

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ  
№1 (36), 2011**

*Научно-богословский журнал*

ISSN 1814-5574

*Издательство СПбДА*

## Редакционная коллегия

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

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

### Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, преподаватель Московской православной духовной академии
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *священник Владимир Хулап*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе

# CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of  
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

**1 (36), 2011**

## **Editorial Board**

Chief Editor: *Bishop of Gatchina Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

### **Editors of Sections**

- Theology: *Alexander Vasilievich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Patrology: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Priest Vladimir Khulap*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Study Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

# СОДЕРЖАНИЕ

## **История Русской Церкви**

*Священник Константин Костромин.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» . . . . . 6

## **Ветхозаветные исследования**

*Священник Сергей Чарыков.* Речь иудейского царя Авии (2 Пар 13:4–12) в контексте богословия Хрониста . . . . . 98

## **Новозаветные исследования**

*М.В. Ковшов.* Сотериологическое измерение богообщения в богословии апостола Павла на примере послания к Римлянам . . . . . 115

## **Патрология**

*А.И. Сидоров.* Методы изучения святоотеческих творений и путь постижения отцов Церкви . . . . . 139

## **Латинская патрология**

*М.Г. Мацегора.* Историко-богословский анализ трактата свт. Амвросия Медиоланского «De Spiritu Sancto» в контексте становления и развития учения Церкви о Святом Духе и общей политической картины эпохи . . . 145

# CONTENTS

## **History of the Russian Church**

*Priest Konstantin Kostromin.* The Attribution Problem of “The Word of Theodosius, Hegumen of the Cave, on the Christian and Latin Faith” . . . . . 6

## **Old Testament Studies**

*Priest Sergy Charykov.* The Judaeen King Abijah’s Speech (2 Chr 13:4–12) within the Context of the Chronicler’s Theology . . . . . 98

## **New Testament Studies**

*M.V. Kovshov.* The Soteriological Dimension of the Fellowship with God in the Theology of Paul the Apostle (using the Epistle to the Romans as an example) . . . . . 115

## **Patrology**

*A. I. Sidorov.* The Methods of the Study of Holy Fathers’ Works and the Way of the Comprehension of the Fathers of the Church . . . . . 139

## **Latin Patrology**

*M.G. Matsegora.* The Historical and Theological Analysis of St. Ambrose of Milan’s “De Spiritu Sancto” Treatise within the Context of the Formation and Development of the Church Teaching on the Holy Spirit and General Political Picture of the Epoch . . . . . 145

Annotations . . . . . 196

*Священник Константин Костромин*

## ПРОБЛЕМА АТРИБУЦИИ «СЛОВА ФЕОДОСИЯ, ИГУМЕНА ПЕЧЕРСКОГО, О ВЕРЕ КРЕСТЬЯНСКОЙ И О ЛАТЫНЬСКОЙ»

В статье дается исчерпывающий историографический очерк проблемы атрибуции «Слова о вере крестьянской и о латинской», приписываемого преподобному Феодосию Печерскому († 1074) или игумену Киево-Печерского монастыря Феодосию Греку († 1156), а также приводятся новые аргументы в пользу авторства последнего. Хотя вопрос представляется окончательно не решаемым, доказываемое положение об авторстве Феодосия Грека лучше обосновывается косвенными свидетельствами, чем противоположное мнение.

**Ключевые слова:** Феодосий Печерский, Феодосий Грек, православие, католицизм, полемика, антилатинский, атрибуция, авторство, историография.

### Введение

Среди многочисленных аргументов, приводимых как свидетельство о многовековом противостоянии православия и католицизма в России, издавна фигурирует полемическое послание против латинян, озаглавленное в большинстве списков как «Вопрошание князя Изяслава, сына Ярославля, внука Володимера, игумена Феодосия Печерского монастыря, о латынстей вере». «Послание» получило настолько широкое распространение, что, в качестве самостоятельного произведения, оказалось включенным также в одну из редакций Киево-Печерского патерика и Кормчую книгу. Большинство православных антикатолически настроенных писателей акцентируют внимание на том, что автором послания был прп. Феодосий Печерский, скончавшийся в 1074 году. Сей факт должен ярко свидетельствовать, что русский по национальности человек обличал латинян непосредственно сразу после разделения Церквей в 1054 году. Следовательно, католицизм не имеет исторических корней на Руси. Аргумент этот использовался с успехом в равной мере и в дореволюционной православной, и в советской атеистической литературе. Приведем два наиболее характерных примера. «Еще в XI столетии великий князь Изяслав Ярославич обращался с <...> вопросом к Феодосию, игумену Печерскому. <...> Как эти наставления,

---

*Священник Константин Костромин* — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии.

так и последующие <...> показывают, что уже руссы XI века были в частых сообщениях с римско-католиками, что православному духовенству весьма известен был дух римско-католической пропаганды, от которой оно старалось оберегать свою паству как поучениями, так и содействием светской власти, постоянной сопутницы и помощницы Церкви»<sup>1</sup>. «Следует полагать, что появление “Слова” было вызвано беспокойством ее автора, да, очевидно, не его одного, той западной ориентацией, которая обнаруживалась в политических действиях Изяслава. <...> Это усиление антилатинской полемики можно объяснить лишь обстоятельствами сугубо политического, а не церковного характера, такими обстоятельствами, за которыми русские люди не без основания видели призраки опасности вторжения чужеземных захватчиков...»<sup>2</sup>.

Однако вопрос об авторстве прп. Феодосия не решен до конца, а различная атрибуция памятника дает разный ответ не только на национальную принадлежность, а, следовательно, и авторитет автора, но и на время написания памятника. Причем даты разнятся таким образом, что от решения вопроса очень сильно зависит общая картина истории бытования на Руси полемических произведений против латинян. Если автором был прп. Феодосий, то все полемические произведения на Руси (включая переводные, и за исключением послания митр. Леонтия: послание Феодосия, «Стязание с латиною» митр. Георгия, послание митр. Иоанна II папе Клименту, два послания митр. Никифора, полемические отрывки «Повести временных лет»<sup>3</sup>) были написаны в короткий промежуток времени — с 1054 по 1121 (ум. митр. Никифор) — менее чем за 70 лет, после чего следует очень длительный перерыв, который явно не вяжется с историей взаимоотношений католиков и православных Руси. Если же данное произведение может относиться более позднему автору, то период расцвета полемической литературы продлевается до 100 лет — до 60-х годов XII века. Это представляется более правдоподобным, ибо для эпохи кн. Владимира Мономаха наиболее характерно начальное противостояние Руси католической аргессии. С одной стороны, из-за внутренних усобиц она замкнулась в себе, а с наступлением татаро-монгольского ига вообще не нуждалась в участии в международных спорах. С другой, именно с 1154 года она перестала нуждаться в подобных произведени-

---

<sup>1</sup>Толстой Д. А. Римский католицизм в России. Т. 1. СПб, 1876. С. 10, 12.

<sup>2</sup>Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV веках. М.-Л.: АН СССР, 1959. С. 61–62.

<sup>3</sup>Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Пер. А. В. Назаренко. Под ред. К. К. Акентьева. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Византинороссика, 1996. (Серия: Subsidia Byzantinorossica. Т. 1). С. 48, 229, 281, 447–452.

ях для внутреннего пользования для воспитания паствы и, в первую очередь, князей, ибо с этого года фиксируются первые реальные факты отчужденности и конфликта православных русских и католиков<sup>4</sup>. Желаемый результат был достигнут именно в середине XII века.

Как показало исследование вопроса о принадлежности «Слова», самый вопрос, заинтересовавший в середине XIX века специалистов-историков, был поднят в межцерковной борьбе за колеблющихся между православием и униатством. В 1720-х годах униатские авторы, в целях привлечь к себе верующих и дезавуировать пример антилатинской деятельности только что канонизированного ими прп. Феодосия, решили найти для сочинения, носящего на себе его имя, подходящего автора в Древней Руси. Позднее случайно выяснилось, что этот вопрос доказываем и в научной сфере. Когда в 1855 году внимание к памятнику было привлечено публикациями митр. Макария (Булгакова), разразилась научная полемика, не закончившаяся и в наши дни.

Такова суть рассматриваемой проблемы, что, хотя она и лежит в плоскости политической и чрезвычайно нуждается в разрешении (ибо служит аргументом для церковной полемики), окончательно разрешена быть не может, что уже давно было замечено исследователями<sup>5</sup>. Этому способствует характер сомнений и содержание споров. Аргументы в пользу обеих точек зрения носят косвенный характер, поскольку в самом тексте памятника нет прямых указаний на время создания. Уже первая критика традиционной атрибуции сочинения показала, что ее аргументация сложна и в большей степени гипотетична, ибо основывается на догадках, предположениях и не всегда исчерпывающих отождествлениях. Тем не менее, отдельные ее аргументы против атрибуции памятника прп. Феодосию настолько сильны, что позиция сторонников традиционного авторства сильно поколеблена, если не сказать, что опровергнута. Здесь мы сталкиваемся с большой и не решаемой с помощью спекулятивной науки проблемой неоднозначности, а порой и неадекватности научных подходов. Почему тот или иной

---

<sup>4</sup> *Костромин К. А.* Психологический аспект нарастания межконфессиональной напряженности христианской Церкви в Древней Руси // Народы России: историко-психологические аспекты межэтнических и межконфессиональных отношений. Материалы XXV Междунар. науч. конференции. Санкт-Петербург, 12–13 мая 2009 г. / Под ред. д-ра ист. наук, проф. С. Н. Полторака. СПб.: Нестор, 2009. С. 90. То же самое и в то же самое время наблюдается и в Византии. *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М.: Наука, Восточная литература, 1998. С. 92 сл.

<sup>5</sup> *Чаговец В. А.* Жизнь и сочинения преподобного Феодосия (Опыт историко-литературного исследования). Киев, 1901. С. 199.



аргумент имеет больше веры в глазах исследователя, чем другой? С другой стороны, если доверять всему комплексу сведений, то получается противоречие. Проблема атрибуции рассматриваемого произведения ставит этот методологический вопрос в острой форме.

В свою очередь, эта проблема породила другую. Невозможность окончательно решить, кто же написал «Слово о вере латыньской», но в то же время насущная необходимость определиться с позицией по данному вопросу (настолько он оказывается важен для понимания истории Древней Руси), заставляла историков слепо довериться наиболее уважаемым исследователям, пытавшимся разобраться в этом вопросе, без повторного разбора аргументации. Так, в многочисленных книгах, посвященных Киевской Руси, исследователи, без видимой причины доверявшие одному из своих старших коллег, ссылались на авторитет исследователя, полагая вопрос решенным. Авторитет исследователя часто оказывался значимее аргументации. Итогом стало признание авторства прп. Феодосия доказанным фактом, что получило отражение в работах таких значительных и авторитетных исследователей как Н.И. Костомаров, С.М. Соловьев, В.О. Ключевский, Д.И. Иловайский и др.

Исходя из вышесказанного, в нашей работе основное внимание будет уделено анализу аргументации тех исследователей, которые пытались разобраться в вопросе и добавили новые аргументы в спор об авторстве «Слова». Делается попытка одновременно проследить и хронологическое развитие спора, и логику накопления аргументов и контраргументов. Этому посвящена первая часть исследования. Во второй части подводится итог полемики, приводятся аргументы сторон и контраргументы, их преодолевающие, чтобы выяснить, чья же позиция все-таки сильнее, добавлены и некоторые новые комментарии к указанным позициям авторов.

