

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион
доктор богословия, доктор философских наук

Зам. главного редактора: М. В. Первушин, кандидат
богословия, кандидат филологических наук

Члены редакционной коллегии:

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия
архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия
протоиерей Сергей Звонарев, кандидат богословия
протоиерей Игорь Якимчук, кандидат богословия
священник Димитрий Сафонов, кандидат исторических наук
священник Алексей Дикарев, доктор миссиологии, кандидат
богословия
священник Димитрий Агеев
иеромонах Стефан (Игумнов)
диакон Феодор Шульга

Ответственный секретарь: А. А. Макарова

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,
Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.
Информация для авторов находится на сайте <http://mospat.ru/church-and-time/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.</i> Раскрыть замысел Божий о мире.....	5
--	---

<i>Митрополит Волоколамский Иларион.</i> Россия — Украина — Белоруссия: единое духовное пространство.....	12
---	----

БОГОСЛОВИЕ

<i>Игумен Арсений (Соколов).</i> Призвание и пророчество.....	35
--	----

<i>Священник Глеб Рябинин.</i> Дар различения (διάκρισις) в учении преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Газского.....	49
---	----

<i>П.И. Мурилкин.</i> Произведение блаженного Августина «Заметки на Книгу Иова» как литературный памятник и его основное богословское содержание.....	68
--	----

<i>Священник Михаил Сибгатуллин.</i> Языковая личность святителя Игнатия в его эпистолярной.....	96
--	----

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Монах Досифей (Горбачевский).</i> Восприятие психически больными церковных таинств: Исповеди, Еucharистии и Елеосвящения.....	117
--	-----

<i>Протоиерей Владимир Воробьев.</i> Психические заболевания и одержимость.....	137
--	-----

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Иеродиакон Платон (Кудласевич).</i> Письменные упоминания об Успении Матери Божией как подтверждение предания Древней Церкви.....	149
---	-----

<i>С. Ф. Михеев, С. Н. Остапенко.</i> Происхождение современной позиции Константинопольского Патриархата по интерпретации документов 1686 г. о переподчинении Киевской митрополии.....	161
--	-----

CONTENTS.....	236
---------------	-----

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛ

РАСКРЫТЬ ЗАМЫСЕЛ БОЖИЙ О МИРЕ*

Ваше Высокопреосвященство! Досточтимые отцы, дорогие братья и сестры!

Сердечно приветствую всех вас. В этом году мы собрались в Зале церковных соборов храма Христа Спасителя, чтобы в девятый раз избрать и наградить лауреатов Патриаршей литературной премии имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Главными целями присуждения этой высокой награды являются, с одной стороны, поощрение талантливых писателей, вносящих вклад в развитие отечественной словесности, с другой — привлечение внимания читателей к творчеству достойных с точки зрения Церкви литераторов.

* Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на церемонии награждения лауреатов Патриаршей литературной премии имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, прошедшей 23 мая 2019 г. в зале церковных соборов кафедрального соборного храма Христа Спасителя в Москве.

Сегодня существует великое множество литературных премий, присуждаемых государством, общественными, профессиональными организациями в самых различных номинациях. Всё это отражает современный и по-своему мозаичный литературный процесс. Но вместе с тем за обилием существующих наград, отмечающих творческие способности писателей и художественные достоинства их произведений, нередко забывается главное. То, ради чего, собственно говоря, и существует искусство. Оно призвано, в первую очередь, раскрывать замысел Божий о мире, свидетельствовать о высоком призвании человека, возвышать его ум и сердце, приподнимая над суетой повседневности и ставя перед человеком «вечные вопросы» о добре и зле, о смысле и главной цели жизни.

Критерием настоящей литературы является не изощренность форм и новаторство писательской техники, а устремленность к Небу, творческий поиск Божественной правды. Очевидно, что любая литературная форма, сколь бы совершенна она ни была, без нравственного наполнения остается пустой и бесплодной. Поэтому основное внимание при выборе лауреатов нашей премии уделяется именно мастерству в воплощении христианского идеала в писательском творчестве. Но это совсем не означает, что при оценке творчества мы игнорируем форму, в которой воплощается литературный замысел.

Иван Александрович Ильин, рассуждая о природе и предназначении искусства, называл русскую литературу особым видом духовного творчества. Именно таким родилось искусство в нашей культуре: как «творчество из главного» — творчество, «возносящее человека к Богу» и «проливающее в его душу Божественный свет и чистоту»¹. Таким оно и было на протяжении многих столетий. Как здесь не вспомнить известные слова академика Лихачева о том, что в целом древнерусскую литературу можно рассматривать как литературу одной темы, и тема эта — смысл человеческой жизни в свете Евангелия!²

С торжеством идей секуляризма в Западной Европе, а позднее и в нашей стране, христианская «закваска» в культуре постепенно ослабевает. Основной темой становится трагическое противоречие между величием интеллектуальных и творческих возможностей человека и далекими от идеала условиями земного бытия.

Вместе с тем замечу, что этот вопрос, волновавший в свое время античных авторов, был совершенно преодолен в христианстве, ибо, в отличие от писателей дохристианской эпохи, оно говорило уже не на языке падшего мира, а исходило из преображенной Спасителем реальности — *Царствия Божия, которое внутри нас* (см. Лк. 17:21). Благодаря Христу люди осознали, что зло и смерть не всемогущи. Они осознали, что нет никакого господствующего над человеком рока, что мир задуман и устроен прекрасно. Каждый без исключения человек — это образ Божий, который, быть может, потускнел и исказился, но человек, если захочет, может вернуть свое богоподобное достоинство и обрести вечную жизнь. Христианские идеи повлияли на осмысление места культуры в жизни человечества.

Но творческие поиски западноевропейских авторов, увлеченных красотой и величием античности, обратились совершенно в другую сторону. Христианские ценности безжалостно высмеивались в трудах французских писателей эпохи Просвещения. Братоубийца Каин с легкой руки Байрона вдруг оказался окружен романтическим ореолом бунтаря, а зло получило неожиданное оправдание в известных словах гётевского Мефистофеля.

Включенная в общеевропейский культурный контекст русская литература XVIII и начала XIX века также пыталась найти выход из духовного кризиса. И, как мы помним, блестяще сделать это удалось Александру Сергеевичу Пушкину. В этом году исполняется ровно 220 лет со дня рождения «солнечного гения» нашей литературы, и думаю, было бы справедливым в преддверии знамена-

тельной даты сказать несколько слов о той замечательной роли, которую он сыграл в истории русской культуры.

Ильин, уже упоминаемый мною сегодня, не без причины считал Пушкина «главным входом в классическую русскую культуру»³, подчеркивая, что без осознания этого невозможно правильно воспринимать творчество всех последующих классиков отечественной литературы. Пушкин стал оплотом, родоначальником русской классической литературы, подарившей миру Гоголя, Достоевского и Толстого, — литературы, которую немецкий писатель Томас Манн устами одного из своих героев назвал святой⁴.

Так за что же мы так ценим Пушкина? Почему ведем отсчет классической русской литературы и современного русского литературного языка именно с него? Очевидно, что одно только художественное совершенство не позволило бы Александру Сергеевичу претендовать на столь значимую роль в нашей культуре.

Творчество любого художника — это его духовная биография. Неслучайно Спаситель сказал: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое, ибо от избытка сердца говорят уста его» (Лк. 6:45). Творческий путь Пушкина — это путь к свету и добру.

Воспитанный в европейской культуре, Пушкин был, безусловно, человеком нового мира. Это очень хорошо заметно на примере его ранней лирики, отличающейся резкостью суждений и острой жаждой свободы. Но постепенно что-то сомнительное, злое, не самое удачное со временем отпадает, как шелуха. И он пишет «Капитанскую дочку», «Отцы пустынники и жены непорочны», «Памятник». Пушкин отыскал в русской жизни Татьяну — и Онегин ушел от нее пристыженный, ведь ему самому еще нужно было до нее дорасти, чтобы стать достойным.

Пушкину удалось показать, что идеалы могут жить и в реальном мире, что далеко не всегда торжествует не-

правда, а если и торжествует какое-то время, то в итоге всё равно побеждает истина и добро.

«Лучшие люди Европы не смогли найти в жизни того, что бы примирило неправду действительности с невидимыми, но всем бесконечно дорогими идеалами ... Этот вопрос поставила и разрешила русская литература ... Пушкин первый не ушел с дороги, увидев перед собой страшного сфинкса ... Сфинкс спросил его: как можно, глядя на жизнь, верить в правду и добро? Пушкин отвечал ему: да, можно — и насмешливое и страшное чудовище ушло с дороги»⁵, — напишет позднее Лев Шестов.

Будучи писателем исключительно светским, Пушкин в то же время отразил в своем творчестве христианский взгляд на мир, смог восстановить духовную родословную русской культуры, прерванную произошедшим в результате петровских преобразований резким разворотом на Запад и разрывом многих связей с нашей многовековой традицией. Пушкин сумел примирить новый мир со старым, вернее, с вечными основами бытия. Он сумел выразить этот хрупкий баланс удивительно точным и образным языком, вобравшим в себя богатства церковнославянского и меткость разговорного народного языка.

Сегодня мы вновь стоим перед подобным культурным вызовом. Современное литературное творчество воспринимается большинством писателей и читателей как своеобразная форма игры, где нет и не может быть по определению сколь-либо серьезных и глубоких идей. Торжество нигилизма и эстетики декаданса, циничного гедонизма и вызывающего эпатажа — вот печальные плоды постмодернистской реальности в литературе.

Но справедливости ради стоит отметить, что литературный процесс всё же неоднороден. К счастью, нашел свой отклик в литературе и запрос части общества на поиск настоящего, жажду подлинного в мире социальных и культурных декораций. И я надеюсь, что таких писателей будет становиться всё больше.

Сегодня нам очень нужна литература, которая бы примирила постмодернистскую реальность с вечными нравственными принципами и ценностями. Нам нужны новые «Пушкины», которые могли бы *чувства добрые лирой пробуждать*, не идеализируя, но и не опошляя при этом мир существующий, а свидетельствуя о высших истинах, стремиться к познанию которых призван каждый человек.

Почему же Церкви так важно, что происходит сегодня в отечественной словесности? Почему мы так близко к сердцу воспринимаем эти процессы?

Именно в литературе русская культура нашла свое самое глубокое выражение: литературоцентризм — одна из ее сущностных особенностей, а изучение классической словесности есть один из важнейших способов национального самопознания. Не будет преувеличением сказать, что будущее России напрямую связано с будущим ее литературы. Если не будет по-настоящему значительной русской литературы, не будет и настоящей глубинной России, которую мы любим и которой так дорожим. Очень надеюсь, что усилиями Церкви, писателей и всех неравнодушных к судьбам отечественной словесности людей в нашем обществе будет возрождаться роль литературы как важного пространства духовной жизни народа.

Прежде чем выбрать достойнейших из достойных, хотел бы также сообщить вам о том, что со следующего года в день, когда вручается Патриаршая литературная премия, будет также награждаться и лауреат премии «Новая библиотека» в номинации, названной именем Ф.М. Достоевского. Премия «Новая библиотека» обрела новый формат: ранее она вручалась только за рукописи, а отныне ею будут награждаться авторы выдающихся печатных изданий.

Сердечно благодарю всех за внимание и предлагаю перейти к церемонии избрания и награждения лауреатов.

Примечания

¹ *Ильин И.А.* О тьме и просветлении. Книга художественной критики (Бунин, Ремизов, Шмелев). Мюнхен, 1959. С. 19.

² *Лихачев Д.С.* Великий путь: становление русской литературы XI–XVII веков. М., 1987. С. 11.

³ *Ильин И.А.* Александр Пушкин как путеводная звезда русской культуры // Московский пушкинист: ежегодный сборник. М., 1997. Вып. IV. С. 383.

⁴ Новелла Т. Манна «Тонио Крёгер».

⁵ *Шестов Лев.* Пушкин // *Шестов Лев.* Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. Париж, 1964. С. 334.

МИТРОПОЛИТ ВОЛОКОЛАМСКИЙ ИЛАРИОН

РОССИЯ — УКРАИНА — БЕЛОРУССИЯ: ЕДИНОЕ ДУХОВНОЕ ПРОСТРАНСТВО*

Россия, Украина и Белоруссия составляют одно духовное пространство, очерченное рамками Русской Православной Церкви. Это пространство формировалось на протяжении тысячелетия, в течение которого много раз государственные границы возникали, исчезали и перемещались, но духовная общность сохранялась неделимой, несмотря на многие внешние усилия, направленные на разрушение этого единства. Свидетельством тому — вся тысячелетняя история Русской Православной Церкви.

Еще в середине X в. в диптихах Константинопольской Церкви появляется Русская епархия, причем первоначально титул ее главы не имел прибавления наименования какого-либо города, а звучал как: «τῆς Ῥωβίας», т.е. «Руси»¹. С принятия христианства князем Владимиром

* Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона на конференции «Россия — Украина — Белоруссия: общее цивилизационное пространство?» (1 июня 2019 г., Швейцария, г. Фрибург).

Святославичем, а вслед за ним и всей Русью, Православие становится главным духовно-нравственным стержнем всех восточнославянских этносов, появившихся вскоре на этих территориях. Именно с этого момента начинается история «Святой Руси» — того исторического феномена, который обязан своим существованием мощной объединяющей роли Русской Церкви на огромных пространствах Великой, Малой и Белой Руси, а также других территорий, в разное время входивших в орбиту ее влияния. «При начале всякого народа, всякой национальности, — писал Ф.М. Достоевский, — идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создала ее»². Для народов Святой Руси такой идеей стало Православие.

В течение веков Русская Церковь прошла через многие испытания, сохранив свое единство. Во времена княжеских междоусобиц Церковь примиряла враждующие стороны. Самым сложным временем этого периода для церковного единства стала, пожалуй, середина XII столетия, когда великий князь Изяслав Мстиславич организовал в Киеве поставление митрополита Климента Смолятича без согласования с Константинопольским Патриархом, что фактически означало провозглашение Русью церковной независимости и самовольное отделение ее от Церкви-матери. Сепаратистские настроения Киевского князя повлияли и на князя Северо-Восточной Руси Андрея Боголюбского, который высказал Константинопольскому Патриарху просьбу предоставить для него отдельного митрополита. Однако именно Константинопольская Церковь отстаивала единство Русской митрополии в XII в. Патриарх Лука Хрисоверг в старый титул Киевских митрополитов добавил слово «всея» — τῆς πάσης Ῥωσίας — «всея Руси», чтобы подчеркнуть неделимость Русской Церкви³.

В период татарского ига на долю Русской Церкви выпала задача объединения и укрепления русских земель. После отпадения в унию в 1439 г. Константинопольского

Патриарха Митрофана II и митрополита всея Руси Исидора, ставшего католическим кардиналом, единая Русская Церковь была вынуждена сама поставить себе предстоятеля — святителя Иону, уже имевшего благословение от предыдущего, еще не униатского Константинопольского Патриарха Иосифа. Эта «вынужденная» автокефалия была в конечном итоге принята возродившейся от унии Константинопольской Церковью. Так, в 1561 г. святитель Макарий становится «Патриаршим экзархом» и от имени Патриарха, на основании полученных от него полномочий, проводит церемонию венчания на царство Иоанна Грозного⁴, а окончательным актом признания независимой Русской Церкви следует считать документы об учреждении на Руси патриаршества 1589 (Уложенная грамота), 1590 (Соборная грамота Константинопольской Церкви) и 1593 (Соборное деяние Великого Константинопольского собора) годов. Последнее соборное деяние указывает на подчинение всех русских епархий Московской кафедре, не предполагая разделения Церкви всея Руси на какие-либо части.

По мере присоединения к российскому государству всё новых и новых земель миссия Церкви охватывала всё новые и новые народы, включая в свой духовный ареал коренных жителей Сибири, Крайнего Севера, Дальнего Востока, Аляски, Японии и Китая.

В тяжелейших условиях оказалось Православие на территории нынешних Литвы и Белоруссии после заключения Брестской унии с Римом в конце XVI в. Государственная власть Речи Посполитой взяла инициаторов унии под свое покровительство. Начались гонения на православных как противящихся воле польско-литовского монарха. В течение почти трех столетий православное население подвергалось испытаниям и притеснениям, оставаясь на положении нелегальной и гонимой властями конфессии. Православных не допускали к должностям в городском самоуправлении, чинили им препятствия в за-

нятиях торговлей и ремеслами, крепостных в приказном порядке обязывали принимать унию. Не признавших унию священнослужителей изгоняли и заменяли униатами. Постепенная ликвидация Брестской унии стала возможна лишь в конце XVII в. после воссоединения в единое целое Западной (Киевской) и Восточной (Московской) частей Русской Церкви.

Но самым трудным и трагическим для Русской Церкви, как и для всех народов Святой Руси, стал XX в., который принес колоссальные изменения: мировые войны, разрушение империй, распад СССР, межнациональные конфликты, гражданские противостояния. В истории Вселенской Церкви никогда не было таких масштабных и непрерывных гонений, какие обрушились на Церковь после октябрьской революции 1917 г. Более ста миллионов православных верующих — русских, украинцев, белорусов, представителей многих других этнических групп — подверглись притеснениям, истязаниям, пыткам, смертной казни, десятки тысяч стали мучениками и исповедниками веры. Гонения и притеснения верующих продолжались в течение семидесяти лет.

Кризисные явления в жизни СССР стали нарастать во второй половине 1980-х гг. Утрата коммунистической партией контроля над страной всё более ощущалась сначала в правящих кругах, а затем и народом. 17 марта 1991 г. был проведен единственный за всю историю существования СССР всесоюзный референдум, на котором обсуждался вопрос сохранения единого государства. Большинство граждан Советского Союза выступили за его сохранение. Однако уже 8 декабря 1991 г. руководителями трех республик СССР — Украины, Белоруссии и Российской Федерации — были подписаны так называемые Беловежские соглашения, которые вместо единой страны создавали Содружество Независимых Государств.

Каково же отношение Церкви к этим центробежным процессам? С одной стороны, падение атеистического

режима было оценено позитивно: завершились многие десятилетия преследований и дискриминации верующих, выкорчевывания из сознания народа любого напоминания о Христе, Евангелии, Церкви. Религиозная свобода дала возможность нашей Церкви вздохнуть полной грудью: началось всестороннее возрождение церковной жизни, стали восстанавливаться и заново строиться тысячи храмов и сотни монастырей. Церковь начала активно развивать духовное просвещение, богословское образование, миссионерское служение. Священники получили доступ к пациентам больниц, военнослужащим, заключенным с целью оказания духовной помощи и поддержки. Наша Церковь вступила в диалог с обществом по вопросам ценностей и морали, категорий прав и свобод человека, его достоинства. Началась новая эпоха взаимоотношений с государством, в которых Церковь исходит из конструктивного диалога, опираясь на два базовых принципа: взаимного невмешательства во внутренние дела друг друга и соработничества в тех сферах, где такое соработничество взаимоприемлемо и может приносить пользу людям.

С другой стороны, развал единого государства, создание на его основе целого ряда независимых стран породили многочисленные разделения, которые прошли не только по территориям, но и по живым людям, их семьям. В молодых республиках и самой России вспыхнули межнациональные и межрелигиозные конфликты: Нагорный Карабах, вооруженное противостояние в Приднестровье, грузино-абхазский и грузино-осетинский конфликты, гражданская война в Таджикистане, две чеченские войны в России и другие.

Следствиями распада большой страны стали разрывы экономических, культурных и общественных связей, упадок хозяйственной деятельности, обнищание населения, деградация образовательных, правовых и культурных институтов. Катастрофически снизилось качество заботы о здоровье граждан, резко сократилась рождаемость. Мно-

жество людей, выросших и получивших образование в условиях плановой экономики, оказались невостребованными и выброшенными на обочину социальной жизни.

К такой исторической драме, по словам Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, привел, в том числе, «упадок национального самосознания, национальной гордости, восприятия истории во всей ее совокупности, понимания огромного значения исторической общности людей для их, в том числе, материального и духовного процветания»⁵.

Божией милостью, распад союзного государства не привел к распаду единой Русской Православной Церкви, которая, как и сотни лет назад, несет миссию служения на землях своего исторического присутствия.

Единство Русской Церкви является важнейшей составляющей духовной и культурной общности славянских народов постсоветского пространства — русских, украинцев и белорусов. Игнорирование этого исторического факта, а тем более попытки расторжения такого единства, вмешательства властей и политиков в церковные дела в угоду своим сиюминутным выгодам являются преступлением, в том числе перед будущими поколениями.

Такие попытки вызвали большую обеспокоенность нашей Церкви. Священный Синод 22 октября 1991 г. выразил убеждение в том, что изменение государственных границ в результате распада Советского Союза не должно повлечь за собой изменение состава Русской Церкви, автокефализацию отдельных ее частей. «Нынешние события, — говорится в заявлении Синода, — в определенной мере напоминают нам то, что последовало за февралем 1917 г. Тогда распад Российской империи и образование на ее территории государств, объявивших о своей независимости, дали повод церковным нестроениям... И сейчас порой можно услышать голоса нецерковных людей, которые готовы видеть в самом факте существования Московского Патриархата некую „последнюю имперскую структуру“

и всячески поощряют рост сепаратистских настроений с целью вызвать пагубный раскол в церковной среде ... Согласно существующей в Православии канонической практике внутри Патриархатов допускается внутренняя самостоятельность и самоуправление епархий и их объединений. Патриархат не сковывает самостоятельности входящих в него церковных образований, но служит обеспечению их единства и общения. Границы Патриархата необязательно должны совпадать с государственными границами ... Патриархат — это не политическое, не национальное и даже не географическое понятие. Патриархат есть церковно-каноническая реальность, образованная для поддержки единства и соборности входящих в него церковных структур»⁶.

На Украине политические процессы, связанные с формированием независимого государства, стали большим испытанием для единства Русской Православной Церкви. Государственными властями этой страны был спровоцирован и поддержан раскол в украинском Православии, который до сих пор остается незаживающей раной на теле нашей Церкви.

Представители старой, еще советской элиты, в одночасье оказавшиеся во главе нового государства и стремившиеся сохранить свою власть, остро нуждались в поддержке, на которую могли бы опереться в сложившихся условиях. Такую поддержку они нашли в лице националистических сил, которые объявили построение суверенной Украины невозможным без создания независимой Украинской Церкви, полностью оторванной от Московского Патриархата. Требование автокефалии, т.е. полной церковной независимости, впервые сформулированное в националистической среде и вскоре подхваченное властями страны, воплотилось в лозунге: «Независимому государству — независимую Церковь». Этот лозунг, с самого начала носивший ярко выраженный политический характер, имеет очень слабые основания в

каноническом праве. В православной традиции границы автокефальной Церкви далеко не всегда совпадают с границами государственными. К примеру, Иерусалимская Православная Церковь объединяет Израиль, Палестину и Иорданию, а также часть Египта — Синайский полуостров. Юрисдикция Александрийского Патриархата охватывает 54 страны Африканского континента.

Следует отметить, что еще до провозглашения независимости Украины Русская Православная Церковь в октябре 1990 г. предоставила Украинской Православной Церкви самостоятельность в управлении. Статус, который получила тогда Украинская Церковь и которым обладает по сей день, предусматривает полную независимость во всех внутренних делах, включая избрание и рукоположение епископов, открытие и упразднение епархий, канонизацию святых и многое другое. В то же время, согласно этому статусу, самоуправляемая Церковь на Украине сохраняет духовное единство с Московским Патриархатом. Но даже такое единство с Русской Церковью, не предполагающее какого-либо администрирования из Москвы, вызывало неприятие со стороны немногочисленных, но весьма активных националистических групп. Усвоившие их риторику власти Украины поставили себе задачу добиться автокефалии Украинской Церкви.

Реализация этого плана казалась непростой в условиях, когда большинство епископата, духовенства и мирян Украинской Православной Церкви не поддерживали идею автокефалии. Однако власти страны вскоре нашли себе союзника в лице тогдашнего митрополита Киевского и всея Украины Филарета (Денисенко). Для митрополита Филарета перспектива оказаться во главе автокефальной Церкви была притягательна по меньшей мере по двум причинам. Во-первых, это удовлетворяло его властные амбиции, поскольку, будучи местоблюстителем Патриаршего престола и одним из наиболее очевидных кандидатов на патриарших выборах в 1990 г., он не смог стать

Предстоятелем Русской Церкви, получив на выборах наименьшее число голосов. В то же время Филарет осознал шаткость своего положения: многие украинские епископы и клирики были недовольны его диктаторским стилем управления, еще больше было тех, до кого доходили слухи, касающиеся его личной жизни, несовместимой с монашескими обетами. Статус Предстоятеля автокефальной Украинской Церкви представлялся Филарету гарантией неподсудности, пожизненности правления и давал надежду впоследствии стать Патриархом, но уже не Московским, а Киевским.

Однако, несмотря на сильнейшее давление как государственных властей, так и лично митрополита Филарета, попытки последнего склонить на свою сторону украинский епископат в конечном счете оказались безуспешными. На Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 1992 г. большинство епископов из Украины не только высказались против автокефалии Украинской Церкви, но и выступили с обвинениями в адрес Киевского митрополита. На том же Соборе Филарет перед крестом и Евангелием дал клятвенное обещание оставить пост Предстоятеля и созвать в Киеве Собор для избрания нового главы Украинской Православной Церкви. Однако по возвращении на Украину он отказался от своих слов, заявив, что никогда не уйдет с Киевской кафедры.

В сложившейся кризисной ситуации украинские архиереи избрали нового Предстоятеля Украинской Церкви, каковым стал митрополит Ростовский и Новочеркасский Владимир, украинец по рождению. Митрополит Филарет вскоре после этого присоединился к малочисленным раскольническим группам, спустя некоторое время возглавил одну из них и самочинно усвоил себе титул «Патриарха». За уклонение в раскол он был лишен священного сана и позднее, поскольку продолжал упорствовать в своей раскольнической деятельности, был отлучен от Церкви. Так оформился раскол, которой с момента своего создания

пользовался всемерной поддержкой государственных властей и покровительством националистических, в том числе весьма радикальных сил. При этом подавляющее большинство православных Украины сохранили верность канонической Украинской Православной Церкви.

Низложение Филарета Денисенко Русской Православной Церковью было признано всеми Поместными Православными Церквями, в том числе, письменно, и Константинопольским Патриархатом. Еще в 2016 г. на Соборании Предстоятелей Православных Церквей в Шамбези Патриарх Константинопольский Варфоломей приветствовал митрополита Киевского и всея Украины Онуфрия, преемника почившего митрополита Владимира, «как единственного канонического главу православных верующих Украины, разумеется, со всеми подчиненными ему архиереями». На том же Соборании Патриарх Варфоломей обещал не предпринимать никаких односторонних действий, связанных с легализацией раскола на Украине или предоставлением ей автокефалии. К сожалению, менее чем через два года Патриарх Варфоломей совершил именно то, чего обещал не делать.

В октябре 2018 г. Синод Константинопольского Патриархата принял целый ряд односторонних решений, касающихся церковной жизни на Украине. В частности, была «отменена» грамота Константинопольского Патриарха Дионисия 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию Московского Патриархата. Также было принято решение о «восстановлении в сани» Филарета Денисенко и лидера другой, еще менее представительной раскольнической группы, Макария Малетича. При этом все хиротонии и священнодействия, совершенные этими лицами, были признаны действительными. 15 декабря под председательством иерарха Константинопольской Церкви и тогдашнего президента страны П.А. Порошенко в Киеве прошел так называемый объединительный собор, на котором две украинские раскольнические группы,

возглавляемые Филаретом и Макарием, были объединены в одну. Был избран глава новой структуры, которого Константинопольский Патриархат сразу же признал как канонического «митрополита Киевского и всея Украины». Всё это совершалось при полном игнорировании Украинской Православной Церкви, которая с самого начала заявила о непризнании всех этих деяний. Из 90 епископов Украинской Церкви лишь двое решили присоединиться к новосозданной раскольнической структуре. Наконец, 6 января 2019 г. Патриарх Варфоломей вручил так называемый томос об автокефалии главе этой структуры.

С точки зрения канонов Православной Церкви все эти действия являются незаконными и недействительными. Константинопольский Патриархат вступил в ехаристическое общение с раскольниками, не имеющими апостольского преемства. Со своей стороны, наша Церковь столкнулась с невозможностью продолжать церковное общение с Церковью Константинопольской.

Действиям Константинопольской Церкви невозможно найти объяснения в православном каноническом праве. Они являются очевидным и грубым нарушением канонов Церкви, православной экклезиологии и самих основ межцерковных отношений. В то же время нельзя не заметить присутствие нецерковного фактора в принятых на Фанаре решениях. Исключительная роль теперь уже бывшего Президента Украины в предоставлении «томоса об автокефалии» никем не скрывалась и не скрывается. Как и в 1990-е гг., вмешательство политиков и светской власти в церковную жизнь не только не объединило Православие на Украине, но наоборот — лишь нанесло ему новые раны. Столь заметный политический след в вопросе украинской автокефалии приоткрывает завесу истинных мотивов решений, принятых Константинопольским Патриархом. Невозможно поверить в то, что эти мотивы сводятся к удовлетворению просьбы православных верующих Украины о даровании автокефалии.

Преследовалась иная цель — разорвать духовное единство России и Украины, о чем открыто заявляли самые высокие представители украинских властей.

Надежда Константинопольского Патриарха Варфоломея на то, что в созданную им «автокефальную церковь» при первой же возможности перейдут все православные верующие Украины, которые будто бы не желают пребывать в единстве с Московским Патриархатом, провалилась. Раскол в украинском Православии не только не уvrачеван, но еще больше углубился.

До сих пор ни одна из Поместных Православных Церквей, кроме Константинопольской, не признала объединенную раскольническую структуру и не вступила с ней общение. Более того, ряд Церквей официально и публично заявили о своем несогласии с действиями Константинополя. На это есть веские причины.

Во-первых, всем известно, что Украинская Православная Церковь объединяет большинство православных верующих Украины, а это более 12 тысяч приходов, более 200 монастырей, миллионы верующих.

Во-вторых, Украинская Православная Церковь — национальная Церковь, имеющая центр в Киеве. С Московским Патриархатом ее связывает духовное единство, восходящее ко временам Киевской Руси, но ни административной, ни финансовой зависимости от Москвы она не имеет.

В-третьих, легализованные Константинополем сообщества, из которых создана новая «церковь», абсолютно неканоничны: их иерархия восходит к лицам, преданным анафеме или не имеющим апостольского преемства.

В-четвертых, новосозданная структура представляет собой невиданную прежде «двуглавую гидру», которая имеет двух лидеров с почти одинаковым титулом, спорящих и конкурирующих друг с другом. Один именуется «митрополитом Киевским и всея Украины», другой — «патриархом Киевским и всея Руси-Украины». В последние

дни между ними разгорелся ожидаемый конфликт, который, по-видимому, приведет к новому расколу внутри раскола.

В-пятых, признанные Константинополем раскольники показывают неспособность и нежелание следовать букве своего «томоса об автокефалии», их решения двоятся. Например, приходы за пределами Украины согласно «томосу», в новую «церковь» не входят и должны перейти в Константинопольский Патриархат. Но «патриарх» Филарет считает, что они по-прежнему ему подчиняются.

В-шестых, переход общин в новую «церковь» осуществляется посредством рейдерского захвата храмов канонической Церкви, на духовенство которой систематически оказывается незаконное давление государства.

Легализация Константинопольским Патриархом украинских раскольников и полное игнорирование им канонической Украинской Церкви в условиях, когда ее иерархи, духовенство и миряне подвергались открытым преследованиям, означает, что он встал на сторону гонителей Церкви. Более того, действия Константинополя еще более усугубили страдания православных верующих Украины.

Ряд архиереев и клириков УПЦ побывали в Службе безопасности Украины (СБУ) на «беседах» и допросах, в том числе в статусе подозреваемых по искусственно возбуждавшимся уголовным делам о «государственной измене» и «разжигании религиозной вражды». Имели место случаи, когда священнослужителям, имеющим украинское гражданство, чинились препятствия при пересечении государственной границы Украины, когда под разными предлогами их задерживали, подвергая унижительным обыскам, в том числе в храмах, церковных учреждениях, а также по месту их проживания.

Епископ Макаровский Гедеон был лишен гражданства Украины за поездку в США для встречи с конгрессменами,

до которых, как предполагала СБУ, иерарх мог донести правду о вершившихся нарушениях религиозной свободы.

Некоторых архиереев СБУ захватила и насильственно вывезла в Киев, где от них пытались добиться согласия на участие в уже упомянутом выше «объединительном соборе» 15 декабря 2018 г. Духовенство канонической Церкви вынуждено исполнять свой пастырский долг в тяжелой атмосфере слезки, угрозы задержания и домашнего ареста, допросов и обысков.

В попытке найти обвинительный материал и вызвать негативный общественный резонанс Министерство культуры Украины предпринимало показательные проверки сохранности культурных ценностей в Киево-Печерской Лавре (впервые за 30 лет) и Почаевской Лавре.

Государственные СМИ развернули массированную кампанию по дискредитации канонической Украинской Православной Церкви, которую безосновательно обвиняли в тайной поддержке «сепаратистов», в якобы организации складов оружия при храмах, отказах отпевать погибших украинских военнослужащих. В различных регионах распространялись листовки экстремистского содержания с призывом к уничтожению УПЦ.

В ходе предвыборного турне в январе-марте 2019 г. Петр Порошенко систематически допускал грубые клеветнические нападки на каноническую Церковь. Ему подражали и другие политики, например, спикер Верховной Рады А. Парубий и депутат Рады Д. Ярош, который заявил, что иерархия канонической Церкви «является не служителями Бога, а агентурной сетью ФСБ и Путина», а «охота на московских попов, которые верно служат Путину и Кириллу, — дело угодное Богу и нашей Родине».

Поддерживаемая государством информационная кампания против Украинской Православной Церкви спровоцировала всплеск нападений на ее храмы и святыни: десятками исчислялись акты вандализма, ограбления, поджоги. Вне зоны вооруженного конфликта, на террито-

рии, подконтрольной Киеву, за 2016–2018 гг. пострадало не менее 81 храма. В конце 2018 — начале 2019 г. этот перечень пополнился поджогами храмов во Ржищеве, в Кривом Роге, разгромом храма в самом Киеве.

Не прекращаются угрозы изъятия у Украинской Православной Церкви крупнейших монастырей. Государство приняло меры по изменению статуса комплекса сооружений Успенской Почаевской Лавры с тем, чтобы она могла быть передана другой религиозной организации.

По инициативе Министерства культуры Верховной Радой приняты дискриминационные законы, направленные против канонической Церкви.

20 декабря 2018 г. был принят закон об изменении названия религиозных организаций, «которые входят в структуру религиозной организации, руководящий центр которой находится за пределами Украины в государстве, которое законом признано осуществившим военную агрессию против Украины и/или временно оккупировавшим часть территории Украины». Закон направлен против Украинской Православной Церкви, запрещая ей называться «Украинской», хотя она является старейшей и крупнейшей из ныне существующих религиозных организаций страны и объединяет миллионы ее граждан. Во-вторых, закон существенно сузил область дозволенного присутствия УПЦ в обществе. В-третьих, закон создавал предпосылки для упразднения общин УПЦ или для оказания на них административного давления. Общинам был выставлен срок перерегистрации до 26 апреля 2019 г., причем сама возможность ее прохождения зависела от государственных органов, заинтересованных в демонтаже УПЦ. Если бы общины не успели, то их банковские счета были бы закрыты со всеми вытекающими последствиями.

Выявленные процедурные нарушения, допущенные в ходе принятия этого закона, побудили Киевский окружной административный суд принять решение о временной приостановке его действия. Тем не менее,

спикер Верховной Рады А. Парубий не признаёт решение суда, называя его «абсурдом».

Второй дискриминационный закон изменил процедуру регистрации религиозных организаций. Новый закон предписывает принимать решение о «смене подчиненности» общины голосами 2/3 членов, однако четкие юридические критерии принадлежности к общине в Законе не обозначены, чем открывается возможность легализации захвата храмов по следующей схеме:

1. Под видом голосования религиозной общины проводится фиктивное голосование территориальной общины населенного пункта. Такое голосование нередко проводится в отсутствие большинства местных жителей, с участием лиц других конфессий и посторонних, либо путем сбора подписей, подлинность которых не проверяется;

2. Результаты «голосования» фиктивно оформляются как решение религиозной общины. Одновременные решения приходского собрания действительной религиозной общины об установлении фиксированного членства и нежелании переходить к раскольникам игнорируются; изменения, вносимые ею в свой устав, не регистрируются;

3. Распоряжением областной администрации создается новая община так называемой Православной церкви Украины (ПЦУ) и получает регистрацию со всеми реквизитами юридического лица. Религиозная община канонической Церкви тем самым ликвидируется.

За период с 16 декабря 2018 г. по март 2019 г. только 42 «перехода» в ПЦУ религиозных общин УПЦ (из них 9 — без священника) имели добровольный характер. В этот же период имели место 55 насильственных захватов храмов на основании незаконных «референдумов» территориальных общин. Не менее 137 храмов остается под угрозой захвата: их религиозные общины во главе с настоятелем приняли решение остаться в юрисдикции УПЦ, но территориальные общины проголосовали за передачу

храма в ПЦУ. Однако общины УПЦ, невзирая на давление властей, отказались переходить в ПЦУ и продолжают собираться для богослужений в частных домах и подсобных помещениях. В ряде случаев общины вынуждены совершать богослужения под открытым небом.

Имеют место случаи, когда раскольники сотнями нападают на храмы, избивая стариков и женщин, препятствуя при этом проведению фото- и видеосъемки происходящего. Присутствующая полиция им препятствий не чинит, а Министерство культуры объявляет инциденты «происками российских спецслужб».

Сразу же после победы Владимира Зеленского на выборах Президента Украины активность захвата храмов резко упала. Имели даже место случаи принятия мер по предотвращению злоупотреблений.

Так, Волынская областная государственная администрация остановила процесс рейдерской «перерегистрации» общин. После начавшихся судебных разбирательств по вопросу незаконной перерегистрации ряда религиозных общин канонической Церкви новообразованные общины ПЦУ получают массовые отказы в перерегистрации.

Черновицкая епархия УПЦ добилась через суд открытия уголовного производства против и.о. главы областной администрации и его чиновников по делу о служебном подлоге распоряжений обл администрации о «переходе» общин УПЦ, которые издавались в массовом порядке, вопреки нормам нового законодательства и с игнорированием решений общин УПЦ. Суд признал факт нарушений и обязал полицию открыть производство.

Захваты храмов по-прежнему случаются, но в целом их стало меньше.

Владимир Зеленский не раз давал понять, что осуждает религиозную политику своего предшественника. Свою собственную линию поведения в отношении религиозных конфессий он обозначил сразу же после избрания, встретившись с религиозными лидерами и под-

черкнув при этом, что не желает вмешиваться во внутреннюю жизнь религиозных организаций. На этих встречах он заявлял о себе как политик, стремящийся к единству, примирению и взаимному прощению — практически все христианские, мусульманские и иудейские лидеры Украины откликнулись на его призыв принять участие в записи видеообращения к населению Крыма и Донбасса. По своему духу это заявление контрастирует с идеологией агрессии и непримиримой вражды, столь свойственной ушедшему режиму Петра Порошенко. Единственным, кто не стал выступать в рамках данного обращения, стал номинальный «предстоятель» так называемой Православной церкви Украины Епифаний.

Мы с надеждой наблюдаем за первыми шагами нового руководства братской нам страны. Надеемся на водворение мира на Украине, искоренение вражды и ненависти, обеспечение защиты прав верующих всех конфессий и невмешательство в дела религиозных общин страны.

Состоявшееся при поддержке прежних украинских властей вторжение Константинополя в церковную жизнь Украины сложно расценить иначе, как попытку подорвать духовное единство народов исторической Руси. Мы понимаем, что Украина — возможно, не последняя попытка такого рода. С точки зрения Константинопольского Патриархата, отмена грамоты о передаче Киевской митрополии в ведение Московского Патриархата означает, что все территории, исторически входившие в состав этой митрополии, вернулись в церковное подчинение Константинополю. К Киевской митрополии относилась некогда и территория нынешней Белоруссии.

Между тем притязания Константинопольской Церкви едва ли найдут заметную поддержку на белорусской земле. Народ Белоруссии не стремится к автокефалии. Крупнейшей конфессией страны является Белорусская Православная Церковь, пребывающая в составе Москов-

ского Патриархата. Являясь подлинной Церковью своего народа, внося значительный вклад в развитие национальной культуры, Белорусская Церковь, как и Украинская Православная Церковь, дорожит своим единством со всей Русской Церковью, объединяющей братские славянские народы — наследников Владимирова Крещения.

Наша Церковь уважает государственные границы, однако она не склонна считать, что такие границы должны повлечь за собой образование границ внутри нее самой. Посему единство Церкви является для нас ценностью и даром Божиим, которым мы дорожим и которым не можем поступиться.

Отмечу, что Русская Православная Церковь является единственным социальным институтом, не терявшим преемственности на всем протяжении истории стран ее канонической ответственности: от древности до наших дней. Причина тому — богочеловеческая природа Церкви, соединение небесного с земным, мира невидимого и видимого. Это помогает ей взглянуть на человеческие проблемы и трудности с позиции сопричастности вечности, дает возможность служить единению людей.

В нашем понимании единая Церковь — сильная Церковь. И сила ее заключается не в светских атрибутах власти, достатка или могущества, а в способности оказывать духовное и нравственное воздействие на души людей, отношение к ближним и дальним, и даже на взаимоотношения между странами и народами на глобальном уровне.

Мы стремимся отстаивать евангельские ценности в жизни европейского общества. Это оправдано тем обстоятельством, что православные народы ряда стран пастырской ответственности нашей Церкви проживают на территории Европы. Их вера, духовные идеалы, культура и традиции являются важным вкладом в европейское христианское наследие. А потому мы несем свою часть ответственности за цивилизационное пространство европейского континента.

Нас не могут оставлять равнодушными попытки разрушения в современной Европе семейных традиций и устоев, размывания христианского брака, богозаповеданных основ взаимоотношений между мужчиной и женщиной, распространения практики совершения аборт-ов и эвтаназии, обесценивающих человеческую жизнь.

На всех международных площадках, в первую очередь европейских, мы свидетельствуем о евангельской истине. Такое свидетельство, дела милосердия, миротворчество служат укреплению христианских корней Европы, ее цивилизационных основ.

Отвечая на вопрос, поставленный в заглавии нашей конференции, я хотел бы подчеркнуть: Россия, Украина и Беларусь — единое духовное пространство. Мы не оспариваем ни национальное самоопределение трех славянских народов, ни государственные границы независимых государств. Но мы будем продолжать бороться за сохранение единства Русской Православной Церкви, обеспечивающей духовное единство всех входящих в ее границы православных верующих вне зависимости от их национальной и этнической принадлежности. Простые слова святого старца Лаврентия Черниговского: «Россия, Украина, Беларусь — это всё Святая Русь» продолжают сохранять свою актуальность, резонируя в сердцах миллионов людей.

Примечания

¹ См.: Желтов М., свящ. Историко-канонические основания единства Русской Церкви // Церковь и время, № 3 (84), 2018. С. 29–95.

² Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 томах. Т. 14: Дневник писателя, 1880 г. СПб.: Наука, 1995.

³ Подробнее см.: Желтов М., свящ. Историко-канонические основания единства Русской Церкви // Церковь и время, № 3 (84), 2018. С. 29–95.

⁴ См.: там же.

⁵ Патриарх Кирилл назвал распад СССР крушением исторической России. <https://vz.ru/news/2011/11/11/537962.html>

⁶ Журнал «Церковь и время». №5, 1998.

БОГОСЛОВИЕ

ИГУМЕН АРСЕНИЙ (СОКОЛОВ)*

ПРИЗВАНИЕ И ПРОРОЧЕСТВО**

*Не может человек ничего принимать на себя,
если не будет дано ему с неба.
Ин. 3:27*

Введение

Пророком нельзя стать по собственному желанию. Пророческие школы, о которых мы читаем в Писании, не готовили пророков. *Bnei ha-neviim*, «сыны пророческие» были лишь учениками пророков. Может быть, они учились у пророков пророческому поведению, каким-то манерам, но сами пророками не были. Для того, чтобы стать пророком, необходимо призвание. Призвание свыше, от Бога.

Под «призванием» в Библии понимается исключительно призвание от Бога. В нашем сегодняшнем словоупотреблении термин «призвание» весьма секуляризирован. Когда оперный певец блестяще исполняет арии или когда машинист электровоза мастерски водит железно-

*Автор - доктор богословия, профессор ОЦАД.

**Доклад на XXVII международной конференции по православной духовности. Bore, 2019.

дорожные составы, мы говорим, что у них к этому есть призвание. Но в Писании «призвание» — от Бога, и только от Него. Для того, чтобы быть призванным, необходимо как минимум услышать призыв Того, кто тебя призывает.

Бога можно слышать лишь тогда, когда Он обращается непосредственно к тебе. Бога нельзя слышать, когда Он говорит с кем-то другим. Пророческое призвание — это прямое, не опосредованное призвание от Бога. Елисей становится учеником Илии, когда тот призывает его следовать за собой. Но через этот призыв пророка сам он еще не становится пророком. Он становится лишь «сыном пророческим», его учеником, «подававшим воду на руки» своего учителя (4 Цар. 3:11). Пророком он станет лишь тогда, когда в его руке окажется милоть Илии и когда он сам обратится к Богу: «Где Господь, Бог Илии, — Он самый?» (4 Цар. 2:14). Всевышний услышит его голос и исполнит его Духом — Духом, который ранее пребывал на Илие. И Елисей станет пророком и совершит свое первое чудо. В Писании не зафиксировано слов, обращенных Богом к Елисею. Может быть, их в тот момент и не было. Но тот факт, что он стал пророком — очевидный результат Божия воздействия. Это признали «сыны пророческие, которые... пошли навстречу ему, и поклонились ему до земли» (4 Цар. 2:15).

Призвание

О призвании большинства упомянутых в Писании пророков мы не знаем ничего. Тот же Илия появляется на страницах Библии внезапно, и сразу как весьма активно действующий пророк: 3 Цар. 17. Но имеется целый ряд счастливых исключений, более или менее подробных рассказов о пророческом призвании.

Авраам (который в Библии прямо назван пророком, *navi* — Быт. 20:7) слышит божественный призыв в земле нечистой, в земле, оскверненной идолами: «И сказал Го-

сподь Аврааму: пойдй из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего в землю, которую я укажу тебе» (Быт. 12:1). Авраам принимает этот призыв и покорно следует туда, куда ведет его Всевышний — в Ханаанскую землю, в ту пору тоже еще, как и Междуречье, наполненную идолопоклонством, но которой суждено будет стать Святой Землей — землей Господней, частной собственностью Бога, Которого услышал Авраам и призыв Которого исполнил. Первое, что делает Авраам, придя в ту землю, еще занятую хананеями с их отвратительными культами плодородия — сооружает жертвенник Единому истинному Богу (Быт. 12:8). Тому, кто вывел его из Месопотамии и по призыву которого он пошел, не зная куда идет. С этой маленькой точки, с жертвенника между Бейт-Элем и Гаем, начинается очищение от многобожия и идолопоклонства не только земли Ханаанской, но и других земель. Сегодня бóльшая часть населения планеты — монотеисты, а когда-то на всей земле был лишь один монотеист — Авраам. Новый Завет называет Авраама отцом всех верующих (Рим. 4:11–12). Его вера, а точнее, доверие и верность Богу проявились в том, что он, услышав Божий призыв, с покорностью откликнулся на него и пошел, не зная куда идет. Вера в Библии (*etimà*) — не интеллектуальная, а экзистенциальная категория, вера — это не богословие, а доверие Богу, которое может проистекать только из личных отношений с Ним. Личные отношения с Богом, в свою очередь, невозможны без откровения¹. Бог открывает Себя человеку, обращает к нему Свое слово, Свой призыв, и без этого откровения подлинная вера невозможна. Вера, основанная не на откровении, есть идолопоклонство, когда человек фабрикует себе бога (или богов) по своему, человеческому образу и подобию. Подлинная вера, показывает нам Авраам, — это принятие и исполнение божественного призыва (в русском языке «призыв» и «призвание» — слова одного корня). Итак, с пророческого призвания Авраама начинается история веры на земле.

Моисея, вождя и законодателя, Писание также называет пророком: Втор. 18:15; 34:10. Он не собирался быть ни вождем, ни пророком. Убив египтянина, он бежал в Синайскую пустыню, нанялся к мадиамскому шейху Иофору пасти овец, женился на его дочери и не думал возвращаться в Египет. Вероятно, так бы и закончилась его жизнь, если бы там, на Синае к нему не обратился Бог (Исх. 3). Из среды несгораемого тернового куста Моисей услышал голос Божий. Произошло его призвание. Эта тема — из пастухов в пророки — еще не раз прозвучит в Библии. В книге Исход подчеркивается: Моисей не был готов к своей миссии, он пытался уклониться от служения вождя и пророка и возражал Всевышнему. Это обычная реакция человека, который призывается к пророческому служению. Тот, на кого падает божественный выбор, осознает свою неготовность быть пророком, посредником между Богом и людьми, понимает свою неспособность быть глашатаем божественного слова, испытывает страх и трепет. Но все пререкания с Богом бесполезны: Господь сильнее человека. Не хочешь — заставит, не можешь — научит.

