — 67). По монашествующим велось 14 дел-формуляров, 17 предварительных агентурных разработок, имелось 7 негласных источников УМГБ-УКГБ. При подготовке закрытия монастыря в соответствии с постановлением Совета Министров УССР № 914–45 от 17 июня 1959 г. использовалось 15 агентов из числа сестер и духовенства. Активно велась атеистическая работа, план мероприятий утвердил обком КПСС, в день закрытия 5 агентов в ограде монастыря уговаривали сестер спокойно выехать, среди грузчиков работало два оперработника. Настоятельница монастыря игуменья Ксения (Романовская) и две монахини выехали в Браиловский монастырь Винницкой области[25].

Применялись и откровенно грубые, противозаконные приемы давления на монашествующих в целях запугивания и «добровольного» закрытия обителей. Множество насильственных действий пришлось выдержать братии Почаевской Лавры.

[25] ОГА СБУ. Ф. 2. Оп. 27. Д. 2. Л. 3–50.

«Сначала решили брать измором и бюрократическими мытарствами, — писали в жалобах монахи, — вызывали то в один кабинет, то в другой, то в милицию, то в местный КГБ. На одного человека набрасывалось несколько человек, чаще всего сильно выпивших, с криком, матом, оскорблениями, угрозами, а иногда и с кулаками: мол, время вашего мракобесия кончилось, монастыря уже, считайте, нет, уходите, пока не посадили. Чуть кто опоздал (все вызовы, как правило, по утрам, во время богослужений), как уже раздается топот сапог по коридору, милиция врывается в келью, опечатывает, вешает замок или устраивает засаду прямо в келье. К игумену Иосифу, семидесятилетнему старцу, прожившему в Лавре более сорока лет и после всех угроз так и не пожелавшему из нее уйти, ворвались однажды 16 человек в милицейской форме и штатском, схватили за руки и за ноги и потащили. Отец Иосиф закричал, что из Лавры никуда не уйдет, ему зажали горло, так что он не мог ни кричать, ни дышать»[26].

Упомянутого о. Иосифа (в схиме — Амфилохия, ныне прославленного в лике святых), известного духовника и целителя, неоднократно избивали, третировали, насильственно помещали в психиатрическую лечебницу, выселили из Лавры к родственникам[27].

Усилилось давление спецслужбы на епископат, находившийся под тщательным агентурным наблюдением. Как сообщали, например, житомирские чекисты, епископ Житомирский и Овручский Венедикт «остался на враждебных позициях по отношению к советскому строю»[28]. При этом в качестве свидетельства неблагонадежности владыки приводились и такие слова: «Всю историю русский народ, его армия, побеждали с именем Бога за веру... не религия, а безбожие порождают хулиганство, воровство, жестокость, нечестность, продажность», война близка, и надо молиться о ее предотвращении. Органы КГБ старались приобрести агентуру в близком окружении епископа, вплоть до проникновения в его стол и снятия слепков с ключей от сейфа[29].

Гонения на монастыри особенно активизировались после выхода 12 февраля 1959 г. постановления ЦК Компартии Украины «О недостатках в научно-атеистической пропаганде и мероприятиях по ее улуч-

[26] Анисимов А. Как разгоняли монастырь // Интересный Киев [Электронный ресурс] / URL: https://www.interesniy.kiev.ua/kak-razgonyali-monastyir-lavra/

[27] См.: Преподобный Амфилохий Почаевский. Житие и поучения. Почаев, 2003. 123 с.

[28] Венедикт, архиеп. (Поляков Владимир Григорьевич, 1884–1963). С 1956 г. — архиепископ Житомирский и Овручский. Занимал решительную позицию в деле защиты Церкви от атеистической политики властей. «Церковный амвон, — писал он Патриарху Московскому и всея Руси Алексию I, — единственное место, где мы, духовенство, должны дать отпор наступающим на веру». 8 сентября 1958 г. был уволен на покой. В последние годы жил в Кишинёве, находился под домашним арестом.

[29] ОГА СБУ. Ф. 2. Оп. 27. Д. 5. Т. 1. Л. 189–190.

шению». В 1959 г. в Украинской ССР было закрыто 12 обителей (436 насельников), в 1960 г. — 8 (425), в 1961 г. — 7 (688), монастыри покинуло 242 насельника. Если к 1 января 1960 г. Православная Церковь на территории УССР имела 16 епископов, 8 207 приходов, 5 344 священника, 28 монастырей с 2 610 насельниками, 311 семинаристов, то к 1 января 1962 г. оставалось 6 463 прихода, 4 347 клириков, 13 монастырей (1 497 насельников), 126 семинаристов[30].

Постепенно закрывали храмы, пещеры Киево-Печерской Лавры и притесняли жизнь братии: к 15 февраля 1961 г. в ней оставалось 11 насельников. 10 марта того же года последовало полное закрытие величайшей украинской православной святыни (до лета 1988 г.).

В июле 1961 г. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР В. Куроедов инспирировал созыв Архиерейского Собора, на котором были одобрены поправки к «Положению об управлении Русской Православной Церкви» (от 1945 г.) для приведения его в соответствие с секретным постановлением правительства СССР от 16 марта 1961 г. и секретной инструкцией к нему «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах».

Согласно ряду постановлений ЦК КПСС, принятых в 1958–1962 гг., государственные органы (с участием КГБ, МВД, прокуратуры) подвергли административному закрытию значительное число храмов, религиозных общин, приходов, монастырей, духовных школ. К 1963 г. число православных приходов по сравнению с 1953 г. сократилось более чем вдвое. В Днепропетровской и Запорожской епархиях из 285 приходов к 1961 г. действовало лишь 49. Закрыли 5 семинарий, из 47 монастырей Украины (1959 г.) к середине 60-х гг. действовало 16. Число монашествующих сократилось с 3 000 до 1, 5 тысячи.

Наиболее сильный административный удар пришелся в тот период именно на восточные и центральные области Украины, по праву считавшейся оплотом православия (около 60% храмов (8 091), 46, 5% священников (5962) и 65% монастырей и скитов всей Русской Православной Церкви к 1958 г.), а также 418 учащихся духовных школ[31].

Натиск на монастыри и приходы (одновременно с «оттепелью» и реабилитацией незаконно осужденных) не замедлил вызвать оживление «катакомбников» с их резким неприятием канонической Церкви, стремительным ростом ряда неправославных конфессий. Лишь в 1955–1956 гг. досрочно вернулось в УССР из лагерей около 3 000 «церковно-сектантских авторитетов», что привело к активизации деятельности религиозных течений и подполья. В частности, численность евангельских

[30] ОГА СБУ. Ф. 1. Оп. 21. Д. 2. Л. 31–32, 41.
[31] Там же. Оп. 12. Д. 2. Л. 1, 171, 174.

христиан-баптистов и адвентистов седьмого дня выросла за два года на 17, 5 тыс., в т. ч. — на 5 000 молодых людей. Всего же в 17 деноминациях (проходивших по документам КГБ УССР как «секты») в 1958 г. состояло 158 000 человек (включая 14 000 незарегистрированных пятидесятников, 7 500 иеговистов и др. «нелегалов»)[32].

Таким образом, разработка и накопление «материалов» для репрессий и административных мер по отношению к монашествующим и монастырям Русской Православной Церкви на протяжении советского периода истории оставалось одной из приоритетных задач подразделений органов госбезопасности Украинской ССР, специализировавшихся на оперативном контроле за религиозной сферой.

В основе «работы» по монастырям лежало создание агентурно-информационных позиций, включая привлечение к негласному сотрудничеству руководителей обителей и епископата. Подобную ситуацию нельзя рассматривать, не учитывая царившей в то время обстановки беззакония, физических репрессий, запугивания (по крайней мере, до 1943 г.), тотального давления на Церковь со стороны официально атеистического государства.

Отметим, что сами чекисты часто вынуждены были признавать «неискренность», «неработоспособность», «двурушничество» конфидентов, ставших ими вынужденно и старавшихся использовать этот «статус» для сохранения обителей, отстаивания интересов Церкви, пусть даже в минимально возможных формах. Конфидент «Павлов» (епархиальный архиерей), как показали данные «литерного мероприятия «Н» (негласного прослушивания покоев патриаршего экзарха Украины, 1953 г.), честно признался митрополиту Иоанну (Соколову) в вынужденном согласии на негласное сотрудничество с МГБ. Конфидент «Птицын» (привлеченный к сотрудничеству в 1935 г., в период массовых репрессий и физического истребления клира и верных РПЦ), по признанию лично державшего его на связи руководителя антирелигиозного отдела КГБ УССР (август 1955 г.), «тяготился связью с органами госбезопасности… не в состоянии выполнять серьезных заданий». Даже прибывавший на отдых в Одесскую резиденцию патриарх Алексий I немедленно попадал под «агентурное наблюдение за ним и сопровождавшими его лицами» со стороны местного Управления МГБ-КГБ, которое использовало и сообщения конфидентов из числа епископата[33].

Правда, имелись и случаи вербовки монахов на основе компрометирующих материалов (как правило, выявленные и задокументированные милицией нарушения монашеских обетов, вынужденные контакты с оккупационной администрацией).

---

[32] ОГА СБУ. Ф. 1. Оп. 21. Д. 2. Л. 257.

[33] Там же. Ф. 2. Оп. 20. Д. 10. Л. 30–32; Ф. 1. Оп. 12. Д. 1. Л. 299.

Приоритеты оперативно-служебной деятельности определялись содержанием текущей партийно-государственной политики, что ярко проявилось как во времена «сталинского конкордата» 1943–1953 гг., так и масштабных «хрущевских гонений» на РПЦ. Оперативные разработки нередко носили многолетний характер, «кураторы» старались использовать негласные источники для влияния на внутреннюю жизнь монастырей, управления «кадровыми» вопросами, обеспечения государственных мероприятий, а в послевоенный период — и определенных внешнеполитических акций СССР. Особенно суровыми (даже в послевоенный период) оказались репрессии (на основании предшествующих агентурных наработок) по отношению к «нелегальным» монастырям и общинам нонконформистских течений, отколовшихся от Православия в рамках движения «непоминающих» («иосифлян»). Практиковалось лишение свободы от 10 до 25 лет лагерей по групповым делам.

Как сказал в одной из своих проповедей Святейший Патриарх Кирилл, «монашество в Церкви — это оплот, это внутренняя сила. Выражаясь светским языком, это некий передовой отряд, который в первую очередь и должен принимать на себя удары»[34]. Поэтому неудивительно, что и в годы советского атеистического режима наиболее серьезный удар был нанесен монашеству. Советская власть, прекрасно понимая то значение, которое имеет монашество для Церкви, стремилась, прежде всего, разрушить этот важнейший церковный институт. Весьма показательно, что гонители, как мы видели, не только закрывали и разрушали монастыри, но и с особой циничностью пытались «разложить» монашество изнутри.

Однако власть не смогла сломить и уничтожить монашество. С конца 1980-х гг. после отказа советского руководства от агрессивной антицерковной политики наблюдается активное возрождение монашества. Так, если к середине 1960-х гг. на территории Украины действовали лишь 16 православных монастырей, то в 1991 г. их было уже 32[35], а к концу 2016 г. в Украинской Православной Церкви действовало 250 монастырей, в которых несут свой подвиг 4 118 монашествующих[36]. Только в течение

[34] Слово Святейшего Патриарха Кирилла к братии Валаамского монастыря в Спасо-Преображенском соборе обители. 9 июля 2011 г. // Московская патриархия. Официальный сайт [Электронный ресурс] / URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1557811.html.

[35] Володимир, Митрополит Київський і всієї України. Українська Православна Церкви на межі тисячоліть: здобутки та виклики // Українська Православна Церкви на межі тисячоліть. Документи і матеріали. К., 2012. С. 118.

[36] Звіт керуючого справами Української Православної Церкви митрополита Бориспільського і Броварського Антонія за 2016 р. // Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ [Электронный ресурс] / URL: http://news.church.ua/2016/12/31/zvit-keruyuchogo-spravami-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-za-2016-rik/.

2016 г. в монастырях Украинской Православной Церкви было совершено 200 монашеских постригов[37].

Развитие монастырей и монашества в годы независимости Украины стало зримым свидетельством духовной силы православия. Православные обители продолжают и сегодня нести свое служение Богу и украинскому народу.

[37] У 2016 році в УПЦ прийняли постриг 200 нових ченців і черниць // Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ [Электронный ресурс] / URL: http://news.church.ua/2016/12/31/u-2016-roci-v-upc-prijnyali-postrig-200-novix-chenciv-i-chernic/.

ПРАВОСЛАВ'Я ТА ІНОСЛАВ'Я

Протоиерей Сергий Яблуновский

Учение II Ватиканского Собора о коллегиальности и его оценка католическими и православными богословами

Второй Ватиканский Собор (1962–1965) является эпохальным событием XX в., радикально изменившим Католическую Церковь. Можно утверждать, что богословская доктрина и все сферы жизни и деятельности современного католичества в целом определяются идеями, принципами и программными целями, сформулированными в соборных документах.