При разборе аргументации бросается в глаза, что этот вопрос еще не был рассмотрен в филологическом аспекте. Филологический анализ, столь успешно применяемый сегодня в текстологических исследованиях, мог бы добавить веский аргумент в пользу той или иной спорящей стороны. Конечно, и он не может считаться исчерпывающим, только косвенным. Тем не менее, он имеет значительный вес, а в подобной проблеме решающую роль играет именно совокупность косвенных фактов. Третья часть посвящена текстологическому анализу посланий, приписываемых прп. Феодосию. Общей же целью настоящей работы является выяснение с максимальной степенью достоверности в вопросе о том, кто является автором «Слова князю Изяславу о вере латыньской».

## Полемика вокруг послания: сопоставление и анализ мнений исследователей

Вопрос о принадлежности «Слова о вере крестьянской и о латинской» был спорным в глазах исследователей давно. Уже с середины позапрошлого века мнения разделились: одни считали автором послания прп. Феодосия, другие — Феодосия Грека середины XII века. Ниже в таблице мнения приведены в хронологическом порядке. Сноска в таблице дается только на те издания, на которые в нашей работе не пришлось нигде более сослаться, или если издание, на которое мы ссылаемся в тексте, отличается от первого по времени.

Автор — прп. Феодосий		Автор — Феодосий Грек
Митр. Евгений (Болховитинов) <sup>6</sup>	1827	
С. П. Шевырев <sup>7</sup>	1848	
С. П. Шевырев. «Поездка в К.-Б. монастырь».	1850	
Митр. Макарий (Булгаков). «Прп. Феодосий...».	1855	
Митр. Макарий (Булгаков). «История Русской Православной Церкви».	1857	
Архиеп. Филарет (Гумилевский). «Обзор...»		
	1858	А.М. Кубарев
		P. Martinov
Архиеп. Филарет (Гумилевский) <sup>8</sup>	1859	
М.О. Коялович	1861	
Еп. Августин	1867	
Н. Петров <sup>9</sup>	1872	
А.Н. Попов	1875	
А. Павлов	1878	

<sup>6</sup> *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской Церкви. СПб., 1827. Т. 2. С. 283-284.

<sup>7</sup> *Шевырев С. П.* История русской словесности, преимущественно древней. Т. 1. Ч. 2. М., 1848. С.45.

<sup>8</sup> *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. СПб., 1859.

<sup>9</sup> *Петров Н.* О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую // Труды Киевской Духовной Академии. 1872. Апрель. С. 15–17.

М. Чельцов <sup>10</sup>	1879	
	1880	Е. Е. Голубинский <sup>11</sup>
	1890 (2004)	А. А. Шахматов <sup>12</sup>
Делекторский	1893	
	1897	А. А. Шахматов <sup>13</sup>
М. Грушевский	1898 <sup>14</sup>	А. С. Архангельский <sup>15</sup>
А. Синайский <sup>16</sup>	1899	А. И. Яцимирский
	1900	А. И. Лященко
В. А. Чаговец	1901	
	1902	Г. П. Бельченко
		Д. И. Абрамович <sup>17</sup>
	1904	L. K. Goetz <sup>18</sup>
Н. К. Никольский	1906	

<sup>10</sup>Чельцов М. Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII веках. СПб., 1879. С. 12, 105.

<sup>11</sup>Хотя первое издание «Истории Русской Церкви» Е. Е. Голубинского появилось в 1880 году, все исследователи после 1901 года обыкновенно ссылаются на второе издание.

<sup>12</sup>Статья Шахматова «Исследование о Несторовой летописи», написанная в 1890 году, была опубликована только в 2003 году.

<sup>13</sup>Шахматов А. А. Киево-Печерский патерик и Печерская летопись // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1897. Т. 2. Кн. 3. С. 795–884.

<sup>14</sup>Судя по рецензии, опубликованной в Византийском временнике (Т. 5. Вып. 3. СПб., 1898. С. 593), кандидатская диссертация М. Любича «Греческие источники поучений преподобного Феодосия» не представляет для нас особого интереса. Он причислил авторству Феодосия 14 посланий, т. е. все те, которые обыкновенно приписываются Феодосию. Следовательно, в отношении рассматриваемого послания он воспользовался исчерпывающими исследованиями А.Н. Попова и А. Павлова.

<sup>15</sup>Архангельский А. Новый труд по истории русской литературы. Рец. на: А. Н. Пыпин История русской литературы. Т. 1. Древняя письменность. СПб., 1898 // Журнал Министерства народного просвещения. Т. 319. Сентябрь. СПб., 1898. С. 235–236.

<sup>16</sup>Синайский А., свящ. Разбор мнений о католичестве Древней России (X–XV в.). Историко-критический очерк. СПб., 1899. С. 27. Синайский А., свящ. Отношения Древне-Русской Церкви и общества к латинскому Западу (католичеству) (X–XV в.). Историко-критический очерк. СПб., 1899. С. 91–92.

<sup>17</sup>Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском «Патерике», как историко-литературном памятнике // Известия отдела русского языка и словесности. Т. 7. 1902 г. СПб., 1903. Кн. 1. С. 260.

<sup>18</sup>Goetz L. K. Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands. Passau, 1904. S. 87.

	1913	М. Д. Приселков <sup>19</sup>
А. И. Соболевский	1914	
	1919	И. Берлин <sup>20</sup>
	1924	В. Leib <sup>21</sup>
И. П. Еремин (1)	1935	
Р. В. Жданов <sup>22</sup>	1939	К. Висковатый
И. П. Еремин (2)	1947	
Д. С. Лихачев <sup>23</sup>	1950	
	1955	А. М. Amman <sup>24</sup>
Б. Я. Рамм <sup>25</sup>	1959	А. В. Карташев <sup>26</sup>
	1960	Е. Winter
В. Л. Янин	1963	Н. К. Гудзий <sup>27</sup>
П. К. Яременко	1968	В. Т. Пашуто
	1982	Я. Р. Дашкевич <sup>28</sup>
А. С. Хорошев <sup>29</sup>	1986	

<sup>19</sup>Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913.

<sup>20</sup>Берлин И. Исторические судьбы еврейского народа на территории русского государства. Пг. 1919. С. 158.

<sup>21</sup>Leib V. Rome, Kiev et Byzance a la fin du XIe siecle. Rapports religieux des Latins et des Greco-russes sous le pontificat d'Urbain II (1088–1099). Paris, 1924. P. 34, 316.

<sup>22</sup>Жданов Р. В. Крещение Руси и Начальная летопись // Исторические записки. Т. 5. 1939. С. 29–30.

<sup>23</sup>Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. М.-Л.: Наука, 1950. С. 461.

<sup>24</sup>Amman A. M. Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslaven. Heft 1. Die ostslavische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche (988–1459). Würzburg, 1955. Das östliche Christentum: Neue Folge. Heft 13. S. 94.

<sup>25</sup>Рамм Б.Я. Папство и Русь в X–XV веках. М.-Л.: АН СССР, 1959. С. 61–62.

<sup>26</sup>Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х тт. Париж, 1959. Т. 1. С. 263–264.

<sup>27</sup>Гудзий Н. К. О сочинениях Феодосия Печерского // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. Сб. ст. к 70-летию академика М. Н. Тихомирова. М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 65. По его мнению, И. П. Еремин отстаивает, «вопреки мнению большинства исследователей вопроса», принадлежность послания именно Феодосию XI века (Там же, сноска 6).

<sup>28</sup>Дашкевич Я. Р. Древняя Русь и Армения в общественно-политических связях XI–XIII в. (источники исследования темы) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1982. М.: Наука, 1984. С. 180. См. также *Dachkevitch...* // *Revue des Études arméniennes*. Paris, 1975–1976. Т. 11. P. 335–338.

<sup>29</sup>Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI в.). М.: МГУ, 1986. С.37–38.

В. Ф. Пустарников	1987	
А. М. Панченко <sup>30</sup>	1988	
О.В. Творогов, Т.В. Буланина СККДР	1989	
Н. В. Поньрко	1992	
М. Ю. Неборский <sup>31</sup>		
В. Н. Топоров	1995	
В. М. Кириллин <sup>32</sup>	1996	Г. Подскальски
И. С. Чичуров <sup>33</sup>	1998	
М. Б. Свердлов <sup>34</sup>	2003	
С. В. Завадская		
Б. Н. Флоря <sup>35</sup>	2004	
А. В. Бармин	2006	
	2009	А. В. Назаренко <sup>36</sup>

Можно заметить, что сторонников атрибутирования «Слова» прп. Феодосию немногим больше половины, при том, что все иностранные авторы выступают за авторство Феодосия Грека<sup>37</sup>. Пик сомнений в авторстве прп. Феодосия пришелся на 1882–1924 и 1959–1982, но сейчас его авторство принимается почти

<sup>30</sup> Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 332–333.

<sup>31</sup> Неборский М. Ю. Константинополь, Киев, Рим (из истории византийско-русской полемики против католичества) // Журнал историко-богословского общества. №3. М., 1992. С. 13–36.

<sup>32</sup> В. М. Кириллин в своей статье о послании Феодосия Печерского сослался на кандидатскую диссертацию М. Ю. Неборского «Антилатинская полемика на Руси до Флорентийского собора (по материалам Кормчих книг)». М., 1994. Однако ни в одной библиотеке нет ее автореферата, а в Институте философии РАН эта работа числится не как автореферат, а как книга. Она осталась нам недоступна.

<sup>33</sup> Чичуров И. С. Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI – нач. XII в.) // *Russia Mediaevalis*. München, 1998. Т. 9 (1). С. 43–44, 53.

<sup>34</sup> Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII вв. СПб.: Академический проект, 2003. С. 466.

<sup>35</sup> Флоря Б. Н. У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.). — СПб.: Алетейя, 2004. (Серия: Славянская библиотека. *Biblioteka slavica*). С. 20–21.

<sup>36</sup> Назаренко А. В. Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) // Древнейшие государства Восточной Европы, 2007 год / Институт всеобщей истории РАН. М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2009. С. 276, 316, 341.

<sup>37</sup> В работе Едигера, доведенной до конца XI века, перечисляются и даже довольно подробно разбираются все полемические антилатинские произведения своего времени (Послание митр. Иоанна II и Стязание с латиною митр. Георгия), а Феодосий даже не упомянут. *Ediger T. Russlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und der römischen Kurie*. Halle, 1911. S. 93–102. *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. С. 58–59. Единственная иностранная рабо-

всеми. До появления работ И. П. Еремина все сторонники традиционной атрибуции ссылались на работу митр. Макария, после — только на Еремина. Сторонники Феодосия Грека почти сплошь ссылаются на Голубинского или Шахматова. Этот любопытный феномен, когда значение имеют не научные аргументы, а мнение авторитетного исследователя, ярко продемонстрировал В. Н. Топоров: «...Попытка [определения круга достоверных сочинений прп. Феодосия Печерского] предпринята таким выдающимся ученым, как И. П. Еремин, обладавшим к тому же как исследователь редким даром сочетания трезвости и текстологической акрибии»<sup>38</sup>. Выяснить, кто из авторов высказал сомнения в авторстве прп. Феодосия до Кубарева и Мартынова, затруднительно — на них никто из исследователей «Слова» напрямую не ссылается. Многие авторы, формально относя себя к сторонникам традиционного авторства «Слова», тем не менее, упоминают о разногласиях, многие замечают, что вопрос до сих пор не выяснен, и до конца выяснен быть не может.