Классическое пророчество в Израиле начинается с Самуила. У него «говорящее» имя. По всей видимости, *Шмуэль* означает «услышанный Богом»². Бог услышал молитву бесплодной Анны, матери будущего пророка, отверз ей чрево и она увековечила произошедшее с нею чудо в имени своего сына (1 Цар. 1:20). Но Анна и сама была пророчицей, поэтому в том, как она нарекла своего сына, уже содержалось определенное пророчество: его тоже услышит Бог. Но сначала Бога услышит он. Бог обратится к нему в отрочестве, и этот опыт будет неожиданным и сначала малопонятным для юного служителя скинии. «Слово Господне было редко в те дни, видения не часты» (1 Цар. 3:1), — так поясняет священный писатель неготовность Самуила к принятию откровения. Самым важным в рассказе о пророческом призвании Самуила является его

диалог с Богом, и прежде всего те слова, которыми престарелый Илий научил его отвечать Богу: «И пришел Господь, и стал, и воззвал, как в тот и другой раз: Самуил, Самуил! И сказал Самуил: говори, Господи, ибо слышит раб твой» (1 Цар. 3:10). Пророк призван *про-рекать*. Прорекать не свое слово, а Божие. Но чтобы это слово прорекать, надо сначала его получить. Поэтому пророк должен быть готов прежде всего к слушанию, а уж потом к говорению: «Говори, Господи, ибо слышит раб Твой». Пророк получает от Бога слово, весть, послание — для того, чтобы передать его людям. «Так говорит Господь» (*ko amar YHWH*) — обычное начало для пророческих речей; «слово Господне» (*neum YHWH*) — обычное для них завершение. В этом посредничестве для передачи слова от Бога к людям и состоит пророческое служение.

Позволю себе небольшую актуализацию. Может быть, среди нас, собравшихся сегодня в этом замечательном месте, не так много пророков, но слова, сказанные Самуилом Господу, должны быть и нашими словами. Мы сочиняем и произносим так много молитв, думая, что «в многословии своем будем услышаны» (Мф. 6:7). Но интересна ли нам «обратная связь», нуждаемся ли мы в том, что Бог хочет сказать нам? Быть может, Он хочет сообщить нам нечто, а мы не даем Ему слова сказать? По выражению Исайи, «ушами с трудом слышим» (Ис. 6:10. Ср: Мк: 4:12)? Для ранней христианской Церкви основополагающим было слово Божие. «Слово Божие росло» — именно таким выражением пользуется Лука, автор Деяний Апостольских, сообщая об увеличении числа христианских общин (Деян. 6:7; 12:24). И в апостольский век, и после в христианских общинах одной из основных и часто являемых харизм была пророческая харизма. «Ревнуйте о дарах духовных, — увещевает Павел христиан Коринфа, — особенно же о том, чтобы пророчествовать» (1 Кор. 14:1). Пророческое служение в ранней Церкви не угасало на протяжении нескольких христианских поко-

лений. Конечно, значение греческого термина *prophetes* не тождественно значению еврейского слова *navi*. Но функция новозаветных пророков была сродни функции ветхозаветных — они получали слово Божие и передавали его своей общине. Пророческое служение в Церкви угасает по мере регламентации церковной жизни. Там, где царствует устав, для пророчества нет места.

Пророческая харизма в наше время проявляется не часто. Но у нас есть Священное Писание — вместилище пророческого слова. Во Втором послании Петра содержатся следующие слова: «Мы имеем вернейшее пророческое слово, и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте» (2 Петр. 1:19). Автор послания пользуется всем известной метафорой 118-го (в иудейской и западно-христианской традиции — 119-го) псалма: «Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей» (Пс. 119/118:105). Священномученик Киприан Карфагенский в первой половине III века писал: «Если в молитве мы говорим с Богом, то в чтении [Писания] Бог говорит с нами»³. Интересно, что и в древней монашеской практике ежедневное келейное чтение Писания предшествовало молитве. Об этом, в частности, пишет преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Чтение Писания (а на это, согласно Иоанну Кассиану, должно отводить не меньше шести часов в сутки), помимо своей основной цели — напитать душу словами Бога, помогало также настроиться на молитву, место которой — после этого чтения. Слово Божие, которое он слышал в Писании, вдохновляло молитву монаха. Средневековая практика *Lectio Divina*, насколько я знаю, учит тому же — молиться словом Божиим. Вообще, идеальная молитва — это и есть молитва словом Божиим. Именно поэтому, кстати, Псалтирь была и остается основным «молитвенником» Церкви. Итак, прежде чем молиться, прежде чем обращаться к Богу наши слова, мы должны вместе с Самуилом научиться слышать и слушать Бога. Мы должны настроить свой

внутренний слух на слышание божественного слова, как сказано у премудрого Екклесиаста, «быть готовыми более к слушанию, нежели к жертвоприношению» (Еккл. 4:17).

Амос. В его лице устное пророчество становится письменным. Почему возникла потребность записывать пророческие речи, каковы причины возникновения пророческой письменности — это большие и серьезные вопросы, на которые современная библеистика не дает вразумительного и однозначного ответа. Для нас, чтобы оставаться в рамках темы конференции, важно другое — то, как Амос, первый письменный пророк, был призван к пророческому служению, как он стал *navi*, пророком. Дадим ему слово. Вот что он сам говорит о своем пророческом призвании: «Я не пророк и не сын пророка; я был пастух и собирал сикоморы. Но Господь взял меня от овец и сказал мне Господь: иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю» (Ам. 7:14–15). И вновь то же самое: обычный человек, пастух (или, возможно, крупный животновод: *poked*), совершенно не готовый к пророческой миссии, избирается Богом и посылается на проповедь. Причем в другую, в ту пору не очень дружественную Иудее страну — в Северное (Израильское) царство. Пас себе человек скотину, культивировал фиговые деревья, в общем, занимался сельским хозяйством, и вдруг — «иди, пророчествуй!» Альберто Мелло именно в этой неготовности Амоса к пророческому служению видит «знак подлинности» его призвания⁴. И что мог этот человек возразить Всевышнему? Несколько раз в книге Амоса Бог сравнивается со львом (видимо, с этими ужасными зверями пастух Амос был знаком не понаслышке). Амос на самом себе почувствовал силу и власть Бога, которой невозможно противиться. Мы читаем у него такие слова: «Лев начал рыкать, — кто не содрогнется? Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?» (Ам. 3:8). И он отправился из родной ему Иудеи в Израиль, чтобы сообщить о том, что «Господь возгремит с Сиона и даст глас свой из Иерусалима» (Ам. 1:2). Лев рычит тогда, когда

перед ним добыча. Своим рыком он парализует ее волю. В данном образе лев — это Господь, а добыча — это Израиль. Слово Божие в устах Его пророка — словно грозный львиный рык. Когда-то этот рык парализовал волю пастуха Амоса, и он стал пророком. Теперь этот божественный рык транслируется через Амоса дальше — в направлении нечестивых израильтян.

Знаем мы кое-что и о том, как был призван к пророческому служению Исайя, знатный иерусалимский вельможа. Произошло это в Иерусалимском храме, видимо, во время богослужения. Увидев в храме Божию славу, соприкоснувшись со святостью Всевышнего, Исайя приходит в ужас: «Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами» (Ис. 6:5). Реакция твари, оказавшейся перед своим Творцом, реакция грешного человека перед Трисвятым Богом. Господь очищает Исайю и делает его Своим пророком: «Прилетел ко мне один из серафимов, — вспоминает Исайя, — и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис. 6:6–7). И только после этого очищенный Богом и ставший пророком Исайя дерзает ответить на божественный вопрос «кого Мне послать?» словами: «Вот я, пошли меня» (Ис. 6:8).

Иеремия был сыном священника. В Писании не общается, где и при каких обстоятельствах Всевышний впервые обратился к нему. Известно лишь, что произошло это с ним в юном возрасте. Вот как сам Иеремия описывает свое призвание. В самом начале его книги содержится его диалог с Господом: «И было ко мне слово Господне: прежде, нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде, нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя; пророком для народов поставил тебя. А я сказал: о, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод. Но Господь сказал мне: не говори: «я молод», ибо ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь, и все, что повелю

тебе, скажешь» (Иер. 1:4–7). В случае с Иеремией, как и случаях с Моисеем и Амосом, Господь вовсе не намерен считаться со страхом человека, с его неуверенностью в своих способностях⁵. Господь буквально заставляет Иеремию стать пророком против собственной воли. Он не считается со свободной волей Иеремии. Иеремия сопротивляется своему призванию, но Господь смиряет его, полностью подчиняет его Своей воле, заставляет делать то, чего Иеремия не хочет — заставляет проповедовать Божие слово. «И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои. Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» (Иер. 1:9–10). Основная задача пророка — не предсказывать будущее, а действовать в настоящем. Слово Божие, которое пророк объявит своим современникам, будет подобно всесокрушающему молоту. Прежде, чем «созидать и насаждать», нужно будет всё «разрушить», до основания. Иеремии суждено будет стать пророком катастрофы, очевидцем разрушения Иерусалима, разорения и сожжения Храма. Он разделит и судьбу своего изгнанного с родной земли и лишённого царей-помазанников народа. Юный Иеремия знает, чем обернется для него проповедь Божия слова, и потому страшился принимать это слово, противится пророческому призванию. Слово, которое ему надлежит проповедовать, не будет принято, оно вызовет у слушателей лишь насмешки и отторжение. У Иеремии нет авторитета. Кто он такой, чтобы учить начальство — царей, князей, старейшин? В 20-й главе книги так говорится о сопротивлении пророка своему призванию: «Ты влек меня, Господи — и я увлечен, Ты сильнее меня — и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мною... Слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние. И подумал я: «не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его», но было в сердце моем

как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог» (Иер. 20:7–9). Пророк не может удержать слово, которое Бог вложил в него, это слово вырывается из уст пророка против его воли. Словно огонь, оно пожигает своих противников — слушателей пророка. Божиим глаголом пророк, по выражению русского поэта, «жжет сердца людей»⁶. Опытным познав всю тяготу пророческого служения, Иеремия исповедует: «Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим» (Иер. 10:23). Прежде, чем покорять слову Божию других, пророк должен сам всецело, тотально, без остатка подчиниться ему. А это слово может быть безжалостным, оно способно сокрушать не только «народы и царства», но и жизнь самого пророка. Вспомним хотя бы судьбу Осии, которому Бог дал, пожалуй, самое необычное, и уж точно самое соблазнительное задание. В начале книги Осии мы читаем: «И сказал Господь Осии: иди, возьми себе жену блудницу и детей блуда» (Ос. 1:2). Осия подчинился Божью повелению. Что ему еще оставалось делать?⁷

Всевышний не назначает Своими пророками кого попало, но только тех, кто, как сказано в книге Исайи, «трепещут пред словом» Его (Ис. 66:2) — кто осознают всю тяжесть этого служения, все его последствия, отдают себе отчет в своей немощи и неспособности быть служителями Божия слова, посредниками между Богом и народом.

Слово, которое провозглашали библейские пророки, было чаще разрушительным, чем созидательным. Куда чаще это была грозная весть о наказании, об истреблении, чем радостная весть о спасении и освобождении. Иезекиилю в одном из видений повелевается съесть книжный свиток, который весь исписан словами «плач, и стон, и горе» (Иез. 2:9–3:2). «Съеденные» слова Божии показались пророку сладкими, как мед (Иез. 3:3. Ср.: Пс. 119/118:105), но несли они в себе горечь наказания. В новозаветной параллели к этому месту книги Иезекииля, в 10-й главе

Откровения Иоанна мы читаем: «И взял я книжку из руки ангела, и съел ее, и она в устах моих была сладка, как мед; когда же съел ее, то горько стало во чреве моем» (Откр. 10:10).

Автор Послания к Евреям, этой изысканной проповеди ранней Церкви, метафорически изображает слово Божие обоюдоострым, поражающим человека мечом: «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого» (Евр. 4:12). В Библии мы найдем и другие метафоры для изображения Божия слова, например — светильник на темной тропе, или дождь, орошающий иссохшую степь. Если собрать все эти образы вместе, становится ясно: слово Божие — это жизнь и смерть. Это та сила, при помощи которой Творец управляет Своим миром — созидает его, разрушает и вновь созидает. Мир не только сотворен словом Божиим, как сказано в Псалмах: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс. 33/32:6), но и управляется им. В арамейских Таргумах это творящее и со властью управляющее миром Божие слово (*Memrà*) персонифицируется, а в Новом Завете оно воплощается, становится человеком. Иисус Христос, Божие слово, ставшее плотью (Ин. 1:14), утверждает в Своей эсхатологической проповеди на Масличной горе: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф. 24:35). Слова Иисуса — это слова Божии, они вечны потому, что вечен Бог.

Заключение

Когда-то давно, когда я еще только начинал заниматься пророческими текстами, мне был задан вопрос: а есть ли пророки в наши дни? Будучи неготовым к такому вопросу, я тогда растерялся и не знал, что ответить. Да и сейчас не очень-то знаю. Давайте вместе зададим себе этот вопрос. Разве сегодня нам не важно слышать живое пророческое слово?

От библейских пророков нам остались только их тексты. Несомненно, в них содержится слово Божие, актуальное во все времена. Но где сегодня фигуры, хоть чем-то напоминающие древних израильских пророков? Пророков, подобных тем, о которых мы читаем в Новом Завете, тоже особо не наблюдается в наших церковных общинах. Одним словом, о нашем времени можно сказать то же, что сказано об израильтянах эпохи Судей: «Слово Господне... редко» (1 Цар. 3:1). И все-таки, есть ли в наши дни хоть какой-то профетизм, звучит ли сегодня пророчество? Меньше всего, я думаю, дух подлинного пророчества присутствует в апокалиптике околоцерковных и псевдоцерковных полоумных «старцев» и «бабок», с их устрашающими видениями и посмертными вещаниями. От прозорливости в такого сорта феноменах может что-то и есть, но даже самое беглое сравнение с Писанием не позволяет отождествить эти опыты с классическим библейским профетизмом. Разве лишь с профетизмом колдуна Валаамом из книги Чисел.

Я не пророк и не сын пророка, но допускаю, что и сегодня пророческое слово может звучать. Быть может, не так громко, как оно звучало когда-то в Израиле и в ранней Церкви. Например, оно может звучать в литургической проповеди. Хоть и не часто, но встречаются и в наше время церковные проповедники, обладающие даром доносить до современной аудитории слово Божие и делать его актуальным для современников.

Удивительно, но, похоже, пророчество может звучать и не из церковной среды. Что-то пророческое есть в русской литературе позднего советского периода, в трагических произведениях Распутина, Астафьева, Айтматова. Подобно древним пророческим словам, книги этих и некоторых других писателей предупреждают нас о неминуемой катастрофе, о гибели, которая нас ждет, если мы не возвратимся к Богу. У писателей, чьи имена я назвал, жизненный путь уже закончился; у нас, их чита-

телей, он еще продолжается. Соглашусь со словами литературоведа Георгия Гачева (1929–2008), сказанными им о повестях Айтматова, но справедливыми в применении и к более широкому контексту: «Айтматовские притчи... приобрели сегодня новое трагическое звучание, стали еще более пронзительными. Потому что пропасть, о которой предупреждал Айтматов несколько десятилетий назад, теперь у нас под ногами»⁸.

Церковная проповедь и светская литература. Где еще за пределами этих двух сфер можно расслышать современное пророческое слово? Давайте поразмышляем над этим вместе. Быть может, ради этого мы здесь сегодня и собрались?

Примечания

¹ «Вера, — пишет епископ Серафим (Белоножко), — не продукт философских поисков... а основана на откровении Бога в человеческой истории». *Серафим (Белоножко), еп.* Ветхий Завет в жизни Православной Церкви. Альманах “Скрижали”, вып. 1. Минск, 2011. С. 8.

² «Вероятно, это слово образовано в результате стяжения гласных в словах *шемуа-эл*» (*Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. С. 857).

³ Цит. по: *Mendonça J.T.* A leitura infinita. Prior Velho, 2014. С. 12.

⁴ «Fare il profeta per Amos era l’ultima cosa a cui lui pensasse o che gli potesse capitare. Ed è proprio questo, in definitiva, il segno dell’autenticità della vocazione: questa non è infatti una decisione o una scelta umana, ma di Dio» (*Mello A.* Geremia. Commento esegetico-spirituale. Magnano, 1997. P. 20).

⁵ Сибирский библиист протоиерей Роман Штаудингер в своем исследовании, посвященном Иеремии, в частности пишет: «Повеление Божие было непреклонным, Его воля – бескомпромиссной. Иеремия не смог уклониться от благословения» (*Роман Штаудингер, диакон.* Пророк Божий Иеремия. Образ пророка в иудейской и христианской традициях. Saabrücken, 2013. С. 16).

⁶ *Пушкин А.С.* Пророк (1826).

⁷ См. подробнее: *Арсений (Соколов), игумен. Книга пророка Осии. Комментарий. Москва, 2019.*

⁸ *Айтматов Ч. Пегий пес, бегущий краем моря. Повести. Санкт-Петербург, 2005. Аннотация Г. Гачева на 4-й стр. обложки.*

Священник Глеб Рябинин*

ДАР РАЗЛИЧЕНИЯ (ΔΙΑΚΡΙΣΙΣ) В УЧЕНИИ ПРЕПОДОБНЫХ ВАРСОНОФИЯ ВЕЛИКОГО И ИОАННА ГАЗСКОГО

В «Вопросоответах» преподобных Варсонофия и Иоанна неоднократно используется термин διάκρισις (дар различения). Современные исследования подробно рассматривают только один аспект этого термина — различение меры телесного подвига, который соответствует выражению «добродетель рассудительности», в то время как второй аспект, применение διάκρισις для внутреннего делания, для оценки своих мыслей, желаний и намерений, остался за пределами подробного анализа. В статье делается попытка доказать, что именно этот аспект διάκρισις играет ключевую роль для понимания учения газских отцов о важности послушания духовнику и отсечения своей воли. Правильно оценивать помыслы и желания может только πνευματικός, человек, достигший высокой духовной меры, обладающий «даром различения (χάρισμα τῆς διακρίσεως)». Пока человек не достиг такой меры, он должен отложить свое несовершенное суждение в сторону, заменив его сужде-

*Автор — аспирант кафедры богословия Московской духовной академии.

нием старца. А само духовное руководство заключается в применении дара различения для пользы того, кем руководят. Таким образом, *διάκρισις* — это «фундамент» учения о духовном руководстве преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Газского.

Ключевые слова: дар рассуждения, дар различения, *διάκρισις*, преподобный Варсонофий Великий, преподобный Иоанн Газский, преподобный Дорофей Газский, старчество, духовный отец, послушание, откровение помыслов, *ἐξαγόρευσις*, газское монашество.

Введение

Ключевая тема аскетического учения преподобных Варсонофия и Иоанна — это духовное руководство, послушание духовнику, отсечение своей воли. Эта мысль отражена во многих исследованиях наследия газских отцов¹. Здесь можно спросить: почему нужен духовник? кто может быть духовником? что плохого в своей воле? Ответы на эти вопросы будут даны ниже, и все они тесно связаны с понятием «дар различения» (*διάκρισις*).

Понятие *διάκρισις* занимает важное место в аскетическом учении преподобных Варсонофия и Иоанна, что отмечается многими исследователями². При этом авторами подробно рассматривается только один аспект *διάκρισις* — его применение для внешнего делания, для аскетических подвигов, что точнее всего можно описать как «добродетель рассудительности», благоразумие, умеренность. Второй, гораздо более важный аспект *διάκρισις* — его применение для внутреннего делания, для различения помыслов — только упоминается некоторыми исследователями³, однако именно этот аспект *διάκρισις* позволяет дать ответ на вопрос «почему?» Почему отцы настаивают на отсечении своей воли и на послушании старцу?

Только два исследователя отводят должную роль дару различения в учении газских монахов — это Иреней

Хаусхерр⁴ и его ученик кардинал Фома Шпидлик. Так, Хаусхерр в своем исследовании о роли духовного отца в восточной традиции пишет, что «все качества, необходимые старцу, могут быть описаны двумя словами: святость и *διάκρισις*» [1. Р. 188], доказывая это на примерах из святоотеческих произведений, включая «Вопросоответы». Второе исследование — это фундаментальный труд кардинала Фомы Шпидлика «Духовная традиция восточного христианства», где он цитирует преподобных Варсонофия и Иоанна, излагая учение о послушании духовнику и о практике откровения помыслов [2. С. 291, 328].

В данной статье мы постараемся восполнить существующий пробел и сформулировать учение преподобных Варсонофия и Иоанна о роли *διάκρισις* для внутреннего делания⁵. Для этого зададим несколько уточняющих вопросов: что надо различать или, более формально, что является объектом различения? Кто обладает этим даром или кто является субъектом различения? Какую роль дар различения играет в духовной жизни? И что происходит, если у человека нет *διάκρισις*?

Для того чтобы получить ответы на эти вопросы, был проведен анализ греческих цитат с термином *διάκρισις* и родственными ему терминами⁶ и исследован контекст его употребления. Далее все цитаты разбирались с точки зрения деятельностного подхода⁷, выявлялись основные элементы действия *διάκρισις*: кто различает (субъект *διάκρισις*), что подлежит различению (объект *διάκρισις*), в чем состоит цель различения. Деятельностный подход помог точнее определить объем понятия, стоящего за термином *διάκρισις*. На третьем этапе все цитаты классифицировались по объекту различения, и те цитаты, где объект различения относится к внутреннему деланию (примерно две трети всех цитат), легли в основу данного исследования.

Доверие своему помыслу (ἴδιος λογισμός) приводит к ложному знанию (ψευδώνυμος γνῶσις)

Внешняя жизнь монаха сравнительно неизменна, особенно у того, кто живет в уединении, но при этом его внутренняя жизнь динамична и изменчива. Почему так происходит? «Ничего нет быстрее ума», — поясняет преподобный Варсонофий. Эту подвижность ума преподобный называет μετεωρισμός, что можно перевести как «скачущий ум», «рассеянность ума»⁸ (264 (261)): ум быстро переходит от одного помысла к другому. Какую опасность несет такая подвижность? Отцы учат, что далеко не все помыслы принадлежат самому человеку — они могут происходить от Бога, от естества и от демонов (124 (59)). И ум, стремительно переходя от одного помысла к другому, может легко «уклониться от прямого пути и очутиться на другом», будучи уловлен демонским помыслом (660 (667); 236 (233)). «Коварство диавола вводит в человека все злые помышления», бесы являются могущественными врагами, которые никогда не успокаиваются, их цель — «погибель души», — учит преподобный Варсонофий (238 (235); (236, 233)). Для успеха в этой борьбе важно иметь «ум бдительным и чистым от того, с кем ты сражаешься», — пишет Иоанн Газский (166, 91).

Это делание требует двух навыков, или способностей: постоянного внимания (προσοχή)⁹, чтобы отслеживать стремительный переход ума от одного помысла к другому, и διάκρισις, умения правильно различать источник помысла. И если постоянное внимание требуется уже от новоначальных монахов, «хотя только совершенные бывают совершенно внимательны к себе (οἱ μὲν τέλειοι τελείως προσέχουσιν ἑαυτοῖς)» (459 (456)), то способность различать источник помыслов (διάκρισις) присуща только «достигшим духовной меры (τοῦ μέτρου τοῦ πνευματικῆς)» (124 (59), 521 (518), 154 (98)).

Почему так сложно различать источник помыслов? Бесы «изменяют вещи, как хотят», стремясь обмануть, прельстить (πλανῶ) подвижника, предлагая ему зло под видом добра, «враги одеваются в одежды овчие, то есть внушают мысли, по-видимому правые, внутрь же суть *волки хищные* (Мф. 7:15)» (124 (59)). Различение необходимо всегда, но особенно важным оно становится с того момента, когда диавол, отчаявшись побороть подвижника в очевидных соблазнах, маскируется под *ангела света* (2 Кор 11:14) (395 (392), 405 (402))¹⁰. Преподобный Варсонофий предостерегает подвижника от веры в непогрешимость своих суждений и оценок: ведь до тех пор, пока человек не достиг «великой меры [духовного возраста]», он «не может различать (διακρίναι) [помыслы], но будет поруган демонами и впадет в обольщение (πλανηθῆ), поверив им» (124 (59)). «Да не прельстит (πλανήσῃ) тебя диавол» видом добра, — предостерегает он подвижника (330 (327))¹¹.

Обман демонов рождает в человеке «ложное знание (ψευδῶνυμος γνῶσις)», псевдо-гнозис, которое «состоит в веровании своему помыслу, что дело точно таково, как кажется», — учит преподобный Иоанн Газский. Бесы внушают «покориться помыслу, будто бы я имею истинный разум (ἀληθινὴν γνῶσιν), чтобы, когда я поверю им, низвергнуть меня стремглав в другое (зло)» (373 (370)). Пока человек не достиг той меры, чтобы «ходить путем совершенных (τελείων ὁδόν)», он не может судить вещи правильно: «плотской не может рассудить духовного (διακρίναι τὰ πνευματικά) (ср.: 1 Кор. 2:14)» (469 (466))¹². Похожее высказывание мы встречаем у Оригена: бесы внушают человеческим умам «ложное знание, и души, думая найти (в нем) премудрость, вводятся в обман» (О Началах III, 3)¹³. Ориген говорит даже о «грехе ложного знания» (О Началах III, 2). В результате человек «живет в ложном нереальном мире, созданном им самим, где ему неизвестно истинное значение вещей» [3. С. 54], этот мир является результатом работы его *плотского ума* (Кол. 2:18).

Способность ума судить о вещах истинно, не поддаваясь обману диавола, не впадая в иллюзию ложного знания, и есть *διάκρισις*.

Здесь стоит отметить, что в «Вопросоответах» с понятием помысла тесно связано понятие воли (*θέλημα*). Как и помысл, воля может быть трех видов: «внушаема демонами», «по Богу» или «своей» (173 (124), 191 (132)). Своя воля — это доверие своему помыслу, уверенность в том, что он истинный. Но на чем может быть основана такая уверенность? Ведь воля, внушаемая демонами, состоит именно в том, чтобы человек оправдывал себя и верил себе, и, когда это происходит, «тогда [человек] тот бывает уловлен [демонами]» (173 (124)). Поэтому преподобный Варсонофий предупреждает: «Не прельщайтесь (*πλανᾷσθε*) от диавола и не следуйте [внушениям] своей воли (*ἰδίου θέλημα*) во вред себе» (551 (548)).

Следовательно, ответ на вопрос «что плохого в своей воле?» звучит следующим образом: пока человек не достиг «великой меры», он не может судить духовно, различая бесовский обман. Поэтому «своя воля (*ἰδίου θέλημα*)» может на деле оказаться волей диавола, она несет вред как самому человеку, так и окружающим¹⁴. Авва Дорофей, ученик преподобных Варсонофия и Иоанна, очень четко формулирует этот ответ: «Видел ли ты падшего, — знай, что он последовал самому себе». Нет ничего опаснее своего помысла, ибо то, «что он знает, он знает от демонов» (Поуч. 5, 66)¹⁵.

«Искусный ювелир (*δόκιμος χρυσόχοος*)»

Того, кто способен различать источник помыслов, преподобный Варсонофий Великий называет «искусным ювелиром (*δόκιμος χρυσόχοος*)». Такой человек исследует помыслы «со знанием и различением (*ἐν γνώσει καὶ διακρίσει*)». И, как опытный ювелир, берущий золото, может до его испытания огнем сказать, подлинное оно или

нет, так и человек, обладающий даром различения, способен до того, как пострадает от лукавого помысла, понять, что тот был от диавола (405 (402))¹⁶. В другом письме мы встречаем «совершенного учителя (τελείους διδασκάλους)», который способен правильно судить (διακρίναι) не только свои, но и «самые глубокие помыслы» других людей, «наставляя заблуждающих на правый путь» (98 (189)).

Подробное описание такого «различающего» духовника мы находим в «Повести об авве Сериде». Когда авва Серид стал «совершенным послушником (τέλειος ὑπήκοος)», преподобный Варсонофий «помолился Богу даровать ему дар различения (χάρισμα τῆς διακρίσεως)». Благодаря этому дару авва Серид «мог с помощью небесной благодати путеводить в жизни души (других), врачевать оскорбленных, преподавать (всем) целительное врачество, слово от Духа (истекающее)» (570с (571–572)).

Мысль о том, что устами старца говорит Бог, встречается о многих письмах: «Сам Господь влагает ответ в уста вопрошаемого» (693 (701)); «Бог говорит во святых Своих» (362 (359)); старец «говорит тебе не от себя, но произносит то, что Бог дает ему для пользы каждого» (265 (262)); «Святой Дух не может солгать, вещая, как Ему угодно, устами святых Своих» (382 (379)). Таким образом, «дар различения тесно связан с пророчеством, властью вещать от имени Бога», — делает вывод Фома Шпидлик [2. С. 328]. А Иреней Хаусхерр, проводя параллель между духовным наставником и пророком, говорит о живой традиции, которая требует от духовного учителя такого же авторитета, как и от «пророка» апостольских времен, описанного в Дидахе и в Послании Варнавы [1. Р. 256].

Мы видим у газских отцов запрет на самостоятельную оценку помыслов теми, у кого нет διάκρισις. Преподобный Варсонофий, наставляя послушника Дорофея, говорит, что пока у него нет дара различения, он «должен слушать [старца] касательно всякого своего помысла» (265 (262)). В других письмах читаем: «Брат, не пытайся раз-

личать (διακρίναι) приходящие тебе помыслы: это дело не твоей меры; ты не понимаешь хитрости их ... Скажи помысл твоему авве, и он, с помощью Божией, исцелит тебя» (215 (142), 124 (59), 693 (701)). «Постарайся получить от святых отцов (πατέρων ἁγίων) суждение (διάκρισιν) и не доверяй своему помыслу» (416 (413))¹⁷. Аналогичные высказывания мы видим и по отношению к воле: «каждый имеет свободную волю и власть действовать», но лучше «предоставить ее другому» (237 (234)); «отсечение своей воли состоит в том, чтобы в добром отсекал свою волю и исполнять волю святых...» (380 (377)).

Послушник отказывается от своего суждения о том, что хорошо и что плохо, и всё «предоставляет на рассуждение (διακρίσει)» аввы, веря в то, что всё, что говорит старец, он «говорит по Богу» (288 (285)). Преподобный Дорофей позже напишет о своем «послушании без рассуждения (ὕλακοῆς ἀδιακρίτου)», которое привело его к бесскорбной жизни, к «беспопечительности (ἀμερμνία)» и «упокоению (ἀνάλυσις)» (Поуч. 1, 25). Но этому «послушанию без рассуждения» предшествует рассуждение (διάκρισις) старца. Такое «неразличающее послушание» нельзя отделять от причины, по которой оно возникло, а именно от необходимости в διάκρισις. Послушник, понимая, что его способность к оценке духовных вещей несовершенна, предоставляет свои помыслы на суд того, кто способен судить истинно, в этом и состоит смысл ἀδιάκριτος ὕλακοῆ¹⁸.

Как человек может достичь непогрешительного различения? Это дар Бога, Он дает его человеку «по молитвам святых и за болезнование сердца (κόπος¹⁹ καρδίας)». Получив это дар, подвижник «всегда уже будет в состоянии различать помыслы Духом Его (διακρίνεις διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ)» (265 (262)). То есть насколько человек близок к Богу, настолько он и способен судить «по Богу», различать помыслы, дела, состояние других людей «Духом Его». Тот, у кого нет διάκρισις, должен отложить свое несовершенное суждение в сторону и прибегать за советом к старцу²⁰.

И ответ на вопрос, кто может быть духовником?²¹ звучит следующим образом: только тот, кто обладает даром различения, διάκρισις. А само «духовное руководство состоит единственно в том, чтобы применять дар различения для пользы того, кем руководят», — указывает Хаусхерр [1. Р. 77].

Практика откровения помыслов (ἐξαγόρευσις)

Как применить на деле такую замену собственного суждения на суждение старца? Новоначальный монах должен открывать все свои помыслы «различающему» отцу, эта практика называется ἐξαγόρευσις. «Откровение помыслов — не исповедание грехов; во всяком случае, не это его первая и главная цель; это — рассказ о помыслах, с тем чтобы разобраться, добрые они или злые», — пишет Шпидлик [2. С. 291]. И сами «Вопросоответы» являются примером откровения помыслов, здесь мы видим вопросы монахов и мирян о помыслах и ответы старцев на них.

Следующее высказывание преподобного Иоанна Газского служит обоснованием необходимости ἐξαγόρευσις: тот, кто избегает рассказывать о своих помыслах, «остаётся безнадежно больным и исправляется только вопрошением о них духовных отцов (πνευματικὸς Πατέρας)» (320 (317)). Скрывающий свои помыслы и не дающий их на суд старцу не исцелится, а вопрошающий старца, наоборот, подобен больному, прибегающему ко врачу (Лк. 5:31) (59 (150)), то есть духовник выступает как врач души²².

Перед обязанностью открывать помыслы «отступает любовь к соблюдению молчания», напротив, подобает ἀσιώπητον (букв. «не-молчание»), то есть, как учит преподобный Иоанн Газский, «никогда не умалчивать о своих помыслах» (320 (317)) [2. С. 291]. Но если учитывать скорость, с которой одна мысль сменяет другую, то становится очевидно, что невозможно исповедовать все

помыслы. Поэтому спрашивать старца надо «не о всех помыслах, ибо иные мимолетны, но о тех, которые долго остаются в человеке и борют его» (165 (90)), «нападают» на человека, «терзают» его (215 (142)).

Послушание авве должно быть полным, «ибо кто хочет одно исполнять, а от другого отказываться, тот показывает, что он или рассудительнее (διακριτικώτερον) повелевающего ему, или поруган бесами». Всё «говори авве твоему, и как он рассудит (διακρίνει), так и поступи», — наставляет авва Иоанн. Даже если дело, которое назначил авва, кажется «противным заповеди Божией», или выше сил, всё равно его надо выполнить (288 (285)).

Иногда духовные наставники (как и пророки) отвечают не ясно, но всё равно их надо спрашивать: «Если согласишься отцов, и демоны на время смутят тебя их ответом, то никак не переставай вопрошать их», потому что диавол «затемняет ум и увлекает помысл человека, чтобы он не получил никакой пользы» от ответа старца (691 (699)). А брату, переживавшему за неуместные, как ему казалось, высказывания своего старца, авва Иоанн отвечает, что пока брат не может «различать (διακρίθῆναι)», под действием какого духа, доброго или злого, «говорит говорящий», он должен думать доброе (644 (650))²³.

Постоянная практика ἐξαγόρευσις приводит человека в состояние духовной беспопечительности (ἀμεριψία) и покоя (ἀνάπαυσις). Если монах отсекает свой помысл, свою волю, то он пребывает «свободен от попечения (ἀμεριψος)», потому что старец берет на себя его «заботы (μεριψαν)», — поясняет преподобный Варсонофий (237 (234)). Когда подвижник прибегает к совету старца, душа его «немедленно успокаивается (ἀναπαύεται)», и как плывущий на корабле, попав в бурю, радуется, имея мудрого кормчего, так и попавшему в бурю помыслов доставляет «веселие (εὐφροσύνη) ответ отца», — пишет преподобный Иоанн Газский (374 (371)), а авва Дорофей скажет позже: «Я открывал все свои помыслы старцу авве

Иоанну и никогда ... не решался сделать что-либо без его совета. Никогда не попускал я себе повиноваться своему помыслу, не вопросив (старца). И поверьте мне, братия, я был в великом покое (μεγάλη ἀναπαύσει), в полном беспечалии (μεγάλη ἀμεριμνία)» (Поуч 5, 66. Ср.: Там же. 5, 68).

Таким образом, практика откровения помыслов, или ἐξαγόρευσις, — это основа отношений старца и духовного чада²⁴. Оставляя свое суждение, свою волю (желание действовать согласно своей оценке происходящего, так как я считаю правильным), монах действует по воле духовника, опирается на его суждение, διάκρισις. Он меняет свое несовершенное суждение на совершенное суждение наставника, того, кто имеет «истинный разум (ἀληθινὸς γνῶσις)» (373 (370)), кто оценивает вещи оценкой Бога, судит судом Бога.

В обмен за послушание духовник становится поручителем своего чада перед Богом, восприемником (ἀνάδοχος, «берущий на себя»), он берет на себя ответственность за его спасение, — указывает митрополит Каллист [4. Р. XXIII]. В одном из писем мы находим, как преподобный Варсонофий описывает эти удивительные отношения старца и ученика в форме, близкой к поэтической: «Ради Него (Иисуса Христа) я простираю даже до сего дня над тобою крыла мои и ношу твои тяготы, прегрешения ... И видя всё сие, я покрывал то, как видит и покрывает грехи наши Бог ... Вот, я даю тебе заповедь во спасение: если сохранишь ее, то я принимаю на себя рукописание, которое имеется на тебе, и благодатию Христовою не оставлю тебя ни в нынешнем веке, ни в будущем. Вот, я взял на себя твою тяготу, бремя и долг, и вот, ты стал человеком новым, неповинным, чистым» (239 (236)).

Заключение

Подводя итоги, выделим основные черты духовного учения двух старцев о даре различения, дав определение

понятия διάκρισις в рамках деятельностного подхода: что является предметом различения, кто различает, с какой целью, какими средствами.

Что является предметом различения? Если рассматривать применение διάκρισις для внутреннего делания, то это помыслы, воля человека.

Кто обладает даром различения? Только πνευματικός, человек, достигший высокой духовной меры, «искусный ювелир (δόκιμος χρυσοχόος)» (405 (402)), «совершенный учитель (τέλειος διδάσκαλος)» (98 (189))²⁵.

Цель различения в узком смысле — это различение источника помысла, распознавание демонского обмана. В широком — это истинное суждение о вещах. Стоит подчеркнуть, что διάκρισις — это не только действие по вынесению суждения, но и способность ума к истинному суждению. Большинство людей не способны к евангельскому различению, пишет авва Иоанн: «Люди не так видят (вещи), как видит их Бог. Люди судят (διακρίνουσι) только о явном, примешивая к тому же и свою волю (θέλημα); Бог же различает (διακρίνει) сокровенное и глубины сердечные и зрит будущее, как настоящее» (811 (820)). Отсутствие у человека διάκρισις приводит к ложному знанию (ψευδώνυμος γνῶσις) и прельщению (πλάνη), уводит его от Бога.

Дар различения — это способность видеть «что приходит от Христа и что ведет к Нему», и «что приходит не от Него, что уводит от Него и что идет против Него», — эти слова преподобного Иустина Поповича очень точно передают смысл учения газских старцев о διάκρισις [5. С. 110].

Средство, благодаря которому человек способен непогрешительно различать — это благодать Святого Духа. Старец различает помыслы «Духом Его (Πνεύματος αὐτοῦ)» (265 (262)), Сам «Бог говорит во святых Своих» (362 (359)).

Напомним, что для данной статьи мы отобрали для анализа только те цитаты, где предметом различения

ния являются объекты внутренней жизни — помыслы, воля. Но в переписке *διάκρισις* также употребляется для оценки дел (будет ли дело противно заповеди Бога или нет) (288 (285), 474 (471), 478 (475)); того, хорошо или плохо исполнено дело (17 (17)); причин скорбей, происходящих с человеком (521 (518)). В письмах к мирянам старцы часто учат применять *διάκρισις* для определения меры в делах милосердия, странноприимства (622 (628), 624 (630), 681 (689), 729 (736)), чтобы, подав большую милостыню, не жалеть потом о сделанном: «Всё должно делать с рассуждением (*διακρίσεως*)», — учит авва Иоанн (621 (627)). Стоит также отдельно отметить уникальный аспект *διάκρισις*, характерный именно для палестинского монашества, — рассудительное поведение по отношению к другим²⁶. Надо различать, с кем мы общаемся, чтобы не смущать окружающих своими словами или поведением, ориентируясь на их меру (376 (373), 459 (456), 714 (721)). Монашествующим старцы советуют различать разумную меру подвига в посте, в молитве, в псалмопении (23 (23), 77 (168), 79 (170), 158 (84), 159 (85), 503 (500), 518 (515), 524 (521), 522 (519), 546 (543)). Последнюю группу цитат можно обобщить наставлением, данным великим старцем авве Серида, когда тот чрезмерной аскезой навредил своему здоровью: «Управлять телом своим [надо] с рассуждением (*διακρίσεως τὸ σῶμα κυβερνᾶν*)» (570с (570))²⁷. В этих письмах речь идет о мере разумного подвига, и именно эти письма цитируются исследователями, когда речь идет о рассудительности. Здесь *διάκρισις* уже не дар благодати, а естественная способность души, данная Богом каждому человеку.

Подводя итог, стоит отметить, что «Вопросоответы» — это уникальное произведение для понимания роли дара различения в духовном окормлении, здесь каждое письмо — это тревожащий человека вопрос, ответ на который дает «различающий» старец. Они иллюстрируют отношения старца и послушника. И без понимания места

и роли *διάκρισις* в этих отношениях невозможно правильно понять смысл святоотеческого учения о старчестве, это «фундамент» учения о духовном руководстве.

Литература

1. *Hausherr I.* Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, 1990.

2. *Фома (Шпидлик), кардинал.* Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000.

3. *Ларше, Жан-Клод.* Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад, 2018.

4. *Kallistos (Ware), bishop.* The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // *Hausherr I.* Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, 1990. P. VII–XXXIII.

5. *Иустин (Попович), прп.* Невидимое в видимом (тайна добра и зла) // *Философские пропасти.* М., 2004. С. 99–118.

6. *Chrysavgis J.* Introduction // Barsanuphius and John. Letters, 2 vols / The Fathers of the Church series, trans. by J. Chrysavgis. Washington, 2006–2007. Vols. 113–14. P. 3–17.

7. *Torrance A.* Standing in the Breach: The Significance and Function of the Saints in the Letters of Barsanuphius and John of Gaza // *Journal of Early Christian Studies.* Baltimore, 2009. Vol. 17, Num. 3. P. 459–473.

8. *Perrone L.* “Trembling at the Thought of Shipwreck”: The Anxious Self in the Letters of Barsanuphius and John of Gaza // *Between Personal and Institutional Religion. Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, ed. by B. Bitton-Ashkelony and L. Perrone, Turnhout, 2013. P. 9–36.

9. *Варнава (Беляев), иером.* Св. Варсануфий Великий: Его жизнь и учение. Канд. дис. / МДА. Сергиев Посад, 1915.

10. *Агафангел (Легач), мон.* Духовное делание по «Руководству преподобных Варсануфия Великого и Иоанна Пророка». Канд. дис. / МДА. Сергиев Посад, 1998.

11. *Hausherr I.* Barsanuphe (Saint) // *Dictionnaire de Spiritualité.* Paris, 1937. Vol. 1, Col. 1255–1262.

12. *Cabassut A.* Discrétion. Dictionnaire de Spiritualité. Paris, 1957. Vol. 3. Col. 1311–1330.

13. *Bardy G.* Discernement des esprits. Période patristique. Dictionnaire de Spiritualité. Paris, 1957. Vol. 3, Col. 1247–1254.

14. *Barsanuphe et Jean de Gaza.* Correspondance // Sources chrétiennes / ed. F. Neyt, P. de Angelis-Noah. Paris, 1997–2002. Vol. 426, 427, 450, 451, 468.

15. Варсонофий Великий, прп. Иоанн Пророк, прп. Преподобных отцов Варсонофия и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 2013.

16. *Barsanuphius and John.* Letters, 2 vols // The Fathers of the Church series, translated by J. Chryssavgis. Washington, 2006–2007. Vol. 113–14.

17. *Lienhard J. T., SJ.* On “discernment of spirits” in the Early Church. Theological Studies 41. California, 1980.

18. *Hense E.* Early Christian Discernment of Spirits. Series: Theologie: Forschung und Wissenschaft, Book 56. Munster, 2016.

19. *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.

20. *Perrone L.* The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza // Christian Gaza in Late Antiquity / ed. by B. Bitton-Ashkelony and A. Kofsky. Brill, Leiden – Boston, 2004. P. 131–149.

21. Рябинин Г. А., иерей. Дар различения (рассуждения) по творениям святых отцов и церковных писателей II — нач. V в. Маг. дис. / МДА. Сергиев Посад, 2018.

22. Ориген. О Началах. Казань, 1899.

23. *Dorothee de Gaza.* Oeuvres spirituelles // Sources chrétiennes / ed by L. Regnault and J. de Préville. Paris, 1963. Vol. 92.

24. Дорофей Газский, прп. Душеполезные поучения. Сергиев Посад, 2016.

25. A Greek-English Lexicon / *Comp. Liddell H. G., Scott R.; Rev. and augmented by Jones H. S.* Oxford, 1996.

26. *Scouteris C.* Introduction // Abba Dorotheas: Practical Teaching on the Christian Life. Athens, 2000. P. 15–39.

27. Спиридонова Л.В. Жизнь и творческое наследие аввы Дорофея (Газского) в контексте истории газского монашества. Канд. дис. / СПбГУ. СПб., 2011.

Примечания

¹ См., например: *Варнава (Беляев), иером.* Св. Варсануфий Великий: Его жизнь и учение: Канд. дис. / МДА. Сергиев Посад, 1915; *Иннокентий (Самылкин), иерод.* Учение св. Варсануфия Великого о духовном совершенствовании: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1974. *Киприан (Цибульский), иером.* Духовное руководство по кн. преподобных Варсануфия Великого и Иоанна Пророка: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1990. *Агафангел (Легач), мон.* Духовное делание по «Руководству преподобных Варсануфия Великого и Иоанна Пророка»: Канд. дис. / МДА. Сергиев Посад, 1998. *Красовский И., посл.* Духовная брань по учению преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. Дипл. раб. / МДА. Сергиев Посад, 2015. *Perrone L.* The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza // *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. by B. Bitton-Ashkelony and A. Kofsky. Brill, Leiden – Boston, 2004. P. 131–149. *Torrance A.* Standing in the Breach: The Significance and Function of the Saints in the Letters of Barsanuphius and John of Gaza // *Journal of Early Christian Studies* 17:3, 2009, Vol. 17, Num. 3. P. 459–473.

² См., например: [6. P. 14], [7. P. 462], [8. P. 21, 24].

³ См., например: кандидатская диссертация иеромонаха Варнавы (Беляева), защищенная в МДА в 1915 году [9] и кандидатская диссертация монаха Агафангела (Легача), защищенная в МДА в 1998 году [10]. Несмотря на то, что обе работы имеют сходную структуру глав, они не повторяют, а скорее дополняют одна другую. Если иеромонах Варнава настаивает на абсолютной необходимости послушания в деле спасения, называя преподобного Варсонофия «крайним апологетом старчества» и сводя его учение к «одной идее — идее отсечения своей воли» [9. С. 259], то монах Агафангел, упоминая о важности рассуждения для внутреннего делания [10. С. 37–38] и для телесного подвига [10. С. 123], оставляет тему духовного руководства и послушания без внимания, ссылаясь на то, что старчество к «нашему времени полностью пресекалось» [10. С. 134].

⁴ При этом в статье католической энциклопедии, посвященной преподобному Варсонофию и написанной Иренеом Хаусхерром в 1937 г., тема δι'ἁκρίσεως не была не упомянута [11].

⁵ Таким образом, мы в чем-то повторим подход, использованный в католической энциклопедии, где двум аспектам διακρίσις соответствуют две разные статьи: *Discrétion* (благоразумие) для внешнего делания [12] и *Discernement des esprits* (различение духов) для внутреннего [13].

⁶ Критическое издание 857 сохранившихся писем преподобных Варсонофия и Иоанна было опубликовано в пяти томах серии Sources Chrésiennes: SC 426 (письма 1–71, «К отшельникам»), SC 427 (письма 72–223, «К отшельникам»), SC 450 (письма 224–398, «К братьям, живущим в общежитии»), SC 451 (письма 399–616, «К братьям, живущим в общежитии») и SC 468 (письма 617–848, «К мирянам и епископам») [14]. Это издание доступно в TLG, и оно было использовано для анализа цитат с термином διακρίσις (существительное «различение, рассуждение») и с родственными ему словами: διακρίνω (глагол «различать»), διακριτικός (прилагательное, наречие «способный к различению, различающий»), ἀδιακρίτως (наречие «без различения, без разбора»). Греческие цитаты сопоставлялись с русским переводом [15], в случае неясных формулировок на русском языке значение текста уточнялось по английскому переводу критического издания, выполненному Chrysavgis [16]. При цитировании письма указаны два номера: первый номер соответствует номеру письма в критическом издании текста «Вопросоответов», второй – номеру письма в русском переводе.

⁷ Данный подход к анализу святоотеческого учения о даре различения был предложен Джозефом Линхардом в статье On “discernment of spirits” in the Early Church, опубликованной в 1980 г. [17], и позже был использован Элизабет Хенсе в монографии Early Christian Discernment of Spirits, опубликованной в 2004 г. [18].

⁸ Скачущий, невнимательный, рассеянность (см. словарь Lampe [19]). См. об этом: [20. Р. 135].

⁹ Устоявшийся термин для этого делания. См.: [3. С. 467], [20. Р. 135]. В «Вопросоответах» термин προσοχή встречается только один раз, но однокоренной глагол προσέχω встречается 142 раза (например, письма 85 (176), 92 (183), 660 (667)).

¹⁰ См.: [1. Р. 36].

¹¹ Противопоставление *διάκρισις* и *πλανάω* («прельщать, уводить с правильного пути, вводить в заблуждение») присутствует у святителя Афанасия Великого и у Евагрия, причем святитель связывает это противопоставление с цитатой *берегитесь, чтобы кто не прельстил (πλανήσῃ) вас* (Мф. 24:4). См. об этом магистерскую работу автора данной статьи [21. С. 60, 103].

¹² Можно предположить, что газские отцы связывают *διάκρισις* с цитатой *духовный судит обо всем* (1 Кор. 2:15). О такой же связи у Оригена см. [1. Р. 36].

¹³ Цит. по изданию: [22].

¹⁴ См.: [8. Р. 19].

¹⁵ Цит. по изданию: [23], рус. пер.: [24].

¹⁶ «Искусного ювелира» преподобного Варсонофия можно сопоставить с «искусным менялой (*δόκμος τραπεζίτης*)» Оригена и святителя Афанасия Великого, различающим еретические учения от истинного, и «искусными менялами (*probabilis trapezitae*)» преподобного Иоанна Кассиана, различающими источник помыслов. См. об этом: [21. С. 39, 61, 105].

¹⁷ См.: [2. С. 328], [3. С. 449].

¹⁸ См.: [1. Р. 203-204].

¹⁹ *κόπος* — тяжелая изнурительная работа, нагрузка (см. словарь LSJ [25]). Такой же труд требуется для приобретения смирения: «Все страсти препобеждает смирение (*ταπεινώσις*), которое всякий приобретает трудом (*κόπου*)» (284 (281)).