Идея созыва Собора принадлежала папе Иоанну XXIII (1958–1963), которого считали «проходным» папой, понтификом краткого переходного периода. О намерении созвать Вселенский Собор Иоанн XXIII объявил 25 января 1959 г. Цель Собора была красноречиво выражена итальянским словом aggiornamento («обновление»)[1]. Подготовка к проведению Собора продолжалась на протяжении трех лет. Были созданы 10 комиссий для изучения предполагаемых на Соборе тем и выработки соответствующих проектов соборных документов. Работа комиссий координировалась Центральной подготовительной комиссией. Кроме того, были учреждены 3 секретариата технического направления. Комиссии подготовили 70 схем (проектов) вероучительных, дисциплинарных и иных документов, которые предполагалось обсудить на Соборе[2].

Со дня открытия 11 октября 1962 г. и до завершения работы 8 декабря 1965 г. Собор в течение четырех сессий принял 18 документов, два из которых — Догматическая конституция о Церкви «Lumen Gentium» («Свет народам») и Догматическая конституция о Божественном Откровении «Dei Verbum» — являются догматическими определениями.

II Ватиканский Собор был посвящен, прежде всего, вопросам о природе и миссии Церкви, и поэтому в центре богословской дискуссии

[1] Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2007. С. 22.

[2] Там же. С. 23.

на нём были проблемы экклезиологии. Первоначальная схема подготовительной Богословской комиссии «De Ecclesia», представленная участникам Собора 28 ноября 1962 г., стала предметом продолжительной дискуссии, подверглась неоднократной переработке и радикальному обновлению. Продолжительная и драматическая борьба вокруг главного документа Собора была следствием противостояния прогрессивного большинства, выступавшего против папского централизма в духе «Pastor Aeternus» и в поддержку принципа коллегиальности, с одной стороны, и консервативного меньшинства, опасавшегося подрыва верховной папской власти — с другой. Только в последний день третьей сессии Собора, 21 ноября 1964 г., окончательный вариант документа с добавленной под влиянием консерваторов папой Павлом VI «вступительной пояснительной запиской» (Nota explicativa praevia) был принят как Догматическая конституция о Церкви «Lumen Gentium»[3].

Современный католический богослов Т. Рауш справедливо называет конституцию «попыткой озвучить современное самосознание Церкви, заметно контрастирующее с клерикальной и монархической экклезиологией XIX и начала XX вв.»[4]. В новом понимании Церковь осознаётся не как пирамида, в которой все полномочия власти исходят сверху вниз, а как «таинство глубочайшего единения с Богом и единства всего человеческого рода» (LG 1)[5], как народ Божий (LG II)[6], что является ключевым образом соборной экклезиологии.

Неслучайно главе, посвященной иерархической структуре предшествует глава о народе Божием. Церковь не является в первую очередь иерархической структурой, Церковь, прежде всего — это народ, в котором пребывает Бог и через который Он действует. Как замечает современный католический иерарх, «Собор дистанцировался от социальной и иерархической модели как единственно возможного видения церковной реальности, чтобы Церковь смогла посмотреть на себя со стороны как на таинство и сопричастность, осуществляющиеся во Святом Духе через Сына и общение в харизме и находящие свое внешнее выражение в видимой, социально и иерархически упорядоченной и юридически организованной структуре»[7].

Соборное учение об иерархической структуре и власти в Церкви содержится в III главе «Lumen Gentium», носящей название «Об иерархическом

[3] Ср.: История II Ватиканского собора. Т. 2. С. 476, 479; Современное католическое богословие. С. 310–316.

[4] Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии... С. 25.

[5] Догматическая конституция о Церкви «Lumen Gentium» // Второй Ватиканский собор: Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992. С. 7. В тексте ссылки на документ приводятся согласно принятому краткому обозначению — LG, далее следует номер параграфа.

[6] Там же. С. 15–23.

[7] Маркетто А. Второй Ватиканский Собор и церковные движения // Новая Европа. 2003. № 16. С. 80.

строении Церкви и, в частности, о епископате». Являясь, по словам Павла VI, «естественным продолжением и дополнением» I Ватиканского Собора[8], нынешний Собор во вступительной части главы напоминает о незыблемости догмата о папском примате: «Святейший Собор, следуя по стопам Первого Ватиканского Собора, учит и провозглашает, что Иисус Христос, предвечный Пастырь, создал Святую Церковь, послав апостолов, как Он Сам был послан Отцом (ср.: Ин 20:21), и восхотел, чтобы их преемники, то есть епископы, были в Его Церкви пастырями до скончания века. И для того, чтобы сам епископат был един и неделим, Он поставил во главе других апостолов блаженного Петра и в нём заложил постоянное и видимое начало и основание единству веры и общения. Это учение об установлении, непрерывности, значении и смысле священного первенства Римского Понтифика и о его безошибочного учительства Священный Собор вновь предлагает всем верным, дабы твердо в него веровать» (LG 18)[9].

То, что ожидать каких-либо изменений Ватиканского догмата бессмысленно, было очевидно. Показательны в этом отношении слова Павла VI в его программной энциклике «Ecclesiam Suam»: «Не говорят ли некоторые, что если бы примат папы был устранен, то объединить отделенные церкви с Католической Церковью было бы легче? Мы просим отделенных братьев признать несостоятельность такого предположения. Не только потому, что без папы Католическая Церковь не была бы самой собой; но потому, что, если в Церкви не будет высшего пастырского института, действенного и решительного, установленного Петром, единство разрушится; и тщетным будет тогда поиск путей ее воссоединения на критериях, которые якобы заменят этот подлинный критерий, установленный самим Христом»[10].

Последующие параграфы главы содержат учение о епископской коллегиальности, призванное внести равновесие в экклезиологию предшествующего Собора. Для распространения и управления Церковью Господь основал апостольскую коллегию во главе с апостолом Петром (LG 19). Поскольку Божественная миссия, возложенная на апостолов, будет продолжаться до скончания века, она передается поставленным апостолами епископам: «Как остается постоянно должность, вверенная Господом лично Петру, первому из апостолов, которая должна переходить к его преемникам, так остается постоянной апостольская должность пасти Церковь, что должно непрерывно исполняться священным чином епископов» (LG 20). Епископы становятся преемниками апостолов через епископское

[8] Водопівець І. Еклезіологія: Посібник. Львів: «Свічадо», 1994. С. 168.

[9] Догматическая конституция о Церкви «Lumen Gentium»... С. 24.

[10] Цит. по: Пери В. Роль епископа Рима во Вселенских соборах // Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера / Серия «Диалог». М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2006. С. 147.

посвящение, в котором им передается дар Святого Духа, излиянный в Пятидесятницу на апостолов (LG 21)[11].

Подробно учение о епископате излагается в третьей части главы (параграфы 24–27). Наследуемое от апостолов через таинство посвящения, епископское служение включает учительство (§ 25), священнодействие (§ 26) и управление Церковью (§ 28). Конституция отвергает ошибочное мнение, широко распространенное после I Ватиканского Собора, о том, что епископы — это просто «наместники Римского понтифика». Напротив, они — «наместники и посланники Христа», получившие «собственную, ординарную и непосредственную» пастырскую власть, которую «лично осуществляют от имени Христа» (LG 27)[12].

Коллегия епископов во главе с Римским понтификом является преемницей апостольской коллегии во главе с апостолом Петром: «Как по установлению Господню св. Петр и другие апостолы составляют единый апостольский собор (collegium), так и Римский Первосвященник, преемник Петра, и епископы, преемники апостолов, связаны между собою» (LG 22)[13]. Это означает, что коллегия епископов является постоянным Божественным установлением, «стабильной группой», пребывающей до конца веков[14].

Членами епископата становятся «в силу таинства посвящения и иерархического общения с Главой и членами Коллегии». Однако, как подчеркнуто в «Предварительных пояснительных примечаниях» (Nota explicativa praevia), «параллелизм между Петром и другими апостолами, с одной стороны, и Верховным Первосвященником и епископами с другой, не предполагает ни передачи чрезвычайной власти апостолов их преемникам, ни, разумеется, *равенства* (*aequalitas*) между главой и членами Коллегии, но лишь *пропорциональность* (*proportionalitas*) между первым отношением (Петр — Апостолы) и вторым (папа — епископы)»[15].

Епископская коллегия, возглавляемая папой, является субъектом верховной и полной власти в Церкви, но эта власть не может осуществляться без согласия Римского понтифика, первенство его власти остается в неприкосновенности. Собор снова постулирует незыблемость догмата о папском примате: папа, как наместник (vicarius) Христа и пастырь всей Церкви, обладает полной, верховной и универсальной властью, которую свободно осуществляет.

Таким образом, в конституции содержатся два параллельных определения верховной власти в Церкви: преемник Петра — Римский епископ

[11] Догматическая конституция о Церкви «Lumen Gentium»... С. 25–27.
[12] Там же. С. 31–35.
[13] Там же. С. 27–28.
[14] Водопівець І. Еклезіологія... С. 188–196.
[15] Догматическая конституция о Церкви «Lumen Gentium»... С. 74.

имеет полную и универсальную власть над Церковью; коллегия епископов, в которой находится Римский епископ как ее член и глава, также обладает полной наивысшей универсальной властью в Церкви. Однако, если Римский понтифик при исполнении своей власти всегда независим от епископов, то коллегия епископов не может исполнять свою власть независимо от своего главы, а только с его согласия[16].

Верховная власть коллегии осуществляется на Вселенских Соборах, утверждаемых Римским понтификом, который обладает прерогативой созывать Соборы, председательствовать на них и утверждать их. Коллегиальная власть может иметь и другие формы осуществления: «Та же коллегиальная власть, в единении с Папой, может осуществляться Епископами, обитающими по всему лицу земли, если только Глава Коллегии призывает их к коллегиальному действию, или, по крайней мере, одобряет или свободно принимает согласованное действие этих Епископов, так что совершается подлинно коллегиальное деяние» (LG 22)[17].

Взаимоотношения епископов с отдельными Церквами и всей Вселенской Церковью проявляют коллегиальное единство. Если Римский понтифик является постоянным и зримым началом и основанием единства епископов и верных, то каждый епископ, в свою очередь, является таким же началом и основанием в своей отдельной Церкви, созданной по образу Вселенской Церкви. Епископы представляют свои Церкви, все они вместе с папой — всю Церковь «в союзе мира, любви и единства». Возглавляя отдельные Церкви, епископы, как члены епископской коллегии и законные преемники апостолов, должны иметь попечение о Вселенской Церкви, выражающееся в совместной деятельности по распространению веры и братской помощи другим Церквам (LG 23)[18].

Учение о коллегиальности сформировалось под влиянием богословия общения (communio/koinonia, сопричастие) и связанного с ним богословия местной Церкви, возрожденного II Ватиканским Собором. Концепция communio, созвучная и сформулированная под влиянием евхаристической экклезиологии Афанасьева, обязана своим появлением трудам А. де Любака и И. Конгара. Communio не сводится только к области таинств и поклонения или исключительно к одной Евхаристии, но, в то же время, «через Евхаристию совершается полное вхождение в Церковь, и таким образом — ко Христу»[19].

Существует «вертикальное», или сакраментальное, и «горизонтальное», общинное, измерение общения. «Вертикальное» общение с Богом, прежде всего в таинстве Евхаристии, является основанием «горизонталь-

[16] Догматическая конституция о Церкви «Lumen Gentium»... С. 197–198.

[17] Там же. С. 28–29.

[18] Там же. С. 29–30.

[19] Сікарі А. «Communio» у працях Анрі де Любака // Сопричастя. Міжнародний богословський часопис. 1996. № 1. С. 54.

ного» общения христиан в Церквах и общинах[20]. Участие в Евхаристии — это вершина communio, так как «Таинством Евхаристического Хлеба изображается и осуществляется единство верных, составляющих одно тело во Христе», и «в преломлении Евхаристического Хлеба мы приобщаемся действительно Телу Господа и возвышаемся до общения с Ним и друг с другом. *Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба* (1 Кор. 10:17). Так мы становимся членами этого Тела (ср.: 1 Кор. 12:27), *а порознь один для другого члены* (Рим. 12:5)» (LG 5, 7)[21]. Собор принял новую communio-экклезиологию с акцентом на Евхаристии, и она стала центральной и основной идеей не только «Lumen Gentium», но и других документов[22].

Богословие общения, как и евхаристическая экклезиология, дает ключ к пониманию местной Церкви в том виде, как она представлена в Новом Завете и святоотеческом предании. «Церковь Христова воистину присутствует во всех законных местных собраниях верных, которые, объединенные вокруг своих пастырей, называются в Новом Завете Церквами. Ибо они на своих местах являются Народом Новым, призванным от Бога во Святом Духе и со многим удостоверением (ср.: 1 Фес. 1:5). В них проповедью Евангелия Христова собираются верные и совершается тайна Вечери Господней, «чтобы через вкушение Тела и Крови Господа всё братство тесно скреплялось». Во всякой общине, собранной вокруг престола, во время священнодействия епископа, проявляется символ той любви и «единства мистического Тела, без которого не может быть спасения» (LG 26)[23].

Местные Церкви структурированы по образу единой Церкви, но они не части, не подразделения или «филиалы» единой Церкви, как и единая Церковь не является «ассоциацией» или «федерацией» местных Церквей. Каждая местная Церковь есть проявление Вселенской Церкви, но не вся Вселенская Церковь в полноте. Многообразие местных Церквей в литургическом строе, каноническом укладе, богословии и духовности не только не подрывает вселенское единство, но, напротив, доказывает «кафоличность неразделенной Церкви» (LG 23)[24]. Это — единство в многообразии, при этом следует подчеркнуть, что единство имеет приоритет над многообразием.