\* \* \*

Первые, указанные в таблице авторы не противились принятой за века до них атрибуции послания прп. Феодосию Печерскому, как это стояло и в заглавии поздних списков, и в Четьих Минях митр. Макария, и в традиции. Однако, поскольку вопрос авторства еще не был поставлен, он не вызывал нареканий, и не было надобности авторство послания доказывать. Поэтому *митр. Евгений (Болховитинов)* и *С. П. Шевырев* лишь упомянули о наличии у Феодосия Печерского послания о латинской вере кн. Изяславу Ярославичу. Однако уже в 1850 году Шевырев упомянул о имеющихся у неких исследователей сомнениях: «Второе слово касается разделения Церквей Восточной и Западной. Напечатание его по сему списку, конечно одному из древних [имеется ввиду список, найденный Шевыревым — прим. К. К.], могло бы привести к решению спорного пункта о том, действительно ли оно подложное или нет?»<sup>39</sup>.

Первым исследователем наследия Феодосия Печерского, с анализом приписываемых ему произведений, был ректор Санкт-Петербургской духовной академии епископ Винницкий (впоследствии — митрополит Московский и Коломенский) *Макарий (Булгаков)*, а первая его работа, посвященная творчеству

---

та, автор которой солидарен с Ереминым, упоминаемая Подскальски, является диссертацией и неиздана. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 11, 295.

<sup>38</sup> *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, Языки русской культуры, 1995. (Серия: Язык, семиотика, культура). С. 777.

<sup>39</sup> *Шевырев С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. М., 1850. Ч. 2. С. 38.

Феодосия, появилась на свет в 1855 году и была посвящена перечислению и разбору дошедших и недошедших до нас произведений Феодосия с выяснением вопроса об аутентичности посланий. Из перечисляемых им посланий (14 дошедших и несколько недошедших) только одно — «Слово о пьянстве», упоминаемое С. П. Шевыревым — преосвященный автор не решился отнести к числу достоверных произведений Феодосия. Касательно разбираемого нами послания он пишет: «Другое послание Феодосиево к в. князю Изяславу гораздо важнее и рассуждает о вере варяжской или латинской. Оно сохранилось в многочисленных списках, которые, впрочем, можно разделить на три фамилии, и везде усвоятся прп. Феодосию Печерскому. Потому, хотя нельзя ручаться, что оно дошло до нас во всей своей первобытной целости, — так как между фамилиями есть разности, частью в порядке размещения, частью в количестве статей, — но нет основания сомневаться в его подлинности»<sup>40</sup>.

Итак, митр. Макарий не сомневается в подлинности послания и приводит первый аргумент в пользу авторства Феодосия: «езде ему усвояется»<sup>41</sup>, хотя и вынужден заметить, что послание подвергалось переработке в более позднее время. Таким образом, доля сомнения все же присутствовала в мнении исследователя. Что же заставило митр. Макария сомневаться в том, что послание дошло до нас в подлинном виде? «Надобно заметить, что между обвинениями на латинян, излагаемыми в послании, находятся и такие, которые могли относиться к частным лицам, а отнюдь не ко всей Римской Церкви, или даже представляются не совсем верными. Это могло произойти от двух причин: от того, что прп. Феодосий судил о заблуждениях латинян только по слухам, и — от того, что такие именно обвинения и многие другие подобные возводили тогда на латинян в Греции и вообще на востоке [здесь митр. Макарий ссылается на поучение Корсунских попов, встречающееся в «Повести временных лет» и на послание патр. Михаила Керуллара — прим. К.К.]. А, может быть, некоторые из этих обвинений внесены в послание Феодосия уже впоследствии стороннею рукою: так как, встречаясь в списках одной фамилии, не встречаются в списках другой»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup>Макарий (Булгаков), митр. Преподобный Феодосий Печерский как писатель // Известия императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности. Т. 4. Вып. 6. СПб., 1855. Стб. 288.

<sup>41</sup>В другом месте митр. Макарий добавляет к этому: «а другого святого Феодосия-проповедника мы не знаем до XV века ни в Русской, ни в Греческой Церкви, кроме Феодосия Печерского» (Там же. Стб. 281–282).

<sup>42</sup>Там же. Стб. 290.

Митр. Макарий не случайно столь подробно (значительно подробнее, чем в отношении прочих посланий) разбирает вопрос об авторстве «Слова о вере латинской». Ему известны авторы, сомневавшиеся в подлинности послания, но сам митр. Макарий их не называет. В связи с этим он приводит еще два аргумента в пользу авторства прп. Феодосия. «Послание находится не только в патериках Кассиановской редакции, что заставляло некоторых сомневаться в его подлинности, но и в кормчих и других сборниках. А резкий тон послания, <...> совершенно согласный с духом того времени, не только не может служить признаком неподлинности послания, напротив, скорее ручается за его подлинность»<sup>43</sup>. Чуть ниже он комментирует свое отношение к резкости послания: «Мы несколько смягчили резкий тон послания, который показался бы не совсем приличным в наше время, но был весьма приличен и естествен во дни прп. Феодосия, когда латиняне только что отделились от православной Церкви Восточной и по своим проискам к совращению православных и крайней испорченности нравов были так нестерпимы как для греков, так, вслед за ними, и для русских»<sup>44</sup>. Текст этой работы митр. Макария почти без изменений вошел в его «Историю Русской Церкви»<sup>45</sup>.

Упомянув оба послания кн. Изяславу, приписываемые Феодосию, в своем «Обзоре русской духовной литературы», вышедшем в 1857 году, *архиеп. Филарет (Гумилевский)* отметил: «Ответ кн. Изяславу писан, конечно, вследствие связей Изяслава с Болеславом польским, особенно важных в 1066–1068 г.», приписав, тем самым оба послания прп. Феодосию. Возникшие все же сомнения автор выразил следующей фразой: «К сожалению этот ответ сильно пострадал от писцов, изменявших его и по невежеству, и по суемудрию, так что он оказывается по спискам в трех видах»<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Там же. Стб. 288. Прим. 25.

<sup>44</sup> Там же. Стб. 291.

<sup>45</sup> *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: в 8 кн. Кн. 2. История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от константинопольского патриарха (988–1240). М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 191–193, 475.

<sup>46</sup> *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. Кн. 1. 862–1720. Изд. 3-е, исправ. и доп. СПб., 1884. С. 14. Почти теми же словами архиепископ Филарет предпослал изданию послания в 1865 году в «Православном собеседнике» анонимную краткую историческую справку: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Памятники древнерусской духовной письменности. «Послание» прп. Феодосия о вере варяжской // Православный Собеседник. 1865, август. С. 317–328. Однако именно здесь в качестве возможной даты написания послания приводится и 1073 год, что заставляло всех последующих авторов опровергать эту точку зрения, начиная уже с еп. Августина (Гуляницкого).



Зато уже к 1859 году его сомнения окрепли и были высказаны в другом фундаментальном труде «Историческое учение об отцах Церкви». «Что касается до ответа прп. Феодосия на вопрос в. кн. Изяслава о вере варяжской; то ответ сей в том виде, в каком он известен по рукописям, не был писан прп. Феодосием: это видно из его содержания; язык его не отличается глубокою древностью; нельзя сказать, чтобы ответ был искусен, напр. в самом начале сказано о латинах: “первое икон не целуют, второе мощи святых не целуют и вставши попирают ногами”. А потом сказано: “Латине бо Евангелие и Апостол имеют и иконы святых”»<sup>47</sup>. Однако архиеп. Филарет, как будто испугался своих резких слов и попытался исправить сложившееся впечатление. «Впрочем, известно, что Изяслав искал помощи у папы Григория VII-го против Святополка, и в этом положении совесть не могла не беспокоить набожного князя недоумениями о вере тех, с которыми вступал он в сообщение; уважение же, какое имел князь к прп. Феодосию, могло заставить его искать разрешения сомнениям у великого игумена»<sup>48</sup>. И, тем не менее, вывод архиеп. Филарета, совмещая оба положения, имел основной акцент в сторону сомнения. «Таким образом, остается положить, что ныне известный ответ прп. Феодосия содержит устно переданные мысли пр. Феодосия, но с переменами неискусного толкователя Феодосиева»<sup>49</sup>.

Список известных историографии исследователей, стоявших за атрибуцию памятника Феодосию Греку, открывается именем *А.М. Кубарева*. Не вдаваясь в подробности, поскольку вопрос о послании был затронут им вскользь, Кубарев сразу выдвинул аргумент против авторства преподобного Феодосия. Размышляя, почему составители печатного Киево-Печерского патерика не включили в его состав Феодосиево послание, хотя оно есть в одной из рукописных редакций, Кубарев писал: «Строгая и просвещенная критика издателей печатного патерика еще 200 лет до нашего времени не признала сего сочинения за подлинное и достоверное. И могли ли бы они, приняв в свой патерик поучительные послания Симона и Поликарпа, исключить из него беседу св. Феодосия, не имея к тому достаточных оснований? И так нам принимать этот ответ за подлинный, вопреки критике мужей столь отличных по уму и просвещению, спустя

---

<sup>47</sup>Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Изд. 2-е, исправ. и доп. Т. 3. СПб., 1882. С. 313.

<sup>48</sup>Там же. С. 313–314.

<sup>49</sup>Там же. С. 314.

200 лет после них, неприлично. Мне иногда приходит на мысль, что они могли иметь сведение даже о самом сочинителе сего ответа»<sup>50</sup>.

Известный русский католик, монах ордена иезуитов *И. М. (П.) Мартынов*<sup>51</sup> также посвятил пару строк этой проблеме. Он указал на то, что разбираемое нами послание не похоже на другие, приписываемые прп. Феодосию, а в заключение, кратко пересказав суть «Слова», добавил: «Таково по содержанию это произведение, что русские писатели не дали себе труда детально атрибутировать его перу Феодосия, но которое серьезная и независимая критика, мы надеемся, не замедлит отбросить как недостоверное и оскорбительное памяти святого киевского игумена»<sup>52</sup>.

Лишь из сочинений *М. О. Кояловича* и Мартынова можно догадаться, что первым начал сомневаться в подлинности послания Феодосия *Вердье*<sup>53</sup>. Коялович, разбирая сочинение Вердье, указывает на наличие разногласий по данному вопросу среди униатов в 20-х годах XVIII века. Униаты пытались решить вопрос: возможно или нет канонизировать русских святых, и в том числе Феодосия Печерского. О том, что он написал антилатинское послание, было известно, однако не канонизировать его означало получить недовольство в среде простых верующих и, быть может, потерять их доверие (уйти из униатской Церкви православным в Речи Посполитой было некуда). Тогда в ход была пущена идеологическая пропаганда, и именно тогда в идеологических целях стали сомневаться в авторстве преподобного. Вероятно, именно эти споры заставили Г. З. Байера в начале 30-х годов XVIII века написать, что автором Кенигсбергской летописи был аббат Феодосий Печерский, современник Владимира Мономаха<sup>54</sup>. Однако вскоре вопрос перешел из плоскости политической в плоскость научную, ибо выяснилось, что действительно не все так просто. Коялович ссылается на некоего Огилевича, который защищал авторство прп. Феодосия. Автор разбора сочи-

---

<sup>50</sup> *Кубарев А. М.* О редакциях «Патерика» Печерского // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете за 1858. Кн. 3. Ч. I. С. 119.