²⁰ При этом газские отцы также учат адресатов различать помыслы самостоятельно, обращая внимание на их цель, вопрошая их, или наблюдая за их воздействием на душу. Подробнее об этом см.: священник Рябинин Г. А., доклад на конференции «Актуальные вопросы современной богословской науки» в Московской духовной академии, 14–15 мая 2019: «Различение помыслов (*διάκρισις λογισμῶν*) в учении преподобных Варсонофия Великого, Иоанна и аввы Дорофея Газских».

²¹ Мы оставили за рамками статьи ответ на вопрос, как получить дар различения. Об этом см.: священник Рябинин Г. А., доклад на конференции «Актуальные вопросы современной богословской науки» в Московской духовной академии, 14–15 мая 2019: «Различение помыслов (*διάκρισις λογισμῶν*) в учении

преподобных Варсонофия Великого, Иоанна и аввы Дорофея Газских».

²² Подробнее об этом см.: [3. С. 421–422], а митрополит Каллист указывает, что у духовника есть пять основных ролей: врач, советник, молитвенник, посредник и поручитель [4. Р. XII].

²³ См.: [1. Р. 257].

²⁴ См.: [1. Р. 162–164], [3. С. 440–441].

²⁵ За рамками данной статьи остался интересный вопрос: как новоначальный монах, не имея дара различения, может понять, есть ли *διάκρισις* у старца или нет, ведь дар различения есть не у каждого аввы (504 (501), 361 (358)). Поэтому встает закономерный вопрос, как ему понять, кому можно открывать помыслы? См.: [1. Р. 189].

²⁶ Об этом пишет профессор Константин Скутерис во вступлении к критическому изданию текста «Поучений» аввы Дорофея [26. Р. 30], и Спиридонова в кандидатской диссертации, посвященной жизни и творческому наследию аввы Дорофея [27. С. 23].

²⁷ Подробнее о *διάκρισις* как *κυβερνήτης* см.: священник Рябинин Г.А., доклад на конференции «Актуальные вопросы современной богословской науки» в Московской духовной академии, 14–15 мая 2019: «Различение помыслов (*διάκρισις λογισμῶν*) в учении преподобных Варсонофия Великого, Иоанна и аввы Дорофея Газских».

П.И. Мурилкин*

ПРОИЗВЕДЕНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА «ЗАМЕТКИ НА КНИГУ ИОВА» КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК И ЕГО ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Статья посвящена краткой характеристике малоизвестного произведения блаженного Августина «Заметки на Книгу Иова» как литературного памятника, а также раскрытию основных богословских тем, которые представлены в нем. Данный труд учителя Церкви ранее никогда не издавался на русском языке. Сведения о произведении в русскоязычной исследовательской литературе весьма скудны и содержатся преимущественно в иностранных изданиях, в том числе на латинском языке. Автор приводит историю и обстоятельства написания блаженным Августином «Заметок на Книгу Иова», которые дошли до наших дней в существующем виде. Это экзегетическое произведение является не только попыткой понять закономерность страданий праведного Иова, но содержит в себе раскрытие многих аспектов церковного вероучения. Кроме того, несмотря на то, что это сочинение не было доведено до своей полноты, оно отражает видение бла-

*Автор — магистр богословия Московской духовной академии.

женным Августином проблемы страданий, которое можно проследить и в его других, более известных произведениях. Учение о грехопадении и поврежденности человеческой природы помогло раскрыть происхождение земных страданий людей, которым часто нельзя дать логического объяснения. В свете учения великого учителя Церкви они предстают уже не абсолютным злом и Божественным наказанием, но закономерным следствием отпадения человека от своего Творца, Который по Промыслу направляет их ко благу.

Ключевые слова: Иов, Августин, пелагианство, донатисты, экзегетика, Вульгата, старолатинский текст, комментарий, аллегория, антропология, поврежденность природы, воздаяние, наказание, теология, Домостроительство спасения, Троица, Церковь, демонология, страдание, «невинные» страдания, грехопадение, благо.

1. Краткая история святоотеческой экзегезы Книги Иова

Книга Иова (ивр. איוב [Ийóв], древнегреч. Ἰώβ) выделяется из всех прочих ветхозаветных писаний остротой поставленных вопросов заслуженности страданий человека, их смысла и роли в его жизни. Личность праведника Иова, который претерпел «невинные» страдания, всегда привлекала к себе особое внимание толкователей древности.

История святоотеческой экзегезы достаточно богата. До нас дошло несколько крупных произведений, всецело посвященных толкованию Книги Иова. Основные систематические комментарии на нее, дошедшие до нас в полном или частичном виде, принадлежат следующим греческим авторам: Оригену (ок. 185 — ок. 254), Дидиму Слепцу (ок. 312–398), святителю Иоанну Златоусту (ок. 347–407), Полихронию Апамейскому († ок. 430)¹, Олимпиодору Александрийскому (495–570), преподобному Исихию Иерусалимскому († ок. 433), Леонтию Византийскому (VI в.)². Судя по катене Олимпиодора,

александрийского диакона, Книгу Иова только из греческих экзегетов объясняли не менее двадцати четырех авторов [1. С. 307].

Из представителей сирийской патристики стоит упомянуть преподобного Ефрема Сирина (ок. 306–373).

На Западе основные экзегетические труды принадлежат перу святителя Илария Пиктавийского (ок. 315–367), святителя Зенона Веронского († 380), святителя Амвросия Медиоланского (ок. 340–397), блаженного Августина Иппонского (354–430), блаженного Иеронима Стридонского (342 — ок. 420), святителя Григория Двоеслова (ок. 540–604), Филиппа пресвитера († ок. 455/456), ученика блаженного Иеронима, преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (ок. 360 — ок. 435).

Помимо трудов, всецело посвященных экзегезе Книги Иова, в разных произведениях христианских авторов иного жанра и направления существует множество важных обращений к ней и упоминаний³.

2. Экзегеза Книги Иова в наследии блаженного Августина

Особый интерес представляет творческое наследие блаженного Августина, епископа Иппонского, который является одним из самых выдающихся и ярких церковных авторов христианского Запада эпохи неразделенной Церкви. Он прославился как вдумчивый религиозный мыслитель, сумевший в четких и емких философских формулах выразить многие важные истины веры, как ревностный пастырь, проповедник и христианин высокой нравственной жизни, свидетельствующей об истинности Евангелия.

Блаженный Августин является автором многих трудов. Он боролся с манихеями⁴, против раскола донатистов⁵, затем с пелагианством⁶. Был весьма плодовитым писателем, сочинения которого принадлежат к разным

жанрам и затрагивают различную тематику, в том числе экзегетическую⁷.

Книга Иова многократно цитируется Иппонским святителем во многих произведениях. Кроме того, в них также прослеживается смежная тема человеческих страданий. Сам праведный Иов, по мнению Августина, не принадлежал к этническим израильтянам и не был «ни туземцем, ни даже прозелитом (*nes indigena, nes proselytus*), то есть пришельцем Израильского народа», а происходил из рода идумеев [2. С. 297]⁸. Своей праведностью Иов превосходил каждого из соплеменников⁹, и это позволяет блаженному Августину смело причислить Иова к истинным израильтянам, гражданам «горного отечества (*sed caelesti societate*)» [2. С. 297]¹⁰.

К образу праведного Иова автор, например, часто обращается и в своих проповедях¹¹, когда рассуждает о месте и роли страданий человечества в контексте представлений о подлинной христианской нравственности.

Обширного систематического экзегетического разбора Книги Иова, т.е. полноценного комментария, Августин, к сожалению, не оставил. Единственным произведением, которое полностью посвящено экзегезе Книги Иова, является его сочинение, носящее скромное название «Заметки на Книгу Иова»¹².

3. Источник экзегезы произведения «Заметки на Книгу Иова»

Для толкования блаженный Августин использовал старолатинскую версию Книги Иова, выполненную не по еврейскому тексту. По времени она более ранняя, чем Вульгата, которую комментировал блаженный Иероним Стридонский. Этим как раз объясняется порой значительное отличие цитированных стихов Книги Иова в «Заметках» Августина от перевода Иеронима¹³. Несомненно, Августин вообще имел обыкновение пользоваться этой

версией, о чем свидетельствует не только данное его сочинение, но также тот факт, что места из Книги Иова, которые можно прочесть в других сочинениях Иппонского святителя, согласуются с местами в «Заметках» [3. Р. XIX]¹⁴.

4. Обстоятельства написания «Заметок на Книгу Иова»

Блаженный Августин говорит о происхождении своего труда «Заметки на Книгу Иова» в знаменитых «Пересмотрах»¹⁵. Здесь многие его ранее написанные труды «с духом строгого судьи (*cum quadam iudiciaria seueritate*)» [4. Р. 305]¹⁶ были подвергнуты авторской ревизии для выявления неверных и спорных суждений, а буквально, того, «что вызывает негодование (*quod offendit*)» [4. Р. 305]¹⁷. Августин пишет, что сам не опубликовывал «Заметки»¹⁸.

Это произведение, по мнению Августина, весьма трудно для восприятия и понимания не только из-за характера изложения¹⁹, но и из-за качества сохранившегося текста²⁰. Более того, ему самому не просто сказать, является ли эта Книга его работой («*utrum meus habendus sit*») [4. Р. 345]²¹, поэтому он склоняется к мнению, что этот труд — скорее работа тех братьев, которые собрали его мысли в виде заметок в одной книге, переписывая их с полей рукописи в разговорной форме [4. Р. 345]²². Они были опубликованы неназванными, не обязательно квалифицированными издателями из неисправных рукописей, вопреки воле самого автора [5. Р. 54] и его намерения [5. Р. 53].

Именно по этой причине блаженный Августин отказывался от редактирования данного произведения [6. Р. 302, 305] и, если бы не настоятельная просьба братьев, он никогда бы взялся за его корректуру [3. Р. XIX]²³. Поэтому в произведении много не вполне связанных предложений, а иногда комментариев к конкретному стиху Книги Иова ограничивается немногими словосочетани-

ями или отдельными фразами, смысл которых довольно трудно уяснить²⁴.

По-видимому, произведение является заготовкой или проектом цельного систематического комментария на Книгу Иова, который автор не смог завершить по ряду причин [6. Р. 302]. Во-первых, 400 год [7. С. 339]²⁵, т.е. время написания «Заметок» — это период завершения борьбы блаженного Августина с манихеями и начало полемики с донатистами за единство Церкви²⁶. Логично предположить, что толкование Книги Иова не было завершено Августином именно по причине более актуальных задач, которые стояли перед ним в то время, и иных богословских интересов.

Во-вторых, последовавшая после 412 г. серьезная полемика с Пелагием, по любопытному мнению немецкого исследователя К. Штайнхаузера, также воспрепятствовала Августину завершить начатый им комментарий на Книгу Иова. Этот исследователь, разбирая некоторые аспекты полемики Иппонского святителя с Пелагием [6. Р. 299–311], замечает, что Августин был, очевидно, стеснен в толковании Книги Иова, пребывая в «оборонительной позиции» по отношению к Пелагию [6. Р. 305]. Поэтому он приводит догадку, что блаженный Августин не смог довести до логического конца текст «Заметок на Книгу Иова» из-за разницы богословских позиций и интересов, которых придерживался он и Пелагий со своими последователями. Действительно, для Пелагия праведный Иов — это очень удобный «классический» пример естественной святости человека. Для Августина Иов — не самый лучший доказательный довод участия благодати в деле спасения человека²⁷.

5. Характер произведения «Заметки на Книгу Иова»

Сочинение блаженного Августина «Заметки на Книгу Иова» — сравнительно объемное произведение, которое представляет собой постишное толкование практически

всей Книги Иова, заканчивая 39-й главой²⁸. В нем отсутствует общий план и выверенная структура.

Прежде всего, «Заметки на Книгу Иова» — это по преимуществу краткие авторские толкования конкретных мест книги, к тому же порой их содержание далеко отстоит от самого комментируемого стиха Священного текста. Очень часто автор пользуется аллегорическим методом толкования даже при комментарии, казалось бы, самых очевидных мест Книги Иова²⁹.

Кроме того, оно никогда ранее полностью не переводилось на русский язык. Незаслуженное невнимание к произведению блаженного Августина «Заметки на Книгу Иова» отчасти восполнено в наших материалах, где приводятся некоторые тексты этого творения, заставляющие полнее и глубже звучать стихи этой таинственной книги Священного Писания³⁰.

6. Богословские темы сочинения «Заметки на Книгу Иова»

Вопреки ожиданию, в толковании блаженным Августином Книги Иова тема заслуженности страданий самого ветхозаветного страдальца, его самооправдания перед Богом и друзьями, как то предполагает магистральная тема самой Священной книги, не единственная. Автор касается очень многих богословских вопросов и тем, пожалуй, нет такой области церковного вероучения, которую бы он обошел стороной. В произведении широко представлена антропология учителя Церкви с его классическим представлением о всеобщей поврежденности человеческой природы. Как видно из самого текста «Заметок», основную задачу создаваемого произведения Августин видел не только в разрешении проблемы страданий и создании опыта теодицеи.

Вероятно, блаженный Августин хотел в своем данном экзегетическом труде, основываясь на тексте Книги

Иова, оценить различные аспекты христианского учения в контексте учения о Домостроительстве спасения человечества. В этом ему помогает сознание предназначения человека к вечности и понимание его падшего состояния в условиях нынешнего бытия как следствия грехопадения. При этом достаточно сильно подчеркивается важность и значимость христианской нравственной жизни. Практически все аспекты богословия, отраженные в «Заметках», сочетаются с рассуждениями о христианской нравственности [8. § 1; 9; 10; 12; 17; 18; 19; 20; 22; 24; 28; 29; 31; 33; 35; 36] — одной из стержневых тем, на которую автор обращает внимание читателя.

6.1. Учение о Боге

Блаженный Августин говорит о Боге как Высшем Существо. Бог превосходит человеческий разум, и Он не может быть полностью познан тварными существами. Никто из людей не может «увидеть Бога, как Он есть» (ut Deum ut est videat) [8. § 4]. По слову Иова, Бог скрывает от человека «величие Свое» (majestatem ipsius) [8. § 9].

Бог обладает всеведением, «знает даже то, что не знаем мы» (Qui sciat etiam quae nos nescimus) [8. § 15]. Например, Иов обращается к Господу со словами: «Видишь Ты прегрешения, которые сокрыты от людей» (Nam tu vides peccata quae homines latent) [8. § 10]. Бог вне времени, ведь «число лет Его неисследимо (Иов. 36:26). Это сказано в отношении Его вечности» (numerus annorum ejus infinitus: propter aeternitatem positum est) [8. § 36].

Бог — Создатель мира, «посредством Которого всё сотворено» (per quod facta sunt omnia) [8. § 38]. Он же и Творец человека, «Тот, Кто создал его» (qui eum fecit) и промышляет о нем, «не оставляет человека без защиты» (quia nec relinquet hominem sine custodia) [8. § 35].

Бог обладает «милосердием» (misericordia) [8. § 10; 11]. Однако Он к тому же еще и справедлив. Блаженный Августин свидетельствует, что «справедливо будет сдела-

но всё, что будет сделано Богом, поскольку Он не может поступать иначе, как только справедливо» (*Et hoc enim recte erit factum, si Deus hoc fecerit: quia facere aliquid ille nisi recte non potest*) [8. § 11].

Он обладает высшей степенью святости, которая не сравнима абсолютно ни с чем. Например, по образному выражению, звезды не чисты «по сравнению с Ним» (ср.: Иов. 25:5) (*Nec stellae sunt mundae apud eum: in comparatione ejus*) [8. § 25]. «Воистину никогда не может человек говорить пред взором Бога, что он праведен, поскольку в сравнении с Ним никто не праведен» (*nunquam vere dici ab homine potest, quod ante conspectum Dei sit justus, cui comparatus quilibet iniquus est*) [8. § 35], — свидетельствует о такой святости Творца Иппонский святитель.

6.2. Учение об Ипостасях Святой Троицы

В «Заметках» блаженного Августина есть и свидетельства о Троичности Бога: «Он один *распростирает небеса* (Иов. 9:8)... Слово „один“ нужно для указания на единство Троицы (*solus, ad significandam unitatem Trinitatis*). В самом деле, все сотворено [Отцом] через Сына в Святом Духе (*per Filium in Spiritu sancto*)» [8. § 9; 31].

Также Августин говорит о Христе как о Сыне Божиим (*Filius Dei sit*) [8. § 8]. Именно «Единственным Сыном» была основана земля (*Ubi eras cum fundarem terram? Utrum quia nondum erat, an quia non per eum fundata est, sicut per unicum Filium?*) [8. § 38]. В сочинении «Заметки на Книгу Иова» говорится и о Святом Духе, Который также участвовал в сотворении человека, как свидетельствует Иов: «Дух Божий есть Тот, Который создал меня (*Spiritus divinus est qui me fecit*)» [8. § 33].

6.3. Учение о Церкви

Христос, «Единственный Сын» (*unicum Filium*) Божий, основал «саму Церковь» (*ipsam Ecclesiam*) [8. § 38] и является ее Главой, как аллегорически толкует блаженный Августин Иов. 29:2: «Ибо кто вернет меня в месяцы преж-

них дней? Это, кажется, сказано от лица Церкви, единой с Главой ее — Христом» (*Haec ex persona dici videntur Ecclesiae simul cum capite Christo*) [8. § 29]. Он напоминает, что в Церкви действует Святой Дух, Который «сошел на апостолов» (*Reminiscendum ita etiam Spiritum in Apostolos descendisse*) [8. § 4]. Церковь — это не просто человеческое сообщество, но, как говорит великий учитель Церкви, «в подлинном смысле — обитель Божия, которую Он [Христос] распростирает по всей земле» (*Ecclesiam, quae proprie Dei sedes est, quam extendit per totum orbem*) [8. § 9]. В этом сказывается универсальность призвания всех людей в Христову Церковь.

Церковь во все времена одна и та же и «от начала своего так поступает» (*ab initio enim sui haec operatur Ecclesia*) [8. § 31]. Пребывание в Церкви не гарантирует земного благоденствия и благополучия. Напротив, блаженный Августин говорит о притеснениях и гонениях, которые часто испытывают «сильнейшие [члены] Церкви». Они «дрожали ради слабых из-за упреков Господа, попустившего испытания в виде гонения» (*ut robustissimi Ecclesiae contremuerint pro infirmis, ab increpatione Domini permittentis tentationes persecutionis*) [8. § 26]. И образ тех, которые «претерпевают страдание», по мнению Августина, «несет на себе Иов» (*alii patiuntur, quorum personam sustinet Job*) [8. § 24].

Блаженный Августин часто обращается к теме преследования Церкви (*Ecclesia*) «гонителями» (*a persecutoribus*), когда толкует стих «И дом его разорен нечестивцами» (ср.: Иов. 12:6) [8. § 12]. Сам Иов выступает прообразом гонимой Новозаветной Церкви, которую пытаются поразить «дикие ослы» (*Et irruerunt asini feri in agro super me*) (ср.: Иов. 24:5): «Глупые, разнузданные и поэтому высокомерные устремились на меня, исповедующегося, то есть на Церковь» (*Stulti et indomiti, et ob hoc superbi, irruerunt super me confitentem, scilicet Ecclesiam*) [8. § 24; 29; 31].

Однако есть и недостойные члены, «которые живут в Церкви телесно» (*qui mali sunt in Ecclesia, et terrene vivunt*) [8. § 30], то есть несправедливо и стремясь к чувственным наслаждениям земными благами.

6.4. Соотнесение Ветхого и Нового Заветов

Ветхий Завет был упразднен с приходом Нового во Христе, говорит блаженный Августин, толкуя Иов. 30:3, подобно тому, как прошлый день сменяется наступившим: «Ибо как сегодняшней день относится к Новому Завету, так и вчерашний — к Ветхому (*Sicut enim hodie pertinet ad Novum Testamentum, sic ad Vetus heri: de Novo enim dictum est*)» [8. § 30]. Ведь Ветхий Завет «был дан для тьмы и для тени смерти, то есть для тех, кто устремлялись к плотскому» (*Vetus Testamentum tenebris et umbrae mortis datum est, id est carnalia sectantibus*) (ср.: Иов. 28:3) [8. § 28].

По учению Августина, с пришествием Христа у иудеев, придерживающихся прежних установлений, больше нет надежды на спасение, так как «утратив честь первенства, они лишились также надежды на обетование, так что по заслугам своим они и земного дара лишились, и Царствия Небесного не стяжают» (*amisso primatus honore, ab spe promissionis; quia et ipsum terrenum donum pro meritis suis amiserant, et regnum coelorum non tenent*) [8. § 30].

6.5. Учение о распятии и Воскресении Христа

Автор рассуждает о страданиях Христа, которые Он претерпел от иудеев, лицемеров, распявших Его с яростью (ср.: Иов. 36:13) (*Et hypocritae corde ponent furorem: quo Dominum crucifixerunt*) [8. § 36]³¹. Христос принес себя в Жертву (*sacrificium*) «за всех и во искупление всех грехов (*pro omnibus peccatis*)» [8. § 1], и «грехи тех, кто признает их, очищаются через страдание Господа (*per passionem Domini significat radi peccata confitentium*)» [8. § 2]³².

Иппонский святитель в словах Книги Иова «А из земли вырастет другой» (*De terra autem alterum germinabit*) (ср.: Иов. 8:19), видит указание на Воскресение Госпо-

да (*Dominus resurgendo*) [8. § 8]. Оно положило начало общему воскресению, так как «Сам Он воскрес прежде, чем воскресло множество тех, кому дано будет воскреснуть» (*Ante enim ipse resurrexit, quam acervus resurgeret resurgentium*), — говорит автор, толкуя Иов. 21:32 «И над множеством он пробудился» (*Et super acervum vigilavit*) [8. § 21].

Он здесь явно ссылается на слова апостола Павла, свидетельствующего, что Христос «Сам знал порядок Свой, чтобы стать первенцем из спящих, перворожденным из умерших (ср.: 1 Кор. 15:20), Главой Церкви, которая в качестве Его тела последует за Ним в грядущем воскресении святых» (*Ipse agnovit ordinem suum, ut esset primitiae dormientium, primogenitus a mortuis, caput Ecclesiae, secuturo etiam corpore in futura resurrectione sanctorum*) [8. § 38].

6.6. Демонология

В своем произведении блаженный Августин касается демонологии, когда рассуждает о том, что диаволу было позволено причинять Иову страдания. В этом выразилось попущение Божие, а не самостоятельная власть врага рода человеческого над людьми: «Чтобы [диавол] не думал самонадеянно, будто он может лишать жизни (*ne vitam eripere posse praesumeret*) [8. § 2] ... Надо учесть, каким образом он имеет власть над людьми и стихиями — что она дана всё же Богом» (*Notandum autem quomodo in hominibus habuerit potestatem, et in elementis, sed tamen datam a Deo*) [8. § 1].

7. Учение о человеческих страданиях в произведении «Заметки на Книгу Иова»

Блаженный Августин задается вопросом, насколько согласуется идея воздаяния праведнику в этой жизни благополучием, обещанным Богом в ветхозаветном Писа-

нии (Втор. 28: 2, 15), и как можно говорить о всеблагости Творца в обратном случае. Для разрешения проблемы существования страданий автор обращается прежде всего к антропологии.

7.1. Последствия грехопадения и происхождение страданий

Ключевым моментом является его учение о поврежденности человеческого естества после грехопадения, неестественном состоянии по отношению к Божественному замыслу о нем. Блаженный Августин учит, что изначально человек был в единении со своим Творцом и страдания возникли во времени в результате грехопадения. Их не было бы, если бы первый человек не согрешил. По утверждению А.Р. Фокина, «Бог у блаженного Августина предстает как совокупность всех мыслимых и реальных совершенств» [9. С. 100]. В абсолютном смысле только Бог может называться истинным благом: «Высшим Благом (*summum bonum*), превосходящим (*superius*) все другие блага, является Бог (*Deus est*)» [10. С. 84]³³.

Оставив Бога, человек возжелал другие, чувственные блага, и, по выражению Августина, стал «плотским», так как для него вместо Бога «всё благо — эта жизнь» (*carnalis et animalis hominis, cui totum bonum haec vita est*) [8. § 14]. Лишение этих благ стало нести для человека страдание как невозможность удовлетворить свои потребности. Блаженный Августин говорит о возникшем после грехопадения изменении природы человека и о смерти, которую он «должен испытать в наказание за грех» (*debet enim mortem condemnatione peccati*) [8. § 17]³⁴.

В результате грехопадения человек уже не может стяжать «бессмертие, в которое мы жаждем облачиться» (*immortalitas, qua cupimus supervestiri*) (ср.: 2 Кор. 5: 4) ... в этой греховной жизни» (*in hac corruptione*) [8. § 36]. Человек стал пребывать в «смертном состоянии» (*in istam mortalitatem*)³⁵. В нем после грехопадения стало действовать влечение ко греху, приводящее к злым поступкам.

Именно «из-за первородного греха» (*ex traduce peccati*) человек заслужил (*meruit*) прийти к делам греха, которые «правят в нашем смертном теле» (*regnent in nostro mortali corpore*) [8. § 36].

*7.2. Объяснение иррациональности страданий блаженным
Августинном*

Учение о грехопадении заставляет по-другому взглянуть на страдания. Во-первых, временные блага (*bona*), по мысли блаженного Августина, не могут претендовать на абсолютный статус, так как они, «разумеется, преходящи» (*temporalia scilicet*) [8. § 21]³⁶. Ведь, как верно учит автор, «нет другого блага (*nullum sit bonum*), в котором она была бы блаженной (*beata sit*), кроме Бога (*nisi Deus*)» [10. С. 89]³⁷.

Таким образом, лишение преходящих ценностей мыслится уже не как абсолютная потеря. Это позволяет Августину показать ложность представления о страдании как об истинном воздаянии. Подлинным страданием для человека является наказание после смерти за грехи³⁸. В загробной жизни человек наказывается за прилепление к временным благам, которые он предпочел Богу. Поэтому в конце веков «Господь ... проклянет почитающих плотское (*Dominus, qui maledicet amantes carnalia*)» [8. § 3]³⁹, потому что Он «предает смерти, когда пренебрегают Им или презирают, не признавая» (*Morti enim tradit, cum vel transgreditur, vel transit ut nesciatur*) [8. § 9].

Как ответ на вопрос о непонятности, иррациональности многих страданий блаженный Августин также приводит учение о непостижимости суда Божия и Его всеобъемлющем благом Промысле. К примеру, Иов, как полагает автор, «негодую, как бы по поводу несправедности их, он считал, что они должны быть наказаны Богом (*cum indignans tamquam iniustitiae eorum, putaret eos a Deo puniendos*). Но, обращаясь к самому себе, он отвечает, что оставляет Богу судить их (*ut Deo potius dimittat iudicium*

eorum), чтобы не казалось, будто он помогает Богу или хочет Его поддержать (ne aut adesse Deo videatur, aut adiuuare eum velle), словно бы не имеющего сил (quasi invalidum) для обуздания или исправления людей (ad coercendos vel corrigendos homines)» [8. § 26]⁴⁰.

Кроме того, многие «невинные» страдания, по мысли блаженного Августина, рассматриваются как наказание человеку во временной жизни для нравственного исправления и совершенства, «чтобы через эти телесные наказания избежать ... вечной кары (ut his poenis carnalibus aeterna supplicia devitarem)» [8. § 23]. Бог испытывает человека «как золото (probavit ... sicut aurum)» (ср.: Иов. 23:10) — посредством искушений» (in tentationibus) [8. § 23]⁴¹.

Например, блаженный Августин с сожалением говорит о грешнике, который не смог раскаяться в земной жизни, показывая милосердие Божие, с которым Господь обращался к нему: «Когда тот со слезами (cum lacrymis) будет искать место для запоздалого раскаяния (serae poenitentiae), и не найдет его (et non inveniet), и не склонит к милосердию непреклонного Судию, Которого он презрел (nec flectet ad misericordiam fortiter iudicantem), пока Тот милосердно увещевал его (quem modo misericorditer admonentem contemnit)» [8. § 36].

Заключение

«Заметки на Книгу Иова» — единственное дошедшее до нас зримое свидетельство попытки блаженного Августина начать систематический комментарий одной из самых загадочных книг Священного Писания Ветхого Завета. Толкование автора производилось по старолатинской версии Священного Писания. К сожалению, насущные богословские задачи, стоявшие перед учителем Церкви в то время, отвлекли его от этого намерения. Данное произведение, прошедшее сквозь века и хранимое

в рукописях древнего мира, а впоследствии в кодексах средневековья, говорит о бережном отношении к наследию великого экзегета древности.

«Заметки», дошедшие до нас в имеющемся виде, убедительно свидетельствуют, что блаженный Августин хотел предпринять грандиозный труд, содержание которого выходило бы далеко за пределы повествования исторического смысла Книги Иова. Если бы его намерению суждено было сбыться, то мы бы имели широкий и полноценный комментарий, содержащий раскрытие различных аспектов вероучения Церкви. Однако и тот материал, который имеется, содержит достаточно глубокие размышления блаженного Августина над многими богословскими темами, которые относятся как к строгой теологии, так и к учению о Домостроительстве спасения человечества.

Книга Иова по своему содержанию — это, прежде всего, вопрос о теодиице и «невинных» страданиях. Блаженный Августин в «Заметках» объясняет и эти вопросы, основываясь, главным образом, на своей антропологии. Учение о первородном грехе и повреждении человеческого естества — классический ключ, помогающий говорить о страданиях как следствии грехопадения. Отступление человека от Бога как Истинного Блага произошло в результате предпочтения чувственных, преходящих благ Создателю. Поэтому в строгом смысле, по Августину, невозможно говорить о страдании, или лишении этих временных благ, как об абсолютном зле для человека. Действительное страдание — это участь грешника после смерти, при котором будет реализовано онтологическое воздаяние.

Список использованных сокращений

CPL – Clavis Patrum Latinorum

CPG – Clavis Patrum Graecorum

CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

PL – Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series latina (Paris)

PTS – Patristische Texte und Studien

Литература

1. Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет: Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. Выпуск первый: Книги законоположительные, исторические и учительные. Казань, 1907.

2. Августин Иппонский, блж. Творения: в 4-х т. Т.4: О Граде Божием XIV–XXII. СПб; Киев, 1998.

3. Zycha J. Praefatio // Augustinus. Quaestiones in Heptateuchum, Adnotationes in Job. Praga; Vindobona; Lipsia, 1895. (CSEL. Vol. 28/2). P. XIX–XXVI.

4. Augustin Saint. Œuvres completes. T. I. / direction de M. l'abbé Raulx. Bar-Le-Duc: L. Guérin & Cie, Éditeurs, 1864.

5. Trenkler Almut, Warns Gerd-Dietrich. Der Mittelteil des 1. Kapitels von Augustins Adnotationes In Iob // Vulgata in Dialogue 2 (2018). P. 53–68.

6. Shteinhauser Kenneth B. Job Exegesis: The Pelagian Controversy // Augustine. Biblical Exegete. / Ed. Frederic Van Fleteren and Joseph C. Schnaubelt. N.-Y., 2001. P. 299–311.

7. Неклюдов К.В., Ткаченко А.А. Иова книга: рецепция книги // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 25. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2010. С. 332–340.

8. Augustinus. Annotationum in Job liber unus // S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Annotationum in Iob liber unus // PL. 34. Col. 825–886.

9. Фокин А.Р. Августин Аврелий. Учение. Экзегеза и библейская критика // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 98–109.

10 Альфа и Омега, № 3(50). М., 2007 / Пер., предисл., комм. Лобов Д.В. С. 88–89.

11. Малков П.Ю. Возлюбивший Христа. Святоотеческие толкования на Книгу Иова. М, 2014.

12. *Ткачев Е.В.* Катены // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 31. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2013. С. 696–750.

13. *Степанцов С.А., Фокин А.Р.* Августин Аврелий: жизнь; сочинения // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 1. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2010. С. 93–98.

14. Иов: биографические сведения об Иове / сост. Неклюдов К.В., Панфилов Ф.М., Розинская М.М., Моисеева С.А. // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 25. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2010. С. 246–253.

15. *Siquans Agnethe.* Augustinus (AT) // Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), März (2013). Wien: Universität Wien, 2013. [Электронный ресурс]. URL: // <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16569> (дата обращения 26.12.2018).

16. *Мурилкин П.И.* Проблема заслуженности страданий праведного Иова по произведению блаженного Августина «Заметки на Книгу Иова» // Вестник Омской Православной духовной семинарии / главный редактор Н.В. Воробьева. Выпуск 1 (6), 2019. С. 15–35.

17. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв.: Ветхий Завет. Т. 6: Книга Иова / Ред.: М. Симонэtti, М. Конти, Ю.Н. Варзонин. Тверь, 2007.

18. *Kannengiesser Ch.* Job chez Péres // Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique doctrine et histoire. Т. VIII. 2 partie. Paris: Beauchesne, 1974. Col. 1218–1225.

19. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. 2: Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005.

20. *Августин Иппонский, блж.* Творения: в 4-х т. Теологические трактаты. Т.2. СПб, Киев, 2000.

21. *Августин Иппонский, блж.* Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика: [сб. пер. с лат. яз.]. М.: Империиум Пресс, 2005.

22. *Августин Иппонский, блж.* Творения: в 4-х т. Т.3: О Граде Божием I–XVIII. СПб; Киев, 1998.

23. *Augustin Saint. Œuvres complètes. T. VI: Sermons. Première série: Sermons détachés sur l'Ancien Testament, les Evangiles et les Actes des Apôtres / direction de M. l'abbé Raulx. Bar-Le-Duc, 1866.*

24. *Folliet Georges. Les trois sens possibles des mots confessio/confiteri dans les Adnotationes in Job d'Augustin // Revue d'études augustiniennes et patristiques, 54 (2008). P. 31–42.*

Примечания

¹ Брат Феодора Мопсуестийского. К счастью, в своих богословских размышлениях он избежал крайностей родственника [11. С. 107], который был осужден на Пятом Вселенском Соборе, в том числе, за унижение авторитета Книги Иова [1. С. 306].

² Многие толкования греческих авторов на Книгу Иова сохранились в катенах — систематических подборках фрагментов их трудов, самые ранние из которых состоят в основном из толкований авторов IV–VI вв. (см.: указатель PG. 4, 50–51). Критические издания: *Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob / Hrsg. U. Hagedorn, D. Hagedorn. B.; N. Y., 1994–2004. 4 Bde. (PTS; 40, 48, 53, 59) [7. С. 336].* В этих катенах авторство многих подобранных комментариев остается спорным, потому что в них заимствованы экзегетические материалы трех основных авторов: Олимпиодора Александрийского (Комментарий на Книгу Иова (CPG, N 7453)); свт. Иоанна Златоуста: Комментарий на Книгу Иова (CPG, N 4443), гомилии «О статуях», «К народу Антиохийскому» (CPG, N 4330), трактат «О Промысле Божиим» (CPG, N 4401), письма к Олимпиаде (CPG, N 4405), гомилии на псалмы (CPG, N 4413), Евангелие от Матфея (CPG, N 4424) и Первое Послание к Коринфянам (CPG, N 4428); Юлиана Арианина (Комментарий на Книгу Иова (CPG, N 2075), который ранее приписывался Оригену и Юлиану Галикарнасскому).

Вторичные источники катен — это фрагменты из комментария Дидима Слепца на Иов. 1–16.8, а также его утраченного сочинения «О душе», гомилий на Книгу Иова Севериана Габальского, нескольких фрагментов Климента Александрийского, Евсевия Кесарийского, Нила Анкирского, сщмч. Дионисия Ареопажита, свтт. Кирилла Александрийского, Василия Великого, Григория

Богослова и Григория Нисского (фрагменты последних трех взяты из флорилегиев). Прямая греческая традиция остальных источников (Оригена, сщмч. Мефодия Олимпийского, Евагрия Понтийского, Севира Антиохийского, Полихрония Апамейского, прп. Исихия Иерусалимского, Феофила Антиохийского, Феодора Мопсуестийского и др.) считается утерянной. Многие анонимные отрывки принадлежат Полихронию Апамейскому (CPG, N 3880), потому что они могут быть выявлены сопоставлением греческих фрагментов с латинским переводом его комментария на Книгу Иова, который выполнен, как считается, Юлианом Экланским» [12. С. 703–704].

Примером катен на церковно-славянском языке является следующее издание: На Книгу Иова толкование Олимпиодора Александрийского и других [рукопись] / Олимпиодор Александрийский и др. — [Б.м.], конец XVII в.

³ О Книге Иова говорится в трудах следующих наиболее известных христианских авторов Востока и Запада I–VIII вв.: сщмч. Климента Римского († в 97, или 99, или 101), мч. Иустина Философа (ок. 100–165), сщмч. Ириния Лионского (ок. 130–202), Климента Александрийского (ок. 150 — ок. 215), Тертуллиана (155/165–220/240), сщмч. Ипполита Римского (ок. 170 — ок. 235), сщмч. Киприана Карфагенского († 258), Евсевия Кесарийского (ок. между 260 и 265–339/340), свт. Афанасия Великого (ок. 295–373), свт. Кирилла Иерусалимского (315–386), свтт. Василия Великого (ок. 330–379), Григория Богослова (ок. 325–389) и Григория Нисского (около 335–394), свт. Кирилла Александрийского (376–444), блж. Феодорита Кирского (386 (393?)–457), свт. Льва Великого (390–461), Руфина Аквилейского (ок. 345–410), прп. Максима Исповедника (580–662), Беды Достопочтенного (672/673–735), прп. Иоанна Дамаскина (ок. 675 — ок. 753 (780)) и других.

⁴ Ок. 390–400 гг. Основные произведения этого периода: «De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum» (О нравах Вселенской Церкви и о нравах манихеев), «De libero arbitrio» (О свободном решении, кн. I — 388 г., книги II–III — 399 г.) и «Contra Secundum manichaeum» (Против Секунда-манихея, 399), «De duabus animabus contra manichaeos» (О двух душах против

манихеев, 392 г.), «*De natura boni contra manichaeos*» (О природе блага против манихеев, 405 г.). К этому периоду также стоит отнести его важное автобиографическое произведение «*Confessionum libri tredecim*» (Исповедь, в 13 кн.; 397–400 гг.) [13. С. 96].

⁵ Ок. 400–412 гг. Например, можно отметить следующие труды автора: «*Psalmus contra partem Donati*» (Псалом против партии Доната, 393 г.), «*Contra epistolam Parmeniani*» (Возражение на послание Пармениана, в 3 кн., 400 г.), «*De baptizmo contra donatistas*» (О крещении против донатистов, в 7 кн., 400 г.) [13. С. 97].

⁶ Ок. 412–420 гг. Самые главные антипелагианские сочинения: «*De peccatorum meritis et remissione et de baptizmo parvulorum ad Marcellinum*» (О наказании и отпущении грехов, а также о крещении младенцев, к Марцеллину, в 3 кн., 411–412 гг.), «*De spiritu et littera ad Marcellinum*» (О духе и букве, к Марцеллину, 412 г.), «*De gestis Pelagii*» (О деяниях Пелагия, 416 г.), «*Contra Julianum pelagianum*» (Против Юлиана-пелагианина, в 4 кн., 421 г.) и незаконченное соч. против него же («*Contra secundam Juliani responsionem, opus imperfectum*», в 6 кн., 429 г.). Также сюда можно отнести произведение «*De anima et ejus origine*» (О душе и ее происхождении, в 4 кн., ок. 421 г.). В 426–427 гг. блж. Августин написал два труда о действии Божественной благодати: «*De gratia et libero arbitrio ad Valentinum*» (О благодати и свободном решении, к Валентину), а также «*De correptione et gratia ad Valentinum*» (Об упреке и благодати, к Валентину) [13. С. 97].

⁷ Блж. Августину принадлежат, помимо перечисленных некоторых выдающихся полемических трудов и произведений философской направленности, также сочинения нравственные: например, «*De continentia*» (О воздержании, 394–395 гг.), «*Contra mendacium*» (Против лжи, 420 г.), «*De patientia*» (О терпении, 418 г.), догматические: («*De fide et symbolo*» (О вере и символе, 393 г.), «*De agone christiano*» (О христианском борении, 396–397 гг.), «*De diversis quaestionibus LXXXIII*» (О 83 различных вопросах, 389–396 гг.). Одноименное сочинение, адресованное Симплициану, еп. Миланскому, — это «*De diversis quaestionibus*

ad Simplicianum» — было написано в 396 г.), а также «De Trinitate» (О Троице, в 15 кн., 400–415 гг.). Также пастырские, например: «De catechizandis rudibus» (Об обучении оглашенных, 400 г.) и 396 проповедей, написанных в разное время), а также и экзегетические труды, самые важные из которых: «De Genesi ad litteram» (О Книге Бытия буквально, 401–415 гг.), «Enarrationes in Psalmos» (Толкования на избранные Псалмы), «De consensu Evangelistarum» (О согласии евангелистов, 400 г.), «Tractatus in Iohannis Evangelium» (124 рассуждения на Евангелие Иоанна), В 393–396 гг. написаны: «Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos» (Изложение некоторых положений из Послания к Римлянам) и «Expositio inchoata epistolae ad Romanos» (Предварительное изложение Послания к Римлянам), а также «Expositio epistolae ad Galatas» (Изложение Послания к Галатам) [13. С. 94–95, 97–98].

⁸ *Августин Иппонский, блж.* О Граде Божиим XVIII, 47. Кроме этого, в упоминании блж. Августина о том, что праведный Иов был низвержен с трона и сидел на гноище, можно видеть указание на царское достоинство Иова [14. С. 247].

⁹ Буквально: «ни один из его современников (nullus ei homo) не был равен ему в том, что касалось праведности и благочестия (Иов. 1; Иез. 14: 20)» (*Августин Иппонский, блж.* О Граде Божиим XVIII, 47) [2. С. 297]. См. об этом также: *Siquans Agnethe. Augustinus (AT) 2.2.3 // Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), März (2013). Wien: Universität Wien, 2013. [Электронный ресурс]. URL: // <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16569> (дата обращения 26.12.2018).*

¹⁰ *Августин Иппонский, блж.* О Граде Божиим XVIII, 47. Также см. об этом: [14. С. 247].

¹¹ Одну из своих проповедей блж. Августин, к примеру, целиком посвятил объяснению фрагмента Иов 1, 6 — *Augustinus Hipp. Sermo XII de eo quod scriptum est in Job I, 6 // PL 38, 100-106 [7. С. 339].* Небольшие, но важные фрагменты толкования на Книгу Иова, а также упоминания о ней содержатся в следующих проповедях блж. Августина, подавляющее большинство которых не переведено на русский язык: 12, 14, 21, 45, 57, 81, 91, 105, 107, 113, 115, 125, 170, 177, 181, 210, 216, 246, 256, 261, 293, 318,

343, 351, 354, 363 (*Augustinus. Sermones*. PL 38, 23-1483; 39, 1493-1638. См. издание творений блж. Августина на французском языке: *Augustin Saint. Œuvres complètes*. T. VI: Sermons. Première série: Sermons détachés sur l'Ancien Testament, les Evangiles et les Actes des Apôtres / direction de M. l'abbé Raulx. Bar-Le-Duc, 1866; *Augustin Saint. Œuvres complètes*. T. VII: Sermons. Suite de la première série: Sermons détachés sur divers passages de l'Écriture sainte. – Deuxième série: Solennités et Panégyriques / direction de M. l'abbé Raulx. Bar-Le-Duc: L. Guérin & Cie, Éditeurs, 1868; *Augustin Saint. Œuvres complètes*. T. VIII: Sermons. Sermons divers. Troisième série. Solennités et panégyriques. / direction de M. l'abbé Raulx. Bar-Le-Duc: L. Guérin & Cie, Éditeurs, 1868).

¹² Или по иному прочтению: «Примечания к Книге Иова» (*Augustinus Hipp. Adnotationes in Job* (CPL, N 271) // *Augustinus. Quaestiones in Heptateuchum, Adnotationes in Job* / Ed., pref. Zycha J. Praga; Vindobona; Lipsia, 1895. (CSEL. Vol. 28/2). P. 507–628). Отдельных исследований, в которых содержатся сведения о написании и происхождении «Заметок на Книгу Иова», не много. Это латинское предисловие к изданию «Заметок» в CSEL [3. P. XIX–XXVI], статья о противостоянии Августина и последователя Пелагия Юлиана Экланского [6. P. 299–311], статья, посвященная текстологии первой главы Книги Иова, разбираемой блж. Августином [5. P. 53–68], а также краткие упоминания об этом произведении в статье «Augustinus (AT)» немецкого сборника «Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)» [15] и статья о параллелях терминов «confessio/confiteri», употребляемых автором в «Заметках» и «Исповеди», являющейся по преимуществу работой текстологического характера, но с некоторым богословским содержанием [24. P. 31–42].

¹³ К примеру: *И был день, когда пришли сыны Божию предстать пред Господа* (Иов. 1: 6):

Vulgata: *Quadam autem die, cum venissent filii Dei, ut assisterent coram Domino. Vetus latinus: Et ecce venerunt Angeli Dei, ut starent coram Deo; И узнаешь, что шатер твой в безопасности* (Иов. 5: 24): Vulgata: *Et scies quod pacem habeat tabernaculum tuum. Vetus latinus: Deinde scies quod in pace erit domus tua.* Например, см. об этом: [11. С. 41, 728].

¹⁴ К примеру, ср.: *Августин Иннонский, блж.* Исповедь X, 26, 37 и *Adnotationes in Job* 23; Энхиридион 33 и *Adnotationes in Job* 14.

¹⁵ *Augustinus Hipp.* *Retractationes* (CPL, N 250) // PL 32, 583–656; CSEL 36 (ed. P. Knoell, 1902) // *Augustin Saint. Œuvres complètes / direction de M. l'abbé Raulx. T. I. Bar-Le-Duc: L. Guérin & Cie, Éditeurs, 1864. PP. 305–358.* Само произведение датируется 426–427 гг. [13. С. 96].

¹⁶ *Augustinus Hipp.* *Retractationes.* Prefac. 1.

¹⁷ *Augustinus Hipp.* *Retractationes.* Prefac. 1.

¹⁸ «Я не хотел бы, чтобы вы сказали, что я опубликовал его, но я знаю, что братья владеют им (*scio fratres id habere*), и я не мог лишиться их желания» (*Августин Иннонский, блж.* *Retractationes* II, 13 [4. Р. 345]. См. также об этом: [15].

¹⁹ Например, «те же прокомментированные места не приведены так, чтобы предмет толкования был очевиден... лаконичность мыслей сопровождается такой темнотой, что читатель с трудом справляется с ней и вынужден пропускать многие части, не понимая их (*plurima non intellecta transire*)» (*Augustinus Hipp.* *Retractationes* II, 13) [4. Р. 345].

²⁰ «Я нашел текст этой работы в таком состоянии порчи кодексов, которые у меня были, что я не смог его исправить (*ut emendare non possem*)» (*Augustinus Hipp.* *Retractationes* II, 13) [4. Р. 345]. См. об этом также: [3. Р. XIX]. В отношении последующего издания данного произведения: «при подготовке „Заметок“ к публикации редактор должен был переписать пояснения вместе с соответствующими леммами и правильно сопоставить их. В средней части гл. 1 он значительно провалился в этой задаче. Кроме того, в результате путаницы, переданный текст омрачает лакуна из-за гаплографии» [5. Р. 53]. См. также: [5. Р. 68].

²¹ *Augustinus Hipp.* *Retractationes* II, 13.

²² *Augustinus Hipp.* *Retractationes* II, 13. См. также: [6. Р. 305].

²³ Стоит сказать также о наиболее древних кодексах, которые содержат произведение «Заметки на Книгу Иова». Наиболее древним, который во многих отношениях наилучшим образом сохранил его, является кодекс G. Прежде был известен как Сен-Жерменский кодекс (*Sangermanensis*), теперь как Парижский (*Parisinus* 1206), который датируется XI–XII вв. В этот же кодекс

вошли другие сочинения Августина: 1) «О Божественном предопределении» (*de diuina praedestinatione*); 2) Два послания к пресвитеру Сиксту; 3) «О благе, или призвании вдовства» (*De bono seu professione uiduitatis*) 4) «Ответы Августина на вопросы Орозия о зле»; 5) «Против партии Доната после состоявшегося спора»; 6) «Книга заметок на [Книгу] Иова», которая занимает 56–71 страницы. Кодекс содержит из «Заметок» 1–26 главы и три стиха 27-й и заканчивается фразой *absit a me (далек я от того...* (Иов. 27:5)). Кроме того, есть лакуны, и я не позволил себе делать конъектуры. Кодекс изготовлен одним переписчиком (копиистом). [З. Р. XX–XXI]. Кодекс Т. Близким по времени и по качеству к парижскому кодексу стоит Труанский (*Trecensis* 40) кодекс, написанный в XII в. Кодекс написан одним писцом. Исправления встречаются редко. Кроме одной большой лакуны, которая охватывает целый стих, то тут, то там пропадают отдельные слова. В целом он мало отличается от «восстановленного» (для издания?) текста ... Этот кодекс Т несет особенности орфографии своего времени, поэтому неудивительно, что вместо *i* часто не только в греческих и еврейских словах, но и в латинских используется *y* [З. Р. XXI]. Кодекс Р. Парижский кодекс 2102 (*Parisinus* 2102) датируется XIII в. и содержит данное сочинение Августина на с. 143–172. Эта часть кодекса написана одним писцом. Кодекс С. Кодекс прежде был известен как *Codex Colbertinus* 426 *Regius* 3380, теперь как Парижский 2083 (*Parisinus* 2083). Он написан в XIII в... Публикуемое сочинение Августина занимает в нем с 8 по 24 страницу [З. Р. XXII].

²⁴ Например, см.: «*Да не просветит ее свет* (ср.: Иов. 3:4), свет памяти (*lumen memoriae*)» [8. § 3]; «*Поразит его стрела медная* (ср.: Иов. 20:24). То есть вечная (*perpetua*)» [8. § 20]; «*От беззакония злых* (ср.: Иов. 35:12). Следует добавить: *кричат*» [8. § 35]. См. об этом подробнее: [15]; [16. С. 18–19].