---

[20] Каспер В. Да будут все едино. Призыв к единству сегодня / Пер. с англ. (Серия «Диалог»). М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2008. С. 83.

[21] Догматическая конституция о Церкви «Lumen Gentium»... С. 11.

[22] Каспер В. Да будут все едино... С. 84. Ср.: Декрет об экуменизме «Unitatis redintegratio» (2; 15) // Второй Ватиканский собор: Конституции, Декреты, Декларации. С. 123, 134; Декрет о Восточных Католических Церквах «Orientalium Ecclesiarum» (2) // Второй Ватиканский собор: Конституции, Декреты, Декларации. С. 143.

[23] Догматическая конституция о Церкви «Lumen Gentium»... С. 33.

[24] Там же. С. 31.

Единство Вселенской Церкви реализуется в communio местных Церквей, но это единство не рождается из общения, общение только выявляет и сохраняет единство, дарованное Церкви изначально. Общение местных Церквей выражается в общении их епископов, последнее совершается в рамках коллегии. Коллегия епископов как преемница коллегии апостолов служит единству Церкви. Видимым знаком и основанием этого единства является глава коллегии — Римский первосвященник[25]. Таким образом, доктрина коллегиальности, основанная на сакраментальности епископата и концепции communio, интегрирует в себя догмат о папском первенстве, сохраняя его сущность в неприкосновенности.

По словам папы Павла VI, учение о коллегиальности является «естественным продолжением и дополнением I Ватиканского Собора», которое не умаляет примат епископа Рима, напротив, коллегиальность, только усиливает его[26]. Для того, чтобы нивелировать прежнюю «монархическую» интерпретацию примата, II Ватиканский Собор предпринимает попытку совместить традиционную универсальную экклезиологию с богословием communio. Состоялся ли синтез и послужил ли он решению главной проблемы в католической экклезиологии и экуменическом диалоге? Эти вопросы после принятия «Lumen Gentium» стали предметом дискуссии как в католическом, так и в православном богословии.

Католические богословы и исследователи II Ватиканского Собора отмечают, что в целом конституция «Lumen Gentium» представляет собой «определенный прорыв по сравнению и с постановлениями I Ватиканского Собора, и с некоторыми твердыми установками, закрепленными в учении понтификов, возглавлявших Церковь в последующие после этого собора десятилетия»[27], и, в то же время, «по духу и букве неоспоримо согласуется с учением отцов»[28].

Соборная доктрина коллегиальности рассматривается в католической богословской литературе с разных сторон. Профессор Папского университета св. Урбана И. Водопивец, бывший участником II Ватиканского Собора в качестве богослова-эксперта, позитивно оценивает учение об иерархическом строе в «Lumen Gentium»: «Великий и сложный вопрос о епископате, занимающий первое место согласно логическому порядку и важности темы II Ватиканского Собора, был решен наивысшим, авторитетным и аутентичным заявлением о коллегиальности (даже если она не подчеркнута как догмат веры). <...> Были выяснены отношения между Главой и другими членами коллегии, между наследником Петра и другими епископами. Была провозглашена католическая правда

[25] Каспер В. Да будут все едино... С. 99–101.
[26] См.: Водопівець І. Еклезіологія... С. 175.
[27] История II Ватиканского собора. Т. 4. С. 770.
[28] Любак А. Парадокс и тайна Церкви / Пер. с франц. Милан, [1967]. С. 40.

о том, что примат Римского Архиерея, провозглашенный I Ватиканским Собором, не уничтожает епископат и не отбирает у него пастырской власти... Возросла значимость местных Церквей под управлением епископа и ценность формаций священников, с новой точки зрения формулируется понимание Патриархатов»[29].

По мнению богослова, коллегиальность соответствует внутренней природе Церкви. Коллегия епископов отражает характер Церкви, выражая «законный плюрализм, многообразие, универсальность святого Божия народа, собранного под единым главой, что означает единство стада»[30].

Новое учение означает, что прежняя интерпретация примата, бывшая в основном ошибочной, так как стремилась укрепить власть примата, не сообразуясь с епископской властью и общением (сопричастием) Церкви, утратила свою силу. Коллегиальность укрепляет примат Петра «в его евангельском единственно правильном смысле». Принятие коллегиальности не противоречит примату, наоборот, они дополняют друг друга в сопричастии (communio) Церкви, действуя в гармоничном единстве. Равновесие между приматом и коллегиальностью позволяет избежать двух крайностей: «Епископализма в галликанском смысле и абсолютного монархизма примата, сужающего функционирование епископата вплоть до его полной недееспособности»[31].

Критики документа отмечают «двусмысленные выражения, подводные течения, ограничения и внутренние нестыковки» в «Lumen Gentium», ставшие следствием отсутствия полного единства между разными богословскими течениями[32]. Некоторые католические богословы, при общей положительной оценке конституции, одновременно указывают на существенные недостатки III главы, посвященной иерархической структуре Церкви. Еще один участник Собора, присутствовавший на нём также в качестве эксперта, голландский доминиканец Эдвард Схиллебекс, усматривал в изложении учения о коллегиальности «доктринальный минимализм»: документ не оправдывал коллегиальность в той степени, как этого желали некоторые богословы. В частности, конституция не определила значение папы как верховного пастыря в свете его главенства над коллегией[33].

---

[29] Водопівець І. Еклезіологія. С. 175.

[30] Там же. С. 199.

[31] Там же. С. 198.

[32] История II Ватиканского собора. Т. 4. С. 544, 545. Радикальную позицию занимал Ганс Кюнг, утверждавший, что только аннулирование догмата I Ватиканского Собора откроет дорогу для настоящей общинной экклезиологии и позволит синтезировать первенство и соборность. Сам догмат, по его мнению, недействителен, поскольку Собор не был свободен в своих определениях. См.: Поттмайер Г. Й. Современные дискуссии о первенстве в связи с I Ватиканским Собором // Петрово служение. С. 242.

[33] История II Ватиканского собора. Т. 4. С. 546.

По мнению исследователя экклезиологии II Ватиканского Собора Ричарда П. Макбрайена, основные положения Нового Завета, относящиеся к ранней Церкви, совершенно не отражены в III главе. Предполагается, что Христос дал группе своих первоначальных учеников некий «экклезиологический проект», согласно которому им предстояло создать целостную структуру. Много внимания уделяется папской власти, особенно в «Nota explicativa praevia», которая «усиливает акцент на папском служении и полномочиях в ущерб подлинно коллегиальным представлениям»[34].

Очевидным образом, конституция, будучи важнейшим достижением II Ватиканского Собора, всё же не разрешила всех накопившихся богословских и практических проблем. Компромиссы между богословскими направлениями сделали доктрину коллегиальности настолько расплывчатой, что противоположные идеи часто могли найти в документе необходимое им подтверждение. По-прежнему перед Католической Церковью стоит острый вопрос о взаимоотношениях между епископами и папой в епископской коллегии[35].

С одной стороны, коллегиальность воплощается на региональном, национальном и континентальном уровнях в виде епископских конференций и Синодов Восточных католических Церквей, с другой — практическая реализация принципа коллегиальности, его применение к формированию структуры наталкивается на упорное сопротивление сторонников централизованной власти. На общецерковном уровне Синод епископов остается совещательным органом, не затрагивающим папские полномочия[36].

Православная богословская мысль восприняла учение о коллегиальности не с таким энтузиазмом, как католические богословы, хотя в целом отнеслась к нему положительно[37]. О. Клеман замечает, что понятие коллегиальности соответствует в православном предании общению Поместных Церквей, выражающем себя в общении их епископов. Такое общение епископов, непрерывное и сущностное, выявляет тождество Поместных Церквей в единой Церкви и свидетельствует миру о Вселенской Церкви. II Ватиканский Собор, по мнению Клемана, содействовал сближению католической и православной точек зрения в экклезиологии, однако, чтобы преодолеть существующие разногласия, необходимо

[34] Ср.: Современное католическое богословие. С. 324.

[35] История II Ватиканского собора. Т. 4. С. 559.

[36] Там же. Т. 5. С. 803. Р. Кристиан замечает, что Синод епископов, согласно каноническому праву, может обладать совещательным голосом, но до последнего времени ни один Синод не считался совещательным органом, исполняя только консультативную роль. См.: Кристиан Р. Некоторые соображения о церковном авторитете в Римо-Католической Церкви // Вестник ПСТГУ. Серия «Богословие. Философия». Вып. 1 (29). М., 2010. С. 88.

[37] Афанасьев Н., прот. Учение о коллегиальности // Библиотека «Россия и Финляндия» [Электронный ресурс] / URL: http:// www.golubinski.ru/ecclesia/collegia.htm (Дата обращения: 22.05.2017).

«найти общую глубину в свете опыта первого тысячелетия экклезиологии общения»[38].

Архиепископ Василий (Кривошеин), отмечая положительный характер учения о коллегиальности, в то же время указывает на невозможность синтезировать примат и коллегиальность: «В тексте третьей главы папство и коллегиальность просто противопоставлены и, когда усматривается открытый конфликт между ними, или хотя бы возможность оппозиции в их взаимоотношениях, их неустойчивое равновесие нарушается в пользу папства, которому всегда принадлежит последнее слово»[39].

Коллегиальность и папство представляются богоустановленными, равноценными, но противопоставленными принципами, взаимное противодействие которых разрешается приоритетом единовластия папы в соответствии с догматом I Ватиканского Собора. «Конституционное согласие» епископской власти с властью Римского первосвященника, о котором говорил папа Павел VI в своей речи при обнародовании «Lumen Gentium» в действительности означает послушание решениям главы коллегии епископов. Таким образом, II Ватиканский Собор не уменьшает прерогативы Римского епископа.

Согласно тексту конституции, коллегия епископов обладает властью только в единении с папой, последний же обладает полнотой власти и один, без епископов. Если власть римского епископа проистекает непосредственно из его полномочий Наместника Христа, то власть епископата зависит от его согласия с папой. «Верховный епископ, руководствуясь своим собственным усмотрением и благом Церкви, как он сам его понимает, может действовать или лично, или коллегиально, и решать все вопросы. Он, таким образом, ни в какой мере не связан коллегиальностью», — заключает архиепископ Василий. Таким образом, «монархическая система», существующая в Римской Церкви, в действительности остается незыблемой[40].

Еще более категорично возможность «органически синтезировать» примат и коллегиальность исключал профессор Московской духовной академии Д. Огицкий, утверждавший, что «формулировка Первого Ва-

---

[38] Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993. С. 419, 422.

[39] Василий (Кривошеин), архиеп. Догматическое постановление «О Церкви» II Ватиканского собора с православной точки зрения // Богослов.RU. Православный богословский портал [Электронный ресурс] / URL: http://www.bogoslov.ru/text/3023150.html (Дата обращения: 14.06.2016).

[40] Василий (Кривошеин), архиеп. Догматическое постановление «О Церкви» II Ватиканского собора с православной точки зрения. Греческий богослов, профессор семинарии Святого Креста (Бостон, США) прот. Эммануил Клапсис замечает, что власть папы Римского по-прежнему остается высшей, и, в известной степени, неконтролируемой. См.: Clapsis E. Papal Primacy // Greek Orthodox Theological Review vol.32, no.2, 1987 // Greek Orthodox Archidiocese of America [Электронный ресурс] / URL: http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523/ (Дата обращения: 14.06.2016).

тиканского Собора такова, что ее можно или принять (как есть) или отвергнуть, но едва ли можно сделать ее более гибкой путем разъяснений и дополнений»[41].

Критические аргументы другого рода выдвигает протопресвитер Николай Афанасьев. Он ставит вопрос о существовании коллегии апостолов и коллегии епископов в церковной истории, и приходит к отрицательному ответу. Во времена земной жизни Спасителя и после Пятидесятницы апостолы составляли отдельную группу Его учеников, но она не выступала как коллегия. Никакой особой коллегии апостолов внутри Церкви не существовало. Коллегия предполагает, по крайней мере, периодические собрания, но кроме Иерусалимского Собора о других Соборах нам неизвестно. Даже если допустить существование апостольской коллегии, следует признать, что она ничем конкретно себя не проявила[42].

Епископская коллегия вызывает у Афанасьева еще больше сомнений. Невозможно установить, когда и каким образом она стала преемницей апостольской коллегии как носительница высшей власти. Неясно, как выражалась коллегиальность епископата в ранней Церкви, поскольку единственным выражением такой коллегиальности является Собор епископов, а до эпохи священномученика Киприана Карфагенского сведений о Соборах не имеется. Даже Вселенские Соборы, по мнению Афанасьева, свидетельствуют не о коллегиальности, а о разделении епископата по богословским вопросам, сопровождавшейся борьбой «партий». После «разделения Церквей», если отстаивать идею коллегиальности, то необходимо признать существование двух епископских коллегий, враждующих между собой. Очевидно, идея коллегиальности остается недостижимым идеалом.