<sup>51</sup> *Цимбаева Е. Н.* Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 78–79.

<sup>52</sup> *Martinov P.* Les manuscrits slaves de la bibliothèque impériale de Paris. Paris, 1858. P. 98–99.

<sup>53</sup> Сомнения Вердье настолько неопределенно и кратко высказаны, что их трудно принимать всерьез. Скорее, его слова нужно понимать не как его собственное мнение, но как ссылку на Папebroxa (Papebroch), Кульчинского (P. Kulczynski) и Ассемани. *Verdiere P.* Origines catholiques de l'église russe jusqu'au XII siècle // Etudes de theologie, de philosophie et d'histoire / Publ. par C. Daniel et J. Gagarin. T. 2. Paris, 1857. P. 279.

<sup>54</sup> *Ключевский В. О.* Сочинения: в 9-ти т. Т. 7. Специальные курсы / Под ред. В. Л. Янина. М.: Мысль, 1989. С. 145, 186.

нения Вердье, ссылаясь на митр. Макария, указал на два факта, которые, по его мнению, служат подтверждением авторства: надписание имени автора в списках послания и дублирование текста послания в «Повести временных лет»<sup>55</sup>.

Первое и до сих пор единственное серьезное исследование древнерусской полемики против латинян, причем, не только изучение текстов, но также анализ и сопоставление смыслового содержания полемики, проделал еще в 1867 году иеромонах (впоследствии — епископ) *Августин (Гуляницкий)*<sup>56</sup>. Им были написаны две обширные статьи, в первой из которых он коснулся и вопроса о произведениях полемического характера, имевших хождение в Древней Руси<sup>57</sup>. Иером. Августин впервые представил позицию атрибуции послания преподобному в виде связного текста, с воспоминанием бесед Феодосия и князя по Несторову житию Феодосия, с приведением связи Изяслава с Западом, в том числе матримониальной связи. Августин соотнес время написания послания с 1068 годом, связав его с киевским мятежом, приводя слова летописи о «покорме» ляхов и убийстве их «отай», и то, что земля «исполнилася их злыя веры».

Разбирая, вслед за митр. Макарием, деление списков на группы, Августин делает три важных замечания, которые впоследствии были забыты исследователями. Во-первых, то, что только списки первой группы носят характер послания к князю, в то время как все прочие списки «составляют собой как бы отдельные сочинения, что-то вроде коротенькой истории или памятной записки». Во-вторых, Августин замечает, что «в самом исчислении латинских ересей и заблуждений, по одним спискам прп. Феодосий представляется более плодовитым и находчивым, по другим — гораздо менее, так что даже известное учение латинян о Св. Духе, это важнейшее их заблуждение, влагается в уста Феодосию только в списках первой редакции. А в некоторых списках приписываются преподобному такие выходки на счет латинян, которые из приличия и нравственного чувства даже не печатаются»<sup>58</sup>. Наконец, по одним спискам Фео-

---

<sup>55</sup>*Коялович М.О.* Разбор сочинения г. Вердье (Verdier): Origines catholiques de l'église russe jusqu'au XII siècle (Католическое начало Русской Церкви до XII-го века). [СПб., 1861]. С. 134–136.

<sup>56</sup>Иеромонах Августин (Гуляницкий; 1837–1892) — экстраординарный профессор Киевской духовной академии по кафедре обличительного богословия, впоследствии еп. Екатеринославский и Таганрогский. — *Прим. отв. ред.*

<sup>57</sup>*Августин (Гуляницкий), еп.* Полемические сочинения против латинян, писанные в Русской Церкви в XI и XII в. в связи с общим историческим изысканием относительно разностей между восточной и западной церковью // Труды Киевской духовной академии. 1867, 6. С. 352–420; 1867, 9. С. 451–521.

<sup>58</sup>Ссылка автора: «В одном непечатном списке этого послания, виденном нами, прп. Феодосий представляется обвиняющим латинских священников в том, будто они пользуются правом перво-

досий говорит Изяславу от своего лица; по другим, он передает ему как будто то, что говорил ему самому (Феодосию) какой-то отец его<sup>59</sup>. Но во всех списках одинаково являются перерывы мыслей и внезапные переходы от одного оборота речи, от одного лица к другим: Феодосий говорит Изяславу, и вдруг обращается к “латине”; дает наставление, по-видимому, одному князю, и тут же, через строчку, в одном и том же периоде речи обращается ко всем правоверным»<sup>60</sup>.

В 1875 году А.Н. Попов в своем исследовании поставил себе целью выяснить (по возможности) греческие источники древнерусских антилатинских сочинений. Для послания Феодосия он находит следующие параллели: некоторые пункты обвинений сочетаются с греческим сочинением Τὰ αἰτιώματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας, являющемся переработкой статьи Περί τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων, иногда из самой этой статьи, часть статьи получила свое развитие в «Стязании», приписываемом митр. Георгию. Причем некоторые пункты настолько далеко стоят от первых полемических произведений (патр. Михаила Керуллария и Льва Охридского), что вопрос об их влиянии затруднен. Лишь изредка среди возможных источников А.Н. Попов помещает греческое послание патр. Михаила. Несколько пунктов сочетаются с посланием митр. Леонтия, известным только в греческом варианте<sup>61</sup>. Своей задачей Попов видел найти максимальное число параллелей в послании Феодосия с другими полемиче-

---

го ложа с невестою после каждого повенчанного брака, и пользование этим правом описывается им (т.е. Феодосием — будто бы) с особенною подробностью, доходящею до самого уродливого цинизма и вместе непростительного кощунства над латинскою святыней, над латинскими обрядами и церемониями религиозными». (Там же. С. 357, прим. 1.)

<sup>59</sup>Ссылка автора: «...При отсутствии строгой пунктуации большею частью нельзя понять, куда относятся эти слова “мне рече отец”, к предыдущему или последующему; и потому следующие за сими наставления — есть ли они наставления Феодосию со стороны его отца, или же наставления самого Феодосия Изяславу. Очевидно, что слова “мне рече отец мой” внесены в послание Феодосия уже впоследствии неискусною рукою переписчика, хотевшего, но не сумевшего передать это дело в форме живого разговора между Феодосием и Изяславом...». (Там же. С. 357–358, прим. 2.)

<sup>60</sup>Августин (Гуляницкий), еп. Полемические сочинения против латинян... // Труды КДА. 1867, 6. Т. 2. С. 357–358.

<sup>61</sup>Традиционно считается, что Леонт жил в Киеве около 1000 года. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: В 8 кн. Кн. 1. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю русской Церкви. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 227–230, 240–241, 244. Однако теперь сочинение приписывают титулярному переяславскому митрополиту, жившему в 60-е или 70-е годы XI века: Понне А.В. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник. Т. 29. М.: Наука, 1968. С. 101. Хрусталева Д.Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб.: Евразия, 2002. (Серия: Clio russica). С. 33–41 (особенно 40–41). Назарен-

скими произведениями того времени. Подобный подход, без критического обзора самих «источников» и параллелей, не может ответить на вопрос о взаимовлиянии полемических произведений — что, на что и как повлияло. Поэтому мы можем лишь констатировать факт, что послание Феодосия не вырывается из общего направления антилатинской полемики.

Интересен лишь комментарий А.Н. Попова после разбора текстов, в котором автор также пытается оговорить существенную нестыковку — резкость послания и несоответствие подобного тона общему настроению русских людей того времени. Вот что Попов пишет: «...Его [Феодосия — прим. К.К.] личные воззрения относительно Латинян отличаются крайней резкостью, нетерпимостью. <...> Такое воззрение, чуждое складу народного характера, в Руси Киевского периода оставалось без всякого применения к жизни, как личное мнение составителя. Князья по-прежнему продолжали вступать в брак с иноверными, поддерживать с ними союзы, а темная народная масса, со своей стороны, никогда не доходила до такого отчуждения, чтобы гнушаться всякого житейского общения с лицами иного исповедания»<sup>62</sup>. Никаких доводов в пользу авторства Феодосия Попов не приводит, не сомневаясь, впрочем, в атрибуции послания.

А. С. Павлов также отнес слово Феодосию Печерскому, изумляясь его резкости, и объясняя ее неопитством (!) автора<sup>63</sup>. Объяснений, почему он считает послание принадлежащим именно Феодосию, Павлов не дал, заметив при этом, что русское происхождение автора и его святость сообщили особый авторитет его посланию на Руси, в то время как греческие произведения (например, митр. Иоанна II) более терпимо относятся к латинянам. При этом он не увидел противоречия со своими же собственными словами: «Само собою понятно, что «Слово» препод. Феодосия не сразу сделалось, во всех своих частях, законом для древней Руси»<sup>64</sup>. Тем не менее, Павлов обратил внимание на то, что «Слово» послужило источником для «Повести временных лет»: «Иконъ не целуют, ни мощей святыхъ, а крестъ целуютъ написавше на земли, и въставше попирают его ногами»<sup>65</sup>.

---

ко А.В. Митрополии Ярославичей во второй половине XI века // Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне. С. 207–245.

<sup>62</sup>Попов А.Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.) М., 1875. С. 78.

<sup>63</sup>Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 45.

<sup>64</sup>Там же. С. 46.

<sup>65</sup>Там же. С. 17.

Исходя именно из априорных представлений о подлинности, Павлов считал, что «Слово» Феодосия не зависит от греческих источников, а как бы предвосхищает их (соответствие пунктов обвинения греческим полемическим памятникам Павлов решил не замечать). Павлов утверждает, что сопоставление текстов «Слова» с более поздней по происхождению статьей «О фрязах...» невозможно не потому, что они несхожи (а их близость и показал Попов), а потому, что статья «О фрязах...» появилась на Руси позднее, чем «Слово» Феодосия!<sup>66</sup>. Уходя от решения вопроса о подлинности «Слова» Павлов, и без того предложивший немало нетрадиционных решений, в этом вопросе решил быть консервативным и предложил вообще отказаться от поиска источников, сводя все их к личным наблюдениям автора за поведением католиков: «Мы думаем, что *вообще напрасно* (курсив наш, — К.К.) было бы доискиваться прямых греческих источников для каждого пункта в древней русской полемике против латинства. Нет сомнения, что здесь есть кое-что и собственно-русское, написанное по слухам, или по личному знакомству авторов с латинами»<sup>67</sup>. Других источников, кроме личных наблюдений он не приводит. Т.о. А.С. Павлов исходит из априорного суждения о принадлежности послания прп. Феодосию, а потому не только не приводит ни одного аргумента в пользу его авторства, но, напротив, противоречит сам себе, пытаясь объяснить факты, описанные у А.Н. Попова.