²⁵ Также считают и издатели сборника «Библейские комментарии...» [17. С. XVII]. Есть также несколько иных незначительных мнений относительно датировки произведения. Например, что оно было написано между 399 и 404 гг. [18. Col. 1221]; или до 400 г. [15]; или в 399 г. [6. Р. 302].

²⁶ В 400 г. были написаны: «*Contra epistolam Parmeniani*» (Возражение на послание Пармениана, в 3 кн.), а также «*De baptismo*»

contra donatistas» (О крещении против донатистов, в 7 кн.). Также в этом году блж. Августин принялся за написание знаменитого трактата «О Троице» (De Trinitate), который завершил только через 15 лет [13. С. 97].

²⁷ Ибо, как пишет профессор мч. Иоанн (Попов), блж. Августин «всей душой отдается обаянию посланий апостола Павла; идея прощающей и уничижающей себя благодати Божией проникает в его сердце и кладет неизгладимую печать на всю его личность» [18. С. 8].

²⁸ В «Пересмотрах» (Retractationes) блж. Августин упоминает три вида своих незаконченных работ: заметки (adnotationes), рудиментарный труд (opus inchoatum), труд незавершенный (opus imperfectum), которые представляют три степени незаконченности. Adnotationes (заметки) — это обычно самые минимальные заметки, которые Августин сделал на свои библейские тексты, приготавливаясь писать комментарии [6. Р. 305].

²⁹ Например: «Если сердце мое прельщалось женщиною (Иов. 31:9). То есть искало свою славу в народе Божиим (quaereret gloriam in populo Dei) скорее, чем славу Бога (potius quam Dei), Которому одному она должна принадлежать (cui uni iure debetur)» [8. § 31].

³⁰ Например, в известном сборнике «Библейских комментариев...» авторы сознательно ушли от включения в текст своего труда хотя бы избранных цитат из этого произведения, объясняя это несистематичностью толкования Книги Иова блаженным Августином [17. С. XXII]. Также самый современный труд, посвященный святоотеческой экзегетике Книги Иова П.Ю. Малкова «Возлюбивший Христа. Святоотеческие толкования на Книгу Иова» [11], к сожалению, содержит только несколько цитат из конца данного произведения (толкование 39 главы Книги Иова). Для данной статьи мы пользуемся материалами еще не опубликованного перевода В.М. Тюленева (в печати), любезно предоставленным нам переводчиком и издательством «Сибирская Благовонница». Перевод осуществлен по изданию: *Augustinus. Annotationum in Job liber unus* // S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Annotationum in Iob liber unus // PL. 34. Col. 825–886. Кроме того, мы приводим здесь некоторые важные

латинские термины и цитаты из текста оригинала произведения блж. Августина для более полного восприятия текста и отражения богословской мысли учителя Церкви.

³¹ См. также: [8. § 9; 30].

³² См. также: [8. § 9; 16; 27; 31; 36].

³³ *Августин Иппонский, блж.* О природе блага против манихеев 1. «Summum Bonum omnino, quo esse aut cogitari melius nihil possit (высшее Благо, лучше чего ничего не может быть или мыслиться)» (*Августин Иппонский, блж.* О нравах Вселенской Церкви и о нравах манихеев II, 24 // Цит по: [9. С. 100].

³⁴ Для сравнения, напр.: «Изгнанный после греха (post peccatum) из рая, человек и род свой, зараженный грехом в нем, как в корне, связал наказанием смерти и осуждения (poena mortis et damnationis obstrinxit)» (*Августин Иппонский, блж.* Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви 26) [20. С. 19].

³⁵ «Ты достаточно покрыл меня грязью (Satis in sorde me tinxisti)» (ср.: Иов. 9:31) [8. § 9]. См. также: [8. § 9; 16; 22; 35; 36].

³⁶ См. также: [8. § 14; 19; 27; 29]. Для сравнения: «Всякая природа (natura), которая подвержена порче (corrumpi potest), есть относительное благо (aliquid bonum est), и порча вредит ей только отнятием или уменьшением (adimendo et minuendo) в ней благого (quod bonum est)» (*Августин Иппонский, блж.* О природе блага против манихеев 6) [10. С. 88–89].

³⁷ *Августин Иппонский, блж.* О природе блага против манихеев 7.

³⁸ «Эта жизнь является тенью грядущего наказания (vita ista, quae umbra est futurae poenae), чтобы было понятно: праведник, который является светом (Iustus qui lumen est), не увидит его, а [претерпит наказание] тьма, то есть грешники и плотские терзания, порожденные этой жизнью (non eam videat, sed tenebrae, hoc est peccatores et carnales tribulationes de vita ista)» [8. § 3]. См. также: [8. § 12; 15; 16; 20; 27; 28; 36]. Для сравнения: «И потому лишь тот может сказать, что все это происходит несправедливо (iniuste), кто, полагая, что существует лишь та смертная жизнь (solam vitam mortalem), которую ведем мы ныне (nunc), не верит (non credit) в предсказанное Богом грядущее (futura). И такой понесет тяжелейшие кары (gravissima supplicia) за упорное пребывание в грехах и свое неверие (perseverantiae peccatorum

atque infidelitatis)» (*Августин Иппонский, блж. О 83 различных вопросах 82, 3*) [21. С. 188].

³⁹ См. также: [8. § 21; 29; 36].

⁴⁰ См. также: [8. § 25; 35].

⁴¹ См. также: «Если даже Он так рассудил (*Si autem ipse iudicavit sic*) (ср.: Иов. 23:12). То есть испытать меня, как золото, через искушения (*ut per tribulationes me tamquam aurum probet*)» [8. § 23]. См. также: [8. § 9; 16; 20; 21; 25; 28; 33; 34; 35]. Для сравнения: «Затем, есть и иная причина, по которой добрые подвергаются временным бедствиям (*temporalibus affligantur malis*), — такая, какая имела место в отношении Иова: чтобы душа человеческая испытывала саму себя и, наконец, осознала (*probatus et cognitus*), насколько она, в силу одного только благочестия (*virtute pietatis*), бескорыстно любит Бога» (*Августин Иппонский, блж. О Граде Божиим I, 9*) [22. С. 17]; «Иов тоже был подвергнут жестокому испытанию (*sub magna pressura*), брошен на навоз, лишен своего богатства, без источников средств, без имущества, без детей, и был полон только червей, которые его пожирали. Таков был внешний человек, но внутри он был исполнен Богом (*intus Deo plenus erat*), поэтому он восхвалял Господа (*laudabat Deum*), и это жестокое горе (*pressura*) не было для него смущением (*scandalum*)» (*Августин Иппонский, блж. Проповедь 81, 2*) [23. Р. 357].

М. Р. СИБГАТУЛЛИН*

ЯЗЫКОВАЯ ЛИЧНОСТЬ СЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ В ЕГО ЭПИСТОЛЯРИИ

В статье показано, что эпистолярные тексты святителя Игнатия (Брянчанинова) содержат в себе необходимые признаки элитарного типа речевой культуры, а автор этих текстов является элитарной языковой личностью. Анализ текстов проведен по пяти критериям: лингвокреативный, ортологический, жанровый, коммуникативно-риторический и психологический.

Ключевые слова: Игнатий Кавказский (Брянчанинов), элитарная языковая личность, речевая культура, эпистолярный текст, язык, стиль, жанр.

Исследование языковой личности является одним из актуальных направлений современной лингвистики [1] и рассматривается учеными в рамках такого направления как лингвоперсонология или антрополингвистика [2]. Высокий интерес к данному предмету подтверждается также

* Сибгатуллин Михаил Равилевич — священник, студент II курса магистратуры Московской духовной академии (Сергиев Посад), кафедра филологии, отделение русской духовной словесности.

тем, что в настоящее время на тему языковой личности защищаются докторские диссертации [3]. Как отмечает Л.М. Салимова, «обращение к рассмотрению человека как носителя языка соответствует антропоцентрической парадигме современного языкознания, становится средоточием интересов новейших направлений в лингвистике» [4]. На данный момент наблюдается рост интереса данной науки к эпистолярным текстам, имеющим большой потенциал для изучения языковой личности [5].

Большинство исследователей принимают определение языковой личности, предложенное Ю.Н. Карауловым: «совокупность (и результат реализации) способностей к созданию и восприятию речевых произведений (текстов), различающихся а) степенью структурно-языковой сложности, б) глубиной и точностью отражения действительности и в) определенной целевой направленностью» [6. С. 245].

Истоки теории языковой личности можно найти в работах В.В. Виноградова [7], но становление дисциплины лингвоперсонологии ученые связывают с трудами В.П. Нерознака [8]. Учитывая всю многогранность данного явления, до сих пор нельзя считать проблему разработанной.

Новизна данного исследования заключается в постановке проблемы, прежде не изученной — характеристике языковой личности святителя Игнатия (Брянчанинова) на материале его эпистолярия. Задача видится в доказательстве принадлежности святителя к носителям элитарного типа языковой личности.

О.Б. Сиротинина выделяет несколько типов языковых личностей по качеству использования языковых средств: элитарный, среднелитературный, литературно-разговорный, фамильярно-разговорный (в сфере литературного языка) и жаргонизирующий (за пределами литературной нормы) [9]. Данные типы приведены по степени деградации качества литературной нормы. Для данного исследования интерес представляет высшая степень владения литературной речью — элитарная языковая личность.

Принадлежность к элитарному типу речевой культуры характеризуется, по мнению О.Б. Сиротининой, владением всеми функциональными стилями литературного языка, целесообразно применяемыми; богатством лексики; обладанием в определенной степени общемировой и национальной культурами. К ярким представителям элитарной языковой личности профессор относит академика Д.С. Лихачёва.

И.А. Стернин [10] дополнительно к определению О.Б. Сиротининой указывает параметры, которые расширяют характеристику элитарной языковой личности. Список приведенных параметров насчитывает сорок пунктов, отметим среди них наиболее яркие: «неукоснительное соблюдение этических норм общения, уважение к собеседнику и вообще к людям; отсутствие самоуверенности в характере и поведении; знание прецедентных текстов, имеющих общекультурное значение, понимание их в тексте и использование их в общении; способность к языковой игре (игре со словом), умение и уместность ее использования, получение удовольствия от языковой игры окружающих и собственной языковой игры и др.» При этом стоит отметить, что, по мнению И.А. Стернина, элитарный тип речевой культуры обусловлен интеллектом и его невозможно сформировать в человеке искусственно, «он либо есть, либо его нет» [10. С. 11].

М.А. Лаппо, проанализировав критерии И.А. Стернина, О.Б. Сиротининой, И.А. Иванчука [11] и других исследователей, предлагает собственную классификацию признаков элитарной речевой культуры [3. С. 207].

На материале писем святителя Игнатия (Брянчанинова) в данном исследовании будут рассмотрены характерные признаки его языковой личности. Методом сопоставления данных признаков с теми критериями, по которым М.А. Лаппо относит языковую личность к типу элитарной речевой культуры, будет решен вопрос о принадлежности святителя Игнатия к данной категории.

Первый критерий — **лингвокреативный**. Согласно ему автор текста способен выйти за рамки штампов и создавать новые образы в мыслях читателя. В письмах святителя Игнатия неоднократно встречаются образы, которые передают смысл по сходству явлений. Пример, иллюстрирующий такой прием, содержится в письме к генералу Н.Н. Муравьеву-Карскому. Святитель сначала выражает свое пожелание удалиться от административных дел, от внешней деятельности, а затем поясняет цель такого удаления через сравнение с деревом: «Не всем быть листьями, цветами, плодами на древе Государственном; надо же кому-нибудь, подобно корням, доставлять ему жизнь и силу занятиями неизвестными, тихими, существенно полезными, существенно необходимыми» [12. С. 273]. Подобных примеров довольно много, и они свидетельствуют о том, что письменная речь святителя Игнатия соответствует первому критерию элитарной языковой личности.

К лингвокреативной характеристике элитарной языковой личности относится владение иностранными языками, способность осмысливать тексты разных культур, осуществлять переводы. Святитель Игнатий свободно владел французским языком. Так, первое письмо к родителям от 1823 г. [12. С. 5], письмо к А.П. Плещеевой [12. С. 419] написаны на французском языке.¹ В других случаях ему писали на французском языке, он отвечал на русском языке, такова была переписка с Т.Б. Потёмкиной [12. С. 463]. Иногда автор прибегает к иностранным словам, например, древнегреческим, ставшими специальными терминами в святоотеческом наследии, которые он приводит без перевода. Например, «сердца всех привлечены ... к внешней красоте; внутренняя духовная красота, а потому *филокалия*, содержащая учение о приобретении сей красоты, остаются в стороне» [13. С.217]. Здесь слово *филокалия* от греч., *phileo* — люблю, и *kalos* — прекрасный [14. С. 909].

Святитель Игнатий перевел Лествицу [15] со славянского языка на русский [16], что является свидетельством восприятия больших, сложных текстов, степенью владения языком.

Разнообразие лексики характеризуется употреблением слов разных сфер бытования. В письмах святителя встречаются такие термины, как *партикулярное письмо*, *пресс-папье*, *пасквиль*, *бут* (камень, употребляемый под фундамент зданий) [14. С. 170], *фортификационные работы* (от лат. *fortis* — сильный, и *facere* — делать) [14. С. 913]. Просторечия: *ярманка*, *сивуха*. Книжные слова, слова высокого стиля — *зодчество* (при этом слово *архитектура* он также использует), *утлая ладия*, *оный*, *незабвенный*, *ежели*, *паче*, *дабы*, *доколе*, *токмо*, *поелику* и др. Архаизмы: *лицение* [12. С. 475]. Богатство словарного запаса определяется употреблением редких слов: *сасса-парельная настойка*, *штоф*, *рухольня* (так в монастырях называется кладовая) [17. С. 285], *рухлядный товар*. Температуру измеряет не в привычных градусах Цельсия, но в градусах Реомюра.

Святитель употребляет новые иностранные слова вместо русских: *провиант*, *декокт* «(лат. *decoctum*, от *coquere* — варить). В аптекарском деле — *отвар*, лекарство, приготовляемое кипячением» [14. С. 281], *сексуальное*,² *резолуция*. Такие новые слова как *эстамп*, *эссенция*, *кризис*, *гомеопатические лекарства* [17. С. 271]. Выявленные примеры дают основания утверждать, что эпистолярное наследие святителя Игнатия отражает его богатый лексический запас.

Второй критерий – **ортологический**. Согласно данному критерию, автор должен принадлежать к культурным слоям общества, к интеллигенции, к той сфере, в которой необходимо владеть литературной нормой русского языка. Также выделяется необходимость высшего образования. Данному критерию святитель Игнатий полностью соответствует, поскольку был воспитан

в дворянской семье, получил достойное образование и находился в сфере общения высшего общества.

Третий критерий — **жанровый**. Соответствие данному критерию предлагается по нескольким пунктам. Первый из них: «Элитарная языковая личность, опираясь на прецедентные тексты культуры, сама способна порождать тексты, которые окажутся культурно значимыми для современников и потомков» [3. С. 211].

К такого рода текстам относятся «Аскетические опыты», которые святитель Игнатий писал на протяжении двадцати лет. Это наиболее цитируемый труд святителя Игнатия. По его собственному ощущению, которым он делится с близким по духу игуменом Антонием (Бочковым), эта книга представляет значимость для широкого круга людей. Святитель пишет: «Замечаниями на „Аскетические Опыты“ Вы сделаете мне истинное одолжение: потому что я признаю эту книгу не моею собственностью, а собственностью всех современных подвижников Православной Церкви» [17. С. 459]. О важности для современников и потомков упоминается еще в нескольких письмах: «„Аскетические Опыты“ и „Аскетическая Проповедь“ должны составить чтение крайне полезное для современных, истинных христиан, крайне нужное для них по духу и настроению современным» [12. С. 87]. Второй характеристикой является то, что эта книга действительно основана на прецедентных текстах предшественников, на трудах святых отцов (в основном Добротолюбия), в одном из писем встречается замечание святителя Игнатия о своем труде — «книге, написанной под влиянием духа святых пустынножителей Востока, из изучения их глубоких творений» [12. С. 391]. В письме к книгоиздателю И.И. Глазунову епископ Игнатий подчеркивает, что «Аскетические опыты» основаны на творениях восточных отцов Церкви: «Эта книга в собственном смысле принадлежит не мне: она вся заимствована из святых отцов Православной Церкви. Мой труд состоит в том, что в течение всей жизни

моей я занимался изучением отеческих писаний и сделал из них такое извлечение, какое возможно сделать только по долговременному изучении сих писаний» [12. С. 688].

Следующим пунктом в упомянутой выше классификации М.А. Лаппо подразумевается необходимость «владеть всеми функциональными стилями литературного языка». Для должного анализа по данному критерию необходимо выйти за рамки эпистолярного наследия, которому генетически не свойственен научный стиль, за исключением переписки между учеными.

Формирование научного функционального стиля русского языка относят к середине XX в. [18. С. 14], поэтому спорной является целесообразность поиска данного стиля в текстах святителя Игнатия, однако «Уроки словесности, преподаваемые Преосвященнейшим епископом Игнатием» [19. С. 532–543], можно отнести к научно-учебному подстилю, поскольку по своей форме представляют учебное пособие, которое содержит специальные термины, определения. В тексте пособия излагается материал для понимания, запоминания, а также приводятся типовые примеры с пояснениями. Композиция произведения имеет структуру, разделенную на уроки. Также в тексте встречаются ссылки на другого автора, писавшего по данному предмету: «Подробное учение о предложении, о подлежащем, сказуемом и связи смотри в „Грамматике“ Востокова о словосочинении» [20]. Следовательно, можно признать за святителем Игнатием достаточный уровень владения научным языком для характеристики языковой личности.

Публицистический стиль в эпистолярном наследии святителя Игнатия представлен в виде статей, предназначенных для публикации в журналах, газетах. К таковым, например, относится его «Отзыв...» под псевдонимом «Православный» на рецензию священника Павла Матвеевского [21].

Публицистический стиль, как известно, в первую очередь используется в общественно-политических дис-

куссиях. Ярким примером в данном отношении является полемика, возникшая между святителем Игнатием и А.И. Герценом на тему крепостного права. Публикация письма-ответа А.И. Герцену планировалась под псевдонимом, но по неизвестным причинам не состоялась. Позже она была издана под названием «Замечания на отзыв журнала „Колокол“ к Кавказскому епископу Игнатию» в составе его Полного жизнеописания [22. С. 355].

Вопрос о том, в какой степени языковая личность святителя Игнатия реализовывалась в официально-деловом и художественном функциональных стилях, будет рассмотрен ниже, через различные жанры в эпистолярном тексте.

Следующим пунктом выделяется необходимость «создания текстов разных жанров и тематической направленности» [3. С. 212].

Святитель Игнатий занимал административную должность благочинного монастырей Санкт-Петербургской епархии, а впоследствии стал епархиальным архиереем. Официальный статус был сопряжен с необходимостью участвовать в деловой переписке. Официально-деловые письма представлены в виде рапортов в Священный Синод и к императору, письмами к обер-прокурору, ходатайствами, резолюциями, письмами к митрополитам и др.

Рассмотрим «Рапорт Государю от 24 июля 1861 г. (об увольнении на покой)» [23. С. 529]. Эпистолярная форма текста представлена как рапорт, что следует из его атрибуции в оглавлении письма, однако по функциональному признаку является «письмом-просьбой». Единицей, следующей за оглавлением, характеризующей деловое письмо, является дата обращения. По вертикально-горизонтальной характеристике письмо имеет восходящую направленность от нижестоящего лица к вышестоящему. Письмо составлено в коммуникативной ситуации монологического диалога, поскольку не предусматривает продолжение переписки.

Цель письма заключается в получении необходимого распоряжения (указа) адресата. Текстовая модальность монотематична. Структурная композиция логически построена, краткое введение сообщает о слабом здоровье, затем следует конкретизированное желание — получить увольнение на покой в обозначенный монастырь с назначением денежного содержания, затем следует обещание молитвенной памяти и концовка письма. При этом просьба о денежном содержании сглажена использованием фразеологизма, который выходит за рамки официально-делового стиля: «...даруйте мне насущный кусок хлеба и просимый приют».

В тексте встречается два экспрессивных выражения, не свойственных устоявшемуся сегодня деловому стилю: «Ангельской доброты Вашего сердца», «окажите мне милость из милостей». Эмоциональная окраска письма соответствует своей эпохе, но сегодня в деловой переписке эмоциональность значительно снижена [24]. Экстралингвистическим фактором в данной письменной коммуникации является то, что помимо рапорта, святитель Игнатий обращается к графу В.Ф. Адлербергу с просьбой о ходатайстве перед государем, чтобы рапорту была дана должная резолюция: «Окажите мне милость: замолвите за меня слово Государю, чтоб исполнена была моя просьба, которую я приношу в совершенно спокойном духе» [13. С. 631].

В письмах имеются свидетельства, что святитель Игнатий осознанно использовал различные стили и жанры для своих текстов. «Образ изложения, наружная форма, самый слог, — может быть, новость в духовной русской литературе. Так мне внушилось, — и я действую просто по внушению» [12. С. 635]. При этом, по подсчетам исследователя Г.В. Судакова (земляк епископа Игнатия), в одном только томе «Аскетических опытов», каждый текст которого «стилистический шедевр» [25], представлено более десяти жанров, и «все они соответствуют русско-

му риторическому идеалу, как его толковали в XVIII и XIX веках» [25].

Основой эпистолярного стиля святителя Игнатия является книжный стиль. Письма написаны не разговорной речью, но книжным языком. При этом присутствуют индивидуальные речевые особенности, например, используется наречие *весьма* вместо *очень* («Весьма благоразумно» [12. С. 48]; «Весьма ошибочно» [12. С. 116]; «Весьма утешительно» [17. С. 57]). Встречаются случаи применения слов в устаревшем значении. Вместо слова *хорошо* используется книжное значение слова *порядочно*: «Здесь всё идет *порядочно*» [13. С. 574]. Просьба что-то выяснить выражается не только через слово *узнать* — «потрудись *узнать о*» [13. С. 332], но и через слово *справился* в устаревшем значении — «чтоб справился о последствиях» [13. С. 328].

Святитель Игнатий в 1865 г. в письме к брату отмечал, что его аскетические произведения об Иисусовой молитве, о монашестве, о смирении и прочие написаны одним слогом, а поэтические, например, «Чаша», «Блажен муж» — другим, богословские статьи — третьим [12. С. 113].

Исследователь творчества святителя Игнатия А.А. Чуркин замечает, что тот хорошо понимал необходимость использовать разные стили, экспериментировал с разными жанрами: «Он пытался сочетать в нем традиции святоотеческой аскетической литературы, церковно-славянских библейских и гимнографических текстов, церковной проповеди, светской поэзии, эпистолярной прозы и эссеистики» [26].

Следующий параметр для отнесения к элитарной языковой личности — это «способность порождать тексты автобиографического характера того или иного жанра ... вписывая себя в этот контекст» [3. С. 213].

Автобиографические сведения встречаются во многих письмах святителя Игнатия. В основном их появление связано с темой уединения, когда необходимо пояснить

адресату желание уйти на покой. Святитель анализирует свое прошлое и приходит к выводу, что его устройство более приспособлено к жизни умосозерцательной, нежели деятельной. «Вникаю в себя, нахожу, что болезнями и обстоятельствами я сформирован для уединения; холодно, мертво мое сердце к служениям внешним ... я, рассматривая себя, нахожу себя неспособным к должностям общественным, [но] более способным к уединению, к которому я приучился, проведя многие годы по причине болезни моей почти безвыходно в келлии моей» [12. С. 540]. Существенным элементом автобиографических сведений является упоминание болезней, преследовавших его всю жизнь.

В биографических воспоминаниях внимание уделяется точным датам. В одном из писем к святителю Феофану Вышенскому адресант сообщает о времени, когда начал заниматься изучением святых отцов: «Вступил я в монастырь в 1827 году, а начал заниматься Писанием и отцами гораздо раньше, можно сказать, с детства. С 1843 года, независимо от меня, необходимость заставила вникать подробнее» [17. С. 161].

Особенностью автобиографических сведений в письмах является то, что излагаются не только факты, но и личные переживания и эмоции, передается внутреннее состояние души. Приведем несколько цитат: «Мое сердце — чувствительно по природе; оно не может быть холодным и равнодушным»; «Много я страдал!»; «Мой жребий был — постоянное одиночество; был и есть»; «Таково было мое поведение; я напивал себя и доселе напиваю исключительно чтением святых отцов Восточной Церкви» [27. С. 249].

Важной характеристикой личности святителя Игнатия является то, что саморефлексия приводит его не к довольству собой, но к покаянию. В 1862 г. были написаны строки: «Оглядываясь на прошедшую жизнь и усиливаясь раскаянием ослабить силу моих согрешений, приношу раскаяние» [13. С. 501].

В статье С.В. Красильниковой [28] обращается внимание на то, что в одном из писем святителя Игнатия от 1862 г. составлено завещание [12. С. 78], в котором наблюдаются топоры, свойственные жанру «духовных грамот» Древней Руси, что, по ее мнению, является одной из автобиографических форм репрезентации личности.

Святитель Игнатий составил цельное автобиографическое произведение, которое называется «Плач мой» [29]. В нем он лирически описывает свою жизнь от рождения до сорокалетнего возраста. Параллельно автобиографическому повествованию текст содержит апологию монашества, объяснение собственного выбора монашеского пути. А.А. Чуркин обращает внимание на такие особенности, которые выделяют это произведение среди подобного рода жанров: «Образ, который мы видим на страницах „Плача моего“, поражает своим одиночеством и какой-то неприкаянностью. Не упоминается в нем имени ни одного из друзей. Это, наверное, одна из самых „аутичных“ автобиографий во всей мировой литературе. Нет в ней имен гонителей и врагов, на козни которых он сетует; нет упоминаний ни отца, ни матери» [30].

Для данного исследования важно показать осмысление епископом Игнатием роли своей личности, значимости своих текстов. Он сознательно выбирал время, когда тексту лучше выйти в публичное пространство. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что он отправляет рукопись графу Д.Н. Шереметеву в 1847 г. с просьбой хранить ее в тайне до его смерти: «Плач мой содержит описание моей жизни, жизни души моей ... Доверяю их Вашей любви и скромности, прося сохранить их в тайне до времени исшествия моего из сей жизни» [12. С. 450].

Еще один факт личной самооценки обнаруживается в письме к игумену Валаамского монастыря, в котором архимандрит Игнатий изъявляет свое желание поселиться в скиту этого монастыря на постоянное пребывание. Среди прочего им высказывается предположение о том, что

вслед за ним многие иноки захотят поселиться в том же скиту, чтобы собраться вокруг него, как некогда собрались ученики вокруг старца Льва в Оптиной пустыни: «При Вашей опытности, Вам понятно, что вслед за помещением моим в Скит, многие захотят в оный поместиться ... в таком случае Валаамский скит может понаселиться расположенными ко мне иноками, как населился Оптин при пришествии туда о. Леонида» [17. С. 197].

Элитарной языковой личности свойственно обладание лидерскими способностями. В отношении святителя Игнатия в этом вопросе согласимся с мнением А.А. Чуркина, который пишет о лидерских качествах святителя: «Из его обширной переписки мы знаем, что на протяжении всей своей жизни он был лидером, вокруг которого формировался круг друзей и последователей. Лесков дает ему название „секта Брянчанинова“» [30].

Представленные выше примеры являются важными для оценки языковой личности святителя Игнатия. Они показывают его умение говорить о себе, понимание им своей роли в социальной среде.

Четвертый критерий — **коммуникативно-риторический**. По данному критерию оценивается умение вести диалог с различными адресатами, наличие навыков убеждения.

Эпистолярное наследие святителя Игнатия насчитывает более восьмидесяти адресатов писем, а также более ста писем без указания адреса. Многообразие корреспондентов характеризуется тем, что среди них были митрополиты, архиепископы, епископы, игумены, игуменьи, иеромонахи, монахини, религиозные деятели, министры, обер-прокуроры, губернаторы, генералы, графы, князья, чиновники. Переписка характеризуется широким хронологическим диапазоном с 1823 по 1867 г.

В обильной переписке святителя Игнатия особенности его языковой личности проявляются уже на уровне формальных атрибутов письма, таких как зачин и концов-

ка. В обращении к адресатам прослеживается уважение и почтение ко всем лицам без исключения, независимо от их статуса и положения в обществе, а также независимо от степени родственных или дружественных отношений.

В письмах к отцу обращение начинается со слов: «Почтеннейший родитель! Милостивейший государь!» [12. С. 21]. Характерное «Вы» соответствует элитарному типу речи по И.А. Стернину. Концовка писем содержит признаки самоуничижения и почитания адресата: «С чувствами совершенного почтения и искреннейшей преданности имею честь быть Ваш покорнейший сын, недостойный Епископ Игнатий» [12. С. 21].

Обращение к родной сестре «Любезнейший Друг и Сестра, Елизавета Александровна!» [12. С. 240] содержит имя и отчество, что выражает уважение и настраивает на серьезный тон общения, вообще свойственный святителю Игнатию. С другой стороны, слова «Любезнейший Друг и Сестра» призывают ее к доверительному общению, чтобы сестра не испытывала неловкости от того, что пишет архимандриту, наместнику крупного монастыря, который посещают влиятельные столичные лица.

В эпистолярии святителя Игнатия наблюдается уважение ко всем без исключения адресатам. В текстах не обнаружено ни одного случая намеренного оскорбления адресата, исключением являются случаи, когда святитель Игнатий с пастырской заботой и с целью исправления указывает адресату на некоторые его недостатки, которые не должны обидеть собеседника: «...в Вас есть потаенная гордость: Вы не твердо помните, что Вы — грешница» [12. С. 430]. Приведем в пример внимание, проявленное к обыкновенной юной девушке, желающей вступить в монастырь. Уважение проявлено с самого обращения в письме: «Милостивейшая Государыня, девица Анна Дементьевна!» [12. С. 499], при этом святитель Игнатий не позволяет себе переходить на «ты» в основной части письма, несмотря на разницу в возрасте.

Пятый критерий – **психологический**. Данный критерий отсутствует у большинства исследователей, он не упоминается в работах И.А. Стернина, О.Б. Сиротининой, но в качестве дополнительного его можно рассмотреть, поскольку в труде М.А. Лаппо он представлен [3. С. 214]. По данной характеристике для элитарной языковой личности свойственно наличие призвания в жизни, самореализация, комфортное пребывание в своей среде.

Епископ Игнатий как верующий человек, христианин, церковный деятель по определению принадлежит к сфере религиозной деятельности, соответственно в этой области логично оценивать степень его реализации. Сегодня, в силу того, что он канонизирован Церковью и причислен к лику святых, однозначно можно констатировать, что его цель достигнута. Важной для данного исследования является реализованная в тексте его собственная оценка, собственное восприятие своей жизни.

Письменная фиксация самоощущения святителя Игнатия обнаруживается в письме к художнику К.П. Брюллову. Приведем фрагменты этого письма: «В моем земном странничестве и одиночестве нашел я пристань верную — истинное Богопознание ... эта наука (т.е. Богопознание) доставила мне всё: спокойствие, хладность ко всем земным пустякам, утешение в скорбях, силу в борьбе с собою, — доставила друзей, доставила счастье на земле, какого почти не встречал ... религия вместе с этим обратилась для меня в поэзию и держит в непрерывном чудном вдохновении ... скуки не знаю» [12. С. 599]. Согласно процитированному тексту, святитель Игнатий нашел свое призвание, которое дало ему возможность самореализоваться. Его самооценка совпадает с внешним признанием его достижений, более того, святитель считает себя счастливым человеком, чувствует вдохновение, достиг гармонии в своей деятельности. Данные факты позволяют судить о том, что по данному критерию святитель Игнатий также может быть признан элитарной языковой личностью.

Обобщая всё вышесказанное, приходим к следующему выводу: эпистолярное наследие святителя Игнатия отличается высоким стилем литературной речи. Язык святителя Игнатия способен создавать новые мыслеобразы у читателя. Письма свидетельствуют о наличии богатого лексического запаса автора. Он владеет специальными терминами, книжной речью. Целесообразно использует как архаизмы, так и новые слова. Автор владеет иностранными языками и способен осуществлять переводы, обладает способностью создавать тексты различных функциональных стилей и жанров, которые целесообразно применяются, создает собственные тексты на основе прецедентных («Аскетические опыты»). Святитель показывает высокое качество использования языковых средств. В творчестве автора присутствуют автобиографические произведения, свидетельствующие о самоанализе, саморефлексии. Он обладает лидерскими качествами, имеет представление о значении своей личности. Святитель Игнатий обладает навыками убеждения, ведения диалога, владеет речевым этикетом и соблюдает его. Письменная речь характеризуется уважением к участникам коммуникации. Святитель Игнатий соответствует такой характеристике элитарной языковой личности, как наличие призвания в жизни и достижение им значительных результатов в своей области.

Проведенный выше анализ дает основания утверждать, что эпистолярные тексты святителя Игнатия (Брянчанинова) содержат в себе необходимые признаки элитарного типа речевой культуры, а автор этих текстов является элитарной языковой личностью.

Примечания

¹ «Написал я Вам было нечто по-французски, а написавши, увидел, что образ моей речи Вам нейдет» [12. С. 419].

² Письмо № 77 от 1867 г.: «Нежность есть чувство сексуальное (кровяное), обман себя и других» [12. С. 240].

Литература

1. Силантьева М.С. О типах языковых личностей в отношении к элитарной речевой культуре // Сибирский педагогический журнал. 2009. №13. С. 156–160.
2. Курьянович А.В. Эпистолярная языковая личность: к вопросу определения категориальных и типологических черт // Сибирский филологический журнал. 2014. №4. С. 255–262.
3. Лаппо М.А. Самоидентификационный дискурс русской элитарной языковой личности: дис. док. филол. наук. Новосибирск, 2018.
4. Салимова Л.М. Элитарная языковая личность и ее отношение к интертекстуальности (на материале «Бесед о русской культуре» Ю.М. Лотмана) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 7(25). Ч. 1. С. 173–177.
5. Курьянович А.В. Элитарная речевая культура в зеркале отечественной эпистолярной традиции // Вестник ТГПУ. 2011. №3. С. 76–80.
6. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М., 2007.
7. Виноградов В.В. О языке художественной прозы. М.: АН СССР, 1980.
8. Мельник Н.В. Языковая личность и текст как предмет лингвоперсонологии русского языка // Сибирский филологический журнал. 2011. №1. С. 200–207.
9. Хорошая речь. Под ред. Кормилицыной М.А., Сиротининой О.Б. Изд. 2-е, испр. М.: Издательство ЛКИ, 2007. С. 222–228.
10. Стернин И.А. Типы речевых культур: Учебное пособие. Воронеж: Истоки, 2013.
11. Иванчук И.А. Риторический компонент в публичном дискурсе носителей элитарной речевой культуры. Саратов: Научная книга, 2005.
12. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание писем: В 3 т. Т. 3: Переписка с мирянами / сост. О.И. Шафранова. М.: Паломник, 2011.
13. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание писем: В 3 т. Т. 2: Переписка с монашествующими / сост. О. И. Шафранова. М.: Паломник, 2011.

14. Чудинов А.Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. СПб., 1894.

15. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица преподобного Иоанна. Русский перевод святителя Игнатия (Брянчанинова). М.: Правило веры, 2018.

16. Каширина В.В. О новом издании «Лествицы» в переводе святителя Игнатия (Брянчанинова) // *Studia Humanitatis*. 2018. №3. С. 18–27.

17. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем: В 3 т. Т. 1: Переписка с архиереями Церкви и настоятелями монастырей / сост. О.И. Шафранова. М.: Паломник, 2011.

18. Колесникова Н.И. От конспекта к диссертации. Учебное пособие по развитию навыков письменной речи. М.: Наука, 2002.

19. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. / Общ. ред. О.И. Шафранова. Т. 5. М.: Паломник, 2014.

20. Востоков А.Х. Русская грамматика Александра Востокова, по начертанию его же сокращенной грамматики полнее изложенная. Изд. 12-е. М.: Книга по Требованию, 2011.

21. Отзыв Православного на рецензию «Слова о смерти» и других сочинений епископа Игнатия священником Павлом Матвеевским, помещенную в сентябрьской книжке за 1863 год духовного журнала «Странник» // Домашняя беседа для народного чтения. Вып. 3–5. 1864. (Текст также доступен в Полном жизнеописании, С. 450.)

22. Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. М., 2002.

23. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. / Общ. ред. О.И. Шафранова. Т. 4. М.: Паломник, 2014.

24. Глухих Н.В. Деловой эпистолярный текст конца XVIII–начала XIX века: аспекты изучения // Вестник ЧелГУ. 2013. №2 (293). С. 80–83.

25. Судаков Г.В. Святитель Игнатий (Брянчанинов) как проповедник // Литературная жизнь. Сборник статей ВолГУ. Вологда, 2003. С. 360–366.

26. Чуркин А.А. Синтез поэзии и риторики в малой прозе

святителя Игнатия Брянчанинова // Христианство и русская литература: Сб. 8. СПб.: Изд. Пушкинский дом, 2017. С. 3–25.

27. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Избранные письма / сост.: А.И. Осипов. М.: Алавастр, 2017.

28. *Красильникова С.В.* Традиции церковной прозы в автобиографическом дискурсе XIX века (Н.В. Гоголь и святитель Игнатий Брянчанинов) // Язык и текст langpsy.ru. 2014. №1. С. 28–37. [Электронный ресурс]. URL: <http://langpsy.ru/journal/2014/1/Nurmuhhmetov.phtml> (дата обращения 28.02.2018)

29. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем: в 8 т. / Общ. ред. О.И. Шафранова. Т. 1. М.: Паломник, 2014.

30. *Чуркин А.А.* «Плач мой» и повесть «Иосиф» Игнатия Брянчанинова: трансформация светских жанров в духовной прозе // Русская литература. 2018. № 1. С. 72–85.

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

МОНАХ ДОСИФЕЙ (ГОРБАЧЕВСКИЙ)*

ВОСПРИЯТИЕ ПСИХИЧЕСКИ БОЛЬНЫМИ ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВ: ИСПОВЕДИ, ЕВХАРИСТИИ И ЕЛЕОСВЯЩЕНИЯ**

В статье на основании святоотеческого предания приводится богословское осмысление болезни и исцеления, греха как основной причины человеческих страданий, и на основании многолетнего опыта даются практические советы по пастырскому окормлению душевнобольных.

Ключевые слова: грех, болезнь, исцеление, страдания, Таинства.

I. Богословское осмысление болезни, страдания и исцеления

I.1 Болезни, грех и хрупкость человеческого естества

Любая религия ставит перед собой задачу дать ответ личному поиску, вызванному болезнью и неминуемостью

*Автор — насельник Свято-Троицкого, святителя Нектария Эгинского мужского монастыря Радуга-Воды (Румынская Православная Церковь).

**По материалам Международной конференции «Попечение Церкви о душевнобольных»; Москва, 13–14 ноября 2018 г.

смерти. Христианство выделяется в этом смысле через страдающий образ Христа, находящегося на Кресте, через мысль, что Его жертва избавляет от смерти и открывает человеческому существу возможность вечной жизни. Христианская духовность предлагает исцеление человеческой природы, глубокое ее изменение. Дорога к Богу, однако, означает усвоение страдания, личного креста, который нужно нести до рубежа смерти.

Перед лицом болезни духовность может предложить значимое лекарство, так как христианская вера подразумевает мысль о том, что Бог изменяет природу тех, которые выбирают следовать Ему. В то же самое время болезнь может стать пропастью восстания против Бога, может подавить оптимизм выздоровления.

Установление происхождения болезни позволяет найти лечение, проложить траекторию выздоровления. Истоки страдания и смерти установлены христианским богословием в грехопадении первых людей. Будучи созданными в физической форме, которая не знала болезни, и имея возможность быть бессмертными, Адам и Ева выбирают войти через грех в мир разложения и смерти. «Речь идет не о нравственных недостатках, а о вселенской трагедии, и не о большом или малом списке недолжных деяний, а о всеохватывающем искажении содержания жизни. Это, собственно говоря, — схождение в небытие, гибель, ощущаемая человеком как отсутствие Бога, как отсутствие личностей окружающих и своей собственной, как потеря реальности и вообще — как стирание цели и смысла, переходящее в неизбытную оставленность и тревогу»¹.

Поднятие из греха должно быть тождественно выздоровлению, возвращению человека в самого себя. Грех, значит, воспринимается как источник страдания, боли и как причина смерти — последняя конкретизация упаднического состояния. Таким образом, зло является удалением от источника жизни. Смерть является естественным

следствием греха. «Так, не Бог сотворил смерть, но мы сами навлекли ее на себя лукавым соизволением. Бог не воспрепятствовал нашему разрушению по причинам, объясненным выше, чтобы самого недуга не сохранить в нас бессмертным, как и горшечник такого глиняного сосуда, который течет, не захотел бы положить в огонь, пока переделкою не будет исправлен находящийся в нем недостаток»².

Смертное состояние, которое доминирует человеческие жизнь и существование, являются постоянным источником несчастья. Отныне бытие перемешано со смертью, а обеспеченное грехом наслаждение, таким образом, имеет необратимое соответствие. «Душа бо человеческая, — говорит святой Тихон Задонский (XVIII в.), — яко дух от Бога созданный, ни в чем ином удовольствия, покоя, мира, утешения и отрады сыскать не может, как только в Бозе, от Которого по образу Его и подобию создана; а когда от Него отлучится, принуждена искать себе удовольствия в созданиях, и страстями различными, как рожцами, себя питать, но надлежащего упокоения и отрады не обретает, и так от гладу следует умереть, духу бо духовная пища потребна есть»³. Дух должен был найти свою пищу в Боге, должен был жить в Боге; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душой. Это было изначальным чином бессмертного естества. Но, «отвратившись от Бога, дух вместо того, чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем „духовными ценностями“); душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это — происхождение страстей; и, наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается»⁴.

Очень сложную картину рисует нам святой Максим Исповедник, изучая начала и смысл зла. Падшее существование открывается как постоянная цепь наслаждения и боли. Человеческая жизнь течет между этими двумя

элементами⁵. Человек отныне находит себе пристанище в наслаждении, в котором пытается провести свое существование. Только это наслаждение не имеет другого эффекта, как только онтологическое оскудение, перенесенное в форме страдания⁶.

Физическое зло, осуществленное грехом, предстает нам в виде многочисленных смыслов или аспектов. Вообще, он является тем, что генерирует минус в существовании, или тем, что постепенно его уменьшает вплоть до смерти. Помимо мгновенного эффекта грех разрушает существование; его концом является сознание недостаточности, смерти, страдания. С точки зрения христианской духовности, это состояние отчуждения. Это *неудача существования*⁷, из которой человек должен быть спасен. Здесь мы имеем источник несчастья, онтологической неполноценности, из которой человек не может больше подняться самостоятельно. Это удаление от жизни, удаление, которое зачастую порождает ад. «Осуждение, или наказание, есть свободный выбор человека, который сам себя заключает в пыточном отсутствии жизни, в свободном отказе общаться с вселюбящей Божией добротой, с „истинной жизнью“»⁸.

Существует сознание, которое угнетает человека, и стеснительное состояние существования, которое мучает его и заставляет его оплакивать свои грехи и желать их прощения. Здесь включено желание вселенского примирения, противостоящего вселенскому разрушению, порожденному грехом. Тяготение к ближнему и к Богу требует избавления от разделяющего греха. Это избавление начинается и заканчивается Христом. Первым спасительным актом является возрождение через Крещение. Таинства, которые следуют за Крещением, открываются человеку как избавление от неудачи страдания. Через это имеет место постепенное единение с Христом, постоянный процесс выздоровления.

1.2 Страдание и исцеление

В христианской духовности духовная жизнь определяется положительно как восхождение к обожению, а с отрицательной точки зрения — обращенной к человеческой природе, ослабленной грехом, — как постоянная духовная брань.

Традиция Православной Церкви очень настаивает на этом аспекте борьбы с грехом, на усилиях по стяжанию благодатной свободы, в которой человеческая природа не только не стеснена более страстями, но и постепенно причащается жизнью Христа, проливающейся через Крест и Воскресение.

Христианская жизнь, вообще, предполагает смерть ветхого человека, смерть по отношению к этому миру для того, чтобы возродиться в Царствии Божием. Не только мученик идентифицируется с жертвой Христовой, но и любой христианин. В этом смысле «христианский подвиг — это постепенная смерть с Христом как проявление силы, смерть ветхого человека, продление Крещения через волю; она есть не только подражание Христу, но и героическое омертвление с Христом и во Христе. Мы едины с Христом еще до мистического воскрешения, еще в акте нашего омертвления. Мы не только воскресаем с Христом, но и умираем с Ним; или не воскресаем с Ним, если сначала не умираем с ним»⁹.

Страдание, боль и смерть могут превратиться в противоядие злу, если они будут правильно поняты. Понимание этого возможно только во Христе, который Сам их терпит, порывая цепь боли и наслаждения. Реальность спасения состоит в непродолжении поиска наслаждения и в терпении боли. Зло, таким образом, излечимо только путем интенсивных духовных усилий.

«Если сатана скомпрометировал тело и его человеческую чувственность и чувственную поверхность мира, Христос восстановил значимость его и чувственного мира. Он сделал так, чтобы душа была носителем Боже-

ственности, и через это восстановил чистоту тела и его чувственности и роль мира как Божией прозрачности. Он показал, что зло не привязано фатально к телу и к миру. Он в то же самое время восстановил силу человеческой воли держать тело неподвластным через чувственность поверхности мира. Тело и его чувства стали в нем тем, чем должны были быть, — органом чистого восприятия чувственного мира; а последний — прозрачным местом присутствия Бога»¹⁰.

В конце концов, зло вылечено посредством человеческой воли, поддержанной на этот раз благодатью. Речь идет о терпении вместе с Христом болей и смерти, а также и сошествия в ад. Таким образом, это видение указывает на цену человеческой природы, которая онтологически не может быть привязана к греху и злу, а также на свободу человеческого, которое не может потерять свою личность лика Божия, как бы оно не отдалялось от источника жизни или от своего божественного Архетипа. Страдание и смерть, в итоге, распространяются несчастным образом на человеческое существование, но свобода призывает человека быть ответственным по отношению к своим собственным поступкам, отделяя зло, смерть, страдание от Божия деяния творения. Все эти последствия необъяснимы, если бы Бог был их причиной. «Нет, не Бог сотворил его [человека] таковым; иначе Он и не наказал бы его. Если и мы не обвиняем рабов своих за то, в чем сами бываем виновны, тем более не может делать этого Бог всяческих»¹¹.

Жизнь мира, в котором живем, может стать полем зла и демонов. Нигде зло так не явно, как в повседневном равнодушии, в которое нас вовлекает мир.

Как брать на себя за других ад и боль, видно из опыта святых: «Возможно, самое губительное оружие против Лжеца — это именно молитва святого, и участь ада зависит еще и от милосердия святых. Человек сам уготовляет себе ад, закрываясь от Божественной Любви, пребывающей неизменной»¹².

1.3 Церковь — пространство исцеления через святыне Таинства

Отец Думитру Станилоэ (1903–1993) подчеркивал, что «Церковь в своей полноте есть в широком смысле таинство. Если таинство в широком смысле есть соединение Бога с видимой реальностью, в первую очередь, с таинством человечности, то Церковь сама по себе в полноте своей — таинство как расширение и продолжение во времени или как среда испускания изначального Таинства, которым является Христос»¹³.

Тайная реальность Церкви провозглашает спасение как постоянное единение с Христом. Для Православной Церкви «спасение не заканчивается смертью Христа на Кресте как юридический эквивалент оскорбления, нанесенного человечеством Богу, а соединением Христа Распятого и Воскресшего с людьми, которые верят в Него, для того чтобы и они смогли умереть греху и воскреснуть»¹⁴. А это возможно через Таинства, что делает их очень важными. Через них воссоздается человеческое таинство, восстанавливается и возвращается из анонимности индивидуальной природы, в которую ввел его грех. Они открывают бесконечную тайну существования личности.

Только посредством святых Таинств, совершенных в Церкви, верующие могут вкушать Таинство Воплощения Спасителя. Отец Думитру Раду (1926–2014) утверждает в этом смысле, что «житие Христа в нас и с Христом в Святом Духе через святыне Таинства осуществляется только в Церкви потому, что только здесь Христос осуществляет через Свой Дух наше спасение вместе с нами»¹⁵.

Тот же отец Станилоэ, описывая взаимную зависимость между Таинствами и Церковью, делает следующее замечание: «Церковь в своем качестве таинства является в полноте своей непрерывным результатом Таинств как совершающихся актов ... Но если Церковь в полноте своей как таинство была бы результатом Таинств, то это бы означало, что те, которые становятся ее членами, попадают в нее через таинства, совершаемые вне ее. На самом деле

Таинства есть деяния Церкви; это значит, что насколько таинственна Церковь, настолько церковными являются Таинства»¹⁶.

Но и действие святых Таинств на тайное тело Спасителя, распространенного в своих членах, постоянно порождает общее таинство, которое есть Церковь. Одним словом, форматом проявления святых Таинств является Церковь, которая рождается постоянно и, более того, все члены тайного тела совершенствуются постоянным образом до свершения веков.

Церковь, с одной стороны, «есть общение посредством Таинств, основывается на них, описана Таинствами, но она (Церковь) является их совершителем»¹⁷.

1.4 Исцеление через святые Таинства

Крещение — это первые врата, открытые в сторону Бога. Практически это деяние, через которое человек рождается вновь для того, чтобы участвовать в жизни Христа. Но на этот раз он рождается из своего архетипа — Бога. Мгновение Крещения отделяет ветхого человека от нового. Оно является не только рождением человека, но и рождением Христа в душе, переделыванием лика посредством возвращения в благодатное состояние. А это не зависит от естественных сил человека, так как благодать дается Богом. Различие между состоянием до Крещения в условиях подготовки к нему и состоянием возрожденного человека подчеркивает Диадокх Фотикийский. Таким образом, «до возрождения благодать действует на душу извне, а через возрождение укрывается в ней самой. Напротив, сатана действует до Крещения внутри души, а с того мгновения действует извне. Это надо понимать так, что до Крещения человек чувствует побуждения, чтобы выйти из панциря своего эгоизма, но не может осуществить эти побуждения. С момента Крещения благодать Христа укрепляет решение человека разбить темницу своего эгоизма так сильно, что он и в самом деле добивается этого»¹⁸.