Прот. Н. Афанасьев утверждает, что коллективная форма апостольского преемства, лежащая в основании коллегиальности епископата, неизвестна церковной истории, в отличие от традиционного для Православного Востока апостольского происхождения епископских кафедр, подразумевающего личное преемство епископа через свою Церковь одному из апостолов или их учеников. Такая форма преемства также встречает исторические и богословские трудности, но отказаться от нее в пользу коллективного преемства едва ли возможно. И той и другой формам Афанасьев противопоставляет, по его убеждению, первоначальную, сформулированную священномучеником Киприаном Карфагенским. Согласно его учению, в Церкви имеется одна кафедра — кафедра

[41] Огицкий Д. П. Декрет II Ватиканского Собора «Об экуменизме» // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 8. С. 71.

[42] Афанасьев Н., прот. Учение о коллегиальности...

Петра (cathedra Petri), которую занимает весь епископат, и потому каждый епископ — преемник Петра.

Серьезной проблемой принципа коллегиальности Афанасьев видит признание двух субъектов высшей власти в Церкви — единоличной власти Римского епископа и коллегиальной власти епископов, возглавляемых им же. Последняя ставится в зависимость от первой, и невозможно совершенно исключить потенциальный конфликт между их взглядами. В практическом отношении сложно реализовать действие коллегии как единого целого — Синоды и епископские конференции являются, скорее, ограничением коллегиальности[43]. Единство епископата проявляется в рецепции того, что происходит в Церкви, но это не внешнее, а внутреннее единство, коллегия же, по мнению Афанасьева, выражает внешнее единство.

Сущность доктрины коллегиальности епископов заключается в том, что епископы отныне приобщены к высшей власти в Церкви, перестав быть членами церковной администрации, они становятся пастырями Церкви. В этом Афанасьев видит положительное значение учения о коллегиальности, которая должна быть «исходной точкой для дальнейшего развития того, что в нём заложено, в сторону возвращения к источникам»[44]. Эту мысль разделяют и католические исследователи II Ватиканского Собора, определяя «Lumen Gentium» как точку отсчета, которая «настоятельно зовет к дальнейшим исследованиям»[45].

Учение II Ватиканского Собора о коллегии епископов, несмотря на имеющиеся внутренние противоречия и практические трудности его реализации, стало несомненным достижением католического богословия XX в. Интенсивное развитие библейской экзегетики и патристики, углубленное исследование истории Церкви, тесное соприкосновение с православной богословской мыслью, экуменическая проблематика — всё это оказало влияние на обновление экклезиологии в соборных документах.

Однако, несмотря на то, что коллегия епископов во главе с епископом Рима становится субъектом высшей власти, сам глава коллегии по-прежнему обладает единоличной автономной высшей властью, которая не нуждается в согласии епископата. Таким образом, провозглашая доктрину коллегиальности, II Ватиканский Собор отказывается только от «монархической» интерпретации догмата о папском первенстве, оставляя неизменным его сущность.

---

[43] Прот. Ф. Хопко верно замечает, что епископские конференции, в отличие от Синода епископов, не имеют определенного канонического статуса в структуре Католической Церкви, их существование допустимо для благополучия Церкви (bene esse), но не является обязательным для бытия (esse) Церкви. См.: Hopko T. Vatican II and the Orthodox Bishops // Eirenikon Towards Orthodox-Catholic Reconciliation [Электронный ресурс] / URL: https://eirenikon.wordpress.com/2010/10/21/vatican-ii-and-the-orthodox-bishops/ (Дата обращения: 14.06.2016)

[44] Афанасьев Н., прот. Учение о коллегиальности...

[45] История II Ватиканского собора. Т. 4. С. 777.

ПРОПОВІДЬ

Митрополит Киевский
и всея Украины Онуфрий

Душа человека открывается для принятия Бога только через смирение

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа!

Сегодня, дорогие братья и сестры, праздник Благовещения Пресвятой Богородицы. Праздник Благовещения святые отцы называют Малой Пасхой, ибо в этот праздник вспоминается пришествие в мир Сына Божия, нашего Спасителя и Мессии. Вторая Ипостась Святой и Живоначальной Троицы восхотела взять на Себя человеческую плоть, стать Сыном Человеческим, чтобы через это освятить падшую человеческую природу и даровать ей потерянный Рай. Сын Божий восхотел соткать Себе плоть из кровей и плоти Пресвятой Девы Марии, Которая отличалась глубочайшим смирением, любовью к Божественным словесам и желанием предать Себя и Свою жизнь в волю Божию.

Из Священной истории известно, что Пресвятая Дева Мария с трехлетнего возраста жила и воспитывалась в Иерусалимском Храме, где бóльшую часть Своего времени Она проводила во Святая Святых. Там Она молилась и читала Слово Божие. Там Она беседовала со святым Архангелом Гавриилом, который был Ее Ангелом Хранителем. Там Она принимала из рук Архангела небесную пищу, которой Господь чудесно питал Ее. В Иерусалимском Храме Пресвятая Дева приняла твердое решение сохранить до конца Своих дней Свой обет.

Для того чтобы скрыть девство Преблагословенной Девы от непонимающих сего человеческих очей и сохранить Ее от напрасных поношений, мудрые старцы решили обручить Ее восьмидесятилетнему старцу Иосифу, который стал для Пресвятой Девы земным помощником, покровителем и той завесой, за которой Пресвятая Дева скрывала Свое девство от пытливых умов толпы человеческой.

Когда Пресвятая Дева жила в Назарете, в доме Иосифа Обручника, Ей явился Архангел Гавриил и сказал Ей дивные слова: «Радуйся, Бла-

Проповедь на Благовещение Пресвятой Богородицы.

годатная! Господь с Тобою, благословенна Ты в женах». Пресвятая Дева смутилась, но не от того, что увидела Архангела, ибо Она видела его и беседовала с ним много раз, а от тех слов, которые Она услышала от него. Пресвятая Дева Мария знала, что Она Дева и останется всегда Девой, а Архангел сказал Ей: «Благословенна Ты в женах». Эти слова смутили Ее.

Увидев Ее смущение и уразумев причину сего, святой Гавриил сказал: *Не бойся, Мария, Ты обрела благодать у Бога. Ты зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь имя Ему: Иисус. Он будет велик пред Богом, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова, и Царству Его не будет конца* (Лк. 1:30–33). Пресвятая Дева много раз читала в Писаниях о пришествии в мир Мессии. Она благоговела перед образом Той, Которая должна родить Мессию, но никогда не примеряла эту честь к Себе. Поэтому Она ответила Ангелу: «Этого не может быть, потому что Я Дева и мужа не знаю». И Архангел открыл Ей тайну словами: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Вышнего осенит Тебя. От благодати Божией Ты зачнешь Сына, Который будет велик пред Богом и Сыном Божиим наречется». Только теперь Преблагословенная Дева поняла, что Бог избрал Ее, чтобы через Нее воплотился Сын Божий, и Она, привыкшая всегда и во всём предавать Себя в волю Божию, преклонила Свою голову и смиренно сказала: «Се, Раба Господня, пусть будет Мне по слову твоему».

Такую священную историю молитвенно вспоминает сегодня Святая Православная Церковь, и мы радуемся со всей всеправославной полнотой, что Божественная любовь «нас ради человек и нашего ради спасения» приклонила Небеса и стала Матерью сошедшей на землю Второй Ипостаси Святой Троицы — Сына Божия, Который стал Сыном Человеческим, для того чтобы нас сделать сынами Божиими (Мф. 5:9).

Слыша эту святую историю, мы нередко задаем себе вопрос: что сделало Пресвятую Деву достойной вместить невместимого Бога и стать Родительницей Бога? Это — Ее великое смирение. Когда Она жила во Святая Святых, когда Она беседовала с Архангелом, когда Она вкушала из рук ангельских небесную пищу, — Она никогда этого не приписывала заслугам Своего достоинства. Она считала всё это дарами милости Божией, и, считая Себя недостойной всего этого, Она с глубоким смирением за всё благодарила Своего Творца. Этим глубоким смирением была проникнута и вся остальная земная жизнь Божией Матери. Пресвятая Богородица неотступно следовала за Спасителем и во время Его мессианского служения. Она видела все чудеса, которые совершал Спаситель, и слышала все Божественные словеса, исходящие из уст Его, и слагала всё в сердце Своем, но никогда и нигде Матерь Божия не выставила Себя, Она всегда была сокрыта покровом глубокого смирения. По правилам,

которыми руководствуется сегодняшний мир, Матерь Божия должна была идти впереди и говорить всем: «Спаситель — это Мой Сын, Я Его родила. Вот видите, какая Я?» Но Матерь Божия жила не по правилам падшего человеческого разума, а по законам совершенной мудрости нетленного Бога. Эта мудрость научила Ее смирению, которое было главным украшением Ее души и главным законом Ее жизни.

Иногда люди расценивают смирение как слабость человека. Если человек не воюет против своего противника, если человек себя не хвалит, если он не превозносит себя и не делает карьеры, то такой человек в сегодняшнем мире считается слабым. На самом же деле слабым является тот, кто не может обуздать свою гордыню, которая омрачает человека и извращает его чувства и ум. Гордый человек слаб, ибо не может правильно относиться ни к Богу, ни к своему ближнему. Гордый постоянно совершает ошибки, а ошибки — это удел не сильных, но слабых.

Смиренный же наоборот — сильный. Он знает законы Духа, с помощью которых он сокрушает в себе свою личную гордыню, эту льстивую омрачительницу человеческого разума. Законы Духа дают человеку способность правильно понять, Кто такой Господь и что такое человек, и научают человека правильному отношению к своему Творцу и к ближнему своему. Если человек следует законам Духа, то они приведут его в такое состояние, которое называется смирением. Смирение делает человека богоносцем, ибо душа человека открывается для принятия Бога только через смирение. Смирение делает человека поистине сильным, ибо кто сильный, как не тот, кто носит в себе благодать Всесильного Бога?

Наивысшим примером человеческого смирения является Божия Матерь. Не думайте, что у Нее не было скорбей, — у Нее были такие скорби, что мы бы под ними растаяли, как воск. Но ничто не смогло сломить Ее и оторвать Ее от Божественной любви.

Пусть Господь помогает нам, дорогие братья и сестры, трудиться над сокрушением своей личной гордыни и над образованием в себе Божественного смирения. Самым приятным для Бога есть наш труд, направленный на приобретение смиренного сердца. Для этого было святое Благовещение, для этого Господь родился в мир, чтобы сокрушить гордыню, господствовавшую над людьми в виде общечеловеческого греха, и даровать нам возможность стяжать смирение, которое является одним из свойств нетленного Божества. Спаситель призывает нас и сегодня и говорит: «Приидите ко Мне, вси труждающиеся и обремененные... и научитесь от Меня, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душевный на земле и спасение на Небе». Аминь.

Митрополит Антоній
(Паканич)

Тільки через Христа відкриваються двері вічності

В ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа!

Я є двері: хто увійде Мною, той спасеться (Ін. 10:9). Такими словами сьогодні Господь наш Ісус Христос звертається до кожного з нас. Христос Спаситель говорить, що Саме Він є тими дверима, єдиними дверима, які відкривають нам шлях до спасіння й життя вічного. Але чому Господь стверджує подібне?

Із Божественного Одкровення ми знаємо, що Господь створює людину як вінець усього творіння і поселяє її в раю, де вона отримує все необхідне для земного життя. Та найголовніше, що вона отримує у раю, це можливість безпосереднього спілкування зі своїм Творцем. Бог створює людину для вічності, але, на жаль, нашим прабатькам цього здалося замало. Піддавшись диявольській омані, вони зажадали стати рівними Самому Богу. В серцях перших людей виникло протистояння Творцю, і це протистояння відокремило людей від Бога. Піддавшись спокусі диявола, людина опинилася поза межами раю і, як результат, поза межами вічності. Скоївши гріх, людина відрізала себе від Джерела життя і почала помирати. За словами святителя Григорія Палами, після гріхопадіння людину очікувала не тільки смерть тілесна, внаслідок відокремлення душі від тіла, але й смерть духовна — внаслідок відокремлення душі від Бога. Гріх, як протистояння Богу, спрямував розвиток людської цивілізації не до Бога, а від Бога. Обравши гріх, людина забула, що вічне життя можливе тільки з Богом та в Богові, і відтоді жодна людина, якою б праведною вона не була, не мала змоги повернути собі втрачене спілкування з Богом. І тому, якщо ми уважно читаємо книги Старого Завіту, ми бачимо, що вся історія богообраного народу — це історія плачу людини за втраченим раєм та визнання людського без-

Проповідь, виголошена 17 вересня 2016 р., в день пам'яті свт. Іоасафа Білгородського, в соборі на честь Різдва Пресвятої Богородиці м. Кропивницького.

силля якось виправити наслідки тієї катастрофи, що сталася на початку людського буття.

Але те, що є неможливим для людини, не є неможливим для Бога. Господь, будучи абсолютною Любов'ю, Сам виходить назустріч заблукалій людині. Син Божий, Друга Особа Триіпостасного Божества, стає Сином Людським, щоб урятувати людину від духовної смерті. Через Боговтілення Господь відновлює людську природу, і вона знову отримує можливість жити вічно. Але ми не повинні забувати, якою ціною нам дарована ця можливість: ціною страждань і смерті нашого Бога. Господь задля спасіння людини бере на Себе не тільки людське життя, — Він бере навіть і людську смерть. Святитель Іоанн Златоуст так і говорить: «Для того, щоб я зміг ожити, мені потрібні були життя і смерть мого Бога». Саме тому Господь і говорить сьогодні кожному з нас: *Я є двері: хто увійде Мною, той спасеться*.