Первым действительно серьезным критиком авторства прп. Феодосия был *Е. Е. Голубинский*. В своей «Истории Русской Церкви» в главе «Оригинальная письменность. Писатели из греков» он говорит о переводческой деятельности Феодосия Грека для кн. Николы Святоши, любителя книг и хранителя библиотеки Печерского монастыря, одним из основателей которой князь-монах являлся. Ему же и приписал Е. Е. Голубинский «Слово о вере крестьянской и латыньской». Свои сомнения он сформулировал довольно сжато: «Во-первых, прп. Феодосий Печерский вовсе не мог иметь тех сведений об отступлениях и обычаях латинян, которые сообщает автор; во-вторых, совершенно и нисколько не идет прп. Феодосию то, что он — автор говорит о себе и своем отце, и наконец в-третьих — прп. Феодосий и на вопрос Изяслава: достоин ли резать

---

<sup>66</sup>В. М. Кириллин, без приведения аргументации и ни на что не ссылаясь, относит дату появления этого памятника к XI веку. Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI-XIV вв. / Авт. О. В. Гладкова, А. С. Демин, Ф. С. Капица, В. М. Кириллин и др. М.: Наследие, 1996. (Серия: Россия и Запад. Горизонты взаимопонимания. По литературным и фольклорным источникам XI-XIX вв.). С. 53. Скорее всего, он имеет в виду греческий текст, но этого не оговаривает и название приводит русское, отчего возникает двусмысленность.

<sup>67</sup>Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики... С. 47.

скот в неделю, начинает ответ: «что взмыслил, боголюбивый княже, впрашати мене некнижна и худа о таковой вещи», но так ли отвечает наш автор на свой совсем другого сорта вопрос? Вообще, мы не сомневаемся, что слово принадлежит нашему Феодосию и написано им или для того же Николая Святоши, что всего вероятнее, или для другого какого-нибудь князя, а прп. Феодосию усвоено после по весьма понятному недоразумению»<sup>68</sup>.

Готовясь к первой пробной лекции на историко-филологическом факультете Московского университета, А. А. *Шахматов* подробно разобрал вопрос о летописи Нестора и выделил тогда еще один гипотетический утерянный источник — Печерскую летопись XII века. Чуть позднее, в 1890 году, на основе лекции Шахматов подготовил к печати статью «Исследование о Несторовой летописи», которая, однако, не была напечатана сразу, а опубликована только в 2003 году<sup>69</sup>.

В подтверждение своей гипотезы о существовании Печерской летописи XII века Шахматов ссылается именно на «Вопрошение князя Изяслава о латынях», включенное во вторую редакцию Киево-Печерского патерика. Историк приводит наименование памятника, якобы говорящее о кн. Изяславе Ярославиче и прп. Феодосии, и соглашается с мнением Е. Е. Голубинского, что это произведение принадлежит перу не преподобного, а Феодосия Грека. Однако Шахматов усомнился, что адресатом послания был Никола Святоша. Возможность перенесения имени князя из «Вопрошения Изяслава князя, сына Ярослава, внука Володимеря игумена Феодосия Печерского монастыря о святости воскресного дня и пощении в среду и пятницу, если они придутся в господские праздники» он отверг сразу, ибо сомневался в принадлежности прп. Феодосию этого послания.

Аргументация Шахматова такова. «Послание о вере латинской» написано явно не для монаха, а Никола Святоша был пострижен в 1106 году. Однако литературную деятельность Феодосия Грека следует относить к более позднему времени. Феодосий перевел для Николы епистолию папы Льва патр. константинопольскому Флавиану («призываю же, раб твой инокий Феодосий, моего патриарха молитвы»). При этом в рукописи XV века существует сочинение

---

<sup>68</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1901. С. 859–860.

<sup>69</sup> Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2: Раннее русское летописание XI–XII вв. / Отв. ред. В. К. Зиборов, В. В. Яковлев. СПб.: Наука, 2003. С. 980 и дал.

«Поучение святого Панкратия о крещении обеда и питья, в первую неделю поста св. Апостол, списано Феодосием худым мнихом», и под «Феодосием худым мнихом» Шахматов подразумевал Феодосия Грека.

«...Мы не сомневаемся в том, что под св. Панкратием следует разуместь князя Святошу (Панкратий — это христианское имя Святослава Давыдовича) <...> Поучение Панкратия записано иноком Феодосием до 1143 г., ибо 14 октября этого года умер Панкратий Святослав, в монашестве Николай. Феодосий Грек простым монахом был до 1142 г., в 1142 г. умер игумен Пимен и на его место был избран игуменом Феодосий; считаем вероятным, что этот игумен Феодосий — тот самый Феодосий Грек <...> Игуменом Феодосий был от 1142 до 1156 г., и, находясь в этом сане, он написал ответ великому князю Изяславу, сыну Мстиславлю (вместо чего при дальнейшей переписке Ярославлю), внуку Володимирову, т. е. Владимира Мономаха. Изяслав Мстиславич сидел в Киеве великим князем с 1146 по 1154 г. (с небольшими перерывами) и более, чем другой русский князь того времени приходил в столкновение с латынью; в своей борьбе с Юрием Долгоруким и Владимиром Галицким он постоянно пользовался союзными войсками поляков, чехов, венгров; с владетельными князьями этих католических народов он находился в свойстве и родстве: король Угорский был его зятем, Болеслав Польский и Володислав Чешский были его сватьями. Правда, мы не ожидали бы такого решительного тона в своих отзовах о вере варяжской на вопрошение князя...», однако он вполне мог бы прозвучать в ответ на поставление Изяславом без согласия патриарха митр. Клима Смолятича, который мог быть связан с латинянами<sup>70</sup>.

Помимо этого Шахматов высказал мнение, что Феодосий настаивал на отвержении латинской веры, «зане исполнилася и наша земля злыя тоа веры», подразумевая под нашей землей Киевскую. Также Шахматов привел аргументы А. С. Павлова, цитированные выше, и, полностью с ними согласившись, указал, что подобная оценка не подходит русскому, но подходит греку<sup>71</sup>.

Большая часть аргументации Шахматова довольно искусственна, однако, само предположение о связи «Слова» и гипотетической Печерской летописи не лишено интереса и, несомненно, продвинуло науку по вопросу об авторстве «Послания» вперед.

Подробно свои соображения Шахматов опубликовал в другой статье — «Киево-Печерский патерик и Печерская летопись», опубликованной в 1897 го-

---

<sup>70</sup>Там же. С. 495–497.

<sup>71</sup>Там же. С. 497.



ду<sup>72</sup>. Здесь появилось только одно, но существенное дополнение — обоснование, зачем исследователю понадобилось относить послание Феодосию Греку (в предыдущей статье Шахматов просто выяснял для себя, когда могло быть составлено «Послание» Феодосия, включенное в Киево-Печерский патерик Касиановской редакции). прп. Феодосий Печерский писал до 1074 года — года его смерти, Феодосий Грек — в 1146–1154. По мнению Шахматова, Печерская летопись появилась около 1110 года. Предшествуя появлению летописи на 35 лет, послание вряд ли могло быть приписано преподобному. Таким образом, отнесение «Послания» Феодосия к XII веку позволило Шахматову объяснить, как оно появилось в составе гипотетической Печерской летописи и оттуда попало в Киево-Печерский патерик<sup>73</sup>.

*М.С. Грушевський* в своей рецензии на вторую работу Шахматова, не критикуя всего построения автора, выдвинул единственный контраргумент — что епистолия, переведенная Феодосием греком, написана совершенно невразумительным языком («дуже незрозумілою мовою»), а послание — «доброю и зрозумілою русиною». Кроме того, он отметил определенную несуразность: Панкратий — мирское имя Святоши, а монашеское — Никола, что создает сбой в хронологии<sup>74</sup>.

Еще не зная доводов Шахматова, в 1893 году опубликовал свою статью *Ф.И. Делекторский*, который, вслед за архиеп. Августином, нарисовал развернутую связную общую картину возможной исторической канвы написания «Послания» преподобным игуменом. Он сопоставил слова «исполнися земля наша злыя тоя веры» с присутствием в Киеве польских войск, а наставления о приеме пищи с латинянами с роспуском польских войск «на покорм». Одновременно Делекторский отвечает на возражения Голубинского: сведения Феодосий мог получить, по его мнению, из послания Михаила Керуллария (вопрос о переводе послания и знании Феодосием греческого языка не ставится), личного наблюдения и рассказов других; фраза из послания о родителях могла действительно относиться к родителям (автор не обращался за прояснением этого места к «Житию» Феодосия), хотя заметил, что это место могло быть и испорчено (кем, когда и зачем?); все послания, приписываемые Феодосию, выдают в нем

---

<sup>72</sup>Там же. С. 93–95.

<sup>73</sup>Там же. С. 91, 96.

<sup>74</sup>*Грушевський М.С.* Несколько слов в дополнение к исследованию А. А. Шахматова Киево-Печерский патерик и Печерская летопись // Записки науковаго товариства имени Шевченка. Пік VII. 1898. Кьн. V. Т. XXV. Библиография. С. 10–11.

богословски эрудированного автора. В конце Делекторский замечает: «Вообще основания, на которых проф. Голубинский отрицает принадлежность “Слова” пр. Феодосию, как нам кажется, не из твердых»<sup>75</sup>. «Эти крайние воззрения на латинство, исходящие от лица знаменитого при жизни и прославленного по смерти аввы великой Печерской обители, утверждавшиеся на авторитете, имя которого стало общей святыней для всей древней Руси, имели в глазах русских значение самой непреложной, святой истины, распространялись и находили сочувствие в русском обществе и мало по-малу усваивались им. О широкой распространенности и употребительности в древней Руси “Слова” Феодосия свидетельствует уже тот факт, что оно сохранилось до нашего времени в многочисленных списках, чего нельзя сказать о многих древнерусских сочинениях»<sup>76</sup>.

*А. И. Яцимирский*, опубликовавший текст «Слова» по списку из своей коллекции югославянского письма, как ему показалось, представляющий собой самый близкий к оригиналу из имеющихся списков, встал на позиции Голубинского и Шахматова и добавил несколько замечаний к общей концепции авторства Феодосия Грека. Спор Шахматова и Голубинского об адресате послания он прокомментировал следующим образом: «На наш взгляд, ставить вопрос о личности князя и решать его на основании данных фактических представляется несколько бесполезным в виду того, что едва ли полемическая эта статья на самом деле написана по просьбе князя. Скорее всего, мы имеем дело с обычным литературным приемом. В византийской литературе существует “апокрифическое” «Слово» Афанасия архиепископа Александрийского к князю Антиоху “о множайших взысканиях”, в виде ответов на вопросы князя и др. Припомним также и другие древнерусские и другие полемические статьи, адресованные к князьям»<sup>77</sup>.

Кроме того, он опубликовал начало имеющегося в его распоряжении списка в сравнении со списком Паисиевского сборника, показав большую древность своего текста (слова «пещерского игумена» древнее «игумена печерского монастыря», «о латинох» выигрывает по сравнению с «о вере крестьянской и латыньской» — в первом случае нет противопоставления веры). Заглавие его примечательно: «Слово отца нашего Феодосия, пещерского игумена, к Изясла-

---

<sup>75</sup> *Делекторский Ф.И.* Флорентийская уния (по древнерусским сказаниям) и вопрос о соединении Церквей в древней Руси // *Странник*. 1893. Т. 3. Сентябрь–декабрь. С. 70–72.

<sup>76</sup> Там же. С. 73.

<sup>77</sup> *Яцимирский А. И.* Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. XII // *Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии наук*. Т. 4. Кн. 2. СПб., 1899. С. 439. Сноска 1.