Благодать, присутствующая в Крещении, помимо этого стирает прародительский грех. Но эта благодать не обеспечивает окончательного состояния. Даже будучи возрожденным и воссозданным, человек склонен к падению. Поэтому спасение предполагает активное участие человека; что касается благодати, содействия с ней, благодать этого Таинства — только точка отправления личного (субъективного) спасения. Так, Диадок говорит о двух благах, данных посредством Крещения: «Первый даруется нам мгновенно потому, что обновляет нас в самой воде и освещает все черты души, то есть то, что по образу, омывая всякое пятно греха нашего. Другой выжидает, чтобы вместе с нами совершить то именно, что по подобию ... святая Божественная благодать возвращает сначала через Крещение лик человеческий в то состояние, в котором он был при его создании, а когда видит настойчивое желание, красу подобия, расцветает добродетель за добродетелью и возносит лик души от сияния к сиянию, даруя ему печать подобия»¹⁹.

II. Двадцатичетырехлетний опыт пастырства в психиатрической клинике

В Яском Институте психиатрии Соко́ла одновременно проходят лечение 1 310 больных. Из них 870 лечатся в многодневном стационаре, а 440 — в однодневном. Из них 123 хронические — без возможности быть выписанными по следующим причинам: отсутствие документов, удостоверяющих личность, брошены родственниками, невозможно лечение в домашних условиях (см. таблицу). Доминирующая патология — различные формы шизофрении.

Тип коек	Местонахождение	Количество	
Койки (I-VIII отделения) острой патологии	Общие	435	487
	Токсикомания	30	
	Педиатрия	22	
Койки хронической патологии	Основной больничный корпус	50	260
	1-е внешнее отделение	150	
	2-е внешнее отделение	60	
Койки паллиативного лечения	Основной больничный корпус	30	123
	1-е внешнее отделение	93	
Койки однодневного лечения	Однодневный стационар	440	440
ИТОГО			1310

Представляем многолетний опыт протосинкелла Юстина Нягу, доктора богословия, который окормляет этих больных уже 24 года. Согласно этому опыту, 30 % больных религиозно восприимчивы; 30 % в силу своего состояния не очень восприимчивы, но впоследствии становятся таковыми; 40 % рефрактарны из-за отсутствия религиозного воспитания и личных грехов.

II.1 Таинство Исповеди

В Таинстве Исповеди ярко проявляется действие свободного диалога как ответственности человека перед Богом и Церковью. Это Таинство «есть средство, через которое верующие вызволяются из темницы эгоизма, в которую их ввергает грех для того, чтобы быть приведенными опять к общению с Богом и ближним»²⁰. В нем присутствуют три существенных компонента: исповеда-

ние грехов перед священнослужителем, покаяние в них и прощение, предоставленное Христом через иерея или епископа. Об этом свидетельствует Дидахе: «Исповедуй в церкви согрешения свои и не приступай к молитве своей с худой совестью»; верующие, будучи призваны, «в день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши прежде грехи свои, дабы чиста была ваша жертва»²¹. Здесь мы видим связь: Исповедь перед Евхаристией. Так же и в Послании Варнавы: «Признавайся во грехах своих. Не приступай к молитве с злою совестью»²², потому, что «лучше исповедаться в грехах человеку, нежели ожесточать свое сердце»²³, как советует нам святой Климент Римский, потому что самый тяжелый грех против покаяния есть ожесточение души. Что касается способа, от него мы получаем наставление: «Повинуйтесь пастырям (1 Пет. 5:5) и дайте себя воспитать в покаянии, преклонив колена сердца вашего»²⁴. Святой Игнатий Богоносец рекомендует личную исповедь перед епископом²⁵.

У Ермы в «Пастыре» искреннее, полное покаяние, проявленное не только в сознании, но и в деяниях, совершенное с сокрушением сердца, является условием покаяния. Он говорит нам, что покаянием ты можешь воспользоваться один только раз: «Если кто после этого великого и святого призвания, будучи искушен диаволом, согрешил, то он имеет одно покаяние; но если он будет постоянно грешить и каяться, то бесполезно для такого человека покаяние и жизнь его будет трудной»²⁶. Конечно, эти слова надо понимать в контексте веры того времени, когда второе Пришествие Христа считалось очень близким.

Климент Александрийский, называя покаяние «вторым крещением», обращает внимание на то, что оно должно совершаться только в Церкви и через Церковь²⁷.

Другим результатом совершения Таинства Исповеди должна быть милость Божия вследствие простираяния ниц и унижения, говорит Тертуллиан²⁸.

Что касается правила, даваемого грешнику, тот же автор говорит, что должен иерей иметь в виду: «Обряд сей именуется у нас обыкновенно исповедью, посредством которой мы исповедуем пред Богом грехи наши, не потому, чтоб Он не знал их, но потому, что исповедание сие есть начало исправления и удовлетворения за грехи. Исповедание привлекает раскаяние, а раскаяние умирят Господа. Исповедание сокрушает и унижает человека: оно променяет его и делает достойным небесного Божия милосердия»²⁹. Этот писатель Церкви проводит аналогию между Таинством Исповеди и распознаванием врачами язв больных, которые, «стыдясь показать медикам тайные свои язвы, умирают от постыдных болезней»³⁰.

Святитель Иоанн Златоуст советовал духовнику, чтобы тот внимал, как кающийся приходит к нему. С этой точки зрения существуют несколько категорий кающихся:

- подготовленный или неподготовленный;
- приходящий по собственной воле или нет;
- сознательно и искренно или будучи обязанным;
- в состоянии покаяния или невнимания.

Таким образом, духовник, имея всё это в виду, ищет пользу и исправление верующего с пониманием и любовью.

В отличие от психически здоровых людей, которые могут стать рано или поздно причастниками, мы имеем две исключительные категории.

1. Психически больные верующие (90 %), которые имеют отягощенное сознание, но очень желают после Исповеди причаститься.

Из них:

— 70 % — причастники, т.е. те, которые после катехизации могут совершать своё правило. (Действие дьявола на душу человека совершается непредсказуемо, так что больной не осознаёт ни степени тяжести, ни времени, ни частоты этого действия.);

— 30 % — непричастники, т.е. те, которые обнаруживают полную бессознательность и неспособность осознания важности евхаристического акта. К таким больным надо относиться с отеческой любовью и с большим вниманием по сравнению с предыдущей категорией. Но и их можно причастить перед смертью, но только с их согласия.

2. Психически больные верующие (10 %), у которых существует преувеличенное благочестие, вызванное некой генетической наследственностью, которая проявляется в форме повышенной ответственности. Эти больные сами отказываются или временят с причастием.

Из них:

— 70 % надо причащать против их воли (но с их согласия во время умственного просветления).

— 30 % — соглашаемся с их отказом, чтобы не спровоцировать духовных травм, особенно у больных шизофренией: ярко выраженная грусть, прерывание связи с духовником, усиление неблагоприятного течения болезни.

Что касается восприятия Таинства Исповеди, то можно сказать, что у абсолютного большинства наблюдается ускоренная и, можно сказать, сиюминутная динамика к улучшению состояния (снижение интенсивности и частоты обострений) и даже к выздоровлению. Но существуют и случаи, когда Таинство Исповеди невозможно: больные, находящиеся в состоянии постоянного бессознания и рациональной неспособности. За такими нужно вести внимательное наблюдение, чтобы не упустить возможность причастить их перед смертью.

Духовник психиатрической больницы должен быть всесторонне и основательно подготовлен и иметь особое призвание, в центре которого должна быть добродетель бескорыстной любви, вплоть до самопожертвования. Сам духовник такой клиники, по сравнению с обычным духовником, должен как можно чаще и сознательнее применять к себе Таинство Исповеди. Он должен быть сродни духов-

нику монастыря. Только так исполняются обе цели этого Таинства: отпущение грехов и исправление верующего.

II.2 Таинство Елеосвящения

Елеосвящение — это святое таинство, через которое посредством помазания освященным елеем тела больных и молитв священников осуществляется прощение грехов и исцеление болезней, а также люди черпают от Христа Распятого силу для того, чтобы нести крест своих плотских недугов, пребывая в терпении, облегченном радостью Воскресения Христова, которое воскресит их самих.

Это мужественное терпение, поддерживаемое надеждой на Воскресение, собирает силы плоти, которые с помощью благодати, данной свыше, могут привести к выздоровлению или, если воля Божия иная, дают больному спокойствие и смирение перед кончиной³¹.

Оно может дополнять Исповедь в некотором роде, как Миропомазание дополняет Крещение.

Таинство Елеосвящения не предполагает только заботу о душе верующего, но, естественно, и о его телесном здоровье. Это так, как «Церковь знает цену телу, через которое душа выполняет свои обязанности, знает таинство тела, которое преобразуется посредством благих усилий души и участвует в соединении христианина со Христом. Елеосвящение учитывает таинство тела, которым более всего патетически живет (больной. — *Прим. авт.*) во время болезни и перед смертью»³².

Согласно православному учению, Таинство Елеосвящения предполагает соединение молитвы в Церкви и проявляет это соединение. Совершение таинства семью священниками означает число даров Святого Духа. Присутствуют верующие, которые молятся вместе с совершителями Таинства. Это всеобщее единение увеличивает жизненные силы больного или укрепляет его своим теплом до черты мгновений холодного одиночества раставания со всеми и со всем на земле³³.

Таинство это рекомендуется администрировать пациенту учреждения по охране психического здоровья лично, номинально и желательно после Исповеди, так как в этом случае действие этого Таинства приносит больше пользы. Чем пренебрегает клир и народ — это болезнь души; Елеосвящение обычно совершается при биологической болезни.

Согласно преданию Церкви, до XX в. включительно общее Елеосвящение совершалось во время постов, засух, катаклизмов, эпидемий. В некоторых Поместных Церквях распространилась практика более или менее частого совершения общего Елеосвящения. В психиатрической клинике течение болезни не позволяет общего Соборования. По требованию руководства больницы во время совершения Таинства около больного должны присутствовать родственники первой или второй степени, которые должны помогать больному выдержать длительность богослужения. Но во время четырех постов мы совершаем по одному общему Соборованию. Священники должны проявлять терпимость и терпение по отношению к поведению пациента, которое может быть даже буйным.

II.3 Таинство Евхаристии

Павел Евдокимов замечает, что «и впрямь, человек есть то, что он ест: „запрещённый плод“ или „евхаристическая материя своего Царя“ и Его даров»³⁴. Вся жизнь человека колеблется между конкретикой запрещенного плода (боль греха) и конкретикой Евхаристии. Таким образом, эти две реалии обнаруживают различные состояния человечности, которая либо разлагает свое существование через грех, либо находит свое целое во Христе. А единственный конкретный метод доступа ко Христу представлен в Церкви Таинствами; Церковь и сама есть уникальное таинство соединения Божественного с человеческим.

Творения отцов периода, следующего непосредственно за апостольским, свидетельствуют изначальную

веру Церкви в отношении Евхаристии, веру, которая объяснена указаниями, находящимися в Писании. Из этих текстов становится ясно, что Евхаристия занимала центральное место в первичной Церкви. Христианская жизнь питается путем причащения Телом и Кровью Спасителя, практикой Евхаристии. Святой Игнатий Богоносец, например, так описывает это Таинство: «...особенно, если Господь мне откроет, что все вы до единого, без исключения по благодати Божией соединены в одной вере и в Иисусе Христе, происшедшем по плоти от рода Давидова, Сыне Человеческом и Сыне Божием, так что повинуйтесь епископу и пресвитерству в совершенном единомыслии, преломляя один хлеб, это **врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее жизнь во Иисусе Христе**»³⁵.

Также находим у святого Игнатия: «Они удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благости. Таким образом, отмечая дар Божий, они умирают в своих прениях. Им надлежало бы держаться в любви, чтобы воскреснуть»³⁶.

У того же автора мы находим, что Евхаристия — это то, что соединяет и укрепляет Церковь: «Старайтесь чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога. Ибо, если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы сатаны, и единомыслием вашей веры разрушаются губительные его дела»³⁷.

В послании к Филадельфийцам говорится, что вера в Евхаристию является надежной и существенной для личности христианина. Реальное присутствие Спасителя в евхаристических составляющих исповедуется в очень простых и надежных терминах: «Старайтесь иметь одну Евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитером и диа-

конами, сослужителями моими, дабы всё, что делаете, делали вы о Боге»³⁸.

Святая Евхаристия есть центр нашей возрожденной, восстановленной жизни, а Христос евхаристический есть сердце этой жизни, потому что из сердца идет чувство личного и любви. Поэтому она, в сущности своей, бессмертна. «Ибо как Христос восста из мертвых, ктому уже не умирает, смерть Им ктому не обладает (Рим. 6:9), так и члены Христовы смерти не имеют видети во веки (Ин. 8:51). Ибо как вкусят смерть они, всегда соединенные с живым сердцем?»³⁹ Только грех мог бы отделить человека от того сердца, отдать его греху.

Согласно многовековой традиции, существует частое или редкое причащение, причащение во время четырех постов. Психически больным, которые могут умереть в любой момент, рекомендуем причащаться не реже одного раза в 40 дней. Причащать больного надо внимательно, так как у него часто могут наблюдаться движения, не контролируемые сознанием. Особое внимание надо проявлять в отношении молодых больных (20%), которые могут незаметно выплюнуть причастие или перевернуть чашу. Для этого рекомендуются присутствие двух диаконов или двух верующих в качестве помощников. 80 % причастников причащаются без происшествий. Большинство причастников — номинальные верующие. Курящих причащаем после однедельного перерыва.

Также надо проверять способность больного проглатывать пищу. Только после этого можно давать причастие. После причастия медицинский персонал должен следить за тем, чтобы пациент не отрыгнул таинства.

Изменение душевного состояния психически больных, наблюдаемое после причастия:

1. Сразу наступает состояние равновесия в мышлении, поведении и психической деятельности;

2. В течение долгого периода болезнь не прогрессирует;

3. Общение и диалог может привести к единению, что раньше было невозможно;

4. Видны ясность и просветление ума, возобновление человеческих отношений дружбы и близости с родственниками и благодетелями;

5. Наблюдается всё более сознательное и прилежное приближение к молитве и к святыням;

6. Появляются проявления благочестия (крестное знамение, поклоны, милостивое поведение), которых не было до тех пор.

Хотя врачи клиники не препятствуют осуществлению окормления больных, только 15 % из них готовы сотрудничать со священнослужителем в его труде по наблюдению за изменением состояния больных, которые принимают святыне Таинства, в сравнении с теми, которые не принимают их.

III. Выводы

Как видно, согласно нашему православному учению о вере Христос является целителем душ и тел наших. Так как наше соединение с Богом совершается посредством святых Таинств, надо уделять большое внимание участию в них психически больных, которые, как и соматические больные, да и как все христиане, должны наследовать Царство Божие, к которому должны стремиться (Мф. 6:33). Однако в отличие от остальных верующих, им нужен особый подход в окормлении, в соответствии с их заболеванием и его стадиями. Во всяком случае, грамотный подход (в сотрудничестве с лечащим врачом) в преподавании Таинств Исповеди, Елеосвящения и Евхаристии не только способствует продвижению больного по пути ко спасению, но и улучшает течение болезни, что само по себе помогает больному идти путем Царства Небесного. Поэтому сотрудничество между священником и врачом играет важную роль не только в лечении больного, но также в деле духовного спасения и искупления.

Примечания

¹ *Panayotis Nellas*. Omul — animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 198.

² *Sf. Vasile cel Mare*, Omilii și cuvântări, în: vol. *Scrieri I*, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic, București, 1986, p. 443.

³ *Vladimir Lossky*, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, trad. V. Răducă, Ed. Anastasia, 1993, p. 156

⁴ *Ibid.* p. 156.

⁵ *Sf. Maxim Mărturisitorul*, Răspunsuri către Talasie, în *Filocalia*, vol. 3, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁷ *Christos Yannaras*, Libertatea moralei, trad. Mihai Cantuniari, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 23.

⁸ *C. Yannaras*, Libertatea moralei, p. 27.

⁹ *Dumitru Stăniloae*, Sensul ascezei monahale, Ed. Reîntregirea, Cluj, 2005, p. 15.

¹⁰ *Dumitru Stăniloae*, Teologia dogmatică ortodoxă, vol. 1, p. 317–318.

¹¹ *Sf. Ioan Gură de Aur*, Omilii la Matei, în: vol. *Scrieri III*, trad. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic, București, 1994, p. 684.

¹² *Paul Evdokimov*, Vârstele vieții spirituale, trad. Ion Buga, Ed. Christiana, București, 1993, p. 84.

¹³ *Dumitru Stăniloae*, Din aspectul sacramental al Bisericii, în: *Studii Teologice*, 1966, nr. 9–10, p. 531–532.

¹⁴ *Idem*, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 3, Edit. Institutului Biblic..., București, 1997, p. 7.

¹⁵ *Dumitru Radu*, Sfintele Taine în viața Bisericii, în: *Studii Teologice*, 1981, nr. 3–4, p. 172.

¹⁶ *Idem*, Din aspectul sacramental al Bisericii..., p. 533.

¹⁷ *Dumitru Radu*, Sfintele Taine în viața Bisericii..., p. 177.

¹⁸ *Idem*, Teologia Dogmatică..., vol. 2, p. 229.

¹⁹ *Diadoh al Foticeii*, Cuvânt ascetic, cap. 89, în: *Filocalia*, vol. 1, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 379, apud Drd. Ștefan N. Sandu, *art. cit.*, p. 237.

²⁰ *Pr. Asist. Dumitru Popescu*, Pocăința ca refacere a legăturii credincioșilor cu Dumnezeu și cu semenii, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 1971, nr. 9–10, p. 1022.

²¹ Didahia, cap. IV, 14; XIV, 1, în: vol. Scrierile Părinților Apostolici..., p. 29–34.

²² Epistola lui Barnaba, cap. XIX, 12, în: Scrierile Părinților Apostolici..., p. 163.

²³ *Sfântul Clement Romanul*, Epistola către Corinteni (I), cap. LI, 3, în: Scrierile Părinților Apostolici..., p. 83.

²⁴ Ibidem, cap. LVII, 3, în: Scrierile Părinților Apostolici..., p. 86.

²⁵ *Sfântul Ignatie Teoforul*, Epistola către Filadelfieni, cap. VIII, 1, în: Scrierile Părinților Apostolici..., p. 217.

²⁶ Magistrand Ștefan C. Alexe, *Eclesiologia părinților apostolici*, în: *Studii Teologice*, 1955, nr. 5–6, p. 374.

²⁷ *Pr. Ilarion Felea*, Pocăința, Edit. Scara, București, 2000, p. 48.

²⁸ *Tertulian*, Liber de penitentia, cap. 9, în Migne, P.L. I, col. 1354, apud *Pr. Prof. D. Stăniloae*, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 1955, nr. 3–4, p. 224.

²⁹ Idem, Liber de penitentia, cap. 9, în: Migne, P.L. I, col. 1354, apud *D. Stăniloae*, *Mărturisirea păcatelor și pocăința..*, p. 224.

³⁰ Ibid.

³¹ *Pr. D. Radu*, *Characterul ecleziologic al Sfintelor Taine..*, p. 306.

³² *Pr. D. Stăniloae*, *Din aspectul sacramental..*, p. 556.

³³ Ibidem, p. 557.

³⁴ *Paul Evdokimov*, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, trad. Carmen Bolocan, Edit. Polirom, Iași, 1996, p. 17.

³⁵ *Sf. Ignatie Teoforul*, *Către Efeseni*, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici* (PSB 1), trad. Pr. D. Fecioru, Edit. Institutului Biblic..., București, 1979, p. 164.

³⁶ *Sf. Ignatie Teoforul*, *Către Smirneni*, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 184.

³⁷ Idem, *Către Efeseni*, p. 161.

³⁸ Idem, *Către Filadelfieni*, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici..*, p. 179.

³⁹ *Nicolae Cabasila*, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, traducere și studiu introductiv de *Pr. Prof. Dr. Ene Brăniște* și *Pr. Prof. Teodor Bodogae*, Edit. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989, p. 204.

ПРОТОИЕРЕИ ВЛАДИМИР ВОРОБЬЕВ*

ПСИХИЧЕСКИЕ ЗАБОЛЕВАНИЯ И ОДЕРЖИМОСТЬ**

В статье приводится учение о природе человеческого естества, поясняется взаимосвязь душевного, духовного и телесного в человеке, говорится об одержимости человеческой души страстями как возможной причине душевной болезни и возможности ее исцеления через покаяние. Автор предостерегает от неоправданного увлечения практикой «отчиток», которые могут иметь отрицательные последствия для душевнобольных.

Ключевые слова: страсти, одержимость, психические заболевания, дух, душа и тело, психиатрия, психотерапия, «отчитка».

1. Дух, душа и тело. Трихотомия и дихотомия

В посланиях апостолов, особенно в посланиях апостола Павла, имеются тексты, указывающие на двусоставность человеческого естества — дихотомию и трехсоставность — трихотомию. Дихотомия — это учение о

*Автор — ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, настоятель храма святителя Николая в Кузнецкой слободе, что в Москве, кандидат физико-математических наук.

**По материалам Международной конференции «Попечение Церкви о душевнобольных»; Москва, 13–14 ноября 2018 г.

том, что человеческое естество составляют душа и тело; трихотомия говорит, что человеческая природа трехсоставна: дух, душа и тело. О трихотомии имеются высказывания Александрийских отцов, в частности, Климента Александрийского и Григория Нисского. Большая же часть святых отцов говорят о дихотомии. Противоречие здесь только кажущееся, т.к. речь идет о разном. Очевидно, что разделение человеческого естества на две сферы имеется в виду, когда говорят о смертности тела и о бессмертии души. Термин трихотомия используется при анализе понятия о душе, когда выделяют ее разные свойства при противопоставлении духовного и душевного в жизни человека.

Святитель Григорий Нисский (IV в.) ясно говорит о непостижимости для человеческого разума природы человеческого естества подобно непостижимости естества Бога: «...поскольку в том, что созерцается у Божественной природы, есть неприступность сущности, совершенно необходимо, чтобы и в образе ее было подражание первообразу. Ведь если бы природа образа постигалась, а первообраза — была бы выше постижения, то такая противоположность созерцаемого в них обличала бы погрешительность образа. Но поскольку природа нашего ума ускользает от познания, и это по образу Создавшего, то значит, она точное подобие превосходящему, своей собственной неведомостью являя отличительную черту неприступной природы»¹. О том же писал преподобный Анастасий Синаит, указывая на два важных свойства, роднящих человеческую душу с Богом: «она иносущна всякому [прочему] тварному естеству», и «человеческий ум не в силах постичь ни разумных оснований существования Божия, ни таких же оснований сущности нашей души, а также не способен познать, каким образом она возникла и была приведена в бытие»².

Душевное, телесное устройство человека навсегда останется тайной на последней своей глубине. И чем глуб-

же проникнет наука в природу человека, тем очевиднее будет конечная непостижимость человеческого бытия. Если телесная природа человека отчасти открывается науке и с большим трудом поддается экспериментальному изучению, то душа человека остается в своей природе непостижимой тайной и допускает исследование только лишь «видимых» нашими глазами проявлений, т.е. весьма ограниченной феноменологии. Духовная же сфера позволяет постигать только то, что открывается нам Богом, духовным миром. Все эти сферы теснейшим образом связаны между собой, и наивно думать, что природа их может быть изучена независимо одна от другой. Мы оказываемся лицом к лицу перед загадкой, когда выясняется, что те или иные гормоны влияют на психическую, душевную жизнь людей. Но особенно трудно говорить о разделении душевного и духовного в человеке. Мы можем лишь фиксировать наблюдения за духовно-душевной жизнью человека. Всё остальное остается тайной, и наши рассуждения не должны восприниматься как попытки снять эту тайну. Скорее, это стремление как-то описать ее, почувствовать ее глубину, услышать те откровения свыше, которые лишь в малой степени приобщают нас к ней.

Одним из полезных образов для описания духовно-душевного устройства человека представляется соединение огня и железа, которые сначала могут быть вполне отличимы друг от друга, но по мере разогревания железа в огне они совершенно сливаются, и расплавленное в огне железо как бы соединяется с естеством огня настолько, что само уже может зажигать другие предметы, соприкоснувшиеся с ним. Душа человека, имея духовную природу, способна проникаться благодатью Святого Духа или соединяться с духами тьмы. Может быть такое соединение души человека с благодатью Духа Божия хотя бы отчасти объясняет трихотомическое представление об устройении человека. Этот образ, кажется, лучше других позволяет понять святоотеческое учение о страстях как действиях

темной духовной силы в человеке, об одержимости бесами и изгнании бесов из одержимых, о котором так много известно в христианской истории.

2. Страсти и пристрастия в человеке

Все почти люди в той или иной степени являются носителями каких-либо страстей или пристрастий: чревоугодия и сластолюбия, блуда, сребролюбия и любостяжания, гнева и раздражения, печали, уныния, тщеславия, гордости и их производных. По учению святых отцов страсти — это искаженные первородным грехом деятельные энергии души, утратившие первозданную чистоту и гармонию. Первородный грех, поселившийся в человеческом естестве, в каждой человеческой личности снова и снова прорастает как личный грех, подобно тому, как каждый год из земли снова вырастают сорняки. И как ржавое железо может быть очищено огнем, так и душа человеческая может быть очищена от греха, от страстей как греховных энергий, может быть преображена действием благодати Божией, делающей ее совершенной, святой. Но возможно и другое: приращение к душе темной духовной силы может инициировать злокачественный рост страстей в душе человека, поражая его добрую волю, подчиняя ее злему началу, превращая человека в пленника бессмысленных злых стремлений. Среди страстей различают плотские (чревоугодие, блуд) и духовные. На самом деле все страсти имеют духовную природу, хотя некоторые из них действуют через возбуждение плотских вожделений. Страсти могут как бы умеренно действовать в человеке, будучи удерживаемы разумной волей, не позволяющей им полностью выйти из-под контроля. Такой человек может не совершать больших (смертных) грехов, хотя и остается не до конца свободным, не очищается и не совершенствуется в должной мере, не достигает святости, к которой призван Богом.

3. Одержимость злой, темной духовной силой

Человек, оказавшийся в плену какой-либо страсти, например, алкоголизма, наркомании, игорного азарта или сребролюбия и т.д., безусловно, может быть назван одержимым этой страстью, а в соответствии с древним учением святых отцов — бесом этой страсти. И действительно, все мы знаем совершенно нормальных, по-видимому, людей, как говорят, вполне адекватных, трудоспособных, семейных, творческих, которые, тем не менее, вдруг совершают какие-то безумные поступки. Очень ярко это демонстрирует игорная страсть, которая способна разорить даже богатого человека, заставить его обманывать и воровать крупные суммы денег. И это не в состоянии опьянения! Или алкоголизм, наркомания, которые способны в короткое время вовлечь в свой плен огромное количество людей, недавно не подававших никаких признаков неадекватности или болезни. Есть множество свидетельств действия нечистой силы в таких случаях. Напомню лишь один из них, описанный замечательным священником первой половины XX в. отцом Константином Ровинским³. Некий человек увлекался оккультными экспериментами. В некотором доме собиралась компания друзей, чтобы крутить блюдце и получать через это советы таинственной силы. Человек этот играл на бирже и спрашивал через блюдцеверчение, ставить ли ему свою денежную ставку в надежде на выигрыш. Блюдце подсказало ему — ставить, и он выиграл крупную сумму, потом еще точно так же, и еще. В последний раз вышло указание: «Поставь все свои деньги и выиграешь». Он послушно поставил и проиграл всё свое состояние. Когда он снова спросил через блюдце своего советчика, в чем дело, то получил ответ: «Ха-ха-ха!» и сошел с ума. Происшедшее в этом случае невозможно объяснить повышенным или пониженным содержанием тестостерона, серотонина или адреналина и т.п. биохимии.

Как правило, одержимыми называют людей, уже совершенно не властных над собой, с полностью порабожденным разумом и волей. Множество примеров этого рода дают нам Евангелие и жизнеописания святых. Думаю, каждый опытный священник встречался с такими явлениями. Из Евангелия мы знаем, что одного слова Христа было достаточно, чтобы бесы вышли из одержимого человека, — так же, как одним словом Христос исцелял телесные недуги. Великие святые тоже имели такую власть над бесами: апостолы, преподобный Сергей, святой праведный Иоанн Кронштадтский и многие другие. Но в современной повседневности такие одержимые люди в качестве психически больных запираются в психиатрические больницы и подвергаются медикаментозному лечению. Что это значит? Значит ли, что так называемая одержимость является еще одной разновидностью острого психического заболевания и ничем другим? Если оно купируется лекарствами, то причем тут бесы?

4. Психотерапия и духовная помощь

Замечательный психиатр XX века Дмитрий Евгеньевич Мелехов говорил, что смиренные люди не болеют психическими заболеваниями. Он, конечно, не считал это утверждение стопроцентно доказанной теоремой, но в нем ясно звучит святоотеческое учение о том, что грех является источником болезни вообще и, в частности, гордыня (духовное состояние, противоположное смирению) в предельном своем развитии становится причиной безумия, т.е. психического расстройства умственной и душевной, разумной жизни человека. Если грех является причиной болезни, то нужно ее лечить прежде всего покаянием, нужно победить грех как причину, — где же тут место врачам и лекарствам?

На самом деле здесь нет противоречия. Если, например, курильщик докурился до рака легких, то врач

запретит ему дальше курить, но не откажет ему в медицинской помощи, необходимой ввиду онкологического заболевания. Исполнение запрета курить — это уже начало покаяния. А последствия греха приходится лечить или облегчать лекарственными, медицинскими способами. Так и в психиатрии. Если началом депрессии был грех уныния, или она вызвана генетической предрасположенностью как греховным наследством от предков, то медикаментозное лечение ни в какой мере не исключает духовную борьбу с унынием и победу над ним через укрепление веры, надежды, любви к Богу и ближним, научение благодарить Бога и радоваться красоте Божия мира. Этому служит молитва и благодатная церковная жизнь.

Самым таинственным случаем является явная одержимость нечистой силой. Есть множество свидетельств такой одержимости, которую невозможно перепутать с обычным расстройством психики или с психической эндогенной болезнью. В Церкви мы с этим сталкиваемся настолько часто, что каждый священник научается быстро определять это состояние.

Если одержимость сильная, то это неопиcуемый мрак, тяжесть, нечто страшное. Тот, кому довелось видеть это близко, уже не перепутает такое присутствие темной силы в человеке с обычной болезнью. Но чаще всего одержимость соединяется с психическим заболеванием. Это неудивительно, потому что психическое заболевание поражает разумную волю человека, и он не может сопротивляться нечистой силе так, как это может делать здоровый человек.

Есть ли убедительные признаки одержимости? Да, прежде всего, это реакция на святыню, на святых людей. Помните гадаринского бесноватого, который выбежал навстречу Христу с воплем: «Что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? Заклинаю Тебя Богом, не мучь меня!» (Мк. 5:7)? Бывает даже, что грудные младенцы, ничего еще не понимающие, начинают биться и кричать, когда

их подносят к Святой Чаше. Со старшими детьми это бывает еще чаще. Всегда оказывается, что этого ребенка принесли или привели в первый раз или долго не причащали. Если дома не всё в порядке, то нечистая сила влияет и на маленьких детей. Что касается одержимых взрослых, то можно только удивляться тому, как они реагируют на присутствие святыни, ничего об этом не зная.

С другой стороны, приходилось близко знать тяжелейших шизофреников, которые часто причащались, молились и являли святое смирение и высокую благодатную жизнь. Их болезнь проявлялась в определенных умственных расстройствах, в неспособности к активной деятельности, в отсутствии адекватного контакта с окружающей действительностью, с людьми. Но не было никаких признаков одержимости какой-либо страстью, была очевидная обращенность к духовной реальности, к Богу. Кончина таких больных бывала блаженной. В случае одержимости, конечно, следует усиленно молиться и употребить все возможные средства, чтобы облегчить участь страдальца. Если есть святой, могущий изгнать беса своей молитвой, то медикаментозное лечение, конечно, не понадобится. Но если нет такого подвижника, приготовившего себя постом и молитвой и получившего от Бога власть «наступать на всю силу вражию», «возлагать руки на больных, и они будут здоровы» (Мк.16:18), то врачебная и медикаментозная помощь, конечно, не исключается и может принести заметное облегчение, например, снять ужасные аффективные проявления одержимости. При этом одержимость как духовная плененность темной силой остается, хотя и в менее явном виде.

Что касается «отчиток», то здесь вряд ли можно дать однозначный ответ. Молитва, конечно, всегда нужна, но на «отчитки» съезжается множество самых разных людей: и клинические больные, которым необходимо серьезное медикаментозное лечение, тут же могут присутствовать разные «кликуши», настоящие или вошедшие в роль ис-

терички, которые иногда «лечатся» хорошим испугом. Одна кликуша начала кричать в храме на патриаршей службе, а настоятель затолкал ее в подсобное помещение и велел принести ведро холодной воды. Была зима, и кликуша, поняв, что ее сейчас хорошенько обольют и вытолкают на мороз, упала в ноги к священнику и просила ее отпустить и обещала, что больше в этот храм не придет. На «отчитках» бывает много крика и шума, так что многим действительно психически больным людям противопоказано там находиться. Но бывают священники-подвижники, которые своей молитвой помогают бесноватым людям. А бывают такие, что устраивают из «отчиток» своеобразный бизнес.

Ясно, что духовное заболевание, которым является грех, часто приводит к душевному, если грешник не кается, т.е. не лечится духовно. Душевное заболевание, если не лечится, часто приводит к смерти или к тяжелым телесным болезням. Болезнь духовная «опускается» по лестнице духовно-психо-физического устройства человека. Хорошо, если методами биохимии удастся нащупать физиологическую причину расстройства и скорректировать его. Но если бы химия могла определять духовную жизнь человека, он уже не был бы человеком. Тайна словесного разума, богоподобная свобода, творческий гений, осознание смысла жизни, добра, духовная красота — всё это несводимо к химии, к биологии. Подобно этому и духовные болезни коренятся в неправильностях жизни духа и не могут быть полностью сведены на уровень гормонов.

Примечания

¹ Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека. СПб: Аxiома, 1995. С.31.

² Анастасий Синаит, *прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // Избранные творения. М.: Па-

ломник, 2003. С.43. Цитируется по докладу протоиерея Геннадия Егорова «Проблема дихотомии-трихотомии человеческой природы и парадокс личности в антропологии святителя Феофана».

³ Ровинский Константин, прот. Беседы старого священника со своими духовными детьми. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

ИЕРОДИАКОН ПЛАТОН (КУДЛАСЕВИЧ)*

ПИСЬМЕННЫЕ УПОМИНАНИЯ ОБ УСПЕНИИ МАТЕРИ БОЖИЕЙ КАК ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ПРЕДАНИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

В статье рассматриваются основные древние письменные источники, содержащие повествования об Успении Пресвятой Богородицы. Особое внимание уделяется сравнению «Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς Θεοτόκου» («Святого Иоанна Богослова слово об Успении Богородицы») и двух латинских апокрифов под общим названием «Transitus Mariae» («Преставление Марии»). Также рассматривается предание Иерусалимской Церкви о кончине Пресвятой Богородицы, которое записал некий монах Кирилл в своем труде «Евфимиева история», ставшее основой последующих разработок данной темы святыми отцами, начиная с преподобного Иоанна Дамаскина.

Ключевые слова: Пресвятая Богородица, Божия Матерь, Успение, сказания об Успении, слово об Успении Богородицы, кончина Пресвятой Богородицы, преставление Девы Марии.

*Автор — магистр богословия, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии (Москва), насельник Московского Сретенского ставропигиального мужского монастыря.

Жизнь Пресвятой Богородицы во многом покрыта тайной. Сведения о житии Пречистой Девы Марии, содержащиеся в Священном Писании, не являются детальными. Имеется лишь несколько эпизодов, связанных с личностью Божией Матери.

В Ветхом Завете содержатся пророчества о Пресвятой Богородице:

- как о Матери Икупителя (Быт. 3:15);
- как о Деве — Матери Эммануила (Ис. 7:14–16);
- как о Той, Которой предстояло родить Мессию в Вифлееме (Мих. 5:2–3);

— как о Той, Которая возвышается среди кротких и нищих Господних, Марии, «преславной дщери Сиона» (Соф. 3:12, 14–18; Пс. 149:1–4; Мих. 4:8, 10; Иер. 31:22–23).

Священное Писание Нового Завета говорит:

- о Благовещении Деве Марии архангелом Гавриилом (Лк. 1:26–28);
- о посещении Ею родственницы Своей Елизаветы (Лк. 1:39–66);
- о Рождестве Господа нашего Иисуса Христа от Девы Марии (Мф. 1:18–25; Лк. 2:1–20);
- о сретении в Храме и пророчестве в связи с этим праведного Симеона и Анны (Лк. 2:22–23);
- о бегстве с Богомладенцем в Египет (Мф. 2:13–23);
- о пребывании Святой Девы с Младенцем Иисусом в Иерусалиме (Лк. 2:41–52);
- о пребывании Ее на браке в Кане Галилейской (Ин. 2:1–11);
- о следовании за Иисусом во время Его проповеди (Ин. 2:12; Мф. 12:46–49; Мк. 3:31–35; Лк. 8:19–21; Мк. 6:3);
- о нахождении Ее на Голгофе во время распятия Господа нашего Иисуса Христа (Ин. 19:25–27);
- о пребывании Ее среди апостолов (Деян. 1:14).

Священное Писание не содержит иных сведений о Пресвятой Богородице. Другие подробности Ее жизни восполняются из благочестивого церковного Предания,

которое, как пишет современный богослов протоиерей В. Сорокин, «в большинстве своем имеет несомненную печать глубокой древности и отражает веру христианского общества с древних времен» [1. С. 68].

Первые христиане больше интересовались событиями, связанными с жизнью Спасителя. Но, при всей своей горячей любви ко Христу, которой горело всё их существо, личность Матери Божией как бы оставалась в тени, что отражено и в текстах Евангелий, и в писаниях апостольских. Только позднейшая богословская разработка догмата Воплощения и, как следствие, появление различных ересей, направленных на умаление достоинства Пресвятой Богородицы, позволили наконец акцентировать внимание христианского сообщества на Ее личности. «Когда такие поводы даны были ересью Нестория, — пишет литургист М. Скабалланович, — оказалось, что христианский мир во все неосведомлен о жизни и кончине Богоматери, но что в богатой сокровищнице предания, всегда — а особенно тогда — составляющего главный нерв церковной жизни, есть достаточно данных об этом» [2. С. 7–8].

О последних днях жизни Божией Матери Священное Писание умалчивает, за исключением повествования святого евангелиста Иоанна: «При кресте Иисуса стояли Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Мать и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Мать твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Ин. 19:25–27), и одного стиха из книги Деяний: «Все они единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариєю, Материю Иисуса, и с братьями Его» (Деян. 1:14). Основные события, связанные с кончиной Пресвятой Богородицы, приведены в церковном Предании.

После IV в. появляются сказания как в целом о жизни Богородицы, так и о последних годах Ее земного бытия. Святитель Димитрий Ростовский большинство этих

сведений включил в текст Четых Миней, содержащих повествование о последних днях жизни Божией Матери. Так, там говорится — на основании послания (ныне не относящегося к подлинным) Игнатия Богоносца к Иоанну Богослову, в котором описываются нравственные качества Богородицы, — что многие верующие желали видеть Ее и для этого приходили в Иерусалим [3. С. 258–259]. В другом послании к Иоанну Игнатий высказывает свое желание увидеть Пресвятую Богородицу [3. С. 259].

В послании III Вселенского Собора константинопольскому клиру имеются сведения, что Божия Матерь совершила путешествие с апостолом Иоанном Богословом и пребывала с ним в Ефесе [4. С. 273]. Кроме того, известны два апокрифических послания Богородицы — к мессинцам и к флорентийцам, но и из них ничего нельзя узнать о кончине Матери Божией.

В числе первых источников, которые обратились к событиям Ее славного Успения, можно указать «Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς Θεοτόκου» («Святого Иоанна Богослова слово об Успении Богородицы») и два латинских апокрифа под общим названием «Transitus Mariae» («Преставление Марии»); текст, именуемый «Liber requiei Mariae» («Книга упокоения Марии»), сохранившийся на нескольких языках (единственная полная версия — эфиопская) [5. Т. 4. С. 1610], и армянский письменный памятник «Сказание о преставлении Богородицы и об Ее образе, написанном евангелистом Иоанном», который является ответным письмом Моисея Хоренского († 493) князю Сааку Артцруни Васпуранскому [6. С. 148].

Фактически именно на первых трех текстах упомянутых сказаний православные богословы строили свои повествования об Успении Пресвятой Богородицы. Оригинальные их тексты (первый на греческом языке и два латинских) опубликовал К. Тишендорф в своей работе «Apocalypses apocryphae» [7. Р. 94–136], которую в конце XIX в. частично перевел и проанализировал священник

И. Смирнов в своей статье «Апокрифические сказания о Божией Матери и деяниях апостолов» [8. С. 569–614]. В этой работе Смирнов утверждает, что К. Тишендорф напечатал тексты оригиналов, которые «служили первоисточниками для всех последующих повествований об Успении Богородицы и событиях, относящихся к нему» [8. С. 585].

Первое сказание «Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς Θεοτόκου» (оригинал на греческом языке) — древнейшее и самое важное [7. Р. 94–112]. Это апокрифическое слово не принадлежит апостолу Иоанну Богослову, о времени его появления К. Тишендорф умалчивает [7. Р. 30]. Священник И. Смирнов, в свою очередь, считает, что этот апокриф написан в конце III — начале IV в. и для усиления авторитета текста подписан именем святого апостола Иоанна Богослова [8. С. 586], а А.И. Булгаков текст данного сказания относит к IV–V вв. [9. Т. 10. С. 156]. Следовательно, время его происхождения, по мнению ученых, — не раньше III и не позже V века. Возможно, именно это сказание является одним из основных первоисточников всех последующих апокрифов об Успении Божией Матери.

Два латинских сказания К. Тишендорф опубликовал под общим названием «Transitus Mariae» («Преставление Марии») [7. Р. 113–136], обозначив первое буквой «А», а второе буквой «В». Из этих двух латинских текстов древнейшим является текст «В», так как имеет меньше смысловых разночтений относительно греческого апокрифа. Автор латинского текста «В» в некоторых кодексах называет себя Мелитоном, епископом Сардийским (II в.), но этот текст не имеет никакого сходства с известной апологией Мелитона Сардийского к императору Антонину [8. С. 587]. Точное время появления его неизвестно, но он упоминается в декрете папы Геласия († 496), который на соборе 494 г. осудил это сказание как еретическое [10. С. 127], а позже этот текст стал известен Григорию Тур-

скому (VI в.), Беде Достопочтенному (X в.) и др. Из этого следует, что латинское сказание «В» написано никак не позднее конца V столетия.

«А», второй по хронологии латинский апокриф, который у К. Тишендорфа поставлен на первое место, значительно разнится с греческим текстом и вводит рассказ об апостоле Фоме, который, согласно данному тексту, прибыл ко гробу Богородицы после Ее погребения (по греческому же источнику апостол Фома находился там, как и все апостолы, до кончины Божией Матери и присутствовал при Ее погребении). Автор латинского апокрифа «А» называет себя Иосифом, положившим тело Иисуса Христа в своем гробе, но подлинность авторства Иосифа Аримафейского никак не может быть подтверждена [8. С. 588]. Русский богослов К. Сильченков происхождение этого апокрифа сначала относит к V в., а потом к VII, но уверенно говорит только то, что апокриф Иосифа (латинский «А») является переделкой апокрифа Мелитона (латинского «В») [11. С. 76]. Из этого следует, что время происхождения апокрифа — не раньше V в. и не позднее VII, так как у церковных писателей рассказ об апостоле Фоме встречается, начиная с VII в. [12. С. 291].

Суммируя общий контекст перечисленных апокрифических сказаний, имеющих свое отражение в Предании Церкви, можно утверждать, что Матерь Божия после Христова Воскресения находилась в Иерусалиме до гонений Ирода (см.: Деян. 12:1–3), потом Она переселилась в Ефес вместе с апостолом Иоанном Богословом, но незадолго до Своей кончины Она возвратилась в Иерусалим. Дева Мария часто посещала святы места: Вифлеем, Голгофу, Гроб Господень, Гефсиманию и Елеон, где усердно молилась. За три дня до кончины Ей явился архангел Гавриил и вручил райскую светящуюся ветвь как символ нетления и победы над смертью, возвестив Ей день преставления. Эту ветвь Богоматерь поручила нести апостолу Иоанну Богослову перед Ее гробом. О дне Ее кончины апостол

Иоанн оповестил тогдашнего епископа Иерусалимской Церкви апостола Иакова, брата Господня, а тот сказал об этом христианам в Иерусалиме и в окрестностях. Матерь Божия передала слова архангела всем собравшимся и показала райскую ветвь. Два Своих хитона Она завещала усердно служившим Ей двум бедным вдовам и велела похоронить Себя между могилами Своих праведных родителей в Гефсимании.

Перед кончиной Матери Божией послышался шум, похожий на раскат грома; это было чудесное принесение к Ее одру на облаках ангелами разошедшихся по концам вселенной апостолов. Апостолы же, видя друг друга, изумлялись происходящему. Богоматерь возлежала на усыпанном цветами ложе и ожидала пришествия Своего Сына. Вдруг воссиял невыразимый свет, помрачивший светильники, кровля горницы открылась, и сошел Сам Христос с сонмом ангелов, святыми праотцами и пророками. Матерь Божия обратилась к Своему Сыну со словами: «Величит душа Моя Господа...» — и просила Его благословить чтущих Ее память. Затем Богоматерь безболезненно предала душу Свою в руки Спасителя, и тотчас раздалось ангельское пение. Апостолы с радостью и слезами понесли святое тело Богородицы в Гефсиманский сад. По дороге один из иудеев пытался опрокинуть одр с Ее телом, но немедленно был наказан отсечением обеих рук. Осознав свою вину, он покаялся и получил исцеление. После погребения апостолы возвратились в Иерусалим и встретили опоздавшего на погребение апостола Фому. По его неотступной и слезной просьбе они вернулись в Гефсиманию ко гробу и, открыв его, тела Божией Матери там уже не нашли. Они вернулись в Иерусалим, и во время агапы им явилась Сама Пресвятая Богородица. Таково общее содержание апокрифических сказаний.

Необходимо отметить ряд разночтений между греческим и двумя латинскими сказаниями на эту тему. Так, согласно тексту греческого апокрифа, Богородица перед

Своим успением жила в Вифлееме, куда собрались идти апостолы Христовы, а затем чудесным образом они были перенесены в Иерусалим (избежав нападения со стороны злобствующих на них иудеев). А согласно латинским двум текстам, Богородица до Своего Успения жила уже в Иерусалиме на горе Сион у апостола Иоанна Богослова, а не в Вифлееме.

Также в греческом источнике есть сюжет, что при Успении Божией Матери присутствовали не только живые на тот момент апостолы, но и почившие, которые были воскрешены специально для того, чтобы там находиться. В свою очередь в латинском апокрифе «А» говорится о присутствии всех апостолов — то есть они здесь все живы. Известный эпизод с апостолом Фомой — о том, что он прибыл в Иерусалим после славного погребения Пресвятой Богородицы и для него другие апостолы открыли пещеру, где уже не обнаружили святого тела Богоматери, — имеется в тексте латинского апокрифа «А», в греческом же сообщается, что апостол Фома прибыл вместе с другими апостолами и присутствовал при погребении Богородицы.

Помимо этих трех апокрифов, существует также древнее предание Иерусалимской Церкви о кончине Пресвятой Богородицы, которое записал некий монах Кирилл († 531) в своем труде «Евфимиева история» [10. С. 121]. Отрывок из него приводит преподобный Иоанн Дамаскин (VIII в.) в своем Втором похвальном слове на Успение Богородицы. Он говорит, что когда святая императрица Пульхерия († 453) и император Маркиан († 457) в Константинополе строили храмы, один из них, во Влахерне, они посвятили «Всехвальной и Святейшей Богородительнице и Приснодеве Марии» [12. С. 290]. Украсив этот храм разными украшениями, они начали искать пречистое тело Богоматери, призвав для исполнения своего желания Иерусалимского Патриарха Ювеналия († 458) и палестинских епископов, которые в это время находились

в Константинополе по поводу Халкидонского Собора. И когда все они собрались, Маркиан и Пульхерия сказали: «Мы слышали, что в Иерусалиме есть первая и славнейшая церковь Святейшей Богородицы и Приснодевы Марии в участке, который называется Гефсиманией, где во гробе было положено живоносное тело Ее. Итак, мы желаем перенести сюда Ее останки, чтобы они были охраною этого царского города» [12. С. 290–291]. Затем, в качестве ответа им, Патриарх Ювеналий приводит предание об Успении Пресвятой Богородицы: «Хотя о том, что касается смерти Святой Богоматери Марии, в святом и богодухновенном Писании ничего не передается, однако из древнейшего и вернейшего предания мы приняли, что во время славного Ее Успения все вместе святые апостолы, которые обходили вселенную во спасение языков, в момент времени поднятые вверх, сошлись в Иерусалиме. И когда они были там, явилось им видение ангельское и слышано было Божественное песнопение Вышних Сил. И таким образом со святою и небесною славою Она передала в руки Божии святую душу. А тело Ее, воспринявшее Бога, при ангельских и апостольских песнопениях поднятое и погребенное, было положено во гробе в Гефсимании, в каковом месте хоры ангелов не переставали витать и петь три дня. А после трех дней, по прекращении пения, присутствовавшие апостолы, когда пришел Фома, который один отсутствовал [в дни погребения], и пожелал почтить принявшее Бога тело, отворили гроб и не могли никак найти всехвального тела. Когда они нашли лежащими там только погребальные пелены и ощутили невыразимое от них благоухание, они вновь заперли гроб. Изумленные необычайностью тайны, они могли думать только одно то, что Бог Слово и Господь славы, Которому угодно было из Матери Девы воспринять тело для собственного Лица и родиться и Который и после рождения неповрежденным сохранил Ее девство, восхотел после исхода Ее из живых почтить Ее непорочное тело нетлением и бессмертием

прежде обычного и общего воскресения. Присутствовал же тогда с апостолами честнейший Тимофей, апостол и первый епископ ефесян, и Дионисий Ареопагит, как он сам, великий Дионисий, свидетельствует о том, что он писал о блаженном Иерофее, также там присутствовавшем, к самому вышереченному Тимофею» [12. С. 290–291]. Услышавши это, император и императрица просили Патриарха Ювеналия прислать к ним святой гроб Богородицы вместе с Ее одеждами. Полученный вскоре гроб они положили во Влахернском храме. В конце приведенного отрывка из «Евфимиевой истории» преподобный Иоанн Дамаскин утвердительно говорит: «И это было так» [12. С. 290–291].