«Я є двері». Незважаючи на простоту цих слів, вони одночасно вражають нас і пронизують нашу свідомість і наше серце. За всю історію людства лунало безліч лозунгів та політичних гасел, котрі обіцяли людині щастя на цій землі, але, врешті-решт, ні до чого не приводили. Час ішов, і гасла змінювалися, тому що були безсилими перед основною проблемою людства — смертю. Смерть, неначе дамоклів меч, висіла над людиною протягом багатьох тисячоліть, і тільки у Христі вона долається. Чому? Тому що, за словами святителя Іоанна Златоуста, задля спасіння людини Сам Бог стає слугою Свого творіння. Жодне політичне гасло не могло допомогти людині подолати свою смертність, і тому, якщо ми намагаємося покращити тільки земне своє життя, ми однозначно зайдемо у глухий кут, бо земне щастя без духовних благ — ніщо. І тільки ті слова, що лунають з вуст Божих, — це справжні слова Вічності. Тільки Євангеліє відкриває перед нами шлях подолання головної проблеми людства — смерті для гріха та життя в Богові.

Словами Господа нашого Ісуса Христа, що Він є дверима у вічне спасіння, дуже багато сказано. Можливо, ми навіть не замислюємося над цим, але все наше життя проходить від дверей до дверей. Наше народження — це двері в земне життя. Смерть — це також двері, тільки вже у життя вічне. Кожен наш крок — це наш свідомий вибір, це двері в ту чи іншу реальність, яку ми самі для себе обираємо. Преподобний Іустин (Попович) так і говорить: «Для Бога головне, щоби людина саме з любові зробила свій вибір — врятуватись від гріха». Поза Христом щастя неможливе. Поза Христом — тільки ілюзія щастя. Двері, що відкриває перед нами Христос Спаситель, — це та система загальнолюдських цінностей, яка має привести нас до повноти життя і спасіння. І якщо ми свідомо оберемо Христа, перед нами відкриються двері у життя вічне. Святитель Григорій Ниський пише: «Тільки той, хто шукає Христа,

знаходить у Ньому все, чого шукав раніше, тому що Христос — це наше справжнє життя».

Христос — це Двері до вічного життя. Але, крім вічного життя, Господь дає нам ще й пізнання справжньої Істини. В цьому житті нам пропонують дуже багато істин або, навпаки, говорять, що справжньої, єдиної істини не буває. У кожної людини, у кожного громадського угруповання є свої критерії і погляди на істину. Подібне явище призводить до того, що людина поступово втрачає розуміння того, що може бути тільки одна істина, яка і визначає життя всіх людей. На жаль, наша свобода і наша істина закінчуються там, де починаються свобода і правда іншої людини. І саме тому, що люди відмовилися від єдиної Істини, якою є Христос, у цьому світі так багато зла і так багато страждань.

Всупереч безлічі лжевчителів, які сьогодні нам говорять про те, що існує багато істин, Господь наш Ісус Христос стверджує, що тільки Він — справжня Істина, тільки Він — справжній шлях до спасіння і пізнання Бога. Але для кожного з нас недостатньо тільки стати на цей шлях: ним потрібно йти все життя. Шлях у Вічність — це зовсім не широка, простора дорога, що вкрита килимами та квітами. За словами одного християнського письменника, тільки шлях до пекла — це шлях, яким рухаються поступово, тому що дорога до пекла, на відміну від райської дороги, полога, м'яка, без раптових поворотів і вказівних стовпів. Шлях у Вічність — дуже вузький, на ньому дуже легко оступитися, зірватись у прірву, але іншого шляху до Бога просто не існує.

Шлях до Бога — єдиний, але Господь відкрив його нам. І шлях цей — приналежність до Церкви Христової, яка так само, як і Сам Бог, може бути тільки одна. Тільки в Церкві можливе спасіння і поєднання з Христом. Тільки в Церкві ми можемо здолати власний гріх, і робимо ми це зовсім не своїми силами, а за допомогою Божої благодаті. Святитель Іоанн Златоуст пише: «Хто хоче отримати Вічність, повинен увійти в церковну огорожу». А святитель Ігнатій Кавказький підкреслює: «Хочеш отримати спасіння — маєш бути членом Церкви Христової і виконувати всі її настанови».

Українська Православна Церква є єдиною канонічною Церквою на території нашої держави, яка має зв'язок з усіма іншими Православними Церквами світу. Сучасне ж суспільство говорить про те, що всі церкви однакові, тому що Бог — один. Так, Бог один, і саме тому шлях до Нього може бути також тільки одним. Священномученик Іларіон Верейський говорить: «Церква єдина, і одна вона тільки має всю повноту благодатних дарів Святого Духа. Всі, хто від неї відступає, втрачають причастя благодаті Божої». Таким чином, відірватися від Церкви — значить померти. У Церкви одна мета — привести людину в єднання з Богом, а не переслідувати ті чи інші політичні інтереси. З історії Церкви ми ба-

чимо, що відбувалося з тими «церквами», які були створені як альтернатива істинної Церкви: з часом вони самі по собі руйнувалися, бо в них не було тієї сили, яка об'єднує людей, роблячи їх єдиним організмом, і сила ця — благодать Святого Духа. За словами святих отців, саме Дух Святий є тією силою, яка оберігає істинну Церкву від будь-якої омани.

Крім того, головною ознакою, що відрізняє людей, які належать до істинної Церкви, від тих, які до неї не належать, є, перш за все, любов. Сам Христос говорить: *По тому пізнають усі, що ви учні Мої, як будете мати любов між собою* (Ін. 13:35). Справжні християни, а тим більш священики, не можуть силою захоплювати храмів, тому що справді віруюча людина ніколи не буде проявляти агресії до релігійних почуттів іншої людини. Справжня Церква може вчити людей тільки любові та повазі до своїх ближніх, свого народу та своєї Вітчизни.

Дорогі браття й сестри! Бог є Любов, і всяке розділення або будь-які спроби відвести з Церкви хоч одну людину — це дії, спрямовані проти Самого Бога. Ми повинні пам'ятати слова святителя Іоанна Златоуста, який сказав: «Немає нічого сильнішого від Церкви Христової. Хто захоче з нею боротися, той неминуче загине, адже це все одно, що озброїтися війною проти Неба». Церква покликана нагадувати кожному з нас про найголовніше, що є у нашому бутті: про те, що ми — творіння Боже, про те, що Бог нас любить, і про те, що на всіх нас чекає Вічність. Але в цю Вічність ми зможемо увійти тільки тоді, коли ще тут, на землі, розкриємо в собі любов, тому що тільки любов може привести нас до зустрічі з Тим, Хто є шляхом, істиною та життям для кожної людини. Амінь!

Протоієрей Сергій Ющик

Проповідь у Неділю 32-гу після П'ятидесятниці, про Закхея

Сьогоднішнє євангельське читання звертає наш погляд до древнього Єрихона — міста, історія якого тісно пов'язана не тільки з древньою історією людства, оскільки науковці вважають його хіба що не найстарішим містом у світі, а й з біблійною історією юдейського народу. Це місто неодноразово ставало свідком явлення особливих знамень Господньої сили та милості: навпроти Єрихона звершилось чудо з Валаком (Чис. 22–23), саме стіни неприступного Єрихона чудесно були зруйновані при Ісусі Навині (Нав. 5–6), неподалік Єрихона здійснилось взяття на небо вогняною колісницею пророка Ілії (4 Цар. 2), саме біля цього міста, молитвами пророка Єлисея, Господь оздоровив джерело води (4 Цар. 2). Господь наш Ісус Христос згадує Єрихон у притчі про милосердного самарянина (Лк. 10:30–35), при вході до цього древнього міста Спаситель зцілює сліпця (Лк. 18:35–43). Але всі ці знамення та чудеса були нічим іншим, як проявом Господньої Всемогутності. А нині прочитаний уривок Святого Письма оповідає нам про ще більше чудо — чудо прояву ЛЮБОВІ Господньої та ПОКАЯННЯ людини. Воістину звершується велике диво: на Любов Божу відгукується людина, яка, за тогочасними уявленнями, не має права на помилування та спасіння. Сьогодні ми читаємо Святе Письмо про зустріч Христа з єрихонцем Закхеєм (Лк 19:1–10).

Ще більший подив викликає те, що це не пересічна зустріч Спасителя з жителем того, чи іншого міста, адже великий натовп завжди тіснився навколо Нього (Лк 8:45). Христос приходить у Єрихон на зустріч із митарем, навіть більше, — керівником митарів. У чому особливість цієї зустрічі, спитаємо ми? Відкриймо книги Святого Письма і пошукаймо місця, де згадується про митарів. У той історичний час ця професія фак-

Виголошена 29 січня 2017 р. в Києві у Воскресенському академічному храмі пам'яті загиблих і ветеранів Афганістану.

тично стала синонімом гріха, його характеристикою та найменуванням. *Митарі і грішники приходили до Христа*, — говорить апостол і євангеліст Матфей (Мф. 9:10), це ж повторює і євангеліст Марк (Мк. 2:15), таке саме словосполучення використовує і євангеліст Лука (Лк. 15:1). І цінність цієї зустрічі в Єрихоні полягає в тих словах, що Господь промовляє про Закхея: *Нині спасіння дому цьому... Бо Син Людський прийшов знайти і спасти загиблого* (Лк 19:10–11). Проте відразу зауважимо, що це благословення Господнє є наслідком, результатом, увінчанням чеснот Закхея: **віри**, проявленої цілеспрямованістю, **надії**, породженої смиренням, і **любові** як результату щирого покаяння.

Пророк Давид каже: *Як лине олень до водних потоків, так лине до Тебе, Боже, душа моя* (Пс. 41:2). І саме цими словами можна охарактеризувати дії Закхея. Євангеліст оповідає, що, будучи малим на зріст, він з-за натовпу не міг побачити Христа. Що може зробити людина з його можливостями? Адже він має достатньо ресурсів не лише для того, щоб забезпечити собі доступ до Христа, а й конвоювати Його до себе. Ймовірно, затьмарена гріхом горда натура так би й учинила, але Закхей, забігши наперед, вилазить на дерево, бажаючи (лише!) побачити Його... Дивна картина: старший над митниками лізе на дерево... Де його гордість? Де його почуття своєї значущості? Де самоповага до статків і посади?. Не зрозуміти цього світській людині, так само, як не осягнути слова царя Давида: *Ліпший бо день на подвір'ях Твоїх, аніж тисяча в іншому місці, я б вибрав сидіти при порозі дому Бога мого, аніж жити в наметах безбожності!* (Пс. 83:11) Цей, на перший погляд, незрозумілий вчинок Закхея підносить його до честі учнів Спасителя. Адже апостол Іоанн Богослов звіщає нам про Христа, Якого *бачили власними очима, розглядали, і... руками торкалися* (1 Ін. 1:1–3). Закхей теж піднімається над натовпом, щоб побачити, бодай поглядом торкнутися Того, Кого називали другом митарів і грішників (Лк. 7:34). Саме в цей момент і починається дивовижна історія зустрічі того, хто чекає зміни життя, і Того, Хто дарує ці зміни людині, зустрічі Господньої Любові і людського покаяння.

Христос підійшов до дерева, на якому сидів Закхей і промовив: *Закхею, зійди зараз додолу, бо сьогодні потрібно Мені бути в домі твоїм!* (Лк. 19:5) Мрію тільки побачити винагороджено спілкуванням, надію тільки подивитись вшановано зверненням на ім'я, смирення, яке спонукало вилізти на дерево, увінчане честю приймати Спасителя у своєму домі.

Водночас звернімо увагу на реакцію натовпу, який ішов за Христом. Воістину неможливо задовольнити натовп. Як говорив Господь: *До кого ж цей рід прирівняю? До дітей він подібний, що на ринку сидять і вигукують іншим і кажуть: Ми вам грали, а ви не танцювали, ми співали вам жалібно, та не плакали ви* (Мф. 11:16–17). Згадаймо слова Ісуса

Христа сказані до натовпу, що шукав Його після примноження хлібів: *Амінь, амінь кажу вам: Мене не тому ви шукаєте, що бачили чудо, а що їли хліб і наситились* (Ін. 6:26). Згадаймо про натовп у дворі Понтія Пілата (Мф. 27:20–23) і на Голгофі (Мф. 27:39). Воістину святі слова апостола і євангеліста Іоанна Богослова: *До своїх прийшов, і свої Його не прийняли* (Ін. 1:11).

І зараз, у Єрихоні, той люд, що хвалився своєю богообраністю та походженням від праотця Авраама (Ін. 8:33), що вихвалявся знанням закону (Ін. 9:28–29), починає осуджувати. Але не Закхея, бо ж вони впевнені, що він грішник. Осуджувати Самого Христа. За що? Ми читаємо в Євангелії: «*А всі, як побачили це, почали нарікати, і казали: Він (Христос) до грішного мужа в гостину зайшов!* (Лк. 19:7)

Євангеліст Лука, розповівши нам про те, що Закхей не побоявся людського осуду й насмішок і вліз на дерево, повістує нам про безпідставність нарікання натовпу. Христос дійсно прийшов у дім грішної людини, але гостював уже у праведника. *Став же Закхей*, — говорить нам Святе Письмо, — *та й промовив до Господа: Господи, половину майна свого я віддам ось убогим, а коли кого скривдив був чим, поверну вчетверо*. Воістину сповнюються слова Господні: *Бог бачить не те, що бачить людина: чоловік бо дивиться на лице, а Господь дивиться на серце* (1 Цар. 16:7). Христос приймає покаяння Закхея словами благословення: *Нині спасіння дому цьому, бо й він син Авраама* (Лк 19:8).