ву князу о латынох». Сам Яцимирский заметил только, что в его списке атрибутирует Феодосия «святой» не фигурирует, в отличие от русского списка. Исходя из названия, Яцимирский согласился с Шахматовым об адресате послания — Изяславе Мстиславиче<sup>78</sup>. В словарной статье о Феодосии греке, написанной Яцимирским для словаря Брокгауза и Ефрона, он уже не сомневался в авторстве Феодосия Грека и уверенно приписал послание ему<sup>79</sup>.

В своей чрезвычайно интересной и полезной работе, реконструирующей биографию и объем литературного наследия игумена Феодосия Печерского XII века, А. И. Лященко коснулся и вопроса об атрибуции «Слова о вере латыньской». Полностью согласившись с мнением Голубинского и Шахматова, он более грамотно и четко сформулировал их мысли, добавив еще один аргумент в защиту их позиции. Так, он обратил внимание на использованные в тексте слова, указывающие на греческое происхождение автора (речь идет не о грецизмах, а о дословно переведенных на русский греческих словах и транслитерацию латинских слов — правоверие и комькание)<sup>80</sup>.

Ответ Шахматову и Лященко, написанный В. А. Чаговецем, оказался достойным и по масштабу исследования, и по стилю. Чаговец рассмотрел все аргументы за и против, дав им достаточно глубокую оценку, и предложил свои доводы в защиту позиции митр. Макария, которой держался. Однако и он не удержался от непоследовательности, кое-где противореча самому себе, а иногда находя такие формулировки, которые больше могли помочь противникам, чем сторонникам.

Обстоятельный разбор «Слова о вере латыньской» Чаговец начал с опровержения мнений Голубинского, Шахматова и Лященко. Он совершенно точно определил самое слабое место в конструкции Шахматова — отождествление трех упоминаемых имен «Феодосий» в памятниках древнерусской литературы (Епистолия, летописи Ипатьевская и Лаврентьевская и ответы Нифонта Кирику), и попытался его опровергнуть, говоря, что речь идет о разных Феодосиях. Однако он смог привести один-единственный контраргумент: при выборе пре-

---

<sup>78</sup> В своей работе, при публикации своего списка, А. И. Яцимирский интересовался только филологической стороной проблемы, о спорах вокруг «Слова» не знал (или, во всяком случае, не упомянул; если судить по сноскам в его работе, скорее не знал) и приписал его традиционно прп. Феодосию. Яцимирский А. И. Из славянских рукописей. Тексты и заметки. М., 1898. С. 1.

<sup>79</sup> Яцимирский А. И. Феодосий Грек // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Т. 41а (82). СПб., 1904. С. 911–912.

<sup>80</sup> Лященко А. И. Заметка о сочинениях Феодосия, писателя XII века // Отчет о состоянии училища при реформатских Церквях за 1899–1900. СПб., 1900. С. 27.

емника прп. Феодосия на посту игумена монахи настояли, чтобы это был постриженник Печерского монастыря. Чаговец считал, что таковыми были исключительно русские, и они не могли бы поставить над собой «чужака-грека»<sup>81</sup>. Поэтому он не признал за игуменом Печерским Феодосием II, упоминаемым в летописях, греческого происхождения, а, следовательно, и не отождествил его с писателем Феодосием греком.

Далее, Чаговец отметил, вслед за митр. Макарием, что все списки единогласно приписывают послание прп. Феодосию (список Яцимирского, к тому времени уже опубликованный, Чаговец не заметил). Сей факт показался ему важным, и он попытался показать, что Шахматов не прав, видя в названии ошибку. В ответ на довод Шахматова, что в тексте древнейших списков отсутствует слово «святой» (что свидетельствовало о возможном авторстве обоих Феодосиев), Чаговец привел пример других посланий, которые Шахматов также приписал Феодосию Греку, несмотря на показания списков, где их автор назван «святым». Однако из всего этого Чаговец сделал правильный, но совершенно неожиданный для себя вывод, что «руководствоваться подобным аргументом нет никаких оснований». Автор явно имел ввиду аргумент Шахматова, однако получилось, что нельзя доверять названию *вообще*<sup>82</sup>.

Пассаж из «Слова», где говорится о наставлениях отца сыну-Феодосию, Чаговец охарактеризовал как неизвестные Нестору (автору жития Феодосия) подробности из молодости Феодосия, когда, по мнению историка, уже могли происходить различные трения на религиозной почве. Однако сам же автор оговорился, что «едва ли бдительность отца могла простираться до того, чтобы он своему сыну мальчику говорил о том, чтобы он, избегая общения с латинами “своих дочерей не даяти за не, ни поймайте у них, ни брататися с ними”». Чаговец признал это место поздней вставкой в текст «Слова», ибо оно отсутствует в нескольких поздних списках<sup>83</sup>.

Опираясь на мнения Попова и Павлова, Чаговец признал наличие греческих источников в «Слове», которые, по его мнению, уже имелись в славянском переводе. В частности, он отметил, что одним таким источником была статья «О фрязах и о прочих латинах», вопреки мнению Павлова, который считал, что эта статья появилась в переводе не раньше XIII века (можно говорить, что она

---

<sup>81</sup> Чаговец В. А. Жизнь и сочинения преподобного Феодосия (Опыт историко-литературного исследования). Киев, 1901. С. 200–201.

<sup>82</sup> Там же. С. 200, 202.

<sup>83</sup> Там же. С. 202–203.

возникла не позднее XIII века, ибо до нас дошли ее списки именно этого времени). Думаем, что Павлов был прав, но прав интуитивно, поскольку доказать это едва ли возможно. Чаговец верно отметил эту недоказуемость и воспользовался ею. Правда, довод Чаговца в пользу своей мысли нужно признать очень слабым: «принимая во внимание, что в эту эпоху крайне обостренных отношений между представителями Церквей Восточной и Западной, всякое сочинение против латинян, написанное в Византии, немедленно переводилось на славянский язык и становилось известным и болгарам, и сербам, и русским, есть основание утверждать и существование этой статьи в славянском переводе XI века»<sup>84</sup>.

Чаговец также продолжил систематизацию и накопление аргументации в защиту своей позиции в споре. Именно он заострил внимание на отношениях прп. Феодосия и кн. Изяслава и Святослава Ярославичей. Поводом к написанию «Слова» стало, по его мнению, восстановление Изяслава на киевском престоле при помощи польских войск в 1069 году<sup>85</sup>. Чаговец отметил несоответствие языка и стиля «Епистолии» и «Слова». Об авторе «Епистолии» он отметил, что «мы имеем дело с писателем ритором, воспитанным на греческих образцах и усвоившим приемы высокопарных духовных писателей Византийского периода, у которых часто искусственность выражения затемняет самый смысл», а у автора «Слова» признал «чистый славянский язык». Однако он также посчитал, что «и по характеру своему, и по стилю оно не подходит к <...> поучениям к инокам»<sup>86</sup>. Историк отметил особую близость послания к сочинениям митр. Георгия (имеется в виду «Стязание с латиною») и митр. Никифора<sup>87</sup>.

Общая характеристика Чаговцем послания такова: «замечается полная непоследовательность, неразграничение существенного от несущественного, смешение незыблемых христианских догматов с обрядами и местными обычаями. Эта черта наблюдается в полемических сочинениях вообще, как у нас, так и в Византии»<sup>88</sup>.

В ответ на книгу В. А. Чаговца появилась книжка *Г. П. Бельченко* «Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения», где был затронут и вопрос о «Слове о вере латинской. Бельченко стоял на позициях Шахматова, а потому отвечал на критику Чаговцем Шахматова. Бельченко противопоставил

---

<sup>84</sup>Там же. С. 204–205.

<sup>85</sup>Там же. С. 200, 208.

<sup>86</sup>Там же. С. 203, 212.

<sup>87</sup>Там же. С. 211.

<sup>88</sup>Там же. С. 212.

двум доводам Чаговца свои контраргументы. Во-первых, он отметил, что главным критерием поставления игумена в Печерском монастыре было не место пострижения кандидата, а его достоинство. В качестве примера, опровергающего мнение Чаговца, он привел игумена Никона, который был пострижен неизвестно где. Выбран же он был по старшинству и авторитету. Феодосий Грек, как явствует из его предисловия к «Епистолии», также не был чужд Печерского монастыря, ибо переводил «Епистолию» специально для постриженника монастыря кн. Николы Святоши, который, после дарения монастырю своей библиотеки, оказался там не последним человеком<sup>89</sup>.

Во-вторых, Бельченко ответил на упрек в несоответствии стиля «Епистолии» и «Слова». Он обратил внимание на большую разницу в годах: «Епистолия» переведена сразу после 1106 года, а «Послание» — между 1142 и 1156 годами. «За это время Феодосий Грек, без сомнения, овладел в достаточной степени славянскою речью»<sup>90</sup>.

Кроме того, Бельченко сделал странное предположение, что «в заглавии обоих посланий [имеется в виду также послание о неделе — *К.К.*] мы имеем поправку, сделанную впоследствии каким-нибудь книжником. Последний хорошо знал св. Феодосия, современника кн. Изяслава Ярославича. Он и мог заменить стоявшее прежде надписание: “князь Изяслав, сын Мстиславль, внук Володимирь” как явно, по его мнению, ошибочное»<sup>91</sup>. Подобное высказывание нужно отнести к разряду курьезов.

Видя сомнения многочисленных и весьма авторитетных авторов по поводу атрибуции посланий Феодосию Печерскому, вынужден был усомниться и такой солидный автор, как *Н. К. Никольский*. По его словам, многие ученые усваивали Феодосию различные произведения, «но в большинстве случаев — неудачно. Из числа этих произведений в настоящее время едва ли можно отметить хотя бы одно, которое не возбуждало бы серьезного сомнения в своей подлинности»<sup>92</sup>. Кроме того, Никольский отметил попытку В. М. Ундольского приписать Феодосию (очевидно, по аналогии с разбираемым нами произведени-

---

<sup>89</sup> *Бельченко Г. П.* Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения (по поводу книги В. А. Чаговца). Одесса, 1902. С. 47–48.

<sup>90</sup> Там же. С. 49.

<sup>91</sup> Там же. С. 50.

<sup>92</sup> *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб.: Издание ОРЯС, 1906. С. 160.

ем), впрочем, не удачно, еще одно антилатинское произведение — «Поучение от седми собор на Латыну»<sup>93</sup>.

*М. Д. Приселков* существенно развил идеи *Шахматова*, впервые составив ясную, осмысленную и стройную схему жизни и деятельности игумена *Феодосия Грека*, вписав ее в стройную канву церковно-исторических реалий XII века. *Приселков* реконструировал, в частности, внутреннюю историю Киево-Печерской обители и выяснил, что в ее истории был период, который можно назвать «греческим». Место *Феодосия Грека* в этой реконструкции оказывается ключевым. По косвенным признакам, хотя и не бесспорно, но довольно весомо, *Приселков* выясняет, что *Феодосий* не имел прямого подчинения митрополиту, из чего исследователь заключил, что при *Феодосии* монастырь находился в положении ставропигии, т.е. прямого подчинения патриарху. *Феодосий* и написал послание кн. *Изяславу Мстиславичу*. Здесь *Приселков* ссылается на работы *Голубинского* и *Шахматова*, добавляя единственный аргумент: слова «зане исполнилася и наша земля злыя тоя веры» относятся к Византии, ибо о Руси мы не можем сказать так определенно, зато в Византии на тот момент наблюдалось сильное движение в пользу объединения с Западом, что выразилось в действиях императора *Мануила*<sup>94</sup>.