Таким образом, согласно словам Патриарха Ювеналия из повествования в «Евфимиевой истории», основными событиями Успения Богородицы, сохраненными в Предании Древней Церкви, необходимо признать следующие:

- чудесное собрание на облаках в Иерусалим рассеявшихся для проповеди во все концы земли апостолов;
- присутствие Небесных Сил при Успении Божией Матери и после Успения (при Ее гробе) в течение трех дней;

- явление запоздавшего апостола Фомы и необретение апостолами тела Божией Матери во гробе после третьего дня.

Эти три чуда, по мнению русского богослова начала XX века К. Сильченкова, «должны быть признаны тремя основными истинами, на которых было воздвигнуто всё здание роскошного вымысла апокрифов» [10. С. 127]. А о приведенном иерусалимском предании он говорит следующее: «Это сказание из „Истории Евфимиевой“ служило источником, из которого черпали затем последующие писатели, повествуя об Успении Божией Матери» [10. С. 124].

В то же время общий контекст рассмотренного древнего предания Иерусалимской Церкви является выражением православного взгляда на лицо Пресвятой Богородицы, в частности, на образ кончины Ее. Напри-

мер, М. Скабалланович писал: «В общем сказание это рисует кончину Богоматери достойно своего предмета и не заключает чего-либо противного духу христианства» [2. С. 10].

Впоследствии за преподобным Иоанном Дамаскиным многие святые отцы в своих проповедях на Успение Пресвятой Богородицы активно касались основных событий Ее кончины, как они изложены в «Евфимиевой истории», содержание которой также нашло реальное отражение в богослужбной и житийной литературе.

Литература

1. *Сорокин В., прот.* Догмат Римо-католической церкви о взятии Божией Матери в небесную славу с православной точки зрения // Богословские труды. Сб. 10. М., 1973.
2. *Скабалланович М.* Успение Пресвятой Богородицы. К., 2004.
3. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней, свт. Дмитрия Ростовского: в 12 т. Месяц август. М., 2011.
4. Деяние Вселенских соборов. Т. 1: I–III соборы. СПб., 1996.
5. *Сахаров П.* Успение Пресвятой Богородицы // Католическая энциклопедия. Т. 4. М., 2011.
6. *Эмин Н.О.* Сказание о преставлении Богородицы и об Ея образе, написанном евангелистом Иоанном // Православное обозрение. 1874. Январь.
7. *Tischendorf K.* Apocalypses apocryphae. Lipsiae, 1866.
8. *Смирнов И.А., свящ.* Апокрифические сказания о Божией Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. Апрель.
9. *Булгаков А.И.* Предположение о принятии еще одного нового догмата в римско-католическую догматику // Труды Киевской духовной академии. 1903. Т. 10.
10. *Сильченков К.* Праздник Успения Божией Матери // Вера и разум. 1901. № 14.
11. *Сильченков К.* Праздник Успения Божией Матери // Вера и разум. 1901. № 13.

12. *Иоанн Дамаскин, прп.* Второе похвальное слово на Успение Богородицы // *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997.

С. Ф. МИХЕЕВ, С. Н. ОСТАПЕНКО*

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОЗИЦИИ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТА ПО ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДОКУМЕНТОВ 1686 г. О ПЕРЕПОДЧИНЕНИИ КИЕВСКОЙ МИТРОПОЛИИ

В статье на основании тщательного анализа подлинных исторических документов XVII в. показывается несостоятельность попыток некоторых современных исследователей подвергнуть ревизии историю переподчинения Киевской митрополии Московскому Патриархату и вскрываются истинные причины таких попыток.

Ключевые слова: Константинопольский Патриархат, Московский Патриархат, Киевская митрополия, патриарх Дионисий IV, этнофилетизм, автокефалия, митрополит Гedeон Четвертинский, Гетман Самойлович, уния.

Факт переподчинения Киевской митрополии в юрисдикцию Московского патриаршего престола в Константинопольском Патриархате принято было до недавнего времени признавать на основании грамот

* Авторы — независимые эксперты Днепропетровской епархии Украинской Православной Церкви.

Дионисия IV 1686 г.¹ В течение длительного времени (не менее 238 лет) со стороны руководства Константинопольской Церкви не высказывались сомнения по поводу содержания данных исторических документов и не предпринимались попытки их пересмотра.

При этом в течение XX в. под влиянием раскольнических движений украинских автокефалистов в Константинопольском Патриархате происходил процесс формирования новой оценки событий 1686 г. На первых этапах связано это было с образованием Украинской Народной Республики (УНР). Когда в начале 1919 г. правительство директории УНР приняло Акт о создании «Украинской Автокефальной Церкви» (УАЦ), отдельной от Русской Православной Церкви (РПЦ), И. Огиенко, главный идеолог автокефального движения в УНР, в течение 1919–1921 гг. активно контактировал с Константинопольским Патриархатом по вопросу признания новообразованной в Киеве «церкви», предлагая при этом греческим церковным властям в Стамбуле и свои историко-правовые объяснения данной инициативы.

Падение УНР привело к тому, что это дело не возымело тогда продолжения. Однако контакты И. Огиенко с Константинопольским Патриархатом, начатые им в 1919 г., не прошли бесследно. О характере мотивации, которую предлагал тогда данный украинский деятель в пользу автокефалии УАЦ, наиболее удобно судить исходя из содержания его двухтомника этнофилетического характера «Українська церква»². Основные тезисы автора данной работы, которые он вынашивал еще с 1918 г., по-видимому, были тепло встречены в Константинополе. Некоторые из них константинопольскими церковными властями были заимствованы и получили развитие, в частности: тезис о порабощении Украинской Церкви Москвой, тезис о неканоническом и насильственном присоединении ею Киевской митрополии³.

Этнофилетические настроения И. Огиенко и других автокефалистов распространялись в 40-е и 50-е годы XX в.

в среде приходов украинских раскольников в американской эмиграции. В то же время руководители этих раскольнических украинских группировок продолжали свои настойчивые обращения в Константинополь с запросами о признании за своими общинами канонического статуса. В результате Константинопольской Патриархией 30 мая 1972 г. было принято решение об удовлетворении прошения украинских раскольников, находящихся в Америке, и о включении их в юрисдикцию своего Престола. Одним из иерархов Константинопольской Церкви, митрополитом Сардийским Максимом, по этому случаю в январе 1973 г. была опубликована статья с обоснованием совершённого акта⁴. Обсуждая документы и события 1686 г., связанные с переподчинением Киевской митрополии, автор упомянутой публикации заявил, что «Подчинение Киевской церкви Русской Церковью было насильственным, и оно не может быть оправдано с течением времени»⁵.

Позднее, во время своего посещения Киева в 2008 г., Константинопольский патриарх Варфоломей в своем программном обращении повторил эту мысль, назвав присоединение Киевской митрополии к Московскому Патриархату «аннексией»⁶. Таким образом, допущенную при переподчинении митрополии в 1686 г. икономию было предложено иерархами Константинопольской Церкви последних десятилетий рассматривать как нечто противозаконное и насильственное.

В совокупности этих заявлений можно проследить идейное развитие постулируемого в Константинопольском Патриархате с 1924 г. положения о присоединении Киевской митрополии к РПЦ «не по предписаниям канонических установлений». На первых этапах этого процесса (в 1924 г.) было лишь отмечено, что процедура переподчинения состоялась в 1686 г. вне согласия с канонами, а впоследствии она стала считаться и насильственной. В наше время (по наблюдениям В. Буреги, начиная с 2005 г.⁷) представители Константинопольского Патри-

архата на этом основании стали открыто заявлять свои права уже и на каноническую территорию в границах УПЦ, чего раньше не происходило. При этом следует отметить, что вся просматриваемая эволюция претензий Константинопольского Патриархата на Киевскую митрополию последнего столетия восходит, так или иначе, к ревизионистской литературе по истории церкви Малой Руси лидеров украинских раскольнических группировок (прежде всего, к трудам И. Огиенко).

Появившиеся в последнее время публикации на тему переподчинения Киевской митрополии ряда современных исследователей⁸ подняли вопрос о пересмотре устоявшегося традиционного понимания и значения грамот 1686 г. Дионисия IV и были выдвинуты новые возможные интерпретации их терминологии и смысла. Всё это вызывает сегодня интерес к научному исследованию содержания данных исторических документов и обсуждению такого рода публикаций.

Оценка выдвинутой в 1924 г. аргументации в пользу прав Константинопольского престола на Киевскую митрополию

Напомним, что самое раннее возражение Константинопольского Патриархата, прозвучавшее в «Томосе» об автокефалии Польской Православной Церкви в 1924 г., заключалось в том, что переподчинение Киевской митрополии, по мнению авторов упомянутого документа, не соответствовало «предписаниям канонических установлений» и что не была соблюдена полная церковная автономия Киевского митрополита. При этом в константинопольском документе 1924 г. факт самого переподчинения еще не ставится под сомнение (на это ясно указывают употребленные выражения: «отделение от нашего [престола] Киевской митрополии» и «приобщение ... к Святой Церкви Московской»):

«Ибо написано, что прежнее отделение от нашего [престола] Киевской митрополии и зависимых от нее православных Церквей Литвы и Польши, а также приобщение их к Святой Церкви Московской наступило не по предписаниям канонических установлений, а также не было соблюдено всего условленного относительно полной церковной автономии митрополита Киевского, носящего титул экзарха Вселенского престола»⁹.

Авторы данного «Томоса» 1924 г., как следует понимать из выражения «ибо написано» (γέγραπται γάρ), повторяют мысль, высказанную задолго до этого патриархом Дионисием IV в синодальной грамоте к русским царям (июнь 1686 г.). В указанной грамоте патриарх Дионисий и синод удовлетворяют просьбы российских царей и гетмана, заявляя при этом, что идут на такой шаг, несмотря на запрещенность (по их мнению) этого мероприятия по церковным уставам¹⁰.

Как видно из документов 1686 г., Константинополь согласился тогда на уступку, «прибегнув к снисхождению по своему предревнему обычаю... по икономии»¹¹. Таким образом, принятое решение на самом деле соответствовало практике древнего обычая Константинопольского престола прибегать к снисхождению и икономии, что было допустимым в церковноправовом отношении. Поэтому, даже если рассматривать построенный на икономии порядок переподчинения Киевской митрополии в 1686 г. как несоответствующий церковным правилам, из этого будет еще рано делать вывод, что такая процедура была противозаконной.

Авторами «Томоса» 1924 г. высказана претензия в адрес Русской Церкви о несоблюдении автономных привилегий Киевского митрополита с титулом «экзарха Вселенского престола». При этом, хотя в выданных Константинополем синодальных грамотах Гедеон Четвертинский и назван дважды «экзархом всея России»¹², однако он таковым нигде не назначен. Не встречается в данных

документах и самого требования о сохранении этого титула за митрополитом.

В. Ченцова в своей известной статье попыталась обосновать наличие такого требования о сохранении титула «экзарха» за Киевским митрополитом, предположив имплицитную связь между ним и «обычаем», который упоминается в грамотах 1686 г. и который она предлагает понимать в очень широком смысле. По ее мнению, в синодальных решениях при упоминании «обычая» речь идет, оказывается, «обо всех вообще „обычаях“, которые предписаны поставляемому владыке... (то есть с сохранением титула экзарха по умолчанию)»¹³.

В действительности же документы 1686 г. требуют только сохранения порядка избрания митрополита как древнего обычая, который исторически сложился в митрополии. При этом титул экзарха за Киевским митрополитом вряд ли мог к 1686 г. стать обычаем, тем более древним, поскольку регулярное ношение митрополитами данного титула отмечается лишь со времен Исаии Копинского и Петра Могилы, т.е. где-то лишь за 50 лет до переподчинения Киевской митрополии (как это отмечает и сама В. Ченцова у себя в статье на стр. 99).

В документах XIV–XVI вв. титул экзарха несколько раз встречается применительно к двум Киевским митрополитам, занимавшим кафедру в разное время (в отношении к митрополиту Феогносту в грамотах 1347 г.¹⁴, в отношении к Михаилу Рогозе в посланиях патриарха Иеремии 1591 г.¹⁵). Однако эти эпизодические случаи не могут служить надежным подтверждением регулярного ношения данного титула Киевскими митрополитами на протяжении указанного периода. Соответственно, нет оснований говорить и о существовании в те времена самого такого обычая.

При этом сами привилегии Киевского митрополита связаны были в первую очередь с определенными правами и свободами, в особенности, касающимися вопросов

автономного митрополичьего суда (в который, как утверждали участники Киевского собора 1685 г., а за ними и гетман Самойлович, не вмешивался Константинопольский патриарх) и избрания митрополита местным духовенством и мирянами (со стороны киевского духовенства и гетмана было заявлено, что Константинопольский патриарх не назначал, а только утверждал избранного на месте кандидата). По крайней мере, участников Киевского собора 1685 г. беспокоили именно эти детали организации духовной жизни митрополии, о титуле экзарха в своих статьях они при этом даже никак не упоминали¹⁶:

Статья 1-я. Крест, которой от давних времен пред митрополитом Киевским бывал ношенный, от него будет отнят; албо вем перед жадным¹⁷ митрополитом Московским креста не носят.

Статья 2-я. Крест митри з митрополита Киевскаго знят будет, кдыж жадному митрополиту Московскому креста на митри носить неволно.

Статья 3-я. Волное елекция митрополиты от того часу в Киеве не будет, так як и в Москве, але кого от патриарха пришлют — будет митрополитом.

Статья 4-я. Апелляцые от суду митрополита Киевского не бывало до вышняго духовнаго суду, в справах не противных в вере: а в Москве на митрополитов о меньших делах челобитные бывают до патриарха, що и в митрополии Киевской мусило б быти.

Статья 5-я. Резиденция и седмица целорочная митрополите Киевскому на Москве при патриарсе мусела б быти, так як там звычай.

Статья 6-я. Типографии в жадной митрополии Московской не волно мети, то также бы было и в митрополии Киевской.

Статья 7-я. Титул митрополита Киевскаго не был бы «всей россии», бо только сам патриарх так ся пишет.

Статья 8-я. Клобук белый казано б митрополиту Киевскому носить. И прочае многа могла бы быти против давнее чести митрополита Киевскаго.

Обращаясь к российским царям, гетман Самойлович передавал им озабоченность киевского духовенства,

связанную с переподчинением митрополии и возможным установлением в ней порядков Московской Церкви. При этом гетман и избранный на Киевскую кафедру Гедеон присовокупили и ходатайство о сохранении за Киевским митрополитом титула экзарха Константинопольского престола, представив это предложение российским властям как исходящее якобы от «всего причета» Киевской митрополии¹⁸. Мотивировали они эту свою просьбу тем, что при данном титуле митрополит Киевский будет пользоваться признанием среди духовенства на территории Королевства Польского. Другими словами, сохранение данного титула предлагалось со стороны гетмана Самойловича и Гедеона Четвертинского как средство для обеспечения признания Киевского митрополита за пределами Российского государства, в Польше и Литве.

Но гетман Самойлович, выражая свое предложение о сохранении титула экзарха за Киевским митрополитом, не был до конца принципиален. В заключение изложения своей просьбы он предлагает царям и патриарху Московскому рассмотреть также возможность решения вопроса с соблюдением верности православию в западной части Киевской митрополии (на территории Речи Посполитой) и с помощью какого-либо иного альтернативного способа:

«А естли бы того екзаршества митрополиту имети под послушанием святейшаго Московскаго патриарха не показалось, то их же пресветлых монархов и святейшаго отца кир Иоакима, патриарха Московскаго и всея России, просим рассмотрения милостиваго: как тех в Полской державе благочестия ревнителей в непоручности веры их сохранить, или как преждедеченным трудностям предварить, чтоб там митрополита особаго не учинили?»¹⁹

И, как мы знаем, этот вопрос нашел свое альтернативное решение. Гетманское предложение по поводу сохранения титула экзарха утратило свою актуальность после подписания в апреле 1686 г. договора между Россией и Польшей, известного как «Вечный мир», девятой статьей которого православное духовенство на территории

Польши и Литвы подчинялось митрополиту Киевскому и принимало рукоположение и благословение от него:

«А понеже нынешним Киева в сторону Их Царского Величества отъитием, епископом вышеупомянутым, в Короне Польской и Великом княжестве Литовском пребывающим, по духовному их чину и обыкновению, довелось приимати благословение и рукоположение от Киевского митрополита: и то никому из них в милости Его Королевского Величества вредити не иметь»²⁰.

Таким образом, признание авторитета Киевского митрополита на территории Речи Посполитой теперь обеспечивалось данным соглашением, и необходимость в сохранении титула экзарха за ним, чего исключительно для этих целей ранее добивались гетман Самойлович с Гедеоном Четвертинским, отпала.

Говоря о прошениях участников Киевского собора, гетман Самойлович достаточно подробно останавливается на правах, свободах («вольностях», [АЮЗР, С. 72]) и сложившихся обычаях в Киевской церкви, которые те стремились сохранить при переподчинении митрополии в Московский Патриархат. Приведем этот отрывок полностью:

«В статье четвертой духовного чина особы на обирательном соборе положили свое прошение, чтобы как войско Запорожское и народ Малороссийский, по премилосердной пресветлых монархов наших Российских милости, сохранены суть при своих правах и волностях, так же бы и чин духовный митрополии Киевской при своих правах соблюден был, как и под святейшим патриархом вселенским та митрополия обреталась, где толко благословение митрополиты Киевские от святейшаго патриарха приимали, а суды всякие духовные сами судили и прав своих употребляли по здешнему обыкновению, а патриарх в те суды не вступался и порядков митрополичьих ни разрушал и не хулил. Тогда и мы, гетман, с войском Запорожским и с народом Малороссийским, просим покорно великих государей наших, их царского пресветлаго величества, и сестры их, великой государыни, благоверной царевны, дабы они премилосердные монархи те права духовные

грамотою своего монаршескаго утвердить изволили, чтоб и под святейшим патриархом Московским и всяя России они непорушимо были соблюдены, и чтоб жалоб на митрополита о суждех его митрополии к святейшему патриарху не приносили, и митра с крестом, ношение креста в своей митрополии во всяких походах, печатание книг на хвалу божию и на оборону святыя веры, учение детей греческим и латинским языком чтоб невозбранно было соблюдено, и алекция полная на избрание митрополита чтоб была и впредь во вся роды непременно содержана при иных всех той митрополии обыкновениях, о чем посланный наш покорно домогаться должен»²¹.

В этом непосредственно и заключались обычаи и права «Малороссийской церкви»²² вместе с привилегиями Киевского митрополита, если этот вопрос рассматривать предельно широко. Как видно, титул экзарха при обсуждении самих этих обычаев и привилегий гетман также не упоминает.

В любом случае, гетманская идея сохранения титула экзарха за Киевским митрополитом была отвергнута еще на этапе предварительных переговоров с Константинополем, в жалованной грамоте русских царей к духовенству и мирянам Малой Руси в 1685 г.²³, т.е. до процедуры переподчинения митрополии. Следовательно, после известной отповеди со стороны царей по данному вопросу было бы странным ожидать, чтобы в дальнейшем от кого-либо могло еще выдвигаться требование о сохранении титула экзарха за Киевским митрополитом, в том числе и со стороны Константинопольского Патриархата.

Так и случилось. После упомянутой грамоты русских царей такого требования больше никто не выдвигал ни до переподчинения митрополии, ни во время проведения этой процедуры в Константинополе. Судя по всему, этот вопрос с титулом экзарха был полностью закрыт упомянутой царской грамотой 1685 г. и в Константинополе возражать на это не стали.

В посланиях патриарха Дионисия IV к российским царям и к гетману Самойловичу, которыми он сопровождал патриаршие синодальные грамоты, при упоминании рукоположения митрополита Киевского делается уточнение, что последний должен принимать от Московского патриарха Ставленную грамоту как документ о своем посвящении, в котором излагается всё, касающееся власти митрополита в его епархии, а также, по-видимому, этим документом определялись и его митрополичьи привилегии²⁴. По интерпретации царских просьб в исполнении Дионисия IV, приведенной в его послании к российским государям, монархи просили его о следующем:

«Пусть бы имел право который в то время будет блаженнейший патриарх Московский и всея Руси рукополагать такового согласно церковному уставу и объявлять истинного и законного и каноничного митрополита Киевского с его привилегиями, и вручать ему то, что зовется Деянием на пергамене, которое объявляет четко о том, какую имеет власть осуществлять каждый из архиереев в своей епархии»²⁵.

Очевидно, что если цари и могли говорить о привилегиях Киевского митрополита, это были те самые, которые определялись ими в жалованной грамоте к духовенству и мирянам Малой Руси [АЮЗР, С. 99]. Возможно, патриарх Дионисий IV, будучи как-то знаком с содержанием этой грамоты²⁶, подразумевал оговоренные в ней привилегии, считая, что ими Киевский митрополит должен наделяться от Московского патриарха. Но опять же: если данное упоминание о привилегиях Киевского митрополита связывалось у Дионисия IV с упомянутой жалованной грамотой царей, в последней категорически отвергнут титул экзарха. То есть в этом случае не может идти никакой речи о сохранении данного титула.

В послании Дионисия IV к гетману Самойловичу привилегии Киевского митрополита уже упоминаются в патриаршем определении, которым повелевается митрополиту

«принимать рукоположение от блаженнейшего патриарха Московского и принять от него то, что называется Деянием на пергамене (т.е. Ставленную грамоту. — *Авт.*), и всеми привилегиями своими от него наделяться избильно»²⁷.

Можно ли на основании данного отрывка заключить, что здесь дается определение о сохранении всех прежних привилегий Киевского митрополита, в том числе и титула экзарха? Из текста ясно видно лишь то, что Киевский митрополит своими привилегиями должен наделяться (в переводе Посольского приказа: «исправитися») от предстоятеля Русской Церкви. Следовательно, какие именно должны были устанавливаться для него привилегии, — это всецело отдавалось на усмотрение издателя Ставленной грамоты, т.е. Московского патриарха.

Константинопольские документы 1686 г. многократно говорят о порядке избрания Киевского митрополита местным клиром и мирянами, останавливаясь только на нем, как на единственном древнем обычае²⁸, требовавшем дальнейшего соблюдения и после переподчинения митрополии.

Наконец, относительно темы запрещенности по каноническим правилам передачи Киевской митрополии в Русскую Церковь под Московский патриарший престол²⁹, о которой говорится в грамоте Дионисия IV и синода к российским царям, важно отметить последний существенный момент. Само это заявление о нарушении (по мнению участников синода 1686 г.) «церковных уставов» относительно непоколебимости диоцезов,³⁰ на что все-таки согласились пойти Дионисий и синод ради удовлетворения царских и гетманских просьб, — это как раз самым красноречивым образом и указывает на совершение акта уступки Киевской митрополии.

Если бы дело касалось только делегирования права рукоположения, временного изменения порядка поставления Киевского митрополита, как предлагается пони-

мать сейчас в ряде известных современных публикаций [Лурье, 2009, С. 203, 208–209; Ветошников, 2016, 2018], — в этом не было бы ничего запрещенного в плане упомянутых церковных уставов о «неподвижности церквей», и рассматриваемое заявление о «возбраненном деле» в грамоте к царям в таком случае было бы лишено всякого смысла³¹.

Итак, выдвинутые в «Томосе» 1924 г. претензии по поводу неканонического характера присоединения Киевской митрополии к Московскому Патриархату и нарушения автономных церковных прав Киевского митрополита с титулом экзарха вступают в противоречие с изданными Дионисием IV в 1686 г. документами. В последних, как мы увидели, не содержится каких-либо требований о сохранении автономных привилегий Киевского митрополита и титула экзарха. Утверждение Дионисия IV в одной из грамот о запрещенности передачи Киевской митрополии по церковным уставам говорит не о противозаконности состоявшейся процедуры или невозможности ее проведения, а о намерении Константинопольского патриарха в качестве основания переподчинения использовать альтернативные церковно-правовые средства, которые в документах 1686 г. носят название «снисхождение и икономия».

Попытки пересмотра содержания документов 1686 г. о передаче Киевской митрополии в публикациях современных авторов (В. Лурье, К. Ветошников, В. Ченцовой) и в документе Константинопольского Патриархата «Вселенский престол и Украинская Церковь»

1. Исследование В. Лурье

В 2009 г. была опубликована книга В. Лурье «Русское православие между Киевом и Москвой». Работа была посвящена истории Русской Церкви в период с XV по XX в.

В центре внимания автора находится разделение общерусской Киевской митрополии и процесс формирования двух самостоятельных и одновременно взаимосвязанных между собой традиций в условиях изоляции друг от друга Киевской и Московской Церквей. Исследованию вопроса о событиях и документах 1686 г., связанных с переподчинением Киевской митрополии, у него посвящен четвертый раздел главы V³². По материалам этого своего собственного исследования автор выступал также позднее с докладом на одной из конференций³³.

Автор ограничивается изучением документов, которые публиковались в АЮЗР, и которых, надо заметить, вполне должно было хватить для адекватного понимания сути состоявшегося диалога между Москвой и Константинополем в 1684–1686 гг. При этом В. Лурье проявил значительную избирательность при работе с этими документами, отказавшись от комплексного и объективного их исследования и ограничившись обзором лишь тех текстов, которые представляли для него интерес в плане общего построения своей работы в контексте фундаментальной биполярности русской православной традиции. Автора волновали также взаимоотношения Русской Церкви с Константинополем, которые на фоне событий 1654–1686 гг. он представляет в виде борьбы за Киевскую митрополию.

К сожалению, В. Лурье в своей работе предлагает читателю весьма поверхностное знакомство с теми официальными документами, которые были направлены в Константинополь из Москвы и Киева. Вместо того, чтобы детально изучить содержание грамот российских царей, патриарха Иоакима и гетмана Самойловича, составленных в 1684–1685 гг., автор погружается в исследование второстепенных деталей.

Приступая непосредственно к своему обзору опубликованных А.С. Терновским документов³⁴, В. Лурье упрекает предыдущих церковных историков в поверхностном изучении этих материалов и обнадеживающе

анонсирует проведение более глубокого исследования в своей работе: «Создается впечатление, что даже церковные историки ограничивались чтением кратких заголовков соответствующих документов, данных им при публикации в АЮЗР. Да, согласно этим заголовкам, речь шла именно о переуступке Киевской митрополии. Но попробуем прочитать не заголовки, данные А.С. Терновским, а непосредственно документы»³⁵.

В разделе V.4.1. своей работы³⁶ автор уделил особое внимание изучению черновика послания патриарха Иоакима в Константинополь³⁷, который, как известно, частью российско-константинопольской переписки не был. По мнению автора, Москва имела несколько вариантов для действий, которые применяла в зависимости от обстоятельств для осуществления выгодных переговоров. Черновик патриарха Иоакима он рассматривает как «первоначальную позицию Москвы», которая представлялась очень жесткой, поскольку в указанном черновике Московский патриарх достаточно откровенно заявил исконные права своего престола на Киевскую митрополию.

В разделе V.4.2³⁸ В. Лурье представляет чистовой вариант послания Московского патриарха в Константинополь как результат формирования новой, более сдержанной позиции, которую он называет «исходной позицией для переговоров в Турции». В центр внимания исследователя опять попадают второстепенные детали. Например, упоминания в черновике послания патриарха Иоакима и в послании царей о грамоте патриарха Парфения, которая хотя и представляет собой достаточно веский аргумент в пользу российской переговорной позиции и вполне оправдывает действия Московского патриарха, связанные с поставлением Киевского митрополита Гедео́на, однако с помощью обзора скудных сведений относительно этой грамоты из посредственных источников невозможно было ни верно датировать ее, ни выяснить ее точное содержание. И тем более, обзор сведений об этой

грамоте не способствовал раскрытию самой сути царских и патриарших просьб, направленных в Константинополь. Таким образом, суть этих просьб российской стороны ускользнула от внимания В. Лурье, что существенно снизило качество его исследования. При этом проявление достаточно пристального внимания данного публициста к «загадочной»³⁹ грамоте патриарха Парфения без обращения к самому тексту этой грамоты вряд ли послужило к пользе предпринятого исследования, заняв в его работе при этом значительный объем места⁴⁰.

Хотя сама тема грамоты патриарха Парфения отвлекла В. Лурье от основной цели исследования (в данном случае от выяснения сути царских и патриарших просьб к Константинопольскому патриарху), однако интерес к этому малоизвестному документу вполне понятен — он долгое время действительно незаслуженно был обделен вниманием со стороны историков.

Текст грамоты Константинопольского патриарха Парфения IV в переводе на «белорусское письмо» уже попадал в поле зрения одного из российских историков конца XIX в.⁴¹ Сейчас данная грамота хранится в одном из рукописных фондов РГАДА⁴². Судя по ее содержанию, она была направлена духовенству и верным Киевской митрополии⁴³, датирована февралем 1685 г.

Каких-либо веских оснований для сомнений в подлинности данной грамоты нет. Сама кандидатура недавно умершего к тому времени Иннокентия Гизеля (1683 г.) на Киевскую кафедру в грамоте Константинопольского патриарха, изданной в феврале 1685 г., исключает любые предположения относительно ее подложного происхождения в канцелярии гетмана Самойловича⁴⁴. Именно последний, как известно, направил ее копию российским монархам через окольничего Леонтия Неплюева в июне 1685 г.⁴⁵

В феврале 1685 г., по-видимому, в Константинополе еще не успели узнать о смерти И. Гизеля. Однако, в ответ

на тревожные послания из Малой Руси, связанные с катастрофическим положением православия на ее территории и угрозой унии, патриарх Парфений IV решился на издание грамоты с подписями двенадцати митрополитов, позволяющей Московскому патриарху и с ним троим архиереям «той же земли» рукоположить на Киевскую кафедру Иннокентия Гизеля, о котором, по-видимому, ходатайствовало киевское духовенство: «Тому Божиею помощью и укреплением запобегаем и з надеєю пишем из общей рады при боку нашем найдующихся архиерев, в Духу Святом братий и сослужителех расскажем же бы найблаженнейший архиепископ Московский господин в Духу Святом наш брат и сослужитель по нашей смиренной власти ведлуг канонів церковных зозвавши трох архиереев той же земле своим рукоположением соборно посвятили всея Росии митрополита Киевского преподобнаго иеромонаха исповедника господина Иннокентия Гизеля архимандрита Печерского Господнею благодатию и властию що исполнити приказуем без спору и противности вшелякой».

Данная грамота патриарха Парфения IV действительно создала прецедент возможности поставления Киевского митрополита «рукоположением» Московского патриарха. Очевидно, что это произошло в условиях действия конституции польского сейма⁴⁶ о запрете под угрозой смерти любых сношений с Восточными патриархами (как подданными Османской империи), принятой в 1676 г. Однако в данном случае, когда оговариваемый в документе претендент на Киевскую кафедру был мертв, а в Киеве вместо него был избран Гедеон Четвертинский⁴⁷, данная грамота Парфения IV послужила достаточным основанием, позволившим Московскому патриарху достичь основной цели ее издания, связанной со скорейшим поставлением избранного Киевского митрополита на вакантную кафедру, что и было исполнено в течение того же года.

При этом российские монархи и Московский патриарх не обольщались по поводу данной грамоты Парфения IV. О каком-либо переподчинении Киевской митрополии речь в ней не шла. Как отмечал еще ранее В. Эйнгорн, в данной грамоте «ни слова не было о разрешении малороссийскому духовенству перейти под благословение Московскаго патриарха»⁴⁸. Российские цари прекрасно осознавали, что данный документ позволял Московскому патриарху лишь единоразовое поставление Киевского митрополита.

Однако случай с этой грамотой послужил поучительным уроком для российских светских и духовных властей: в связи со смертью И. Гизеля стало очевидно, насколько недостаточными полномочиями подобный документ наделял Московского патриарха для эффективного противостояния униатской угрозе в Малой Руси. Грамота Парфения, в строгом смысле слова, позволяла Московскому патриарху рукоположить Иннокентия Гизеля, а не Гедеона Четвертинского или кого-либо иного. Поставление последнего хотя и отвечало основному мотиву грамоты Парфения (чтобы как можно скорее возвести митрополита на вдовствовавшую Киевскую кафедру), однако не обошлось здесь без явного, хотя и простительного в данном случае нарушения, связанного с личностью митрополита. Именно поэтому после поставления Гедеона Четвертинского российские светские и духовные власти немедленно стали заботиться о предоставлении Московскому патриарху со стороны Константинополя всей необходимой полноты власти в отношении Киевской митрополии, поскольку только вся полнота прав в руках предстоятеля Русской Церкви могла позволить ему предпринимать срочные и эффективные меры по остановке той стремительной деградации православной иерархии в пределах Малой Руси, которая отмечалась там в течение 70-х — 80-х гг. XVII в., вплоть до 1686 г. С этой целью российская сторона в конце 1685 г. направила со-

ответствующие запросы в Константинополь, которые в исследовании В. Лурье, к сожалению, должным образом не проанализированы: он увидел в них только просьбу патриарха Иоакима о переуступке митрополии, которая и составляла, по мнению В. Лурье, всю суть запросов российских властей, направленных в Константинополь. Содержание ответных константинопольских документов В. Лурье также рассматривает вне какой-либо связи с поступившими в Константинополь российскими грамотами, причем послание гетмана Самойловича к Константинопольскому патриарху не рассматривается вовсе.

Переписку между Россией и Константинополем 1684–1686 гг. по делу переподчинения Киевской митрополии В. Лурье изучал, таким образом, не в полном объеме. Это касается не только российских грамот, но и одной из числа опубликованных константинопольских (вне его внимания оказался главный документ — синодальная отпустительная грамота на имя патриарха Иоакима, которая не была включена А.С. Терновским в состав изданных им документов в АЮЗР, но публиковалась ранее в СГТД и ПСЗ). Возможно, узкий круг источников, которым ограничился исследователь, лишил его возможности достаточно хорошо понять смысл состоявшегося российско-константинопольского диалога и не позволил избежать тех ошибочных выводов, к которым он пришел в итоге.

По мнению В. Лурье, в Константинопольском Патриархате под влиянием Досифея были далеки от полного удовлетворения тех просьб, которые поступили из России. И именно в апрельских посланиях Иерусалимского патриарха, которые носили рекомендательный характер и не имели никакой юридической силы, по версии исследователя была «наиболее эксплицитно выражена позиция греческих церковных властей»⁴⁹.

Исходя из этой установки, В. Лурье рассматривает соответствующим образом и сами синодальные грамоты с попутными посланиями патриарха Диони-

сия, порой даже не понимая, как мы увидим ниже, кому и по каким причинам были адресованы некоторые из них.

В качестве основного документа 1686 г. он принимает грамоту Дионисия и синода к царям⁵⁰. При этом разрешительную грамоту Московскому патриарху Иоакиму он ошибочно понимает для себя как отправленную пастве Киевской митрополии. Возможно, его ввели в заблуждение заголовки, помещенные Терновским в начале публикуемых документов или, точнее, заголовки анонимного составителя рукописи «Икона». При этом в самой рукописи «Икона» разрешительная грамота Московскому патриарху помещена сразу вслед за посланием Дионисия к Иоакиму⁵¹.

Грамоту Дионисия к пастве Киевской митрополии (точнее, к гетману, духовенству и мирянам, которые все вместе составляли эту паству), составленную в соответствии с известными просьбами царей, Лурье принимает за еще одно послание Константинопольского патриарха к гетману Самойловичу, хотя приветствие данной грамоты говорит о том, что она была адресована далеко не одному гетману.

Одним из досадных моментов исследования В. Лурье является также его вывод относительно синодального документа, подтверждающего право духовенства и мирян Киевской митрополии избирать своего митрополита согласно обычаю⁵², который он интерпретирует как грамоту «о новоустанавливаемом порядке поставления епископов на Киевскую митрополию»⁵³. Публицист даже не понимает, что речь идет о сохранении ранее установленного обычая, которому уже насчитывалось к тому времени не менее 200 лет. В томе АЮЗР (ч. 1, т. 5, 1872 г.), с которым работал В. Лурье, об этом обычае достаточно подробно упоминается во многих опубликованных там документах, начиная с грамоты Иерусалимского патриарха Феофана о поставлении Иова Борецкого в 1620 г.⁵⁴ Если бы автор уделил внимание хотя бы тщательному изучению мате-

риалов Киевского собора 1685 г. и состоявшейся после него переписки гетмана Самойловича с российскими монархами, где предельно ясно говорится об этом обычае, он не допустил бы подобных оплошностей.

Приступая к обсуждению грамоты патриарха Дионисия и синода к российским монархам⁵⁵, В. Лурье утверждает, что под влиянием Досифея, в результате переговоров с Россией «официальные документы Константинополя повернули ситуацию по-своему». По его мнению, Константинопольский патриарх и синод с лукавством удовлетворяли просьбы российской стороны: «Мы говорим вам „да“, но делаем это лишь в качестве большого одолжения. Дальше будет видно, что это „да“ относится не совсем к тому, о чем просили просители». Хотелось бы спросить у публициста: о чем же просили просители? Ведь этот вопрос в предыдущих разделах его исследования остался практически невыясненным.

В обзоре содержания данной синодальной грамоты В. Лурье обходит почему-то стороной содержащееся в ней утверждение о передаче Киевской митрополии Московскому патриаршему престолу («мы вручили митрополию эту из-за обстоятельств времени предстоятельству блаженнейшего патриарха Московского, пусть рукополагает блаженство его митрополита Киевского беспрепятственно»⁵⁶).

Далее, комментируя вопрос о подсудности Киевского митрополита Московскому патриарху, В. Лурье рассуждает, что последний «становится для Киевского митрополита первичной инстанцией церковного суда»⁵⁷. Позднее, в своем докладе публицист уточнил свою мысль: «В этой подсудности Москва не становится высшей судебной инстанцией, и даже не только потому, что 9-е правило Халкидонского Собора (451 год) уже установило для Константинопольского престола право высшего церковного суда для других поместных Церквей. Есть гораздо более прямые основания для судебной власти Константинополя»⁵⁸.

Публицист считает, что девятое правило Халкидонского Собора наделило Константинопольский престол правами высшего церковного суда. Однако упомянутым правилом Константинопольский престол на самом деле был наделен правом не высшего, а альтернативного патриаршего суда для возможности обращения к нему клириков из других церковных областей, не удовлетворенных судебными решениями своих митрополитов (причем вынесенных именно на уровне митрополичьих судов, но никак не на уровне суда «экзарха великой области») ⁵⁹.

Однако, по мнению В. Лурье, высшая судебная власть над Киевским митрополитом Константинопольскому патриарху принадлежит, главным образом, по другой причине: условие о порядке поминовения он понимает как указание на сохранение Киевской митрополии в юрисдикции Константинополя.

На самом деле как раз в синодальной грамоте к российским монархам самым выразительным образом проясняется мотивация требуемого порядка поминовения имен Константинопольского и Московского патриархов как исключения в церковной литургической практике:

«Только, чтобы сохранялась честь в отношении Вселенского престола и чтобы не было пренебрежения и лишения значительного [этому престолу. — *Авт.*] в своих привилегиях, повелеваем: чтобы при воспевании в митрополии этой патриаршего имени, Вселенского патриарха [воспевать. — *Авт.*] в первую очередь, затем каноническое, ⁶⁰ — имя патриарха Московского митрополитом, который будет в то время, за священными литургиями. Последнее — из-за рукоположения, которое принимает от Московского [патриарха. — *Авт.*] и обязан, согласно правилам, поминать его; а первое — ради памятования древних привилегий Вселенского престола» ⁶¹.

Поминовение имени патриарха Константинопольского на месте патриаршего имени митрополитом за литургией объясняется не требованием церковных правил, а памятованием древних привилегий Вселенского

престола. По церковным правилам никто не должен поминать Константинопольского патриарха ни в силу его особых привилегий, ни из-за какого-то его воображаемого величия, и этот порядок поминовения объясняется в грамотах 1686 г. как раз не правилами. Московского же патриарха следовало поминать в каноническом порядке, как то, что «каноническое», митрополит «обязан, согласно правилам, поминать его». Т.е. если бы не выдвинутое в грамотах требование об исключительном порядке поминовения, то по умолчанию и в каноническом порядке Киевский митрополит должен был поминать имя Московского патриарха как своего предстоятеля, тем более что престолу последнего теперь была подчинена и сама Киевская митрополия.

Однако грамота навязывает Киевскому митрополиту на месте имени одного своего патриарха (согласно правилам) поминать имена двоих (согласно условию в грамотах и не по правилам), причем в такой последовательности: на первом месте ради вселенских древних привилегий имя Константинопольского патриарха, и на втором месте — имя Московского патриарха в силу подчинения ему всей митрополии (в соответствии со сказанным в этой грамоте: «мы вручили митрополию эту...») и в силу рукоположения от него митрополита. Такой порядок поминовения не может объясняться правилами, в данном случае нужно подчеркнуть его исключительный характер (возможно, в силу самой исключительности процедуры переподчинения митрополии, но скорее всего — в силу исключительных притязаний Константинопольского патриарха на привилегированное «вселенское» достоинство).

В заключение своего обзора синодальной грамоты к российским царям В. Лурье торопится сделать предварительный вывод своего исследования: «И без всякого дальнейшего анализа очевидно, что **речь о переуступке Киевской митрополии не шла**: Константинополь лишь согласился делегировать Москве какую-то часть собствен-

ных прав, так и не отступаясь от юрисдикции над Киевом»⁶². При таком свободном обращении с содержанием исследуемого документа, которое мы пронаблюдали в публикации В. Лурье, уже и не удивительно, что данный автор смог прийти именно к такому выводу.

Обзор содержания остальных константинопольских документов наш исследователь проводит в том же духе. Прозвучавшее в послании к гетману Самойловичу предложение патриарха обращаться к его престолу для решения каких-либо вопросов, которое, вероятнее всего, объясняется желанием напомнить о привилегиях Константинополя, связанных с девятым и семнадцатым правилами Халкидонского Собора, В. Лурье считает возможным интерпретировать «как прозрачный намек на сохранение юрисдикции Константинополя над Киевом»⁶³. Обсуждая содержание сопутствующего послания Дионисия к российским царям, В. Лурье предлагает понимать «подлежание» Киевской митрополии только в смысле ее зависимости от Москвы из-за введения нового порядка поставления Киевского митрополита: «Грамота патриарха Дионисия к московским царям поворачивает дело так, будто Москва предложила, главным образом, новый порядок поставления Киевских митрополитов, в чем, собственно, только и выражается зависимость («подлежание») Киевской митрополии от Москвы»⁶⁴. Автор, по причине лишь беглого знакомства с направленными в Константинополь грамотами царей, по-видимому, даже не осознает, что в них содержалась не только просьба о переуступке митрополии, но и просьба о передаче права рукоположения Киевского митрополита. Не понимая, на какие просьбы отвечает Константинопольский патриарх, В. Лурье фактически создает исторический миф, будто в Константинополе просьбы царей были переиначены и, соответственно, оставлены по большому счету без удовлетворения.

Обсуждая содержание разрешительной грамоты Московскому патриарху Иоакиму⁶⁵, публицист искажает

(надеемся, не нарочно) текст данной грамоты⁶⁶, где речь идет о действиях патриарха Иоакима при поставлении Гедео́на, которые были совершены им не в целях присвоения («вне пределения») Киевского митрополита, а ради церковного устройства. В этой грамоте говорится в целом о том, что из-за невозможности принимать рукоположение Киевскому митрополиту из Константинополя, на фоне действий униатов Московский патриарх «произведе боголюбезнейшаго епископа Луцкаго кир Гедео́на словом преложения в митрополию сию, и постави искренняго и законнаго и правилнаго архиереа Киеву»⁶⁷. Как далее продолжает разрешительная грамота, патриарх Иоаким «об этом преложении, [совершенном. — *Авт.*] не для присвоения митрополита Киевского, но преследуя созидательные цели, как сказано, с великим прощением и величайшим смиренномудрием прощения просил у ... святой Христовой великой церкви»⁶⁸.

В. Лурье в своем варианте перевода того славянского текста, который был опубликован в АЮЗР С. Терновским, предлагает понимать содержание данного места грамоты иначе. Оказывается, там говорится: «И это (поставление Гедео́на) произошло без измененения юрисдикции митрополита Киевского, а, как было сказано, ради домостроительства...»⁶⁹ Процитированную в собственном переводе фразу В. Лурье понимает именно в смысле «резкого заявления о сохранении власти над Киевской митрополией», сделанного Константинополем⁷⁰. В славянском же тексте перевода самой грамоты, как мы видели выше, никакого заявления о сохранении Киевского митрополита в юрисдикции Константинополя не содержится. Речь там идет только о том, что Московский патриарх совершил поставление Киевского митрополита «в чужую епархию» не ради его присвоения, а ради созидательных целей, не более. При этом, по факту, митрополит Гедео́н был подчинен согласно выданной ему в 1685 г. Ставленной грамоте уже Московскому патриарху. Но, как говорит разрешительная

грамота Дионисия IV и синода патриарху Иоакиму, это было совершено последним по веским причинам, которые патриархом Дионисием и синодом были признаны уважительными и достаточными для оправдания предпринятых со стороны Московского патриарха действий.

Переходя к обзору разрешительной грамоты Гедону, В. Лурье считает, что этот документ «начинается с утверждения принадлежности Киевской митрополии Константинопольскому Патриархату» (С. 206). При этом в самой грамоте такое признание власти Константинопольского престола в отношении Киевской митрополии здесь звучит от лица российской стороны: по интерпретации патриарха Дионисия, так говорят присланные из России грамоты, составленные в 1684–1685 гг. («И грамотам принесенным сущим, и тщанием прочтены, в которых объявлено...»⁷¹).

С таким же вниманием В. Лурье выделяет похожую формулировку и в грамоте, подтверждающей права духовенства и мирян Киевской митрополии избирать своего митрополита согласно установившемуся обычаю. Автор заявляет, что в данной грамоте «Киевская кафедра сразу же объявляется „сущей даже доныне подлежащей превысочайшему и святейшему вселенскому Константинопольскому престолу“»⁷². Но наш автор обольстился переводом, выполненным в Посольском приказе. Соблазнительно переведенное выражение «даже доныне» восходит, согласно сохранившейся греческой копии этой же грамоты, к словосочетанию «*μέχρι τοῦ νῦν*»⁷³ — т.е. доныне, до этих пор. Подобная формулировка также встречается и в послании Дионисия к Иоакиму: «Аще и **доныне** быша належащи ко святому и высокому вселенскому Константинополя престолу и от него рукополагахуся»⁷⁴, но там же ниже говорится и следующее: «И да **отныне** тоя митрополия Киевская да будет подлежащи к святому патриаршему Московскому престолу»⁷⁵.

Таким образом, выражение доныне (или: даже доныне, (соответствует по-гречески: *μέχρι τοῦ νῦν*) означает:

вплоть до проведения синода. С этим связано и употребление настоящего времени, когда говорится о подлечании Киевской митрополии Константинопольскому престолу (ὕποκειμένης οὐσής): митрополия действительно подлежала Константинополю на момент проведения синода и составления документов, потому что сама процедура передачи тогда еще не состоялась и митрополия еще не была передана (уже не говоря о тех случаях, когда патриарх Дионисий говорит об этом «подлечании» от лица российской стороны, т.е. делая отсылку на российские грамоты 1685 г.).

Также, как мы только что отметили, в документах 1686 г. встречается относительно подлечения Киевской митрополии и выражение *да отныне* (восходит к греческому выражению «ἀπὸ τοῦ νῦν»), т.е. соответствует подлечанию митрополии после процедуры переподчинения. Употребление таких формулировок вполне естественно в нашем случае, когда митрополия подлежала до определенного момента одному престолу, а затем стала подлежать другому. Никакой речи о сохранении прежней юрисдикции отсюда вывести невозможно. Потому что формулировки, наподобие «да отныне... да будет подлечащи» или «да будет подлежащая» (ἔστω ὑποκειμένη) исключают всякую двусмысленность в тексте этих грамот по данному вопросу.

Используя специфическую методику избирательного чтения документов, В. Лурье не имел возможности адекватно понять содержание грамот 1686 г. и в итоге пришел к вполне предсказуемым (при отмеченном характере его исследования) выводам. Отметим самые важные из них:

«Киевская митрополия остается в составе Константинопольского Патриархата... В качестве видимого символа сохранения юрисдикции Константинополя над Киевом в митрополии обязательно должно сохраниться поминавание Константинопольского патриарха на первом месте, перед патриархом Московским... Московский патриарх

имеет власть над митрополитом Киевским лишь в пределах тех полномочий, которые делегированы ему патриархом Константинопольским... Другими словами, согласно грамотам 1686 года, Московский патриарх назначается только представителем или наместником Вселенского патриарха в Киевской митрополии. При этом границы Константинопольского Патриархата остаются совершенно неизменными, а Киевская митрополия лишь только временно передается в юрисдикцию Московского патриарха ввиду особых и исключительных обстоятельств»⁷⁶.