Велика любов та довготерпіння Господні! Багато разів звершувалися в Єрихоні знамення Божої сили та всемогутності, а сьогодні ми стали свідками явлення ЛЮБОВІ. Любові, яка покриває, умиротворяє, прощає, благословляє та освячує.

Сьогодні не перше століття, і ми не жителі Єрихона... Хтось навіть скаже, що змінились часи та обставини. Проте ми скажемо у відповідь, що незмінним є Господь (Як. 1:17), незмінною є Його Благість і Любов. З огляду на це, всі зміни часу й обставин — це тільки переміна чисел у календарі: шлях до Бога незмінний! Тому і нам, людям XXI століття, належить вчитись звершувати свій шлях спасіння згідно з прочитаним євангельським оповіданням.

По-перше, згадуючи Закхея, не бійся бути осміяним у прагненні бачити Христа, у прагненні до богопізнання. Нехай ніщо не зупиняє тебе у твоїй вірі, не бійся спокус. Преподобний Симеон Новий Богослов повчає: «Віра — це готовність померти заради Христа за заповіді Його, будучи переконаним, що така смерть приносить життя: убогість вважай багатством, бідність і нікчемність — істинною славою і знаменитістю; не маючи нічого, будь упевненим, що маєш усе; особливо ж, віра — це стяжання неосяжного багатства пізнання Христа. Віра у Христа... — це терпеливо і благодушно терпіти всілякі спокуси в скорботах і неприєм-

них випадках, доки Господь благоволить зглянутись на нас»[1]. Пам'ятаймо, що коли ти йдеш на зустріч Богу, Господь Сам іде назустріч тобі.

По-друге, шлях богопізнання, шлях свого духовного зростання, наповнюй щирим, беззлобним, справжнім смиренням. Не відповідай злом на зло, осудом на осуд, наріканням на нарікання. Постом і молитвою, як Закхей завдяки дереву, стань вищим, щоб тебе узрів Христос. Стань спочатку вищим над своєю тарілкою, над своїм холодильником, над пультом від телевізора. Знайди можливість молитвою стати вищим за буденну суєту, побутові чвари, робочі недомовки. Прислухаймось до повчань преподобного Єфрема Сіріна: «Хто більший перед Богом? Той, хто смиряє себе перед братом у страху Божому... смиренний не заздрить успіху ближнього, не радіє з його поразок, а навпаки, радіє з радіючими і плаче з плачущими... смиренний не зводить наклеп брату на брата (це сатанинська справа), але слугує миротворцем, не відплачує злом за зло... смиренний ненавидить самолюбства, тому не домагається першості. Усі справи звершуй у смиренномудрості, — підсумовує преподобний, — в ім'я нашого Спасителя Ісуса Христа, і цим старання твої будуть **піднесені** до Неба»[2].

Зрештою, якщо мрієш почути слова Спасителя: *Нині спасіння дому цьому* (Лк. 19:8), звернені безпосередньо до тебе, відкривай Йому не тільки двері свого дому, звершуючи справи милосердя для ближнього, а відкривай покаянням двері свого серця. «Що таке покаяння? — запитує преподобний Ісаак Сірін, — залишення попереднього і жаль через нього... Покаяння це двері милості, відкриті тим, хто посилено шукає його. Цими дверима входимо в Божу милість; окрім цього входу не знайдемо милості»[3].

І найголовніше, на що звернімо нашу увагу. Читанням євангельського тексту про Закхея практично розпочинається підготовка до Великого і спасенного посту. І щоб ніхто не боявся подвигу посту, молитви та покаяння, щоб ніхто не боявся сказати: «Господи, прости», щоб ніхто не страшився лишитись наодинці зі своїм гріхом, ми чуємо сьогодні слова Господа і Бога, і Спаса нашого Ісуса Христа: *Син Людський прийшов, щоб знайти і спасти загиблого!* (Лк. 19:10)

Хай Господь укріпляє нашу віру, сповнює серця надією, зрошує нас Своєю любов'ю, щоб усі ми, проживши гідне благочестиве життя, успадкували Царство Небесне й у вічності славословили Творця, у Трійці Славимого Отця, Сина і Святого Духа. Амінь.

---

[1] Преподобный Симеон Новый Богослов. Деятельные и богословские главы // Добротолюбие. М., 1900. Т. 5. С. 7.

[2] Цит. по: Настольная книга священнослужителя. М., 1994. Т. 7. С. 174–175.

[3] Исаак Сирин, св. Слова подвижнические. М., 1993. С. 205, 397.

ЦЕРКВА
І СУСПІЛЬСТВО

Пахомов І. В., Супрун М. О.

Навчання православних священнослужителів (капеланів), які здійснюють душпастирську опіку засуджених та персоналу Державної кримінально-виконавчої служби України

Одним із важливих завдань Православної Церкви є місіонерське служіння, зокрема серед тих, хто з різних причин опинився в місцях позбавлення волі — у тюрмах і колоніях. У нинішніх умовах реформи пенітенціарної системи України, яка передбачає спрямування кримінально-виконавчих заходів, насамперед, на виправлення засуджених, Церква відіграє провідну роль у виправно-виховній роботі, здійснюваній у місцях позбавлення волі. Адже поняття «пенітенціарний» походить від латинського слова «poenitentia», що означає «каяття» — визнання своєї провини, вияв жалю з приводу своєї провини, а отже, виправлення через покаяння.

Однією зі складових реформування пенітенціарної системи є забезпечення максимально можливого доступу до установ виконання покарань представників громадських організацій і рухів, провідне місце серед яких посідає Церква.

Служіння Церкви в тюрмах має переважно духовний характер, а не соціально-побутовий, його мета — виправлення в'язня та спасіння його душі через покаяння. Образ розсудливого розбійника є прикладом такого покаяння. Хресні страждання безневинного Христа глибоко вразили розбійника, спонукавши до переосмислення свого злочинницького життя і розкаяння, що відкрило йому шлях у райські обителі. Ідея виправлення злочинців через любов і милосердя до них спирається на християнську заповідь відвідувати в'язнів і піклуватися про спасіння душ грішників. Під виправленням розуміється внутрішнє переродження людини, що згрішила, перетворення злої волі на добру, гріховної — на доброчесну. Внутрішньому переродженню людини сприяє вивчення Святого Письма, засвоєння і виконання в міру духовного зростання його морально-релігійних настанов.

Душпастирську опіку ув'язнених Християнська Церква здійснювала від початку свого заснування в I ст. н. е., коли влада Римської імперії розпочала гоніння на християн. Коли християнство стало державною релігією імперії, I Вселенський (Нікейський) Собор у 325 р. заснував інститут Procuratores Pauperum (піклування про бідних, бідолашних), члени якого відвідували в'язниці, приносили в'язням їжу, одяг, клопотали про визволення невинних, а в деяких випадках навіть і винних, у разі їхнього розкаяння, використовували всілякі заходи судового захисту, але головне — вживали заходів до їхнього морально-релігійного виховання. Тюремне ув'язнення Церква завжди розуміла не як помсту за злочин, а як засіб до виправлення засудженого.

З моменту Хрещення Русі православне духовенство продовжувало опікуватися долею в'язнів, надаючи їм як матеріальну допомогу, так і духовну підтримку. Майже до XIX ст. релігійне виховання засуджених було скоріше благочестивою традицією, але трималося воно за рахунок особистої ініціативи пастирів і мирян. З початку XIX ст. ця традиція отримує державний статус. У 1819 р. запроваджено «Статут Товариства піклувального про тюрми», головною метою якого було моральне виправлення злочинців на засадах християнського благочестя. Діяльність Тюремного піклувального товариства широко розповсюдилася по містах Російської імперії, де утворювалися міські філантропічні товариства, що опікувалися в'язницями, — так звані «тюремні комітети».

Незважаючи на те, що в'язниці існують з незапам'ятних часів, держава почала піклуватися про перевиховання засуджених лише з початку XVIII ст. Отже, протягом понад двохсот років Церква брала активну участь у процесі спонукання до покаяння та перевиховання засуджених. На жаль, на самому початку XX ст. цю традицію надовго було втрачено. Відновлення діяльності Православної Церкви в місцях позбавлення волі відбулося лише на початку 1990-х рр. Але ми не повинні нехтувати дорогоцінною спадщиною минулих часів у сфері духовного опікування засудженими, адже багато чого з набутків минулого є актуальним і сьогодні.

У 1996–1999 рр. душпастирську опіку персоналом Державної кримінально-виконавчої служби (ДКВС) України та засуджених координував відповідальний за зв'язки Церкви з Міністерством оборони України, Міністерством внутрішніх справ України та іншими збройними формуваннями України єпископ Львівський і Дрогобицький (з 2013 р. — митрополит Білоцерківський і Богуславський) Августин (Маркевич).

У 1999 р. владика Августин був призначений головою Синодального відділу по взаємодії зі Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України. Відділ здійснював душпастирську опіку працівників ДКВС України та засуджених до 9 липня 2009 р., коли рішенням

Священного Синоду був створений його новий структурний підрозділ — Синодальний відділ у справах пастирської опіки пенітенціарної системи, головою якого був призначений заступник голови Синодального відділу по взаємодії зі Збройними Силами й іншими військовими формуваннями України протоієрей Віктор Яценко.

Останнім часом діяльність Церкви у виправних установах набуває більш системного характеру. Наявність великої кількості засуджених, що потребують духовної підтримки священнослужителів, зростання ролі релігії у повсякденному житті виправних установ вимагає розширення і зміцнення співробітництва між Церквою й адміністрацією пенітенціарних установ. Водночас, чим більше накопичується досвід спільної діяльності Церкви з установами ДКВС, тим виднішими стають недоліки, що істотно знижують ефективність православної місії в місцях позбавлення волі. Відродження споконвічних традицій душпастирської опіки ув'язненими позитивно впливає на їхній морально-психологічний стан, сприяє встановленню відносин партнерства між персоналом і засудженими у справі їхнього виправлення та морального виховання[1].

Теперішнє реформування вітчизняної пенітенціарної системи відкриває нові можливості для місіонерської діяльності Церкви в місцях позбавлення волі, що сприятиме виправленню засуджених, їхній ресоціалізації та адаптації до життя на волі після звільнення. Взаємодія пенітенціарних установ із Церквою створює умови для духовно-просвітницької роботи не тільки із засудженими, але й працівниками цих установ. Спільні зусилля Церкви й ДКВС України сприяють формуванню та втіленню в життя християнських цінностей, примноженню добра та злагоди в нашій державі[2].

Зараз у системі управління ДКВС України перебуває 148 установ виконання покарань і слідчих ізоляторів, у яких утримується понад 60 тис. засуджених та ув'язнених. А з 1915 р. в системі ДКВС України діє також 589 підрозділів служби пробації, на обліку яких перебувають понад 80 тис. засуджених до кримінальних покарань, не пов'язаних із позбавленням волі[3]. Сьогодні в кожній установі виконання покарань та слідчому ізоляторі засуджені мають змогу відвідувати богослужіння та інші релігійно-виховні заходи, які здійснюють православні в'язничні капелани. Це передбачено відповідними нормативно-правовими документами:

---

[1] Архієпископ Львівський і Галицький Августин. Про соціальну роботу із засудженими // Українська Православна Церква [Електронний ресурс] / URL: http://archiv.orthodox.org.ua/page-1360.html

[2] Пахомов І. В., Супрун М. О. Православні цінності як чинник ресоціалізації засуджених // Труди Київської духовної академії. 2016. № 25. С. 285–297.

[3] Загальна характеристика ДКВС України // Державна пенітенціарна служба України. Офіційний сайт [Електронний ресурс] / URL: http://www.kvs.gov.ua/ peniten/control/main/uk/publish/article/628075; jsessionid=CE77C59183834E040C69B118EC4873C7

Кримінально-виконавчим кодексом України (ст. 128 та 128–1), наказами та вказівками Міністерства юстиції України, угодами.

Перша Угода між Церквою та ДКВС України була укладена 29 листопада 1999 р. 17 липня 2003 р. між ними був підписаний Протокол намірів про співпрацю. Наступна Угода була укладена 26 серпня 2011 р. Ці угоди стали важливим кроком у справі забезпечення конституційного права тимчасово ізольованих від суспільства громадян на свободу світогляду та віросповідання, вони визначили формат взаємовідносин Церкви та ДКВС, що ґрунтуються на нормах Конституції та Законів України.

Для ефективного здійснення капеланських функцій священик повинен бути добре підготовлений. Про необхідність спеціального навчання в'язничних капеланів неодноразово йшлося на міжнародних і вітчизняних конференціях, семінарах і круглих столах в'язничного духовенства.