Главной заботой *Приселкова* было выяснить, почему во всех известных списках послание было приписано прп. *Феодосию*. Очевидно, что если была сделана подмена, то она была произведена почти сразу после «публикации», пока списки не разлетелись по стране. Известно, что в Печерском монастыре постоянно велось летописание. После смерти игумена *Феодосия Грека* братия захотела прославить его память и вписала в летопись два его послания. Однако уже при игумене *Поликарпе* взгляд на деятельность греческих игуменов был пересмотрен. Сам игумен участвовал в составлении нового летописного извода в Печорах в 1182 году. События из предыдущей летописи выкинуть оказалось невозможным, и тогда было принято решение приписать события и послания преподобному игумену. Так уже в Киевский свод 1200 года и затем во вторую редакцию Киево-Печерского «Патерика» оказалось включено послание под именем прп. *Феодосия*<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup>Там же. С. 195.

<sup>94</sup>*Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003. (Серия: Русская библиотека). С. 198–200.

<sup>95</sup>Там же. С. 199, 202.

Мнение *А. И. Соболевского* должно быть признано по меньшей мере странным. Он, считая атрибуцию памятника прп. Феодосию Печерскому бесспорной, привел такие два аргумента, которые способны данную позицию только поколебать. Во-первых, «он [Феодосий] сообщил ему [Изяславу Ярославичу] не то, что писал Восток, а то, что он говорил русским о Западе, и мы не должны удивляться его резким выражениям и явно неосновательным обвинениям». Откуда мы можем знать, что греки учили русских не любить Запад как-то по-особенному? Из памятников, дошедших до нас, этого не видно. Следовательно, если это и сделано, то тем более это более подходит к лукавому греку Феодосию, который пытается научить русских думать о Западе как-то иначе. Во-вторых, каким же авторитетом в глазах кн. Изяслава Ярославича обладал преподобный, если «несмотря на уважение Изяслава к Феодосию, послание на него не подействовало: еще при жизни Феодосия, он не только жил в Польше и Германии, но и посылал сына к папе Григорию VII в Рим с просьбою о заступничестве»?<sup>96</sup>.

\* \* \*

В 1931 году в Париже вышла книга *Г. П. Федотова* «Святые Древней Руси». В ней автор не причисляет «Слово о вере латинской» к произведениям прп. Феодосия, давая одновременно следующую характеристику святому, исключаящую подобную атрибуцию: «Таков Феодосий всегда и во всем: далекий от односторонности и радикализма, <...> учитель духовной полноты и цельности там, где оно вытекает, как юродство смирения, из евангельского образа уничиженного Христа»<sup>97</sup>. Именно против этих слов, надо думать, направлен выпад *И. П. Еремина*, который обладает свойствами более антирелигиозной пропаганды, нежели научного исследования: «Резко-полемический характер послания, неприкрытая ненависть автора ко всем инакомыслящим, чудовищные по своей нелепости и несправедливости обвинения, направленные автором против латинян, — все это, конечно, не вязалось с иконописным обликом «святого», гуманного, чтимого церковью игумена Печерской обители, предполагаемого автора благочестивых поучений о терпении и любви к ближним, о смирении и милосер-

---

<sup>96</sup> *Соболевский А. И.* Отношение древней Руси к разделению Церквей // Известия Императорской академии наук. VI серия. СПб., 1914. С. 95–102.

<sup>97</sup> *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. СПб.: Сатисъ, Держава, 2004. С. 60. См. С. 40–60.



дии... Лично я не склонен рассматривать Феодосия Печерского сквозь призму богословской церковно-исторической романтики...»<sup>98</sup>.

С этой работой, как и с ее продолжением<sup>99</sup>, необходимо ознакомиться подробнее, ибо именно в них, как считает большинство современных авторов, исчерпывающе приведена аргументация и доказана принадлежность послания прп. Феодосию.

В начале первой статьи И. П. Еремин разбирает аргументацию митр. Макария о разделении списков послания на три фамилии и приходит к мнению, что редакции можно выделить только две. Первая, представленная, по мнению Еремина, всего двумя, слегка разнящимися между собой списками, наиболее близко стоит к тексту оригинала. Вторая, имеющая четыре варианта, и представленная большим числом списков, получила широкое распространение в древнерусской письменности, так, что три из четырех вариантов второй редакции — не что иное, как переработка текста послания для включения его в Киево-Печерский патерик, Кормчую книгу и Четьи Минеи митр. Макария. С этими выводами автора стоит согласиться, ибо точка зрения изложена весьма убедительно, за исключением одного — случайно или намеренно, но он не стал рассматривать и как бы упустил из виду один из древнейших списков — список Яцимирского (а о существовании этого списка и даже его издания Еремин знал).

Основной корпус работы Еремина состоит в изложении разных точек зрения на послание и подкрепление аргументацией своего мнения о том, что «Слово о вере крестьянской и о латыньской» преподобному все же принадлежит. Упомянув нескольких исследователей послания, автор заявляет: «Не вдаваясь в подробный разбор высказываний отдельных исследователей, замечу только, что во всей этой многолетней дискуссии по вопросу об авторе послания никто из сторонников второй гипотезы, гипотезы, по которой послание принадлежит Феодосию Греку, писателю XII в., ни Е. Голубинский, ни его предшественники, А. Кубарев, П. Мартынов, ни даже А. Шахматов, — не сочли нужным поделиться теми соображениями, в силу которых они, вопреки ясным показаниям списков послания, не находят возможным приписать его Феодосию Печерскому, современнику князя Изяслава Ярославича, не сочли необходимым объяснить сколько-

---

<sup>98</sup>*Еремин И. П.* Из истории древнерусской публицистики XI века (Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах) // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 2. М.-Л.: АН СССР, 1935. С. 30.

<sup>99</sup>*Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 5. М.-Л.: АН СССР, 1947. С. 159–184.

нибудь удовлетворительно, какие причины заставили их, вопреки рукописным свидетельствам, воздвигать сложное и хрупкое здание своей гипотезы, целиком составленной из одних взаимно поддерживающих друг друга догадок и предположений»<sup>100</sup>. Основной (и, получается по Еремину, единственной) причиной появления второй точки зрения («за отсутствием данных»?! ) стало «соблазнительное» содержание памятника: «путая существенное с несущественным, обрядовые отступления с догматическими; с истинно византийским изуверством нагромождая одну небылицу за другой, автор обвиняет латинян в двадцати с лишком “ересях”»<sup>101</sup>. И далее Еремин говорит: «Резко-полемический характер послания, неприкрытая ненависть автора ко всем инакомыслящим, чудовищные по своей нелепости и несправедливости обвинения, направленные автором против латинян, — все это, конечно, не вязалось с иконописным обликом «святого», гуманного, чтимого церковью игумена Печерской обители, предполагаемого автора благочестивых поучений о терпении и любви к ближним, о смирении и милосердии. *Этой справкой* из истории нашей науки уже до известной степени *предопределяется* и *та позиция*, которую мы, полагаю, должны занять в спорном вопросе об авторе интересующего нас памятника. *Лично я не склонен рассматривать Феодосия Печерского сквозь призму богословской церковно-исторической романтики, и потому не вижу достаточных оснований сомневаться в принадлежности послания Феодосию Печерскому*, не вижу достаточных причин, в силу которых его следует связывать, *вопреки вполне ясным показаниям всех известных нам его списков* [езде курсив наш — К. К.], с именем Феодосия Грека...»<sup>102</sup>. Такими словами выражена вся аргументация Еремина. Намекая на мнение А.М. Кубарева, автор статьи замечает: «Настаивая на принадлежности послания Феодосию Печерскому, я могу сослаться <...> на безусловно авторитетное для меня в данном случае мнение печерского уставщика Кассиана, который, около пятисот лет тому назад, редактируя в 1462 г. Печерский патерик, включил в его состав послание о латинянах, как несомненно подлинное произведение патрона своей обители»<sup>103</sup>. Далее Еремин приводит слова летописи и жития о беседах Феодосия и Изяслава, об их взаимной привязанности.

---

<sup>100</sup> Еремин И. П. Из истории древнерусской публицистики XI века. С. 27–28.

<sup>101</sup> Там же. С. 29.

<sup>102</sup> Там же. С. 30.

<sup>103</sup> Там же. С. 30

Отыскивая причины написания послания, Еремин останавливается на эпизоде восстания Всеслава и прихода в Киев поляков. «Летом 1068 г., по словам летописи, напали на Русь половцы. Навстречу им двинули свои войска все три брата, Изяслав, Святослав и Всеволод. При реке Альте разыгралась битва, в результате которой русские князья, потерпев жестокое поражение, бежали каждый в свою область. “Людьє кыевстии”, вернувшись домой, созвали вече и постановили снова идти на половцев. Они обратились к князю с просьбой дать им коней и оружие. Изяслав, очевидно не доверяя киевлянам, отказался исполнить их требование. Разъяренная толпа кинулась освобождать из княжеской тюрьмы “дружину свою”. Вспыхнуло восстание, в результате которого княжеский двор был разграблен, сам Изяслав, спасаясь от гнева восставших, должен был бежать в Польшу, а киевский стол занял освобожденный киевлянами из княжеского “поруба” Всеслав Полоцкий. Изяслав обратился за помощью к своему родственнику — сыну своей тетки и братаничу своей жены — польскому королю Болеславу Смелому. Когда весной 1069 г. Изяслав с поляками подступил к Киеву, киевляне, брошенные своим князем Всеславом, тайно бежавшим к себе в Полоцк, обратились за содействием к братьям своего бывшего князя, Святославу и Всеволоду, угрожая в случае их отказа сжечь город и поголовно выселиться в греческую землю. Ярославичи вступились за киевлян. “Всеславъ ти бежалъ, — пересказывает летописец их слова Изяславу, — а не води ляховъ Киеву, противна бо ти нету; аще ли хочещи гневъ имети и погубити градъ, то веси, яко нам жаль отня стола”. Изяслав послушался братьев и обещал не губить города. Вернувшись в Киев 2 мая 1069 г. в сопровождении польских дружин, Изяслав своего обещания, однако, не сдержал: 70 человек, сторонников Всеслава Полоцкого, были казнены, другие ослеплены и “погублены” каким-то другим способом, ляхи — на всякий случай — оставлены в Киеве и распущены на “покорм”; “торг” — из полицейских соображений — переведен на “гору”, поближе к князю. Первая в истории Киевской земли революция была подавлена, киевская “чадь” принуждена была подчиниться насилию. Правда, сдались киевляне не сразу; не решаясь в условиях установленной Изяславом диктатуры повторить неудавшийся опыт восстания 1068 г., киевляне перешли к тактике партизанской войны и, по летописи, в первую очередь обратили свою ненависть против главных виновников своего поражения, против распущенных Изяславом на “покорм” иноверцев-ляхов: при удобном случае они “оттай” убивали их. Какую позицию во всех этих событиях занимал Киево-Печерский монастырь? Летопись дает ответ и на этот, наиболее интересный для нас в данном случае, вопрос. Судя по летописному из-