Особое недоумение вызывает утверждение публициста, что «Московский патриарх назначается только представителем или наместником Вселенского патриарха в Киевской митрополии». Чтобы дойти до такой интерпретации содержания константинопольских документов 1686 г. (а фактически до фальсификации их содержания), автор исследования, на наш взгляд, дал волю чрезмерно бурному воображению. Известно, что в посланиях Досифея Московскому патриарху действительно было сделано предложение братья за управление Киевской митрополией на правах наместника Константинопольского патриарха⁷⁷. Но в итоговых синодальных документах 1686 г. никто Московского патриарха не назначает для реализации права рукоположения ни экзархом Константинопольского престола, ни наместником.

Впрочем, будучи знакомы с ранее упомянутой установкой данного автора, мы понимаем, какой идее В. Лурье подчинил всё свое исследование, — он видит в изданных Константинополем документах реализацию именно «проекта Досифея» и ничего иного:

«Итак, легко можно видеть, что проект патриарха Досифея предполагал передачу Киевской митрополии Московскому Патриархату, но отнюдь не в «собственность», а лишь в наместничество. Этот проект был полностью утвержден собором 1686 года и Константинопольским патриархом Дионисием — за единственным исключением требования обязательной посылки в Константинополь за разрешительной грамотой на поставление Киевского митрополита»⁷⁸.

Однако в действительности проект Досифея, который не отвечал просьбам царей, не нашел воплощения в официальных решениях Константинопольского синода 1686 г.

В разделе V.4.5. публикации В. Лурье перед нами предстает уже настоящий криминальный рассказ о том, что вопреки документам 1686 г. (как их понимает данный автор) Москва захватила Киевскую митрополию. Это дальнейшее развитие идеи насильственного присоединения Церкви Малой Руси к Московскому Патриархату, наброски которой мы находили в публикациях И. Огиенко и митрополита Сардского Максима. В отличие от своих предшественников, В. Лурье полагает, что насилие со стороны Московского Патриархата заключалось в его отказе ограничить свои права на Киевскую митрополию местными функциями, которыми, как полагает данный автор, был наделен документами 1686 г. Московский патриарх, якобы превысивший свои полномочия, когда принял на себя права управления Киевской митрополией как полностью принадлежащей ему.

Наконец, в разделе V.4.6. автор в виде итога своего исследования заключает: «Таким образом, якобы имевшее место в 1686 г. переподчинение Киевской митрополии Московскому патриарху является историческим мифом»⁷⁹. Однако внимательное знакомство с публикацией В. Лурье приводит нас к обратному выводу: на страницах данной публикации⁸⁰ мы оказались свидетелями создания исторического мифа в исполнении В. Лурье.

2. Исследование К. Ветошникова

И тем не менее, публикация В. Лурье со стороны некоторых не совсем осмотрительных исследователей была воспринята как полноценный научный труд. К таким исследователям относится К. Ветошников. Определенно доверившись выводам В. Лурье, он анализирует грамоты Дионисия 1686 г. вне контекста того диалога,

который состоялся между Россией и Константинополем в 1684–1686 гг.

Свои соображения в пользу возможности пересмотра содержания документов 1686 г. и их смысла данный автор изложил в докладе на одной из конференций⁸¹, а позднее в своей полемической статье против представителей Московского Патриархата⁸². Предположительно, данный автор имеет отношение и к созданию документа Константинопольского Патриархата «Вселенский Престол и Украинская Церковь».

К. Ветошников ограничился лишь изучением документов Константинопольского Патриархата. Однако отказ брать во внимание направленные в Константинополь российские грамоты 1684–1685 гг., с которыми самым тесным образом связаны ответные документы Константинопольского Патриархата 1686 г., вряд ли может привести исследователя к верным выводам. Содержание константинопольских документов 1686 г. главным образом определяется теми запросами, которые содержатся в грамотах, посланных из Москвы и Киева: между этими просьбами и определениями в ответных константинопольских документах обнаруживается высокая степень соответствия, которую невозможно игнорировать.

Некоторым историческим событиям, связанным с предысторией переподчинения Киевской митрополии, К. Ветошников придает заведомо неверную интерпретацию. Это касается высказанного соображения данного автора по поводу поставления епископа Мефодия Филимоновича на Мстиславскую кафедру и его назначения местоблюстителем Киевской митрополичьей кафедры: «В 1661 году местоблюститель Московского патриаршего престола рукоположил епископа Мстиславского Мефодия, который позже был назначен местоблюстителем Киевской митрополии; этот акт был осужден патриархом Московским Никоном в 1662 г. вскоре после его избрания, и не был признан ни Вселенским престолом, ни духовенством

епархии» («En 1661 le locum-tenens du trône patriarcal de Moscou ordonna l'évêque de Mstislav Méthode, qui fut nommé par la suite locum-tenens de la métropole de Kiev ; cet acte fut condamné par le patriarche Nikon de Moscou en 1662, peu après son élection, et ne fut pas accepté par le trône œcuménique ni par le clergé du diocèse»). Как известно, хотя на епископа Мефодия Филимоновича и было наложено проклятие Константинопольским патриархом Дионисием III (Бардалисом) по ходатайству Киевского митрополита Дионисия Балабана, но уже в августе 1663 г. это проклятие было с него снято (согласно отписке иеродиакона Мелетия к царю Алексею Михайловичу: «писа грамоты святейший патриарх Селенский благословя вашу ясность, во их же грамотах разрешается и епископ Мефодий и возтрояется паки быти в Киеве»). Кроме этого, патриарх Дионисий III послал епископу Мефодию Филимоновичу трость, мантию и саккос (см.: Гиббенет Н., Историческое исследование дела патриарха Никона, Ч. 2, С. 655–656, 666), а позже отказал в 1664 г. Иосифу Нелюбовичу-Тукальскому в выдаче Ставленной грамоты именно по той причине, что склонялся более к благословению на Киевский митрополичий престол протееже русского царя (см.: Гиббенет Н. Там же. С. 702 и далее).

Отказ К. Ветошникова от изучения содержания грамот Дионисия 1686 г. в связке с отправленными на имя Константинопольского патриарха российскими грамотами неизбежно привел данного исследователя к ложному выводу, что Константинопольский патриарх ограничился лишь выдачей права рукоположения. Содержащиеся в синодальных и патриарших грамотах формулировки о переподчинении митрополии К. Ветошников предлагает понимать исключительно в смысле некоего «неполного» переподчинения: что это «подчинение» касалось только рукоположения, и будто только в этом смысле митрополия была передана Московскому патриарху. Здесь калькируется идея В. Лурье, с которой мы познакомились выше,

и синодальные константинопольские документы 1686 г. рассматриваются как реализация «проекта Досифея».

Отмеченная поспешность К. Ветошникова бросается в глаза сразу же при знакомстве с его публикациями. Так, данный автор, начиная свой доклад, подготовленный для одной из конференций, успевает выразить сомнение в том, что константинопольские документы 1686 г., хранящиеся в переводе Посольского приказа в архивах России, вообще издавались когда-либо Вселенским Патриархатом («по этому вопросу до нашего времени в российских архивах сохранилось десять документов, якобы изданных Вселенским Патриархатом (*prétendument émis par le patriarcat œcuménique*)»⁸³)⁸⁴. Однако после недавнего обнаружения и опубликования двух копий греческих грамот из данной группы документов 1686 г. уже не приходится сомневаться в подлинности и остальных из них, греческие тексты которых пока еще не найдены.

Ниже К. Ветошников, развивая одну из идей В. Лурье, утверждает, что «подчинение» (у Лурье — «подлежание») Киевской митрополии Московскому патриарху подразумевает только лишь «разрешение», выданное последнему для рукоположения Киевского митрополита. Данный публицист заявляет, что в документах 1686 г. «речь идет только о разрешении рукополагать митрополита Киевского, а не о полной уступке юрисдикции. Нет никакого упоминания о подчинении митрополита патриарху Московскому» (*Il semble donc qu'il s'agisse uniquement de l'autorisation d'ordonner le métropolite de Kiev et non de la concession complète de la juridiction. Il n'y a aucune mention de la subordination du métropolite au patriarche de Moscou*)⁸⁵. Странно, но разве принятие Ставленой грамоты от Московского патриарха (т.е. от издателя этой грамоты), в которой определяются полномочия, власть и привилегии митрополита, — разве это не говорит о подчинении митрополита патриарху? Также, если документы 1686 г. говорят, «чтобы святейшая Епархия Киевская была под-

лежащая (т.е. подчиняющаяся. — *Авт.*) Московскому патриаршему престолу», — разве из этого не ясно, что и всё духовенство митрополии во главе с ее митрополитом все вместе поступают в подчинение Московскому патриарху? Если в документах шла речь о подчинении митрополии, неужели оно могло состояться без соответствующего подчинения ее духовенства?

Далее К. Ветошников утверждает, что среди материалов константинопольских документов 1686 г. «в некоторых текстах упоминается, что привилегии Киевского митрополита должны сохраняться, среди которых также титул „митрополит Киевский и всея Руси“, упомянутый один раз» (*Dans certains textes, il est mentionné que les privilèges du métropolite de Kiev doivent être préservés, parmi lesquels on trouve aussi le titre de «métropolite de Kiev et toute la Russie» mentionné une fois*)⁸⁶. Относительно титула «митрополит Киевский и всея Руси» наверняка К. Ветошников, проводивший ранее специальное исследование на тему титулатуры русских митрополитов⁸⁷, должен знать, что в ряде документов, относящихся ко временам Михаила Рогозы (1591 г.), Иова Борецкого (1620 г.), упомянутые Киевские митрополиты назывались не всегда «всея Руси», но также и «Малой Руси», как и сама митрополия⁸⁸. Похоже, обе формы титулатуры митрополита и названия митрополии задолго до 1686 г. использовались параллельно и приобретали уже тогда взаимозаменяемый характер. Поэтому, когда в Ставленой грамоте, выданной митрополиту Гедeonу в 1685 г., ему усваивался титул «Малыя России митрополит Киевский и Галицкий»⁸⁹, в этом не было уже чего-то совершенно нового.

Было бы интересно посмотреть на те тексты, в которых действительно звучит требование о сохранении привилегий Киевского митрополита. Неужели это те самые два места, на которых мы уже подробно останавливались в нашей работе выше?⁹⁰ Повторимся, при детальном исследовании этих текстов нам не удалось обнаружить

в них требования о сохранении привилегий Киевского митрополита. Отметим также, что в Ставленой грамоте, выданной митрополиту Гедеону в 1685 г., Московский патриарх определяет ему власть и привилегии: «Повелехом ему власть имети во всей тоя Киевския митрополии христианском народе, яко пастырю и строителю Таин Божиих, и в правлении Духовнаго Начальства над всеми преимуществовати; вязати же и решити благозаконне и правильне и управляти спасенне; хиротонисати же в свою Епархию Епископы...»⁹¹

Комментируя из грамоты Дионисия и синода к российским царям фразу о необходимости соблюдения чести Вселенского престола, чтобы не было пренебрежения и значительного лишения этому престолу в его привилегиях, К. Ветошников торопится сделать вывод, что «эти привилегии включают также юрисдикцию Вселенского престола над Киевской митрополией» (*Parmi ces privilèges figure aussi la juridiction du trône œcuménique sur la métropole de Kiev*)⁹². Интересно, каким образом автор связывает привилегии Вселенского престола с юрисдикцией над Киевской митрополией? Более уместным представляется связывать упомянутые в грамоте древние привилегии Константинопольского престола с его воображаемым величественным положением по отношению к другим Патриархатам на уровне Вселенской Церкви. Во всяком случае, в остальных грамотах Дионисия порядок поминовения объясняется именно вселенским величием Константинопольского престола. Очевидно, с этим связаны и заявленные в грамоте к российским монархам его древние привилегии (а не с юрисдикцией над Киевской митрополией, как полагает К. Ветошников).

Далее К. Ветошников продолжает: «В соответствии с литургической и канонической традицией, священник или епископ поминает имя только своего непосредственного канонического главы... архиепископ или митрополит — своего патриарха» (*D'après la tradition liturgique*

et canonique, un prêtre ou un évêque mentionne le nom de son chef canonique direct uniquement, ... l'archevêque ou le métropolitain celui de son patriarche). Но согласно литургической канонической традиции, митрополит должен поминать одно имя (не два) — имя своего патриарха, и если бы не рассматриваемое условие в грамотах 1686 г., Киевский митрополит по умолчанию на месте поминования патриаршего имени должен был поминать имя Московского патриарха, не только потому что тот рукополагал Киевского митрополита, но и в силу подчинения этому патриарху самой митрополии, на чём мы уже останавливались выше.

Требование же на месте поминования патриаршего имени поминать имена двух патриархов — одного в силу неких его «древних привилегий», а второго как «правильное» (т.е. как то, что каноническое) — вот этот порядок поминования в грамотах церковными правилами нисколько не объясняется. Этот порядок поминования в силу того, что он представляет собой исключение, а не правило, не может рассматриваться как пример литургической канонической традиции. Причем сами грамоты разъясняют исключительность данного порядка. Поэтому, а priori совершенно неуместным представляется в данном случае поиск соответствия между предписанным в грамотах 1686 г. порядком поминования и аналогичным порядком, выполняемым в согласии с канонической традицией, потому что исключения не объясняются правилами. Сопоставление данного порядка поминования с канонической литургической традицией, как это делает К. Ветошников, в данном случае представляется совершенно бессмысленным.

В силу уже известных своих выводов К. Ветошников заключает: «Митрополит Киевский должен поминать Вселенского патриарха на первом месте, так как именно он является его каноническим патриархом» (*Le métropolitain de Kiev doit alors commémorer le patriarche œcuménique en premier, puisque c'est lui qui est son patriarche canonique*).

При этом в самом документе, который комментирует публицист, каноническим и по канонам («правильным», «по правилам») названо поминовение митрополитом Московского патриарха, а не Константинопольского, как мы это уже отмечали.

В «Заключении» данной публикации К. Ветошников лишает духовенство и мирян Киевской митрополии их древнего права, которым они обладали согласно установившемуся обычаю, утверждая, что им давалось лишь разрешение избирать Киевского митрополита:

«Кроме того, относительно епископов, духовенства и мирских властей Киевской митрополии указывается, что «им будет позволено, когда есть необходимость... избирать того, кого они хотят» («ἐξεῖν τοὺτους ἄδειαν ἡνίκα ἐμπλήτῃ χρεῖα... ἐκλέγειν οὗτοι ὄντινα βούλωνται»). Несмотря на то, что русский перевод этого акта, как и текстов, сохранившихся только в переводе, говорит о «воле» рукоположения и избрания, речь идет о разрешении и никоим образом не о праве или прерогативе»⁹⁵.

Автор процитированных строк глубоко заблуждается. Из писем к российским царям гетмана Самойловича⁹⁴, из царской и гетманской грамот 1685 г., направленных в Константинополь⁹⁵, ясно видно, что в этих русскоязычных посланиях привилегия духовенства и мирян избирать Киевского митрополита определяется именно как «право» (а не как «разрешение»). Наверняка русскоязычные авторы этих документов второй половины XVII в. прекрасно осознавали характер этой избирательной привилегии, имевшей место в Киевской митрополии. И если бы это было «разрешение», как настаивает К. Ветошников, они вряд ли бы так систематически называли ее «правом» или «вольностью» (т.е. проявлением некой «свободы»).

Более того, константинопольские документы 1686 г. являются ответом на посланные из России грамоты: 1) на послание российских царей 1685 г., где говорится о правах и вольностях духовенства по обычаю Киевской

митрополии; 2) на грамоту гетмана Самойловича, в которой также говорится уже более определенно об этих «правах», согласно которым они произвели избрание своего митрополита⁹⁶. Не логичнее ли заключить, что для перевода русского слова «право» в канцелярии Константинопольского патриарха использовалось греческое слово ἄδεια? **И соответственно, в контексте состоявшегося в 1684–1686 гг. российско-константинопольского диалога мы находим точный русский эквивалент для данного греческого слова при его обратном переводе, — это слово «право» (а не «разрешение»), что подтверждается и словарными определениями⁹⁷.** Здесь уже совершенно не остается места для сомнений.

К. Ветошников приводит длинный список примеров, которые, по его мнению, подтверждают предложенную им интерпретацию слова ἄδεια в значении «разрешение»⁹⁸.

Однако точно ли в этих примерах подразумевается не «право», а именно «разрешение»? И не проще ли было бы предпринять поиск в словарях среднегреческого языка византийского периода и раннего новогреческого поствизантийского периода и, найдя нужное ему определение, процитировать его?

Но К. Ветошников без каких-либо отсылок на греческие словари уверенно и бескомпромиссно заявляет:

«Слово ἄδεια, используемое в сохранившихся на греческом языке документах, несмотря на все попытки представителей Российской Церкви интерпретировать его иначе (М. Желтов, стр. 70), не оставляет никаких сомнений в его понимании в данном пакете патриарших и синодальных актов, кроме как «разрешения» или «позволения». Естественно, что это слово, как они пытаются доказать, имеет и иные значения, но его использование **в греческих церковных административных актах** нельзя трактовать как-либо иначе»⁹⁹.

Каким же образом автор этих строк установил, что «в греческих церковных административных актах» слово

ἄδεια может пониматься исключительно в предложенном им значении «разрешение»?¹⁰⁰

Заметим, что выполненный в Посольском приказе перевод документов 1686 г. передает слово ἄδεια не только как «воля» (в современном русском языке соответствует слову «свобода»), но и как «позволение», что, однако, как мы увидим ниже, вряд ли подкрепляет соображение К. Ветошникова относительно интерпретации данного термина.

Слово ἄδεια передается в переводе Посольского приказа как «позволение» в случаях упоминания о некоем полномочии гетмана, связанном с организацией выборов митрополита:

«μητροπολίτην Κιόβου... ὄντινα ἂν ἐκλέξωσιν οἱ ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ ταύτῃ... προτροπῇ καὶ ἀδείᾳ τοῦ ἐκεῖσε περιφανεστάτου μεγάλου χατμάνου», — «митрополиту Киевскому... его же изберут иже во епархии сей... увещанием и позволением тамошняго великого преславного гетмана»¹⁰¹;

«ὥστε ἥνικα παρεμπίπτη χρεία χειροτονίας προσώπου ἀξίου, τοῦ ἐκλεχθησομένου παρὰ τῶν ὑποκειμένων τῇ Μητροπόλει ταύτῃ... ἀδείᾳ καὶ προτροπῇ τοῦ κατὰ καιροὺς ἐκεῖσε περιφανεστάτου Χατμάνου», — «яко егда случится нужда хиротонии достойные особы избранию от подлежащих митрополии сей... позволением и увещанием по времени сущу тамо преславного гетмана»¹⁰²;

«τὴν συνήθειαν τῆς ἐκλογῆς ταύτης τοῦ γενησομένου, ὁπνῆκα ἂν συμβῇ, μητροπολίτου Κιόβου παρὰ τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ... ἀδείᾳ καὶ προτροπῇ τοῦ κατὰ καιροὺς ἐκλαμπροτάτου καὶ εὐσεβεστάτου χατμάνου τοῦ Ζαμποροβιαν οὐστρατεύματος καὶ ἐκατέρων τῶν μερῶν Воруσθένους», — «обычай избрания сего будущему, егда случится, митрополиту Киевскому от подлежащих... позволением и увещанием по времени сущу прясного и благочестиваго гетмана Запорожскаго войска и обоих сторон Днепра»¹⁰³.

Та же формулировка по поводу реализации обычая избрания Киевского митрополита при определенном участии в этом мероприятии гетмана звучит и в паре других

документов, которые сохранились только в славянском переводе: «...позволением и увещаванием по времени суща пряснаго и христианнейшаго великаго гетмана Запорожскаго войска, обоих сторон Днепра»¹⁰⁴.

Учитывая эту причастность Запорожского гетмана к процедуре избрания Киевского митрополита, стоит подробно остановиться на выяснении гетманских полномочий и его роли в избирательном процессе и при этом установить, что же могут подразумевать константинопольские грамоты при упоминании гетманской ἀδείας. Действительно ли гетман выдавал некое позволение на избрание митрополита?

В одном из константинопольских документов 1686 г. участие гетмана в выборах митрополита озвучено несколько иным образом: «Аще изберут повинующиеся той епархии Киевской... повелением иже тамо светлейшаго великаго гетмана»¹⁰⁵, т.е. говорится о том, что избрание митрополита производится по повелению гетмана.

Насколько известно, накануне избрания в 1685 г. Гедео́на гетман Самойлович издавал Универсал о назначении выборов митрополита с приглашением для этих целей духовенства и знати Киевской митрополии на собор¹⁰⁶.

Очевидно, что в этом и заключалось его право, которое в других документах 1686 г. обозначается как ᾄδεia. Таким образом, можно заключить, что в этих случаях ᾄδεia подразумевает под собой именно полномочие гетмана инициировать процедуру избрания митрополита путем издания соответствующего Универсала. Позволением если это и можно назвать, то в очень условном смысле¹⁰⁷.

В данном случае нельзя также обойти стороной еще один случай, когда ᾄδεia в переводе Посольского приказа греческого текста документов 1686 г. было переведено снова как «позволение» (данный текст сохранился только в переводе Посольского приказа, но, судя по всему, в

греческом тексте стояло именно это слово). Мы имеем в виду текст, содержащийся в послании патриарха Дионисия к гетману Самойловичу: «...и не бывшу позволению хиротонисатися в ней правилному митрополиту Киевскому»¹⁰⁸. Нетрудно заметить использование в нескольких документах 1686 г. (с незначительной разницей) одной и той же формулировки, которая была использована также и в письме к российским царям, где патриарх Дионисий упоминает один из царских аргументов о необходимости поставления Киевских митрополитов в Москве, приводя его у себя следующим образом: «διὰ τὰς μεταξὺ τῶν δύο μεγίστων Βασιλειῶν συμβάσας μάχας, οὐκ ἐδόθη ἄδεια παρὰ τῆς Πατριαρχικῆς τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου μεγαλειότητος χειροτονηθῆναι γνήσιον Μητροπολίτην Κιόβου»¹⁰⁹ — «из-за случившихся между двумя величайшими царствами войн, не было дано права (в пер. Посольского приказа: не дадеса воля) от патриаршего Вселенского престола величия быть рукоположенным подлинному митрополиту Киевскому»¹¹⁰.

Это та же самая формулировка, которую мы встречали в послании патриарха к гетману, но переводчик Посольского приказа в одном случае перевел слово ἄδεια как позволение, а в другом как воля. Посмотрим, насколько подходящим здесь может быть употребленный в первом случае вариант перевода. Если в этом предложении (как в послании к гетману, так и к царям) ἄδεια понимать как «разрешение», то получится, что Вселенский престол не давал разрешения быть рукоположенным подлинному Киевскому митрополиту, что выглядит не иначе, как саботаж со стороны Константинопольского патриарха. А если понимать слово ἄδεια в согласии с его словарным определением, то всё становится на свои места: Константинопольский патриарх, вне всякого сомнения, и позволил бы, и разрешил бы подлинному Киевскому митрополиту принять рукоположение, будь у него такая возможность. Но у него такой возможности не было, т.е. он не мог реализовать само право

поставления подлинного митрополита по указанным у него в письме уважительным причинам. И ниже по тексту процитированного послания становится совершенно ясно: так как Константинопольским престолом это право поставления митрополита не может быть реализовано, то оно передается Московскому патриарху, у которого возможность для реализации данного права есть¹¹¹.

Наконец, в разрешительной грамоте патриарха Дионисия и синода Гедону проясняется, что именно подразумевается под ἁδεῖα в этом конкретном случае, когда она не была дана от Константинопольского патриарха для принятия рукоположения подлинному Киевскому митрополиту. Здесь используется та же формулировка, что и в посланиях Дионисия к царям и к гетману, но в этом случае говорится, что «ради паче мернаго отстояния места и ради приключившихся посреде двух величайших царств войны **не давшуся от Вселенскаго престола сицевой отпустительной грамоты** и уже многое время пребывшу епархия сия лишена без искренняго пастыря»¹¹². Т.е. речь идет о том, что не была дана отпустительная грамота на поставление митрополита, которая в таких случаях выдавалась Константинополем с отправкой своего представителя (в качестве наместника или экзарха) для совершения акта поставления и вручения при этом изданной от лица Константинопольского патриарха Ставленной грамоты митрополиту. Рассматривать такой порядок поставления как некое «разрешение», даваемое митрополиту для принятия им рукоположения, представляется весьма сомнительным. Скорее всего, всё-таки в этих формулировках речь идет именно о реализации права или самой возможности¹¹³ рукоположения¹¹⁴.

Таким образом, утверждение К. Ветошникова о том, что термин ἁδεῖα следует понимать в документах 1686 г. исключительно в значении «разрешение», наталкивается на множество серьезных затруднений, которые не позволяют признать его справедливым.

Несмотря на отсутствие полноценного научного исследования, К. Ветошников в завершение своей публикации считает возможным сделать заявление, которое документами 1686 г. не подтверждается, если не сказать наоборот:

«Очевидно, что патриарху Московскому не было предоставлено никакого подчинения или изменения юрисдикции митрополии (что запрещено канонами), но было дано только разрешение совершать хиротонию митрополита... Несмотря на то, что сохранение канонических прав Вселенского Престола относительно митрополии не сформулировано четко, тексты не отменяют их» (*Apparemment aucun rattachement ou changement de juridiction de la métropole (chose interdite par les canons) n'a été accordé au patriarche de Moscou, mais seulement l'autorisation de procéder à l'ordination du métropolite. ... Bien que le maintien des droits canoniques du trône œcuménique sur la métropole ne soit pas formulé de manière explicite, les textes ne les abolissent pas*¹¹⁵).

Автор как будто не знаком с посланием Дионисия и синода к российским царям, где говорится, что патриарх и Архиереский собор удовлетворяют просьбу царей и гетмана, «хотя по церковным уставам это и запрещено» («соизволихом быти воли вашей... аще и по церковным уставам сие дело есть возбранено»¹¹⁶). Запрещенность канонами еще не исключает саму возможность передачи митрополии (что и было сделано в данном случае по икономии). Также, тексты грамот Дионисия не должны ничего говорить и об «отмене» канонических прав Вселенского престола относительно Киевской митрополии, потому что в них идет речь не об отмене прав, а о смене юрисдикции митрополии. Соответственно, вместе со сменой юрисдикции канонические патриаршие права на митрополию были переданы Московскому престолу. И подобные очевидные вещи вряд ли требовали со стороны Дионисия IV уточнения.

К. Ветошников приводит также пример с грамотой Константинопольского патриарха Неофита 1792 г. о

возвращении Алеппской митрополии в Антиохийский Патриархат. По его мнению, использование иной терминологии в рассматриваемом им документе говорит в пользу того, что в 1686 г. Константинополь не переподчинял Киевскую митрополию Московскому патриарху. При этом исследователь случайно или сознательно упускает из виду некоторые заметные общие формулировки, содержащиеся в документе 1792 г. и неоднократно повторяемые в документах 1686 г.

Это касается фразы о самом подчинении Алеппской митрополии Антиохийскому престолу (ἀλεκατέστη πάλιν ἡ ῥηθεῖσα ἀγιωτάτη μητρόπολις Χαλεπίου καὶ ὑποκειμένη ἐγένετο τῷ ἀγιωτάτῳ Πατριαρχικῷ τῆς Ἀντιοχείας Θρόνῳ)¹¹⁷. Здесь же говорится о том, «чтобы путем икономи и впредь поминать там (т.е. в Алеппской митрополии. — *Авт.*) патриаршее имя того из Константинопольских патриархов, который на то время будет» (ἵνα λόγῳ οἰκονομίας αὐθις μνημονεύεται ἐκεῖ τὸ πατριαρχικὸν ὄνομα τῶν κατὰ καιροὺς Κωνσταντινουπόλεως Πατριαρχῶν).

И если в документах 1686 г. «по правилам» митрополиту Киевскому следовало поминать Московского патриарха, то на каком основании от него требовалось поминовение имени Константинопольского? Не по икономии ли, хотя о ней и не говорится прямо? Но поскольку данное поминовение имени Константинопольского патриарха в документах 1686 г. устанавливалось явно не по правилам — значит, скорее всего, здесь подразумевается именно некая икономия, подобно тому, как об этом прямо заявляется в грамоте по случаю возвращения Алеппской митрополии.

В публикациях К. Ветошника глубокого и основательного исследования по теме освещаемого вопроса нам найти не удалось. Мы смогли увидеть там массу всевозможных выводов и умозаключений, которые, однако, представляются, по меньшей мере, весьма преждевременными: они ничем не подкреплены из-за отсутствия

надлежащего анализа изучаемого предмета. Систематическое употребление бескомпромиссных и категоричных заявлений в публикациях данного автора по вопросам, имеющим, по меньшей мере, дискуссионный характер, заставляют видеть в его работах не научный труд, а профессиональную прокламацию или нечто близкое к тому.

3. Исследование В. Ченцовой

В 2017 г. научной общественности представилась возможность ознакомиться с греческими текстами двух грамот Дионисия IV — синодальной отпустительной грамоты на имя патриарха Иоакима и грамоты о порядке избрания Киевского митрополита по копии начала XVIII в. Произошло это благодаря известной публикации В. Ченцовой¹¹⁸. Ранее содержание этих грамот, как и большинства остальных документов из этой группы, было известно по славянскому переводу, выполненному в Посольском приказе. Историки, конечно же, должны быть благодарны исследовательнице за эту публикацию.

Однако уже в первых абзацах своей статьи В. Ченцова, положившись, по-видимому, на выводы В. Лурье и, возможно, К. Ветошникова, рассматривает Киевскую митрополию, находившуюся под управлением Московского патриарха после 1686 г., как состоящую в этот период всё еще в юрисдикции Константинополя¹¹⁹. Документы 1686 г. она понимает в смысле выдачи права рукоположения Московскому патриарху и не более. А ведь данное маргинальное представление о содержании документов 1686 г. является весьма спорным.

В некоторых случаях В. Ченцова допускает очевидно неверную интерпретацию цитируемых текстов документов 1686 г. Так, фраза из синодальной грамоты к российским царям о том, что Киевский митрополит «долженствует по правилу воспоминати ево» (т.е., Московского патриарха, по тексту грамоты), исследовательницей представлена таким образом, будто здесь имеется в виду

поминование «по правилом» патриарха Константинопольского: «Долженствует по правилом воспомянати ево (Константинопольского патриарха. — В. Ч.), оное же памяти ради древних привиллий Вселенского престола»¹²⁰.

Обсуждая обычай Киевской митрополии, В. Ченцова¹²¹ почему-то присовокупила упоминание о «предревнем обычае» Константинопольского Патриархата прибегать к снисхождению («κατὰ τὴν αὐτοῦ προπάλειον συνήθειαν», по тексту синодальной отпустительной грамоты на имя патриарха Иоакима¹²²). К обычаям Киевской митрополии этот «предревний обычай» Константинопольского Патриархата однозначно не относится.

Публикуемый текст исследовательница озаглавила «Копия грамоты Константинопольского патриарха Дионисия и синода о передаче Московскому патриарху права рукоположения Киевского митрополита»¹²³, в то время как в самой копии эта грамота озаглавлена по-другому: «Подлинная копия патриаршей и синодальной грамоты, данной блаженнейшему патриарху Московскому, то есть грамоты о том, чтобы митрополии Киевской подлежать его патриаршему престолу и чтобы ему рукополагать избранного [митрополита] Киевского»¹²⁴. Также и в самом тексте грамоты говорится не только о передаче права рукоположения. Однако исследовательница не обратила на это внимания, скорее всего, под влиянием публикаций В. Лурье и К. Ветошникова, обсуждению которых посвятила достаточно много времени¹²⁵.

Мы уже обсуждали предложенную В. Ченцовой идею связывать упоминания «обычая» Киевской митрополии в документах 1686 г. с митрополичьим титулом экзарха. Еще раз напомним, что Гедеон Четвертинский никогда не назначался экзархом Константинопольского престола и не получал также освященные архиерейское облачение (саккос) в подтверждение такого назначения¹²⁶.

Несмотря на то, что в грамотах Дионисия 1686 г. дважды употреблен титул экзарха в отношении Киевского

митрополита, из этого на самом деле очень трудно извлечь указание на действительное назначение Гедео́на экзархом Константинопольского престола. Науке не известны какие-либо документы, подтверждающие факт подобного назначения. Скорее всего, в документах 1686 г. Гедео́н назван экзархом по сложившемуся обыкновению в канцелярии Константинопольского Патриархата использовать такой титул в отношении Киевских митрополитов. Без предварительного назначения употребление данного титула в отношении Гедео́на следует считать не более, чем недоразумением, допущенным со стороны Дионисия IV, подобно тому, как он же назвал «экзархом» позднее и Московского патриарха Иоакима¹²⁷. Как известно, Московский патриарх также никогда не назначался экзархом или наместником Константинопольского патриарха, документов с таким назначением Иоакима не существует. И употребление данного титула в отношении Московского патриарха со стороны Дионисия IV было не чем иным, как недоразумением такого же рода.

В. Ченцова в своей статье¹²⁸ проводит аналогию между документами 1686 г. и грамотами патриарха Иоанникия, выданными Филадельфийскому митрополиту Афанасию в 1651 г., согласно которым последнему и его преемникам предоставлялось право рукополагать епископов и священников Керкиры и Кефаллинии-Закинфа¹²⁹.

Исследовательница обнаружила вербальные совпадения в двух разных группах документов приблизительно одного и того же периода. Но использование однотипных заготовленных формулировок является известным явлением любого делопроизводства, в том числе и при подготовке разного рода документов в канцелярии Константинопольского Патриархата XVII в. Естественно, что ее писцы при подготовке тех или иных документов по поручению патриарха или синода для удобства и облегчения своей работы обращались к изданным ранее и чем-то похожим документам, которые были у них под

рукой, извлекая оттуда подходящие выражения или даже целые отрывки.

Но в документах 1651 г., на которые обратила внимание В. Ченцова, не говорится о переподчинении епархий Керкиры, Кефаллинии-Закинфа или Закинфа Филадельфийскому митрополиту, как это имеет место в документах о Киевской митрополии 1686 г., где всё-таки шла речь не только передаче права рукоположения митрополита, но и подчинении митрополии Московскому патриаршему престолу (ἵνα ἡ ἀγιωτάτη ἐπαρχία Κιόβου εἴη ὑποκειμένη ὑπὸ τοῦ... ἡ Μητρόπολις αὕτη Κιόβου ἔστω ὑποκειμένη ὑπὸ τὸν...). Это обстоятельство не позволяет признать предложенную исследовательницей аналогию достаточно удачной и убедительной.

В документах, с которыми сравнивает В. Ченцова грамоты 1686 г., Филадельфийский митрополит Афанасий был назначен наместником и патриаршим экзархом для осуществления тех полномочий, которые на него возлагались по рукоположению епископов¹³⁰. Несмотря на то, что в подобном смысле предлагал удовлетворить просьбу российской стороны и Иерусалимский патриарх Досифей в апреле 1686 г., выданные в июне Константинопольским Патриархатом документы данной терминологии относительно Московского патриарха не содержат. Очевидно, что Московскому патриарху передавалось право рукоположения не с помощью назначения его наместником или экзархом Вселенского патриарха, но путем подчинения самой митрополии в юрисдикцию Москвы. В этом принципиальная разница между сопоставляемыми в статье В. Ченцовой документами 1651 и 1686 гг.

4. Исследование в документе Константинопольского Патриархата «Вселенский Престол и Украинская Церковь»

В сентябре 2018 г. на основе рассмотренных нами публикаций В. Лурье и К. Ветошникова Константинопольский Патриархат официально издал трактат «Вселенский

Престол и Украинская Церковь. Говорят документы» (далее — ВПУЦ)¹³¹. В нем авторы берутся «напомнить всем историческую и каноническую правду относительно отношений Константинопольской Церкви и Церкви Украины».

По словам авторов рассматриваемого текста, официальные документы 1686 г. сохранили эту «правду», которая, по их мнению, оставалась всё время до этого неизвестной и даже умышленно скрывалась. При этом официальные документы 1686 г. публиковались в русских изданиях XIX в. (ряд из них не один раз), и с «правдой», содержащейся в них, мог ознакомиться на самом деле любой желающий, эти документы ни от кого не скрывались, как полагают авторы ВПУЦ¹³².

Попытки выяснить свою «историческую правду» по украинскому церковному вопросу в Константинопольском Патриархате предпринимали и раньше. Только в последнее десятилетие в результате эволюции известных идейных соображений, формировавшихся на протяжении XX в. и под влиянием рассмотренных выше публикаций русских авторов, Константинопольский престол определился со своей нынешней позицией окончательно.

В отношении идейных и литературных связей часть материалов ВПУЦ обнаруживает очевидную зависимость от упомянутой уже нами публикации Сардского митрополита Максима «Украинский церковный вопрос»¹³³ и этнофилетической идеи автокефалистского раскольнического украинского движения, у истоков которого стоял И. Огиенко. По части церковно-правовых вопросов авторы документа ВПУЦ опирались на публикации тех российских исследователей, обсуждению которых была посвящена предыдущая часть нашей работы.

Анонсируемая авторами ВПУЦ «историческая правда» в их работе зачастую сопровождается таким большим объемом неточностей и искажений, что для самой правды в этом документе, к сожалению, почти не осталось места. Значительная часть документа ВПУЦ удостоилась

комментария, подготовленного сотрудниками церковно-научного центра «Православная энциклопедия»¹³⁴. Чтобы не повторяться, здесь мы остановимся только на тех местах обсуждаемого константинопольского документа, которые были обделены вниманием в упомянутой выше публикации.

В кратком обзоре истории Киевской митрополии действия Московского патриарха, связанные с поставлением Гедеона Четвертинского на Киевскую кафедру в ноябре 1685 г., авторами ВПУЦ представлены как «тяжкое каноническое преступление» и «вторжение в чужую епархию, которое подлежит суду согласно канонам»¹³⁵. При этом выше мы уже рассматривали обстоятельства, при которых состоялось данное поставление, в том числе и грамоту Константинопольского патриарха Парфения IV, изданную в феврале 1685 г. В создавшихся тогда условиях Московский патриарх Иоаким смог удовлетворить основное требование упомянутой грамоты Парфения, поставив на Киевскую кафедру избранного в Киеве митрополита и тем самым дать отпор унии на территории Малой Руси. Именно это было основной целью изданной Парфением IV грамоты о рукоположении на Киевскую кафедру нового митрополита Московским патриархом, что и было исполнено, хотя и с определенными отступлениями, касающимися лишь личности митрополита. Патриарх Дионисий IV обошел молчанием сообщение о грамоте Парфения IV в послании российских царей, оставив его и без опровержения. Мы не знаем, по каким причинам Дионисий совершенно промолчал об этой грамоте, фактически оправдывавшей действия Московского патриарха, связанные с поставлением Киевского митрополита. Однако, так или иначе, в мае-июне 1686 г. во время проведения созванного Архиерейского собора в Константинополе дело это рассматривалось. По результатам этого рассмотрения патриарх Московский Иоаким и митрополит Гедеон были полностью оправданы, о чем

говорят изданные на их имена разрешительные синодальные грамоты.

Патриарх Дионисий IV и Константинопольский синод в 1686 г. болезненно переживали уступку Киевской митрополии и факт поставления Киевского митрополита Московским патриархом. Однако они осознавали собственное бессилие перед угрозой унии в Малой Руси, а потому признали предпринятые со стороны Московского патриарха срочные меры по защите православия оправданными и необходимыми. В отличие от нынешних своих преемников, Дионисий IV и члены Константинопольского синода в 1686 г. не увидели в действиях Московского патриарха того тяжкого канонического преступления, которое в них усматривают сейчас авторы ВПУЦ. Более того, грамота патриарха Парфения IV в создавшихся критических условиях в Малой Руси предполагала поставление Киевского митрополита именно Московским патриархом. Должно быть, в Константинопольском Патриархате были готовы к вмешательству Московского патриарха в дела Киевской митрополии, санкционированному упомянутой грамотой, поскольку в ней как раз вполне определенно прозвучало требование совершить вмешательство подобного рода.

В исследовании грамот Дионисия 1686 г. авторы ВПУЦ не скрывают своей зависимости от В. Лурье, упоминая его и в тексте своего документа и в своих источниках. В частности, из работы последнего был заимствован тезис о том, что избрание Киевского митрополита на месте (т.е., местным духовенством и мирянами) устанавливалось Константинопольским Патриархатом при передаче Киевской митрополии в Московский Патриархат в качестве указания на «неполное» ее переподчинение:

«То, что речь не идет о полной передаче епархии Киевской патриарху Московскому явствует из того, что «Деяние» (т.е. синодальная отпустительная грамота. – *Авт.*): (а) лишает упомянутого выше патриарха права избирать митрополита Киевского...

Предоставление патриарху Московскому позволения рукополагать митрополита Киевского и только того, кто был избран клиром и мирянами епархии Киевской, указывает на высокий уровень автономии и самостоятельности этой епархии, тем более, что эта автономия предоставляется не патриархом Московским, словно он был владыкой для этого региона, скорее — он был вынужден принять это как условие, установленное Вселенским патриархом, и которое он должен был соблюдать»¹³⁶.

На самом же деле достаточно хорошо известно, что со времен преемников Григория Болгарина в Киевской митрополии на территории Западной Руси закрепилась практика избрания митрополита местным клиром и мирянами, с разрешения и по указанию польских властей. По-видимому, со времен митрополитов Симеона и Ионы Глензы такая практика приобрела устойчивый характер и превратилась в обычай (т.е. где-то за 200 лет до передачи митрополии). Таким образом, Константинопольский патриарх имел в этом отношении не больше прав над Киевским митрополитом, чем приобретал Московский в соответствии с документами 1686 г. В частности, он также не назначал в этот период и не избирал своего претендента в Киев, но лишь утверждал кандидата, предварительно («по обычаю») избранного местным клиром и мирянами¹³⁷.

Следовательно, на самом деле в документах 1686 г. при упоминании о порядке избрания Киевского митрополита речь шла не об ограничении власти Московского патриарха над Киевской митрополией, а о сохранении сложившегося задолго до 1686 г. в данной митрополии обычая избрания митрополита местным духовенством и мирянами.

Как и в публикации Лурье, авторы документа ВПУЦ считают возможным понимать формулировки о переподчинении Киевской митрополии в том смысле, что они касаются, по их мнению, только выдачи Московскому патриарху разрешения на рукоположение Киевского ми-

трополита. При этом авторы документа ВПУЦ заходят в своем анализе текста грамот 1686 г. настолько далеко, что Московский патриарх, по их мнению, имел разрешение совершать поставление этого митрополита только «от имени» Константинопольского патриарха, т.е. как наместник.¹³⁸ Цитируя формулировку о передаче Киевской митрополии по одной из грамот 1686 г. («О праве клира и мирян избирать своего митрополита по обычаю»), авторы ВПУЦ заявляют:

«Деяние четко говорит: «подчинение митрополии этой Киевской помещено под святейший патриарший Московский престол», то есть, патриарх Московский может ставить митрополита Киевского от имени Вселенского патриарха и только»¹³⁹.

При этом в документах 1686 г. нигде (в том числе и в процитированной авторами ВПУЦ грамоте) не содержится какого-либо определения относительно Московского патриарха, чтобы он совершал рукоположение Киевского митрополита от имени или от лица патриарха Константинопольского (т.е. на правах наместника). Московский патриарх совершал рукоположение Киевского митрополита от своего имени, и именно о таком характере рукоположения говорят грамоты 1686 г. В частности, этими грамотами не предполагалось, чтобы Московские патриархи выдавали поставляемым Киевским митрополитам Ставленные грамоты от лица или от имени Константинопольских патриархов (как это имело место в другом случае — при поставлении Иова Борецкого Иерусалимским патриархом Феофаном).

Также авторы документа ВПУЦ жалуются на нарушение условий документов 1686 г. со стороны Московского Патриархата. Главной причиной их негодования явилось неисполнение Киевским митрополитом за литургией предписания документов 1686 г. о порядке поминовения:

«Таким образом, а главное — вследствие противоправного прекращения поминовения Вселенского патриарха

каждым митрополитом Киевским, *de jure* зависимость Киевской митрополии (и Церкви Украины) от Вселенского патриарха была перестроена произвольно в аннексию и слияние Украины с Московским Патриархатом»¹⁴⁰.

А ниже по этому поводу авторы документа ВПУЦ грозно заявляют: «Несоблюдение одного из условий Деяния делает это Деяние полностью недействительным»¹⁴¹. Однако не поторопились ли авторы данного документа с таким выводом?

Хотя к настоящему времени установилась практика поминовения каноническими Киевскими митрополитами за литургией только имени Московского патриарха, однако установление данного порядка не было вызвано желанием нарушить выдвинутое в грамотах 1686 г. условие. Это могло быть связано с вполне благочестивым стремлением руководства Русской Церкви привести совершаемый Киевским митрополитом порядок поминовения к полному соответствию требованиям известных церковных правил о поминовении священнослужителем имени только одного своего предстоятеля. Поэтому такое отступление от содержащегося в грамотах 1686 г. условия является со стороны руководства Русской Церкви вполне оправданной мерой, которая ни в коем случае не может считаться противозаконной или рассматриваться в качестве некоего грубого нарушения. Только с помощью такого весьма необходимого отступления от известного условия документов 1686 г. удалось добиться в богослужении Киевского митрополита полного соответствия существующим правилам общеправославной традиции, что является наиболее важным и ценным в данном случае. И поскольку само требование о порядке поминовения в документах 1686 г. не соответствовало нормам православной литургической традиции, окончательный отказ от его соблюдения в Киевской митрополии при переходе в юрисдикцию Московского Патриархата был полностью оправдан верностью повсеместно при-

нятым в православном мире каноническим нормам поминования.

Невыполнение данного условия не может влечь за собой какие-либо юридические последствия, в том числе и отмену действия рассматриваемых синодальных грамот, поскольку в этом случае нет нарушения церковных правил. Киевский митрополит в своем богослужении вправе следовать каноническим нормам поминования, которые имеют преимущество перед не совсем православным условием о порядке поминования, предписанным в документах 1686 г.

В завершение своего документа авторы ВПУЦ заявляют об исключительном праве Константинопольского престола интерпретировать грамоты 1686 г. на правах инстанции, их некогда выдававшей:

«Однако нужно также отметить и одну из базовых аксиом права: та власть, которая издала то или иное Деяние, имеет абсолютный приоритет в его толковании. Следовательно, в данном случае толкование патриарших и синодальных Деяний принадлежит, прежде всего, Вселенскому престолу»¹⁴².

С этим трудно не согласиться. Но дело в том, что патриаршая и синодальная отпустительная грамота 1686 г. уже давно получила свое толкование со стороны Вселенского престола в лице Константинопольского патриарха Дионисия IV. Современные представители Константинопольского Патриархата, авторы обсуждаемого нами документа, как кажется, опоздали с заявкой своих эксклюзивных прав по этому поводу на 332 года. В 1686 г. синодальный документ о переподчинении Киевской митрополии был снабжен и сопровожден целой группой сопутствующих синодальных и патриарших посланий, в которых со стороны патриарха Дионисия IV и членов Архиерейского синода исчерпывающим образом многократно прокомментированы и обсуждены все принятые ими решения. Поэтому предложенный

современными представителями Константинопольского Патриархата новый комментарий (в сентябре 2018 г.) является не только совершенно излишним, но и вступает в противоречие с комментариями к синодальному документу 1686 г. давних предшественников нынешних иерархов Константинопольской Церкви, — Дионисия IV и членов Архиерейского синода.

Заключение

Формирование современной позиции Константинопольского Патриархата по событиям 1686 г. первоначально было обусловлено контактами между ним и представителями раскольнических украинских кругов (создателей УАЦ), состоявшимися в 1919–1921 гг. У истоков автокефальной идеи Украинской Церкви стоит И. Огненко, литературное наследие которого на тему истории Церкви Малой Руси носит ярко выраженные этнофилетические черты, ревизионистские мотивы и антагонизм к русской православной традиции. С сожалением приходится констатировать, что именно влиянием данной идеологии объясняется формирование на ранних этапах новой позиции Константинопольского Патриархата по вопросу переподчинения Киевской митрополии в 1686 г., выражающейся в агрессивном и негативном отношении к историческим событиям того периода и факту вхождения Киевской митрополии в состав Московского Патриархата.

Попытки некоторых современных исследователей интерпретировать документы 1686 г. в том смысле, что они говорят только о передаче права рукоположения Московскому патриарху, наталкивается на ряд затруднений, которые не позволяют признать их аргументацию убедительной. В частности, со стороны этих авторов не было проведено подробного анализа исследуемых исторических документов, но предложены громкие выводы, представляющиеся слишком преждевременными. При этом в

Константинопольском Патриархате посчитали возможным на такой шаткой и сомнительной в научном отношении основе издать в сентябре 2018 г. свой официальный церковный документ (ВПУЦ), что является негативным следствием отказа с его стороны от проведения полноценного и компетентного анализа данных исторических документов.

Используемые сокращения

АЮЗР — Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. 5. Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому Патриархату (1620–1694). Киев, 1872 (страницы по второй пагинации)

ВПУЦ — Вселенский престол и Украинская Церковь. Говорят документы. <https://www.ec-patr.org/deltiotypou/ukraine/final%20oukraniko-1.pdf>

СГГД — Собрание государственных грамот и договоров Российской империи, Ч. 4, 1826.

ПОКС — Прибавление к Описанию Киевософийского Собора и Киевской иерархии (Описание Киевософийского собора). 1825.

ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи, т. 2, 1830.