В одній з таких зустрічей, яка відбулася 9–10 вересня 2008 р. в Любліні (Польща), брав участь заступник голови Синодального відділу по взаємодії зі Збройними силами та іншими військовими формуваннями протоієрей Віктор Яценко, який обмінявся досвідом із православними священиками Польщі, які опікуються засудженими.

Аналогічний форум «Співпраця Церкви і Державного департаменту України з питань виконання покарань у підготовці засуджених до звільнення та подальшої ресоціалізації» було проведено 11 листопада 2008 р. в Києві. У ньому брали участь голова Синодального відділу по взаємодії зі Збройними силами та іншими військовими формуваннями України архієпископ Львівський і Галицький Августин та його заступник протоієрей Віктор Яценко, керівництво ДКВС України, тюремні священики.

Наступний семінар тюремних священиків був проведений 13–16 липня 2009 р. на базі Національного університету «Острозька академія». Метою його було підвищення кваліфікації в'язничних капеланів. Лекції з кримінально-виконавчого права, пенітенціарної психології та педагогіки проводили викладачі Білоцерківського училища професійної підготовки персоналу ДКВС України.

Семінар «Сучасна практика пастирської роботи в УВП. Духовна опіка засуджених і персоналу установ виконання покарань» був організований 18 листопада 2010 р. в Києві.

12–14 травня 2011 р. в Києві відбулася Перша міжнародна конференція православного тюремного духовенства. Це було перше зібрання православного духовенства, яке опікується місцями позбавлення волі, в міжнародному форматі. У роботі цього міжнародного форуму взяли участь представники тюремного духовенства з Росії, Білорусі, Польщі, Болгарії, Румунії, Молдови, Бельгії, Греції, Вірменії та Великобританії.

У рамках конференції було організовано круглий стіл на тему: «Міжнародний досвід та сучасні методики виправлення засуджених», у Комітеті Верховної Ради України з питань законодавчого забезпечення правоохоронної діяльності.

Наступна міжнародна конференція православного тюремного духовенства «Сучасна практика пастирської роботи в місцях позбавлення волі. Співпраця з громадськими та благодійними організаціями» була проведена 26–27 квітня 2012 р. в Києві. Крім українського духовенства, в роботі конференції брали участь представники Росії та Білорусі.

29 травня 2012 р. в стінах Верховної Ради України відбувся круглий стіл на тему «Участь релігійних організацій у формуванні законодавчих ініціатив у сфері пенітенціарної політики». В обговоренні взяли участь народні депутати, представники Генеральної прокуратури України, Міністерства внутрішніх справ України, Державної пенітенціарної служби, Верховного суду України, Асоціації українських правників, Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, неурядових організацій, священнослужителі, які виконують душпастирське служіння в тюрмах.

8 червня 2012 р. в тому ж залі було проведено круглий стіл на тему: «Форми і методи взаємодії духовенства з правоохоронними органами та пенітенціарними закладами». Захід було проведено за участі народних депутатів, представників різних правоохоронних відомств, а також керівника Бюро Президії Баварської поліції готовності (Німеччина).

У 2013 р. набула надзвичайної актуальності проблема в'язничного капеланства. Тому 15–16 травня 2013 р. в Центральному будинку офіцерів у Києві відбулася II Міжнародна науково-практична конференція «Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна». Одна із секцій конференції мала назву: «Тюремне капеланське служіння, його досвід і соціальна роль в Україні». В цьому засіданні брали участь члени правління Української міжконфесійної християнської місії «Духовна та благодійна опіка в місцях позбавлення волі», а також член комітету управління Європейської секції Міжнародної асоціації тюремного капеланства (IPCA) Мартін Фабер (Німеччина).

Третя Міжнародна конференція православного тюремного духовенства «Актуальні питання організації та правового врегулювання пенітенціарного душпастирського служіння» відбулася 14–15 листопада 2013 р. на базі Навчально-методичного центру музею професійних традицій підготовки персоналу для ДКВС України при Курязькій виховній колонії імені А. С. Макаренка в Харківській області. У конференції брали участь представники духовенства зарубіжних країн (Росії, Білорусі, Молдови) та вітчизняні душпастирі, які опікуються пенітенціарними установами, представники кримінально-виконавчих служб іноземних

держав та навчальних закладів ДКВС України, персонал апарату та територіальних органів ДКВС України.

Наступна Всеукраїнська науково-практична конференція «Християнська проповідь у місцях несвободи. Історія і сучасність України» відбулася 2 грудня 2014 р. в Релігійному інституті св. Фоми Аквінського (Київ). У ній взяли участь: представники ДКВС України, священнослужителі й науковці.

13 квітня 2016 р. в Інституті кримінально-виконавчої служби Національної академії внутрішніх справ проходила міжнародна науково-практична конференція «Сучасність і перспективи пенітенціарної душпастирської опіки». В роботі конференції взяли участь священнослужителі, науковці та практики, представники міжнародних організацій капеланського служіння з Австрії, Польщі, Латвії, Англії та України.

14 травня 2015 р. Верховна Рада України прийняла Закон № 419-VIII «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо регулювання діяльності священнослужителів (капеланів) в органах та установах, що належать до сфери управління Державної пенітенціарної служби України», де визначено порядок організації душпастирської опіки засуджених і сприяння проведенню таких заходів із персоналом ДКВС України.

Крім того, цей Закон регламентує необхідність спеціальної підготовки в'язничних капеланів. На ДКВС України покладено завдання щодо погодження порядку цієї підготовки й надання повноважень на здійснення заходів душпастирської опіки засуджених. Спеціалізована професійна підготовка в'язничних капеланів передбачає ознайомлення з особливостями функціонування органів та установ виконання покарань.

На нашу думку, освіта дорослих повинна бути ключовою в навчанні в'язничних капеланів. Вона спирається на певні особливості: доросла людина — це незалежна, самостійна особистість; дорослі мають великий досвід, який можна використати як джерело знань; готовність дорослих до навчання пов'язана зі змінами їхнього соціального життя. Технології освіти дорослих використовуються в зарубіжних практиках навчання в'язничних капеланів, а також широко використовуються в Білоцерківському училищі професійної підготовки персоналу ДКВС України, яке займається навчанням в'язничних капеланів в Україні.

Як правило, в'язничні капелани європейських країн мають не лише богословську освіту та духовний сан, але й проходять спеціальну підготовку у відповідних навчальних закладах.

У Великобританії спеціальна підготовка в'язничних капеланів відбувається у спеціальному коледжі святого Михаїла в місті Кардифф (Уельс), який є частиною богословського університету. Він спеціалізується на під-

готовці священиків і дияконів Англіканської Церкви, а також мирян, які займаються соціальною роботою із засудженими. Після проходження навчання коледж надає магістерський диплом за спеціальністю «капеланство»[4].

В Естонії в'язничні капелани зобов'язані два рази на рік проходити підвищення кваліфікації за спеціальними програмами[5].

У Чехії в'язничні капелани та волонтери повинні обов'язково опанувати вступний навчальний курс та періодично проходити спеціалізовані курси-семінари. Після закінчення цих курсів капелани та волонтери захищають курсову роботу. За даними Чеської Служби тюремного духовного піклування, лише 40% волонтерів успішно проходять навчальні курси і отримують право працювати із засудженими[6].

В Україні формування концепції навчання в'язничних капеланів розпочалось у 2007 р. на базі Білоцерківського центру підвищення кваліфікації персоналу ДКВС України (далі — Центр). Фактично Центр став першопрохідцем у питаннях спеціалізованого навчання в'язничних капеланів.

Центр тісно співпрацює з Церквою, тому широко використовує в навчальному процесі власні навчально-методичні посібники[7]. Вони сприяють якісній організації навчального процесу в Центрі та розвитку інформаційної освіти православних в'язничних капеланів.

З листопада 2015 р. підготовка в'язничних капеланів почала здійснюватися на системній основі. 11–13 листопада 2015 р. в училищі курсову підготовку пройшло 25 священнослужителів Української Православної Церкви, про що отримали відповідні сертифікати. Слухачів відвідали голова Синодального відділу у справах пастирської опіки пенітенціарної системи протоієрей Віктор Яценко та митрополит Білоцерківський і Богуславський Августин. В'язничні капелани високо оцінюють проведене персоналом Центру навчання і висловлюють зацікавленість у подальшій співпраці з навчальним закладом.

---

[4] The Cardiff Centre for Chaplaincy Studies at St Michael's College // The St Michael's Centre [Електронний ресурс] / URL: http://www.stmichaels.ac.uk/chaplaincy-studies.php.

[5] Цуркан Р., свящ. Доклад про проблеми тюремного служіння в Естонії // Естонська Православна Церква Московського Патріархату [Електронний ресурс] / URL: http://www.orthodox.ee/index.php?d=novosti/novost&year =2006&today=1&month=11

[6] Інформація про стан Релігійної тюремної служби Чеської Республіки // Vězeňská služba České republiky [Електронний ресурс] / URL: http://www.vscr.cz/generalni-reditelstvi-19/duchovni-sluzba-1287/vezenska-duchovni-sluzba-1195/duchovni-sluzba-ve-vs-v-r-2009-5985

[7] Див.: Пахомов І.В., Яценко В., прот. Взаємодія персоналу пенітенціарних установ з Українською Православною Церквою у реалізації душпастирської (духовно-просвітницької) роботи: навчальний посібник / Білоцерківське училище ППП ДКВС України; за заг. ред. д. пед. н., проф. М.О. Супруна, 2016. 129 с.; Пахомов І.В. Особливості духовного виховання засуджених та персоналу Державної кримінально-виконавчої служби України: навчальний посібник / Білоцерківське училище ППП ДКВС України; за заг. ред. д. пед. н., проф. М.О. Супруна, 2016. 123 с.

Навчання в'язничних капеланів здійснюється згідно зі спеціальною навчальною програмою, розрахованою на 4 дні (32 навчальні години), мета якої полягає у визначенні вимог щодо підвищення та розвитку їхнього освітнього та професійного рівня. Навчальна програма реалізується Центром і забезпечується комплексом дисциплін, структурованих за модульною технологією навчання на основі компетентнісного підходу[8].

Модульна технологія навчання — це одна із сучасних педагогічних технологій, що передбачає модульну (блочну) побудову навчального матеріалу та його засвоєння шляхом послідовного та ґрунтовного опрацювання навчальних модулів, мотивацію навчання на основі визначення цілей, значну самостійну навчально-пізнавальну діяльність слухача та різноманітні форми діагностики рівня його знань і вмінь.

Компетентнісний підхід полягає у зміщенні акценту з накопичування нормативно визначених знань, умінь і навичок до формування й розвитку в слухачів здатності практично діяти, застосовувати індивідуальні техніки та досвід успішних дій у ситуаціях професійної діяльності та соціальної практики.

Кваліфікаційна характеристика в'язничного капелана розроблена відповідно до законодавчих положень про душпастирську опіку засуджених (ст. 128 Кримінально-виконавчого кодексу України), душпастирську опіку ув'язнених (ст. 9 Закону України «Про попереднє ув'язнення») та душпастирську опіку персоналу органів та установ ДКВС України (ст. 23 Закону України «Про Державну кримінально-виконавчу службу України») в порядку, визначеному Міністерством юстиції України, що використовується для розробки навчальної програми підвищення кваліфікації священнослужителів (капеланів), які здійснюють душпастирське опікування персоналом ДКВС, засудженими та особами, утримуваними під вартою.

Священнослужителі після успішного завершення навчання за цією програмою зможуть виконувати обов'язки священнослужителів (капеланів), що здійснюють душпастирську опіку засуджених та осіб, утримуваних під вартою.

Навчання православних в'язничних капеланів здійснюється за чотирма навчальними модулями:

- модуль правової компетентності (7 тем, 10 навчальних годин);
- модуль спеціальної компетентності (4 теми, 6 навчальних годин);
- модуль психолого-педагогічної компетентності (3 теми, 6 навчальних годин);
- модуль фахової компетентності (4 теми, 8 навчальних годин).

[8] Пахомов І. В. Навчання священнослужителів (капеланів), які здійснюють душпастирську опіку засуджених та персоналу ДКВС України // Територія успіху. № 2 (3). 2016. С. 14–15.

У рамках модуля правової компетентності в'язничні капелани вивчають нормативно-правові документи, які регламентують діяльність ДКВС України, особливо ті, що визначають співпрацю з релігійними організаціями. Крім того, їм надаються основи пенітенціарної психології та педагогіки, викладається досвід в'язничного капеланства в країнах Європи, особливості душпастирської опіки засуджених і персоналу ДКВС України.

Таким чином, навчання православних в'язничних капеланів здійснюється в Білоцерківському центрі підвищення кваліфікації персоналу ДКВС України згідно із затвердженою Міністерством юстиції України навчальною програмою, розрахованою на 30 навчальні години. Зважаючи на те, що училище співпрацює з Німецькою асоціацією народних університетів DVV International, навчання капеланів може бути значно вдосконалене на основі напрацьованого досвіду.

БІБЛІОГРАФІЯ

Бортник С. М.