Ветошников, 2016 — *Vetochnikov K.*, La «concession» de la métropole de Kiev au patriarche de Moscou en 1686: Analyse canonique // 23rd International Congress of Byzantine Studies, 2016. P. 37–41; https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/religious_digest/65569/

Ветошников, 2018 — *Ветошников К.*, Ответ на аргументы представителей РПЦ о «полной передаче» Москве юрисдикции над Киевской митрополией в 1686 г., 2018: <https://cerkvarium.org/ru/publikatsii/analitika/po-povodu-argumentov-predstavitelej-rossijskoj-pravoslavnoj-tserkvi-o-polnoj-peredache-yurisdiktsii-nad-kievskoj-mitropoliej-v-1686-g.html>

Лурье, 2009 — *Лурье В.М.*, Русское православие между Киевом и Москвой, 2009 (переизд. 2010); <https://www.academia.edu/3060209>

Лурье, 2016 — *Лурье В.М.*, Православная церковная юрисдикция на территории Украины согласно канонически значимым

документам / Доклад на конференцию «Константинопольский Патриархат в истории Украины: прошлое, настоящее, будущее», 2016; <https://www.religion.in.ua/main/analitica/34966-pravoslavnaya-cerkovnaya-yurisdikciya-na-territorii-ukrainy-soglasno-kanonicheski-znachimym-dokumentam.html>

Ченцова — Ченцова В. Г., Синодальное решение 1686 г. о Киевской митрополии // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2 (68), 2017, С. 89-110; <https://www.academia.edu/33703290>

Примечания

¹ Как интерпретировали для себя ту же синодальную отпустительную грамоту 1686 г. на имя патриарха Иоакима в Константинополе, можно судить из присвоенного ей названия в копии, датируемой началом XVIII в.: «Ἰσον ἀπαράλλακτον τοῦ πατριαρχικοῦ καὶ συνодικοῦ γράμματος τοῦ δοθέντος τῷ μακαριωτάτῳ πατριάρχῃ Μοσχολίας, ἐκδόσεως φημι γράμματος ἐπὶ τῷ εἶναι τὴν μητρόπολιν Κιόβου ὑποκειμένην τῷ πατριαρχικῷ αὐτοῦ θρόνῳ καὶ χειροτονεῖσθαι τὸν ψηφισθησόμενον Κιόβου ὑπ' αὐτοῦ» – «Подлинная копия патриаршей и синодальной грамоты, данной блаженнейшему патриарху Московскому, **то есть грамоты о том, чтобы митрополии Киевской подлежать его патриаршему престолу и чтобы ему рукополагать избранного [митрополита] Киевского**» [Ченцова, С. 100], (выделение наше. – Авт.). О заявлении, сделанном в выданном Польской ПЦ «Томосе» 1924 г., см. ниже.

² Огієнко І., Українська церква. — Прага, 1942, т. 2. <https://clck.ru/FFeNh>

³ «Українське духовенство довго відмовлялось іти під московську владу, бо добре розуміло, що Москва хутко припинить всю культурну працю України. І коли насильством, зрадою та підкупом над українською церквою запанувала Москва, з того часу всім просвітним справам українського духовенства прийшов край... Почалося це зараз же по приєднанні нашої церкви до московської, ще за патріархи Іоакима, що так люто ненавидив українців...» [І. Огієнко, Українська культура, 1918, С. 152–153]; «Урядовим насиллям та відкритою симонією, по 32-х літній

тяжкій боротьбі (1654–1686) Москва нарешті приєднала до себе Українську Церкву» [І. Огієнко, Українська церква, 1942, С. 77]. Подобними антимосковськими випадками изобилує вся данна робота І. Огієнко. Наприклад, в главі з назвою «Москва всіх одурила» (самим автором датованою 1924 г.) Огієнко пише: «Діонісій неканонічно відступив Українську Церкву Москві» (С. 71); в другій главі, датованою 1940 г.: «Москва знищила незалежність Української Церкви. Це був акт грубо неканонічний, бо він порушував 34 апостольське правило, що наказувало: «Єпископи кожного народу повинні знати першого поміж себе й шанувати його ...» (С. 84) и т.д.). Напамин, що саме І. Огієнко був уповноважений правительством директориї УНР контактувати з Константинопольським Патріархатом по питанню надання автокефалії самообразованій тодішній українській церкві.

⁴ *Μητροπολίτης Σάρδεων Μάξιμος*, Τὸ Οὐκρανικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Ζήτημα, Κληρονομία τ. 5 τεύχ. Α, Ιανουάριος 1973, σ. 199–244.

⁵ «Ἡ καθυπόταξις λοιπὸν τῆς ἐκκλησίας Κιέβου ὑπὸ τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας **ὑπῆρξε βιαία** καὶ οὐτε ἐνομιμοποίησεν αὐτὴν ὁ διαρρέυσας χρόνος» [Там же, С. 216 (<https://clck.ru/FFKzD>; <https://clck.ru/FFKzf>)]. Следует отметить, что данный автор (судя по его словам в примечании № 2 на той же стр. 216) рассматривает синодальную отпустительную грамоту Дионисия IV (1686 г.) в качестве документа, на основании которого признается переподчинение Киевской митрополии в Московский Патриархат.

⁶ Бурега В. В., Присоединение Киевской митрополии к Московскому Патриархату в 1686 г. // Печерський благовісник. 2007. № 1/7. С. 26–34; (версия статьи в интернете: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/34020).

⁷ Бурега В. В. в своей статье отмечает: «Большой резонанс имело заявление, сделанное в марте 2005 года архиепископом Скопльским Всеволодом (Майданским, † 2007), которого не без оснований считали куратором „украинской политики“ Константинопольского Патриархата. На встрече с Президентом В. Ющенко он заявил, что Константинопольский Патриархат никогда не признавал законности перехода Киевской митрополии в состав Московского Патриархата, и потому Константинополь и по сей день продолжает считать Украину своей канонической

территорией. Хотя это заявление и вызвало жесткие протесты со стороны Русской Православной Церкви, однако официальный Константинополь никак не прокомментировал заявление архиепископа Всеволода, давая понять, что фактически игнорирует недовольство Москвы».

⁸ Имеются в виду публикации: *Лурье В.М.*, Русское православие между Киевом и Москвой, 2009 (переизд. 2010); *Лурье В.М.*, Православная церковная юрисдикция на территории Украины согласно канонически значимым документам / Доклад на конференции «Константинопольский Патриархат в истории Украины: прошлое, настоящее, будущее», 2016; *Ченцова В. Г.*, Синодальное решение 1686 г. о Киевской митрополии // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2 (68), 2017, С. 89–110; *Vetochnikov K.*, La «concession» de la métropole de Kiev au patriarche de Moscou en 1686: Analyse canonique // 23rd International Congress of Byzantine Studies, 2016. P. 37–41; *Ветошников К.*, Ответ на аргументы представителей РПЦ о «полной передаче» Москве юрисдикции над Киевской митрополией в 1686 г., 2018; *Архимандрит Феогност (Пушков)*, Вопрос о границах юрисдикции Московского Патриарха согласно актам Константинопольского собора Восточных патриархов 1593 г., грамоты Константинопольского патриарха Дионисия IV 1686 г. и на основании 17-го канона IV Вселенского Собора, ISSN 2308-8079. Studia Humanitatis, 2018: http://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/archimandrite_feognost.pdf; а также публикации А. Кураева, размещенные, главным образом, в его «Живом журнале» (например: <https://diak-kuraev.livejournal.com/829141.html>).

⁹ “γέγραπται γάρ ὅτι ἡ ἀπό τοῦ καθ’ ἡμᾶς ἀρχική ἀπόσπασις τῆς Μητροπόλεως Κιέβου καὶ τῶν ἐξ αὐτῆς ἐξαρτωμένων ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν Λιθουανίας καὶ Πολωνίας καὶ ἡ προσάρτησις αὐτῶν τῇ Ἀγίᾳ Ἐκκλησίᾳ Μόσχας οὐδαμῶς συνετελέσθη συμφώνως ταῖς νενομισμέναις κανονικαῖς διατάξεσι, οὐδ’ ἐτηρήθησαν τὰ συνομολο-γηθέντα περὶ πλήρους ἐκκλησιαστικῆς αὐτοτελείας τοῦ Μητροπολίτου Κιέβου, φέροντος τὸν τίτλον ἐξάρχου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου” [Πατριαρχικὸς καὶ Συνοδικὸς Τόμος περὶ ἀναγνώρισεως τοῦ Αὐτοκεφάλου τῆς ἐν Πολωνίᾳ Ἀγίας Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας // Ὀρθοδοξία. 31.05.1926. Σ. 36 (<https://clck.ru/F2fqB>)];

см. также: Патриарший и Синодально-Канонический томос Вселенской Константинопольской Патриархии от 13 ноября 1924 года о признании Православной Церкви в Польше Церковью Автокефальной // Вестник православной митрополии в Польше. 30.04.1925. С. 1–2.

¹⁰ По крайней мере, среди выданных Константинополем в 1686 г. документов только в упомянутой грамоте говорится об удовлетворении просьбы царей и гетмана относительно уступки митрополии несмотря на то, что «по церковным уставам сие дело есть возбранено» [ПОКС, С. 111; СГГД, С. 515; ПСЗ, С. 806; АЮЗР, С. 178].

¹¹ τρόπῳ συγκαταβάτικῃ χρωμένον κατὰ τὴν αὐτοῦ προπάλαιον συνήθειαν, ... οἰκονομικῶς [Ченцова, С. 101].

¹² [АЮЗР С. 183, 186]

¹³ [Ченцова, С. 99]

¹⁴ Miklosich F., Müller I., Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi. 186, Т. 1, Р. 261–271: <https://clck.ru/F2fcy>; Памятники древнерусского канонического права. Часть первая, Памятники XI–XV вв., С.-Петербург, 1908, (Приложения: Памятники русскаго канонического права XIII–XV вв., сохранившиеся в греческом подлиннике), Кол. 17–38: <https://clck.ru/F2fhY>

¹⁵ Diplomata statutaria a Patriarchis Orientalibus confraternitati Staupigianae Leopoliensi, 1896, Т. 2, Р. 74–82: <https://clck.ru/F2fjs>

¹⁶ [АЮЗР, С. 59]

¹⁷ Т.е.: «ни перед одним» (от польск. żaden — никакой).

¹⁸ АЮЗР, С. 68, 73, 75, 76–77; РГАДА. Ф. 89. Оп. 1. Кн. 25. Л. 186 об.—188 об.: «И новообранный митрополит говорил, в том де воля их царского величества и святейшаго патриарха, а он всегда готов. Только б напередь того на челобитье гетманское и всего войска о эксаршестве ево их царского величества милостивой указ присланным гетманским был учинен, и говорил о эксаршестве, для чего оно надобно, то ж, что писано выше сего. Да к тому дополнил: как то эксаршество у него будет, то все епархии в Польской державе обретающиеся ... чтоб имяноватись для них по древнему обыкновению эксархом Костянтинополского престола ... А естли митрополиту Киевскому эксархом Костянтинополского патриарха не имяноватись, то все те благочестивые принуждены будут к повиновению римскому в неволю ...

И тому б эксаршеству быти не его ради, но тех благочестивых множества душ христианских».

¹⁹ [АЮЗР, С. 77]

²⁰ [ПСЗ, С. 777]

²¹ [АЮЗР, С. 77–78; см. также С. 68–69]

²² Так тогда широко называли Киевскую митрополию (в том числе гетман Самойлович и митрополит Гedeон [АЮЗР, С. 63, 66–69, 80, 83]).

²³ «А ексархом митрополиту Киевскому Константинопольскаго патриарха, будучи под благословением святейшаго Московскаго патриарха, именоватися неприлично, для того, что богоспасаемый град Киев и весь Малороссийский народ, как духовный, так и мирской, обретается под нашею великих государей нашего царскаго величества высокодержавною рукою, и ныне Киевская митрополия с новообранным митрополитом имеет быти под благословением во Святом Дусе отца нашего и богомольца святейшаго Иоакима, патриарха Московскаго и всея России, а не Константинопольскаго» [АЮЗР, С. 100].

²⁴ Ставленная грамота должна была издаваться Московским патриархом, и именно этим документом определялась власть Киевского митрополита и его привилегии. В декабре 1685 г., согласно просьбам гетмана, этот документ был снабжен особыми формулировками о привилегиях Киевского митрополита [ПОКС, С. 101].

²⁵ ...ἔχη ἄδειαν ὁ κατὰ καιροὺς μακαριώτατος Πατριάρχης Μοσχολίας καὶ πάσης Ῥωσσίας χειροτονεῖν τοῦτον κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν διατύπωσιν, καὶ ἀποδεικνῶναι γνήσιον καὶ νόμιμον καὶ κανονικὸν Μητροπολίτην Κιόβου μετὰ τῶν αὐτοῦ προνομίων, καὶ ἐγχειρίζειν αὐτῷ τὴν ἐν μεμβράναις λεγομένην πρᾶξιν, ἣτις διαλαμβάνει ῥητῶς ἅπερ ἕκαστος τῶν Ἀρχιερέων ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐπαρχίᾳ ἔχει ἐπ' ἐξουσίας ἐκτελεῖν [СГГД, С. 512].

²⁶ Об этом патриарх мог быть осведомлен от прибывших из России послов. Кроме того, гетман Самойлович в своей грамоте к Константинопольскому патриарху вкратце упоминает об этих царских гарантиях [ПОКС, С. 106–107]. Теме сохранения обычаев Киевской митрополии уделено внимание и в царской грамоте к Константинопольскому патриарху 1685 г. [АЮЗР,

С. 122]. Таким образом, интерес патриарха Дионисия к обычаям Киевской митрополии и к привилегиям ее митрополита может быть связан с этими сообщениями, поступившими к нему от российских властей и Запорожского гетмана.

²⁷ [АЮЗР, С. 171]

²⁸ Именно этот порядок избрания Киевского митрополита (а не что-то еще другое, как предполагает В. Ченцова в своей статье на стр. 99), подразумевается в документах 1686 г. под «древним обычаем»:

«егоже аще изберут... **по содержанию обычая места того**» [АЮЗР, С. 168];

«да имеет волю [Московский патриарх. — *Авт.*] совершати невозбранно, елико пользует **к поставлению митрополита епархии сей, по древнему обычаю места того и избранием общего совета оныя епархии**, якоже объявляют наши соборныя грамоты» [ПСЗ, С. 806];

«И подлежащая епархии сей Киевской... **избранию сотворшим по древнему сущему обычаю, избираша** боголюбезного епископа Луцкаго кир Гедеона, воеже восприяти пастырский жезл митрополии сей» [АЮЗР, С. 185];

«егоже **изберут**, иже в Епархии сей подлежащие... **якоже обычай в том месте обыклый**» [СГГД, С. 518]; в греческом тексте: «как обычай [в] том месте установил(ся)» («ὡς συνήθεια τῷ τόλῳ ἐλεγκράτησε» [Ченцова, С. 101]).

«сего ради добро и богоугодно и по божественным правилам показуется **поставляться от всей епархии епископу, по обычаю, сущу во епархии Киевской, хотящему архиерею быти сея** [митрополии. — *Авт.*] — **избраться от всех христиан тамо сущих**» [АЮЗР, С. 189];

«умерение наше советом общим соборно... повелевает, **обычай избрания сего будущему, егда случится, митрополиту Киевскому от подлежащих ея неотметно творя и утверждая**, егда епархия Киевская лишена будет архиереа, да имеют волю, **яко добрую и по правилам сущим древним обычаем**, иже во епархии сей Киевской подлежащие...» [АЮЗР, С. 190].

²⁹ Уместно будет заметить, что Киевская митрополия вплоть до 1686 г. числилась в Константинопольском Патриархате как

Русская (Ρωσ(σ)ίας), занимая 60-е место в общем списке его епархий.

³⁰ «Понеже и священная правила повелевают, яко да сохраняются всякия церкви оправданныя, непоколебимыя и недвижымыя» [АЮЗР, С 178]. Данная фраза однозначно указывает на то, что, удовлетворяя просьбу царей и гетмана, Дионисий и синод пошли, по их мнению, на нарушение этих правил о «непоколебимости и недвижимости» церкви, т.е. согласились на уступку митрополии и на изменение прежних границ канонической территории своего диоцеза.

³¹ Стоит также заметить, что данная синодальная грамота к царям содержит и самую обширную просьбу о материальной помощи из всех константинопольских документов 1686 г. по переподчинению Киевской митрополии [АЮЗР, С. 179–180]. Это наводит на мысль, что содержащееся в данной грамоте заявление о нарушении церковных уставов, совершенное патриархом и синодом ради удовлетворения царской воли, было призвано представить уступку Киевской митрополии в виде особого одолжения, достойного самого обильного вознаграждения. По-видимому, авторы грамоты к царям полагали, что таким образом российские монархи не смогут отказать им в той материальной помощи, о которой они весьма многословно просят в конце данного документа.

³² [Лурье, 2009 (переизд. 2010), С. 185–225]

³³ [Лурье, 2016]

³⁴ АЮЗР, ч. 1, т. 5.

³⁵ [Лурье, 2010. С. 189]

³⁶ Там же. С. 189–192.

³⁷ АЮЗР, С. 104–111.

³⁸ Лурье, 2010. Там же. С. 198.

³⁹ Там же. С. 193.

⁴⁰ Там же, на сс. 190–191, затем на сс. 192–194.

⁴¹ *Эйнгорн В.*, О сношениях Малороссийскаго духовенства с Московским правительством в царствование Алексея Михайловича, 1890, С. 99–1000. Данный автор полагал, что грамоту патриарха Парфения IV следовало датировать 1676 г., а не 1685 г., как значится в ее тексте. Однако логика Эйнгорна по

датировке грамоты наталкивается на ряд противоречий. В частности, грамота весьма ясно говорит о том, что на момент ее составления Киевская кафедра после смерти Иосифа Нелюбовича-Тукальского уже долгое время оставалась вакантной, а в 1676 г. о каком-либо длительном ее вдовстве говорить было бы еще очень рано: «от повету Киевского албо от епархии оной объявленную нашой смиренности от всех духовных и свецких електоров повесть таковую, же не маш архиерея на митрополии Киевской по смерти блаженной памяти **которая и теперь zostает без духовнаго пастыра** приемум болезненно». Такая фраза могла быть высказана как раз в 1685 г., но никак не в 1676-м. Очевидно, что патриарх Парфений IV мог согласиться на рукоположение Киевского митрополита Московским патриархом только после осознания условий польской конституции 1676 г., запрещавшей православным подданным Речи Посполитой любые сношения с Восточными патриархами, а в феврале 1676 г. (как предлагает датировать грамоту Эйнгорн) эта конституция еще не была принята.

⁴² РГАДА. Ф. 124. Оп. 3. Д. 460. Л. 1–1 об.

⁴³ Судя по тексту грамоты, она представляет собой ответ на просьбы духовных и светских представителей Киевской митрополии и ее руководителей в период вдовства Киевской кафедры: «однак от повету Киевского албо от епархии оной объявленную нашой смиренности от всех духовных и свецких електоров повесть таковую, же не маш архиерея на митрополии Киевской по смерти блаженной памяти **которая и теперь zostает без духовнаго пастыра** приемум болезненно. 3 повести зас иной же достоить из младенства Богу пошлюблен преподобный в иеромонасах исповедник Господень Иннокентий Гизель оною владети епархиею и пасти разумную Христову паству. А з самых начальных Киевских Божиим благословением поданую нам прозбу принялисмо радостию...» (см. также АЮЗР, С. 122).

⁴⁴ Если рассматривать данную грамоту как подлог со стороны гетмана или гетманской канцелярии, требование о поставлении в 1685 г. покойного Иннокентия Гизеля вряд ли может найти какое-либо логическое объяснение. Трудно даже представить настолько невероятный промах, допущенный со стороны создателей данной грамоты, будь она подложной.

⁴⁵ «А у мене якое изобрелось писмо греческое святейшого патриархи Константинопольского Парфения, зело к учинению елекции приличное, того копию дал я в руки пререченому околничому (т.е. Леонтию Неплюеву. – *Авт.*), а власное послалем на елекцию всем для ведома» [Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687), 2004. Док. № 415а. С. 613].

⁴⁶ Volumina Legum, t. 5, 1860, P. 180 (Konstytucye Seymu Walnego Koronacyi (K. 39)); <https://clck.ru/GkyXe>

⁴⁷ Российские монархи и Московский патриарх смогли узнать о грамоте Парфения IV не ранее 2 июля 1685 г. (времени, когда из Севска ее прислал окольничий Леонтий Неплюев), что следует из записи внизу перевода грамоты на «белорусское писмо» в рассматриваемой нами рукописи РГАДА, т.е. уже после избрания в Киеве Гedeона Четвертинского (29 июня). С одной стороны, в таких условиях Московский патриарх был обречен на нарушение требования грамоты Парфения (эта грамота не предполагала поставления кого-либо иного, кроме Иннокентия Гизеля), а с другой, — грамота с требованием поставить покойного претендента на Киевскую кафедру изначально толкала Московского патриарха на это нарушение: на момент составления самой этой грамоты И. Гизель уже почти как 1,5 года был мертв. В целом, следует признать, что Московский патриарх поставлением Гedeона Четвертинского удовлетворил основное общее требование грамоты Парфения IV – прекратил вдовство Киевской кафедры.

⁴⁸ *Эйнгорн В.*, там же.

⁴⁹ *Лурье*, 2010. С. 199.

⁵⁰ [АЮЗР, С. 177–182]

⁵¹ <http://nlr.ru/manuscripts/dep/img/manuscripts/IzoCatalogue/0D776BDD-7C37-4EC3-8197-6D0FD7E3AB51/312.jpg>

⁵² [АЮЗР, С. 189–191]

⁵³ *Лурье*, 2010. (С. 199)

⁵⁴ [АЮЗР, С. 5–6]

⁵⁵ *Лурье*, 2010. (С. 200–202)

⁵⁶ [АЮЗР, С. 179]

⁵⁷ (С. 201)

⁵⁸ [Лурье, 2016]

⁵⁹ По мнению Гидулянова, девятый и семнадцатый каноны Халкидонского Собора «устанавливают конкуренцию между Константинопольским епископом и патриархами, главным образом Антиохийским» [Гидулянов П.В., Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов, 1908, С. 745].

⁶⁰ В ПОКС (С. 112) и в АЮЗР (С. 179) здесь слово «правильно», т.е. наречие, которое следовало бы перевести в нашем случае как «[то, что] канонично». В утраченном греческом тексте здесь могло стоять либо прилагательное в винительном падеже *κανονικόν*, либо наречие *κανονικῶς*. Мы следуем тексту, изданному в СГГД и ПСЗ (а также тексту в рукописи «Икона»), см. следующее примечание.

⁶¹ «Токмо во еже хранитися чести окрест Вселенскаго престола, и да не будет пренебрегание и лишение весьма в своих привилиях, повелевахом, воеже воспеватися в Митрополии сей патриаршескому имени Вселенскаго патриарха впервых, потом правильное имя патриарха Московскаго от по-времени сущу митрополиту во священных литургиях; овое убо хиротонии ради, юже восприимает от Московскаго и долженствует по правилам воспомянати его, овое же памяти ради древних привилий Вселенскаго престола» [СГГД, С. 515–516; ПСЗ, С. 806; рукопись «Икона»: <https://clck.ru/F6nT8>].

⁶² [Лурье, 2010. С. 201]

⁶³ Там же. С. 203.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. С. 204.

⁶⁶ [АЮЗР, С. 187–188]

⁶⁷ Там же. [АЮЗР, С. 187–188]

⁶⁸ «И о сем вне пределения митрополита Киевскаго преложении, строителнаго же ради, якоже речеся, прощения просяще от источника всех по части церквей святых Христовы великия церкви» [АЮЗР, С. 188].

⁶⁹ [Лурье. 2010. С. 205]

⁷⁰ [Там же. С. 206]

⁷¹ [АЮЗР, С. 184]

⁷² [Лурье 2010 (С. 207–208)]

⁷³ [Ченцова, С. 105]

⁷⁴ АЮЗР, С. 167]

⁷⁵ [Там же]

⁷⁶ [Лурье, 2010. С. 208–209]

⁷⁷ «Довольно бы было братской твоей любви, да еси наместник Константинопольскаго патриарха, да испытываеши того Киевскаго митрополита, и да повелеваеши ему, и да судиши его, и предразсуждаеши, яко присны домостроитель» [АЮЗР, С. 145].

⁷⁸ [Лурье, 2010. С. 217]

⁷⁹ [Лурье, 2010. С. 221]

⁸⁰ Там же. С. 185–223.

⁸¹ [Ветошников, 2016]

⁸² [Ветошников, 2018]

⁸³ [Ветошников, 2016]

⁸⁴ Сомнения подобного характера могут восходить к соображению Сардийского митрополита Максима: «Патриарх [Дионисий. – *Авт.*], следуя приказу визиря, был вынужден это сделать по собственной воле и без соборного рассуждения и решения, поэтому-то и не существует никаких соответствующих документов среди патриарших кодексов той эпохи» [*Μητροπολίτης Σάρδεων Μάξιμος, Τὸ Οὐκρανικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Ζήτημα, Κληρονομία. 5 τεύχ. Α, Ιανουάριος 1973, Σ. 199–244*].

⁸⁵ В своей публикации 2018 г. К. Ветошников повторяет этот же тезис и снова утверждает: «Ни о какой власти патриарха над митрополитом Киевским в документах не упоминается вовсе» [Ветошников, 2018].

⁸⁶ Данный тезис о якобы имеющемся в документах 1686 г. требовании сохранения «всех привилегий митрополита Киевского» (*la préservation de tous les privilèges du métropolite de Kiev*) К. Ветошников повторяет и в «Заключении» своего доклада, и в публикации 2018 г.: «Предписания актов о сохранении всех привилегий митрополита, безусловно, подразумевают и его титул» [Ветошников, 2018].

⁸⁷ *Vetochnikov K., Le titre officiel des métropolites russes au moyen âge // Le patriarcat Œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586): Actes de la table ronde organisée dans les cadres du XXIIe Congrès international des études byzantines (Sofia, 22–27 août 2011), 2014, P. 273–308.*

⁸⁸ *Diplomata statutaria a Patriarchis Orientalibus confraternitati Staupigianae Leopoliensi*, 1896, Т. 2, Р. 76, 81: <https://clck.ru/F5oh7>; АЮЗР, С. 2, 4, 5. Интересно, что Михаила Рогозу как «митрополита Киевского, Галицкого и всея Малыя России» именует и Иерусалимский патриарх Феофан, упоминая о нем в своей грамоте 1620 г.. В этой же грамоте Киевская митрополия называется им «митрополией Киевской, Галицкой и всей Малой России» и также «церковью Малой России».

⁸⁹ [ПОКС, С. 99]

⁹⁰ СГГД, С. 512; АЮЗР, С. 171.

⁹¹ [ПОКС, С. 98–99]. О привилегиях, которыми наделяет Ставленная грамота Гедеона см.: ПОКС, С. 101: «попустихом же ради в той стране обыклости и Митру носити со Крестом, и в путных шествиях ношение пречестнаго Креста пред ним в своей Епархии». О типографиях и обучении в митрополии: там же, С. 100. В данном случае изданная Московским патриархом Ставленная грамота Гедеона повторяет те же митрополичьи привилегии, которые гарантированы жалованной грамотой российских царей, направленной к духовенству и мирянам Малой Руси.

⁹² Этот поспешный вывод К. Ветошников повторяет и в другой своей публикации: «поминование митрополитом Вселенского патриарха является ничем иным, как видимым символом того, что митрополит остается в юрисдикции Вселенского престола» [Ветошников, 2018].

⁹³ En outre, il est signalé au sujet des évêques, du clergé et des dirigeants de la métropole de Kiev qu'«ils auront la permission quand il y aura besoin... d'élire celui qu'ils veulent» («ἔχειν τούτους ἄδειαν ἥνικα ἐμπίπτῃ χρεία ... ἐκλέγειν οὗτοι ὄντινα βούλωνται»). Bien que la traduction russe du même acte, comme aussi les textes parvenus uniquement en traduction, parlent de la liberté d'ordonner et d'élire, il ne s'agit donc que d'une autorisation et aucunement d'un droit ou d'une prerogative [Ветошников, 2016].

⁹⁴ [АЮЗР, С. 67]

⁹⁵ [АЮЗР, С. 122; ПОКС, 105]

⁹⁶ «Дабы Малороссийская прежде реченная митрополия Киевская... приличным Пастырем благоукрашена была... по которому нашему прошению повелели нам Великие Пресветлые

Монархи... избрати на тот Киевский престол митрополита, по давным нашим тое митрополии правам» [ПОКС, С. 105].

⁹⁷ См. например: Δημητράκου Δ., Μέγα Λεξικόν Όλης της Ελληνικής Γλώσσης, 1964, т. 1, Σ. 65. Для слова ἄδεια здесь предлагаются и такие значения, как «признание права кого-либо, чтобы он что-либо делал» (ἀναγνώρισις τοῦ δικαιώματος νὰ κάμνη τις τι), ниже: «власть, свобода делать что-либо, или как-либо действовать» (ἐξουσία, ἐλευθερία τοῦ ἀσκεῖν ἢ ἐνεργεῖν τι).

⁹⁸ [Ветошников, 2018]

⁹⁹ Там же. [Ветошников, 2018]

¹⁰⁰ Это при том, что язык церковного делопроизводства византийской церкви всегда характеризовался достаточно сильным тяготением к архаизмам греческого языка патристического периода (что вызвано было, разумеется, объективной связью с патристической литературной и церковноправовой традицией, становление которых приходилось на времена Вселенских Соборов). На самом деле в документах Константинопольского Патриархата можно найти много примеров, когда слово ἄδεια невозможно перевести как разрешение. Например, в грамоте патриарха Филофея 1364 г., составленной после смерти Литовского митрополита Романа, Русская митрополия восстанавливалась в своих прежних границах и отдавалась под управление митрополита Киевского Алексия (резиденция которого уже находилась в Москве). Ему и его преемникам в данной грамоте предписывается действовать со всякой властью (μετὰ πάσης ἀδείας διαπράττεται) в пределах своей митрополии [Памятники древнерусского канонического права. Часть первая, Памятники XI–XV вв., С.-Петербург, 1908, (Приложения: Памятники русско-гоканонического права XIII–XV вв. сохранившиеся в греческом подлиннике), Кол. 97]. Совершенно безграмотно будет в данном случае с нашей стороны следовать логике К. Ветошникова и переводить указанное выражение как «со всяким позволением».

¹⁰¹ [Ченцова, С. 101, 103]

¹⁰² [СГГД, С. 511–512]

¹⁰³ [Ченцова, С. 105, 106–107]

¹⁰⁴ [АЮЗР, С. 171] (во втором случае почти дословно [АЮЗР, С. 185])

¹⁰⁵ [АЮЗР, С. 168]

¹⁰⁶ Текст данного документа: Універсали українських гетманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687), 2004, С. 809.

¹⁰⁷ В грамотах Дионисия говорится не только о праве гетмана, но и о поощрении с его стороны, которое, как кажется, согласно документам Гетманата, может соответствовать принятому здесь порядку подтверждения Киевского митрополита признанием со стороны Войска Запорожского. Согласно статье 21-й Инструкции Петра Дорошенко (1670 г.), «митрополита Киевского, дабы оного, его же все духовные и мирские русского православного украинского народа чины с гетманом и с Войском Запорожским волным избранием оберут пастырем, подтверждено от Войска Запорожского. А иного ж такова, на которого Войско Запорожское и все чины православно-росийские украинские не изволяют, ни коим образом на место митрополии Киевские дабы не воспоминали и за украинскою границею нарицатися митрополитом Киевским никому не допускали, прилежно комисаром нашим договариватися потребно» [Універсали українських гетманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687), 2004, С. 388]; Примером такого гетманского подтверждения авторитета Киевского митрополита может служить, судя по всему, Универсал Павла Тетери об избрании Иосифа Нелюбовича-Тукальского в 1663 г. [там же, С. 239]. Относительно избранного митрополита Гedeона гетманское поощрение патриарх Дионисий мог читать в самом тексте направленной к нему грамоте Ивана Самойловича.

¹⁰⁸ [АЮЗР, С. 170]

¹⁰⁹ [СГГД, С. 511]

¹¹⁰ Очевидно, здесь Дионисий основывает свой пересказ царских грамот на следующих содержащихся в них предложениях: «и за военными случаями, поставление и благословение принимать от вашего архипастырства чинятся препоны» [АЮЗР, С. 48]; «також и за военными случаи, поставление и благословение принимать от вашего архипастырства невозможно и чинятся препоны» [АЮЗР, С. 121].

¹¹¹ В синодальной грамоте к царям, сохранившейся только в русском переводе, также встречается выражение, не позво-

ляющее «волю» (это слово в переводе Посольского приказа используется как преимущественный эквивалент для ἄδεια) перевести как «разрешение»: «и сего ради прежде всех и над всеми потщимся ради спасения обретающихся во оной епархии христиан, да не обрящут волю (= ἄδειαν) от патриаршеского призрения трудности ради времени, и восхищают стадо оное волки тяжцы» [АЮЗР, С. 179]. Здесь, где используется слово «воля» (= ἄδεια), явно подразумевается «право» или «возможность»: «да не обретут лютые волки право (или: возможность), из-за патриаршей озабоченности трудностью по причине времени, восхитить оное стадо». Даже трудно себе представить, как в этом случае можно слово «воля» (= ἄδεια) заменить словом «разрешение».

¹¹² [АЮЗР, С. 185]

¹¹³ В толковом словаре Δημητράκου Δ., Μέγα Λεξικόν Ὁλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης, 1964, т. 1, Σ. 65–66. в качестве одной из возможных интерпретаций для слова ἄδεια предлагается также и значение слова εὐρυχωρία (в смысле: «обширная возможность»).

¹¹⁴ Примером такого рода удаленного поставления посредством наместника или экзарха и через отпустительную грамоту может служить случай посвящения на престол митрополита Иова Борецкого Иерусалимским патриархом Феофаном в 1620 г. Последний был уполномочен совершить рукоположение согласно возложенному на него поручению со стороны остальных троих Восточных патриархов (Константинопольского, Александрийского и Антиохийского) и, таким образом, он поставил на Киевскую кафедру митрополита от лица Константинопольского патриарха Тимофея [АЮЗР, С. 5]. Напомним еще раз, что Московский патриарх в 1686 г. не назначался экзархом Константинопольского патриарха или его наместником, а правом рукоположения он был наделен путем подчинения ему митрополии. Естественным образом, необходимость в отпустительных грамотах из Константинополя при таких условиях полностью отпала.

¹¹⁵ [Ветошников, 2016]

¹¹⁶ [СГГД, С. 515]

¹¹⁷ *Δελικάνης Καλλίνικος*, Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεποφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα., т. 2, 1904, Σ. 218 (<https://clck.ru/F5p2A>)

¹¹⁸ [Ченцова, С. 89–110]

¹¹⁹ Там же. (С. 89–90)

¹²⁰ Там же. [Ченцова, С. 96]

¹²¹ Там же. (С. 98)

¹²² Там же. [Ченцова, С. 101]

¹²³ Там же. [Ченцова, С. 100]

¹²⁴ [Там же, сноска 40]

¹²⁵ Там же. С. 97–98

¹²⁶ Предшественники митрополита Гедео́на на Киевской кафедре назначались в качестве экзархов с усвоением соответствующей титулатуры в выдаваемых Константинополем Ставленных грамотах. При этом новопоставленный митрополит-экзарх получал от патриарха и освященный саккос. Так, назначение Иосифа Нелюбовича-Тукальского экзархом прозвучало в Ставленной грамоте, выданной ему в 1668 г.: «От святейшия нашея апостолския Константинопольския Вселенския патриархии властью, нам от Христа Бога данную, на высокий престол святейшия митрополии Киевския **благословили и возвели и ексархою его нашим, се есть наместником, да иматъ власть над всеми епискупами**» ... «Во знамение же митрополичьего конечнаго совершенства, **посылаем тому избранному и благословенному властью нашею патриаршею, преосвященному господину отцу кир Иосифу Нелюбовичу-Тукальскому освященный сакос, да служит в нем и да будет митрополит и ексарх святейшего нашего апостолского Константинопольского престола**» [Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, СПб, 1877, т. 9, кол. 4–5: <https://clck.ru/F8rif>].

¹²⁷ [АЮЗР, С. 191]

¹²⁸ [Ченцова, С. 94–95]

¹²⁹ *Βελούδης Ι.*, Χρυσόβουλλα καὶ γράμματα τῶν Οἰκουμενικῶν πατριαρχῶν ἀνήκοντα εἰς τοὺς Φιλαδελφείας μητροπολίτας ὑπερτίμους καὶ ἐξάρχους πατριαρχικοὺς καὶ προέδρους πνευματικοὺς τῆς Ἑνετίῃσι τῶν ὀρθοδόξων κοινότητος, 1893, Σ. 45–51: <https://clck.ru/F63Sm>; *Μανούσακας Μ. Ι.*, Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα

(1547–1806) πρὸς τοὺς ἐν Βενετία μητροπολίτας Φιλαδελφείας καὶ τὴν ὀρθόδοξον Ἑλληνικὴν ἀδελφότητα, 1968, Σ. 63–69.

¹³⁰ «ὁ ἱερώτατος καὶ λογιώτατος αὐτὸς μητροπολίτης Φιλαδελφείας κύρ Ἀθανάσιος ... εἶη καὶ λέγοιτο ἐπίτροπος καὶ ἑξάρχος πατριαρχικός» [Βελοῦδης Ι., 1893, Σ. 48].

¹³¹ <https://www.ec-patr.org/deltiotypou/ukraine/final%20oukraniko-1.pdf>

¹³² Перечень доступных печатных изданий документов 1686 г. следующий: ПОКС, 1825, С. 110–113; СГД, 1826, т. 4, С. 509–519; ПСЗ, 1830 (переиздание: 2012), т. 2, С. 795–797, 803–807; АЮЗР, 1872, С. 166–191; Ченцова, 2017, С. 100–107.

¹³³ (журнал «Клирономия» т. 5-А (1973 г.)

¹³⁴ <https://pravoslavie.ru/116317.html>

¹³⁵ «Ἡ ἐνέργεια αὐτὴ τοῦ πατριάρχου Μόσχας συνιστοῦσε σοβαρὸν κανονικὸν ἀδίκημα ... ἡ πρᾶξις αὕτη ἐσήμαινε διεΐδουσιν εἰς ξένην ἐπαρχίαν, καταδικαστέαν συμφώνως πρὸς τοὺς κανόνας» (Σ. 5).

¹³⁶ «Τό ὅτι δέν πρόκειται περὶ πλήρους ἐκχωρήσεως τῆς ἐπαρχίας Κιέβου εἰς τὸν Πατριάρχην Μόσχας εἶναι ἐμφανές ἀπὸ τό γεγονός ὅτι ἡ «Πρᾶξις» (α) στερεῖ ἀπὸ τὸν ἐν λόγῳ Πατριάρχην τό δικαίωμα νά ἐκλέγῃ τὸν Μητροπολίτην Κιέβου ... Ἡ δοθεῖσα εἰς τὸν Πατριάρχην Μόσχας ἄδεια νά χειροτονῇ Μητροπολίτην Κιέβου καί μόνον ἐκεῖνον, ὁ ὁποῖος ἐκλέγεται ἀπὸ τὸν κλῆρον καί τὸν λαόν τῆς ἐπαρχίας Κιέβου, ὑποδηλώνει σημαντικόν βαθμόν αὐτονομίας καί αὐτοτελείας τῆς ἐπαρχίας αὐτῆς, τὴν ὁποίαν αὐτονομίαν **δέν παραχωρεῖ ὁ Πατριάρχης Μόσχας** ὡς οἰονεὶ κυριάρχης τῆς ἐν λόγῳ περιοχῆς, ἀλλὰ ὑποχρεοῦται νά ἀποδεχθῇ ὡς ὅρον, τὸν ὁποῖον θέτει ὁ Οἰκουμενικός Πατριάρχης καί τὸν ὁποῖον εἶναι ὑποχρεωμένος νά τηρήσῃ» (Σ. 8).

¹³⁷ [см. АЮЗР, С. 77]. Это касается в том числе и Михаила Рогозы, предварительно избранного, затем утвержденного польским королем Сигизмундом III, а затем поставленного в 1589 г. патриархом Иеремией II в Вильне. Это также касается и Сильвестра Коссова, избрание которого происходило в 1647 г., а утверждение со стороны Константинопольского патриарха в 1649 г..

¹³⁸ В 1620 г. Иерусалимский патриарх Феофан, будучи уполномочен Восточными патриархами совершить рукоположе-

ние священноначалия в Киевской митрополии, в том числе и избранного митрополита Иова, посвятил последнего от лица Константинопольского патриарха, т.е. патриарх Феофан взял на себя функции наместника последнего [АЮЗР, С. 5]. Очевидно, где-то в этом же смысле авторы документа ВПУЦ совершенно необоснованно оценили и ту роль, которая должна была отводиться документами 1686 г. Московскому патриарху.

¹³⁹ «Ἡ πρᾶξις λέγει ρητῶς: «ἡ ὑποταγὴ τῆς μ(ητ)ροπόλ(εως) ταύτης Κιόβου ἀνετέθη ὑπὸ τὸν ἀγιώτατον π(ατ)ριαρχικὸν τῆς Μοσχοβίας θρόνον», δηλαδή ὁ Πατριάρχης Μόσχας μπορεῖ νά χειροτονεῖ τὸν μητροπολίτην Κιέβου ἐξ ὀνόματος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου, καί μόνον» (Σ. 7-8).

¹⁴⁰ «Διὰ τοῦ τρόπου αὐτοῦ, καί κυρίως τῆς πραξικοπηματικῆς καταργήσεως τοῦ μνημοσύνου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου ἀπὸ τὸν ἐκάστοτε Κιέβου, ἡ de jure ἐξάρτησις τῆς Μητροπόλεως Κιέβου (καί τῆς Ἐκκλησίας τῆς Οὐκρανίας) ἀπὸ τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον κατέστη αὐθαιρέτως προσάρτησις καί συγχώνευσις τῆς Οὐκρανίας με τό Πατριαρχεῖον Μόσχας» (Σ. 11).

¹⁴¹ «Ἡ μή τήρησις τῶν ὅρων μιᾶς Πράξεως καθιστᾷ ἄκυρον τήν Πρᾶξιν εἰς τό σύνολόν της» (Σ. 14).

¹⁴² «Πρέπει ἐπίσης, νά ἐπισημανθῇ καί ἓνα ἐκ τῶν βασικῶν ἀξιωμάτων τοῦ δικαίου: ἡ ἀρχή, ἡ ὁποία ἐξέδωσε μίαν Πρᾶξιν ἔχει ἀπόλυτον προτεραιότητα εἰς τήν ἐρμηνείαν της. Συνεπῶς, εἰς τήν συγκεκριμένην περίπτωσιν ἡ ἐρμηνεία τῶν Πατριαρχικῶν καί Συνοδικῶν Πράξεων ἀνήκει πρωταρχικῶς εἰς τὸν Οἰκουμενικόν Θρόνον» (Σ. 16).

CONTENTS

<i>Patriarch Kirill of Moscow and All Russia.</i>	
To Reveal God's Plan for the World.....	5
Address by His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia at the award ceremony of the Saints Cyril and Methodius Patriarchal Literary Prize that took place in the Hall of Church Councils of the Cathedral of Christ the Saviour in Moscow on 23rd May 2019.	
<i>Metropolitan Hilarion of Volokolamsk.</i>	
Russia – Ukraine – Belarus: One Spiritual Space.....	12
Address by Metropolitan Hilarion of Volokolamsk, chairman of the Moscow Patriarchate's Department for External Church Relations, at the conference on "Russia – Ukraine – Belarus: A Common Civilizational Space?" (Fribourg, Switzerland, 1st June 2019).	

THEOLOGY

<i>Hegumen Arseniy (Sokolov), Doctor of Divinity, professor of the Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies</i>	
Vocation and Prophecy.....	35
Presentation at the 27th International Conference on Orthodox Spirituality (Bose, Italy, 2019).	

Priest Gleb Riabinin, Master of Theology, postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

Gift of Discernment (Διάκρισις) in the Teaching of Saints Barsanuphius the Great and John of Gaza.....49

In the "Answers to the Questions of Disciples" Saints Barsanuphius and John repeatedly use the term διάκρισις (gift of discernment). Modern-day studies only focus on one aspect of this term, related to the measure of corporeal feat, which in the Russian language corresponds to the expression "the virtue of prudence", while the second aspect, related to the use of διάκρισις for the work of prayer and for the evaluation of one's thoughts, desires and intentions, had not been the subject of thorough analysis. In this article the author tries to prove that this very aspect of διάκρισις plays the key role in understanding the teaching of the two ascetics on the importance of obedience to one's spiritual father and of cutting off one's own will. Only πνευματικός – a person who has attained a high spiritual measure and possesses the "gift of discernment" (χάρισμα τῆς διακρίσεως) – can correctly assess thoughts and desires. Until a man has achieved such measure, he should replace his imperfect judgment with a perfect judg-

ment (διάκρισις) of an elder. And spiritual guidance itself implies that the elder uses the gift of discernment for the benefit of his disciple. Thus, διάκρισις forms the core of the concept of spiritual guidance formulated by Saints Barsanuphius and John of Gaza. *Keywords:* gift of discernment, διάκρισις, Saint Barsanuphius of Gaza, Saint John of Gaza, Saint Dorotheos of Gaza, eldership, spiritual father, obedience, revelation of thoughts, ἐξαγόρευσις, monasticism of Gaza.

Pavel Murilkin, Master of Theology, graduate of the Moscow Theological Academy

Notes on the Book of Job by Blessed Augustine As Literary Work and Its Main Theological Content.....68

The article provides a brief description of the little-known work by the Blessed Augustine entitled “Notes on the Book of Job” and reveals its major theological topics. This work has never been published in the Russian language before. Information about this writing which can be found in the Russian research literature is very scarce. Foreign publications, including those in Latin, are much more informative. In this exegetic work St. Augustine not only tries to comprehend the appropriateness of Job’s sufferings, but also illuminates many aspects of the church doctrine. Although this work had not been completed, it reflects St. Augustine’s views on the problem of suffering, which can be traced in his other, more famous writings. The teaching on the fall and corruption of human nature helped St. Augustine reveal the origin of human sufferings that often have no logical explanation. In the light of the teaching of this great Doctor of the Church the sufferings are no longer regarded as absolute evil and the Divine punishment, but are seen as a natural consequence of man’s falling away from his Creator, Who by Providence leads people to good.

Keywords: Job, Augustine, Pelagianism, Donatists, exegesis, Vulgate, old Latin text, commentary, allegory, anthropology, corruption of nature, retribution, punishment, theology, Economy of Salvation, Trinity, Church, demonology, suffering, “innocent” suffering, the fall, the good.

Priest Mikhail Sibgatullin, Master’s student of the Moscow Theological Academy.

St. Ignatius’s Linguistic Persona in His Epistolary Texts.....96

As the article demonstrates, the epistolary texts by St. Ignatius (Brianchaninov) contain all the necessary characteristics of the elite type of speech culture, and the author of these texts himself is an elite linguistic persona. The analysis is based on the follow-

ing five criteria: word coinage, orthology, genre, communicative rhetoric and psychology.

Keywords: Ignatius (Brianchaninov) the Bishop of the Caucasus, elite linguistic persona, speech culture, epistolary text, style, genre.

CHURCH AND SOCIETY

Monk Dosifey (Gorbachevsky), Cenobite of the Radu Vodă Monastery of the Holy Trinity and St. Nectarios of Aegina (Romanian Orthodox Church).

Partaking of Church Sacraments by Mentally Disordered People: Confession, Eucharist and Anointing.....117

Basing itself on the Patristic tradition, the article provides theological insight into disease and healing, as well as into sin as the primary cause of human sufferings. Using his decades-long experience, the author offers practical advice on pastoral care for mentally disordered people.

Keywords: sin, disorder, healing, suffering, sacraments.

Archpriest Vladimir Vorobyov, Rector of St. Tikhon's Orthodox University of the Humanities, dean of St. Nicholas Church in Kuznetskaya Sloboda in Moscow, Cand. Sc. Physics and Mathematics.

Mental Disorders and Possession.....137

Based on the teaching about human nature, the article explains the interconnection between human soul, spirit and body, considers the possession of human soul by passions as a probable cause of mental disorders and explores a possibility of healing through repentance. The author warns his readers against unjustified enthusiasm about exorcism ("otchitka") practices that can have negative effects on mentally disordered people.

Keywords: passions, possession, mental disorders, spirit, soul and body, psychiatry, psychotherapy, exorcism ("otchitka").

CHURCH HISTORY

Hierodeacon Platon (Kudlasevich), Master of Theology, postgraduate student of the Moscow Theological Academy, cenobite of the Sretensky Stavropegic Monastery in Moscow.

Written Records on the Dormition of the Mother of God As a Confirmation of the Early Church's Tradition.....149

The article examines major ancient written sources containing narratives of the Dormition of the Most Holy Theotokos. Special attention is devoted to the comparison between "Τοῦ ἁγίου

Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς Θεοτόκου” (“The Account of St. John the Theologian of the Falling Asleep of the Holy Mother of God”) and the two Latin apocrypha under one title: “Transitus Mariae”. The article also explores the tradition existing in the Church of Jerusalem concerning the demise of the Theotokos, recorded by a monk Cyril in his “Life of Euthymius”, which later was used by the Church Fathers, beginning with Saint John of Damascus, for developing this theme.

Keywords: Most Holy Theotokos, Mother of God, Dormition, accounts of the Dormition, Account of St. John the Theologian of the Falling Asleep of the Holy Mother of God, demise of the Most Holy Theotokos, assumption of Virgin Mary.

K Sergei Mikheyev, Sergei Ostapenko, Independent experts of the Dnepropetrovsk diocese of the Ukrainian Orthodox Church

Origins of Current Position of the Patriarchate of Constantinople Based on the Interpretation of Documents of 1686 Concerning Resubordination of Kievan Metropolia.....161

Based on the thorough analysis of authentic historical documents of the 17th century, the article demonstrates the groundlessness of attempts by some contemporary researchers to revise the history of resubordination of the Kievan Metropolia to the Moscow Patriarchate and shows the real reasons behind such attempts.

Keywords: Patriarchate of Constantinople, Moscow Patriarchate, Kievan Metropolia, Patriarch Dionysius IV, ethnophyletism, autocephaly, Metropolitan Gedeon Chetvertinsky, Hetman Samoylovich, Unia.

Формат 60х90/16.
Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»
на оборудовании Konica Minolta
119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А
Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com
www.bukivedi.com