Рецензия на: Cohen, Will T. The Concept of «Sister Churches» in Catholic-Orthodox Relations since Vatican II. Münster: Aschendorff Verlag, 2016. XVI+303 p. (Studia Oecumenica Friburgensia 67.) ISBN 978-3-402-12000-2

Работа «Концепция "Церквей-сестер" в католическо-православных отношениях со времени Второго Ватиканского Собора» вошла в серию Фрибургского университета (Швейцария) и опубликована в издательстве «Aschendorff Verlag» (г. Мюнстер, Германия). Это книга американского православного богослова, преподающего в Скрэнтонском университете (Штат Пенсильвания, США). Будучи преподавателем католического университета, автор принадлежит к Православной Церкви в Америке и является в ней рукоположенным иподиаконом. Он также является президентом Православного теологического общества Америки (Orthodox Theological Society in America, OTSA).

Работа состоит из введения, шести глав и заключения. К этому добавляется обширная библиография, включающая «патристические, средневековые и раннемодерные труды», современные работы и разного рода официальные церковные тексты. В конце работы помещен указатель имен.

Митрополит Каллист (Уэр), написавший предисловие к этой книге, справедливо отмечает ее ценность и пишет: «Значение [термина "Церкви-сёстры"] имеет широкие рамки применения, в зависимости от уровня, на котором он используется: универсальном (Православная Церковь в целом в ее сравнении с Католической Церковью в целом), региональном (патриархаты-сёстры) или местном (уровень епархии). Действительно, доктор Коген различает не менее пяти различных ситуаций, в которых эта концепция может быть истолкована» (p. V).

В истолковании этого принципа важно избегать излишней концентрации на универсалистском подходе, предполагающем исключительную сосредоточенность на понятии «единой Святой и Соборной Церкви», и опираться при этом на реалии церковной истории и нынешних условий. А они свидетельствуют о том, что, в отличие от универсалист-

ского подхода, более характерного для постепенного построения моноиерархической структуры Римской Церкви, для Поместных Церквей Востока более характерным является плюралистический подход. Ранее он реализовывался в принципе пентархии, теперь — в наличии сообщества независимых в своем управлении Поместных Автокефальных Церквей и т. п. Полагаю справедливым утверждать, что в области экклезиологии принцип «Церквей-сестер» значительно более укоренен в традиции Восточной Церкви, чем в Церкви Запада.

В своем исследовании автор исходит из исторических предпосылок, посвящая первую главу рассмотрению данной концепции до времени Второго Ватиканского Собора. Здесь он упоминает наличие этого принципа в Священном Писании Нового Завета (2 Ин., Откр. 2–3, 2 Кор. 11:2) и в раннем предании Христианской Церкви (труды свв. Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Василия Великого). В подразделе 1. III. (p. 21–37) он прямо пишет о напряжении между концепцией «Матери-Церкви», под которой на Западе подразумевалась прежде всего Церковь Рима, и концепцией «Церквей-сестер», принятой на византийском Востоке в XII ст. Важным в его восприятии является и влияние фактора различных государственных структур, в частности существование «Церквей-сестер» как в единой христианской империи, так и после ее крушения (подраздел 1. IV, p. 37–47).

В главе 2 (p. 48–69) автор рассматривает «современное развитие использования концепции “Церкви-сёстры” в католическо-православных отношениях» в период с 1958 по 1972 г., т. е. с начавшегося в 1958 г. так называемого «диалога любви» между Константинопольским и Римским престолами и до кончины в 1972 г. патриарха Константинопольского Афинагора.

Глава 3 называется «Примеры и случаи неоднозначного использования [концепции] в XX в.» (p. 70–110). В частности, автор выделяет использование концепции на уровне Рим–Константинополь и на уровне Римско-Католическая Церковь и Восточные Православные Церкви. Здесь можно говорить о понимании «Римской Церкви» как «кафолической» в географическом смысле, а можно выделять местную церковь Рима в смысле епархии, и тогда она становится одной из многих «католических Церквей» (p. 106). При этом автор подчеркивает, что использование в этом случае множественного числа является достаточно редким (p. 108). Разное использование термина «Церкви-сёстры» вынуждает автора даже писать о «существенной неоднородности между реальным использованием этого термина в XX в. католическими и православными официальными лицами» (p. 107).

Одним из важных вопросов в этом случае является значение Вселенского Патриарха как председательствующего в отношении всего право-

славного сообщества. С одной стороны, автор приводит примеры такого понимания, в частности мнение прот. Иоанна Мейендорфа о действиях Константинопольского патриарха Фотия на Великом Софийском Соборе 879–880 гг. Ему противостоит, к примеру, впечатление кардинала Вальтера Каспера в XX в.: «Мы всё более осознаём тот факт, что Православная Церковь [как единое целое — передается неопределенным артиклем — *С. Б.*] в действительности не существует» (p. 109). Чаще всего встречается понимание православия как совокупности многих местных Церквей, а католичества как универсальной Церкви.

Главы 4 и 5 имеют важный богословский характер. Они рассматривают соответственно «католические богословские размышления о концепции "Церквей-сестер"» (p. 111–181) и «православные богословские размышления о концепции "Церквей-сестер"» (p. 182–240). Среди католических богословов автор выделяет Эммануэля Ланна, Ива Конгара, Вацлава Гриневича, Адриано Гарути, Эрве Леграна и особым образом конгрегацию доктрины веры. Их мнения разнятся по отдельным аспектам экклезиологии. Однако, как отмечает автор, «Ланн, Конгар, Гриневич и Легран считают вполне естественным говорить о Православной Церкви в целом и Католической Церкви в целом как о сестрах» и именно потому, что «они обе являются сестрами, так как Церковь Христа существует в каждой из них» (p. 174).

Принципиально иначе обстоит дело с пониманием концепции «Церквей-сестер» православными богословами. Автор группирует их мнения на защитников концепции и ее критиков. Среди защитников — прот. Иоанн Мейендорф, прот. Джон Эриксон, митрополит Максим Агиоргусис и митрополит Дамаскин Папандреу. Среди православных критиков автор выделяет прот. Иоанна Романидиса, Йорга Металлиноса, архиепископа Димитрия Далласского и монахов Горы Афон.

Обобщая различные мнения и позиции православных богословов, автор выделяет три взаимосвязанные группы вопросов. Они касаются степени поврежденности веры в Католической Церкви, возможности признания таинства Крещения и понимания схизмы в ее экклезиологическом и историческом измерениях (p. 235). Критики сближения склонны к эксклюзивистскому подходу, предполагающему, что вне канонических границ Церкви не может быть признаков церковности. Также для них характерно мнение, что схизма была одномоментным актом. Сторонники сближения, и особенно прот. Иоанн Мейендорф, делают особый акцент на том, что догматические различия стали результатом схизмы, а не предшествовали ей. Они также полагают, что исторически схизма была «постепенным отчуждением», а не одномоментным разрывом (p. 237).

Позицию критиков концепции «Церквей-сестер» автор называет «киприановской» по своей сути, имея в виду жесткую вертикальную

структуру Церкви в понимании св. Киприана Карфагенского. Однако, как справедливо отмечает автор, «невозможно доказать, что эта "киприановская" экклезиология в действительности имела преобладающее или нормативное значение на православном Востоке» (p. 239).

Проблема такого подхода заключается в том, что его сторонники видят только две альтернативы в понимании Церкви: эксклюзивистская экклезиология или теория ветвей. Сам автор склоняется к третьей возможности, при которой «в каждой схизме предпочтение отдается одной из сторон [т. е. своей церковной традиции — *С. Б.*], однако при этом признаётся, что у обеих разделенных сторон могут продолжать существовать подлинные таинства и другие церковные дары, благодаря которым может достигаться освящение и даже спасение» (p. 240).

В главе 6 (p. 241–280) автор основное внимание уделяет «адекватности и ценности концепции "Церквей-сестер" для католической и православной экклезиологии». Он сравнивает позиции защитников концепции с обеих сторон и позиции критиков с обеих сторон. Всерьез воспринимая обеспокоенность критиков концепции, автор особо сосредоточивается на «ответе на католические опасения» (p. 252–265) и «ответе на православные опасения» (p. 265–277).

Он подчеркивает, что «киприановский подход» православных критиков «выдвигается как традиционный, но по сути не отражает сложности канонического предания Востока» (p. 266). Вместо него автор предлагает опираться на позиции прот. Георгия Флоровского и митрополита Иоанна (Зизиуласа). У первого он перенимает различение между действительностью и действенностью таинств, а у второго — обращенность его евхаристической экклезиологии в будущее. Мнение Флоровского, упоминаемое автором, достаточно жестко: «"Икономическое" толкование не есть учение Церкви. Это есть только частное "богословское мнение", очень позднее и спорное, возникшее в период богословской растерянности и упадка, в торопливом стремлении как можно резче размежеваться с римским богословием...» (p. 267).

В своих выводах автор проявляет свои симпатии к концепции «Церквей-сестер». Для него дальнейшие исследования в этой области необходимы во избежание разделения Христа. Он выступает против разделения на «моего Христа» и «твоего Христа». Для него важен императив апостола Павла: *Разве разделился Христос?* (1 Кор. 1:13).

В целом, можно согласиться с общим выводом митрополита Каллиста (Уэра), который сам, скорее, осторожно относится к использованию языка «Церквей-сестер». В его понимании «данная книга, несомненно, поможет уменьшить преграды, созданные людьми», препятствующие действию чуда Божьего в истории, способствующего единению христиан (p. VI). Автор взвешенно освещает различные подходы, однако, имея

свои богословские убеждения, стремится аргументированно показать их предпочтительность.

Книга, несомненно, является ценным исследованием, анализирующим позиции как сторонников, так и противников концепции «Церквей-сестер». Она будет полезна богословам и студентам богословских учебных заведений, а также всем, кто интересуется вопросами христианской экклезиологии.

Про авторів

Антоній (Паканич), митрополит Бориспільський і Броварський — Керуючий справами Української Православної Церкви, ректор Київської духовної академії і семінарії, кандидат богослов'я, професор.

Бортник Сергій Михайлович — доктор богослов'я (Dr. Theol.), доцент Київської духовної академії і семінарії.

Бурега Володимир Вікторович — кандидат богослов'я, кандидат історичних наук, проректор Київської духовної академії і семінарії з науково-богословської роботи, завідувач кафедри церковної історії, професор.

Вєденєєв Дмитро Валерійович — доктор історичних наук, професор кафедри управління та гуманітарних наук Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.

Головащенко Сергій Іванович — доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Дамаскін (Лебедь), ієромонах — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.

Левко Олександр Вадимович — кандидат філологічних наук, доцент кафедри загального мовознавства та класичної філології Інституту філології Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка, викладач Київської духовної академії і семінарії.

Михаліцин Павло Євгенійович — кандидат богослов'я, кандидат історичних наук, викладач Київської духовної академії і семінарії, викладач Харківської духовної семінарії, відповідальний секретар журналу «Нартекс. Byzantina Ukrainensia».

Нікітенко Мар'яна Михайлівна — кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

Пахомов Ілля Володимирович — начальник циклу психолого-педагогічних дисциплін Білоцерківського центру підвищення кваліфікації персоналу Державної кримінально-виконавчої служби України.

Поліщук Віталій, протоієрей — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.

Скнарь Олег, протоієрей — кандидат богослов'я, доцент Київської духовної академії і семінарії.

Супрун Микола Олексійович — доктор педагогічних наук, професор кафедри психокорекційної педагогіки Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова, викладач Київської духовної академії і семінарії.

Сухова Наталія Юріївна — доктор церковної історії, доктор історичних наук, професор кафедри загальної та руської церковної історії та канонічного права Православного Свято-Тихонівського гуманітарного університету (м. Москва, Росія).

Талалай Максим, протодиякон — завідуючий Церковно-історичним музеєм Харківської єпархії Української Православної Церкви, викладач Харківської духовної семінарії.

Ухтомський Андрій, протоієрей — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.

Федчук Олександр, протоієрей — викладач Волинської духовної семінарії.

Феофан (Меджидов), ієромонах — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.

Хандога Миколай Анатолійович — кандидат богослов'я, докторант Загальноцерковної аспірантури та докторантури імені святих рівноапостольних Кирила та Мефодія.

Чернухін Євгеній Костянтинович — кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник сектору досліджень цивілізацій Причорномор'я відділу регіоналістики Інституту історії України Національної Академії наук України.

Шумило Сергій Вікторович — директор Міжнародного інституту афонської спадщини в Україні.

Ющик Сергій, протоієрей — кандидат богослов'я, перший проректор Київської духовної академії і семінарії, завідувач кафедри церковно-практичних дисциплін, професор.

Яблуновський Сергій, протоієрей — викладач Полтавської місіонерської духовної семінарії.

Яковчук Василій, протоієрей — кандидат богослов'я, секретар Вченої ради Київської духовної академії і семінарії.

ТРУДИ
КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ
№ 26

Редактори:
монахиня Євтропія (Бобровникова)
С. І. Антонюк
Коректор:
В. В. Костюк
Оригінал-макет, дизайн
протоієрея Сергія Дерменжи
М. Б. Білецького

Київська духовна академія і семінарія
01015, м. Київ, вул. Лаврська, 15, корп. 64.
Тел.:+38 044 255-12-06, факс: +38 044 255-12-60
e-mail: pom.rektor@bk.ru

Видавничий відділ
Української Православної Церкви
01015, Київ, вул. Лаврська, 15, корп. 49
e-mail: dtp@orthodoxbook.org.ua

Підписано до друку 01.06.2017.
Формат 70×100 1/16.
Гарнітура Гарамон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 30,0. Обл.-вид. арк. 24,0.
Тираж 1000 прим.