вестию под 1074 г., Киево-Печерская братия, наиболее демократическая по своему составу сравнительно с другими киевскими монастырями, не только встала на сторону восставших против Изяслава киевлян, но, в лице своего авторитетного представителя и патрона Антония Печерского, даже принимала какое-то непосредственное участие в организации того политического переворота, в результате которого на киевский княжеский стол сел Всеслав Полоцкий; во всяком случае, когда Изяслав под охраной своих поляков весной 1069 г. вступил в Киев, Антоний Печерский, опасаясь княжеского гнева, принужден был ночью тайно покинуть город и бежать к Святославу Черниговскому»<sup>104</sup>. Этими событиями Еремин объяснял и резкий тон послания, написанного, по его мнению, «не ранее весны 1069 г., времени прибытия Изяслава с поляками в Киев, и не позже 3 мая 1074 г., дня смерти Феодосия Печерского, а вероятнее всего — в 1069 г., когда в связи с общим недовольством против распущенных Изяславом на “покорм” ляхов и без того дискуссионный, после разделения Церквей в 1054 г., вопрос о латинянах, их вере и нравах приобрел особенную остроту и злободневность»<sup>105</sup>. К этому Еремин добавил странную фразу, которую позднейшие авторы всегда обходили молчанием, учитывая ее сомнительное историческое содержание: «Со стороны Феодосия, хозяина и начальника такой крупной торговой фирмы, какой в то время уже был Киево-Печерский монастырь, тесно связанного общностью классовых интересов с миром киевских торговых “людей”, послание к князю Изяславу о латинах было попыткой, в тщательно замаскированной форме отвлеченно-богословского трактата о латинских “ересях”, вступить за своих собратьев по классу и ремеслу, указать князю на гибельность его внешней политики, предостеречь о возможных последствиях, земных и небесных, его ориентации на иноверцев-латинян»<sup>106</sup>.

Однако просто отмахнуться от мнения оппонентов было бы неприлично, а потому в двух местах статьи приводятся контраргументы мнению противоположной стороны. Конструкция А. А. Шахматова была отмечена Ереминым по следующим соображениям: «Вторая редакция возникла во всяком случае не позже XV в., точнее 1462 г., года появления второй Кассиановской редакции Печерского патерика; допустив вслед за А. А. Шахматовым, что послание (вариант d) было не составлено в этом году Кассианом, а только выписано им из предполагаемой А. А. Шахматовым Печерской летописи XII в., нам пришлось

---

<sup>104</sup> Там же. С. 32–33.

<sup>105</sup> Там же. С. 33.

<sup>106</sup> Там же. С. 33–34.

бы возникновение второй редакции, а также ее вариантов асв, отнести тоже к XII в., что маловероятно»<sup>107</sup>.

Кроме того, Еремин дал себе труд опровергнуть один из тезисов Е. Е. Голубинского, в котором говорилось об отце автора послания. По мнению Еремина, и прп. Феодосий мог помнить слова отца, предостерегавшего его от общения с латинами (несмотря на то, что в 30–40-е годы речи о разделении Церквей не было), во-вторых, речь может идти о духовном отце (?!). В конечном же итоге весь комментарий Еремина свелся к одному: «все упоминания Феодосия о его «правоверном» отце представляют собою не автобиографический экскурс, а литературный прием, использованный Феодосием, быть может, с целью снять с себя ответственность за некоторые положения своего публицистического памфлета, направленного <...> одним концом и против самого князя; во всяком случае, понимая, вслед за Е. Голубинским, эти упоминания об отце в буквальном смысле, мы принуждены были бы допустить, что Феодосий Печерский или Феодосий Грек, обладая феноменальной памятью, точно или почти точно воспроизвели все слышанное ими когда-то от своих отцов, т.е. допустить явный абсурд»<sup>108</sup>. Разумеется, Голубинский не мог так рассуждать, и имел ввиду именно то, что отец не мог поучать своего сына, во-первых, потому что никакого разделения на греков и латинян в вере тогда еще не существовало, а во-вторых, потому что отец Феодосия умер, когда сыну было тринадцать лет, и вряд ли он мог поучать малолетнего сына таким тонкостям, а Феодосий — что-либо из подобных разговоров запомнить.

Можно говорить о популярности именно такой трактовки событий 1068–1069 годов среди советских историков социального направления. Еремин придал социальный оттенок событиям, а главное — посланию Феодосия, поставив, тем самым, и самого Феодосия в гущу событий. Эта трактовка понравилась таким исследователям социальных движений, как Б. Д. Греков<sup>109</sup>. В отличие от него академик М. Н. Тихомиров, посвятивший киевскому восстанию главу в книге «Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв.», упомянул имя Феодосия и его возможное отношение к восстанию, но послание не упомянул<sup>110</sup>. Также и И. Я. Фроянов, разобравший, в отдельной главе своей книги,

---

<sup>107</sup> Там же. С. 26.

<sup>108</sup> Там же. С. 29, сн.

<sup>109</sup> Греков Б. Д. Киевская Русь. М.: АСТ, 2004. С. 593. Яременко П. К. До джерел давньоукраїнської полемічно-публіцистичної літератури // Радянське літературознавство. №7. Київ: Наукова думка, 1968. С. 32–33.

<sup>110</sup> Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М.: Наука, 1975. С. 99–113, особенно 108.

казалось бы, все возможные мнения о киевском восстании, ни разу не назвал имени прп. Феодосия<sup>111</sup>. Надо думать, они относили авторство послания Феодосию Греку. Кроме того, подобной трактовкой событий Еремин поднимает историческую ценность послания, ибо если речь идет о послании грека, то и литературная (нерусский автор), и историческая (просто полемическое произведение) ценность его, казалось бы, падает. Если же послание написано во время событий 1068–1069 годов, то произведение сразу очерчивает позицию в них прп. Феодосия, о которой мы ничего не знаем из других источников.

Когда в 1947 году Еремин вернулся к теме посланий Феодосия Печерского, уже вышла обстоятельная рецензия на первую статью, написанная К. Висковатым. Однако и в новой работе Еремин не посчитал нужным отвечать на доводы своего оппонента, хотя его аргументы до сих пор не опровергнуты<sup>112</sup>. «С положениями [моей предыдущей статьи] не согласился К. Висковатый, посвятивший в 1939 г. критическому их разбору обстоятельную статью-рецензию и в вопросе об авторе послания целиком примкнувший к точке зрения А. А. Шахматова. Продолжаю, однако, и теперь настаивать на принадлежности послания Феодосию Печерскому...»<sup>113</sup>. Единственное, что сделал Еремин, — он привел аргумент, «снимающий самый вопрос о принадлежности этого послания Феодосию Греку», аргумент, высказанный еще М.О. Кояловичем и другими, — параллельное место в «Повести временных лет». «Послание не могло быть написано позже «Повести временных лет», — следовательно, оно безусловно принадлежит тому, кому его приписывают все без исключения списки послания, и второй редакции и первой, — принадлежит Феодосию Печерскому, современнику князя Изяслава Ярославича»<sup>114</sup>.

В качестве оппонента Еремину на Западе выступил К. Висковатый. Он не стал буквально повторять или в мелочах дорабатывать идею Шахматова (и Еремин не прав, видя в позиции Висковатого лишь повторение мнения Шахматова), а предложил цельную концепцию авторства Феодосия Грека, предлагая дополнительные аргументы к позиции Шахматова, перерабатывая ее, и отвечая на контраргументы сторонников авторства прп. Феодосия.

---

<sup>111</sup> Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб.: Златоуст, 1995. С. 173–195.

<sup>112</sup> Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). С. 295.

<sup>113</sup> Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского. С. 162.

<sup>114</sup> Там же. С. 162.

Прежде всего, К. Висковатый обрисовал отношения Руси к Западу на основании исследований внешней политики Древней Руси и выяснил, что говорить об антагонизме Руси и Запада невозможно. Напротив, можно говорить лишь о натиске Византии против Рима на территории Руси, а о взаимоотношениях Руси и Рима можно говорить только в положительных формулировках. Известно, что греческая антилатинская пропаганда до конца XII века не дала никаких результатов. В связи с этим Висковатый замечает: «В свете этого краткого экскурса в область религиозно-политических отношений древней Руси к латинству становится ясной важность решения вопроса о авторстве упомянутого «Послания». Если бы было доказано, что это «Послание о латынях» написано не Феодосием Печерским, а Феодосием Греком, то на всем протяжении русской письменности от ее начала до конца XIV в. не оказалось бы ни одного полемического произведения против латинян, принадлежащего русскому автору. Наоборот, если бы оказалось, что это резкое, полное ненависти и нелепых обвинений «Послание» принадлежит прп. Феодосию, крупнейшему авторитету древнерусской еркви, „старейшине роуских черноризецъ”, то картина отношений Руси XI века к латинянам, а, в частности, первых ранних отношений ее к полякам, как иноверцам, — представилась бы в ином виде»<sup>115</sup>.

Прежде чем приступить к разбору аргументации, Висковатый замечает: «Различные мнения и долголетняя научная полемика по поводу авторства этого «Послания» показывают, что мы не имеем здесь прямых и бесспорных указаний для точного определения автора; указания эти следует искать в исследовании побочных обстоятельств. Исследование содержания «Послания», его литературного генезиса и той исторической и церковно-политической обстановки, в которой могло создаться это Послание, открывает целый ряд данных, которые в сумме своей оказываются достаточными, чтобы не оставить сомнения, кто действительно был автором послания»<sup>116</sup>.

Висковатый совершенно точно замечает, что доводы Еремина исчерпываются его априорным убеждением и утверждением, что все списки в своем заглавии носят имя прп. Феодосия и кн. Изяслава Ярославича. Этот довод Висковатый оспорил: «Мы имеем здесь дело не с оригиналом начальной редакции по-

---

<sup>115</sup>Висковатый К. К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латынях» // *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii. Ročník 16. Sešit 4. Praga, 1939. С. 538–539.* Далее Висковатый почти такими же словами опровергает слова Еремина об актуальности в народной среде темы разделения Церквей уже через 14 лет после этого события. С. 553.

<sup>116</sup>Там же. С. 539.

слания (заголовок которой не возбуждал бы сомнений), а с его позднейшими, не тождественными между собою списками, относящимися к XIV–XVII в., причем заглавия в этих позднейших рукописях послания текстуально резко расходятся между собою»<sup>117</sup>.

В начале разбирается вопрос об упоминаемом в названии «Послания» князе. Среди списков второй редакции выделяются списки Киево-Печерского «Патерика» Кассиановской редакции, в которых в названии князь упомянут только по имени: «Въпрось благовернаго князя Изяслава о латынехъ», и лишь из текста можно узнать, что речь идет об Изяславе, сыне Ярослава, внуке Владимира. В остальных списках второй редакции название «изменено стороннею рукой», по слову митр. Макария<sup>118</sup>, с чем был согласен и Еремин. В древнейших же списках имя князя либо вообще отсутствует, либо неясно, какой именно Изяслав имеется в виду. В Паисиевском сборнике название читается так: «Слово святого Феодосья игумена печерьскаго монастыря о вере крестьянской и о латыньскои», а в тексте этого списка один раз встречается указание на безымянного князя: «Слово ми есть к тебе, княже боголюбивый...». Еремин, хотя и знал о существовании списка Яцимирского, не учитывал его в своей работе<sup>119</sup>, в чем и уличил его Висковатый. Здесь имя князя упоминается без указания на отца: «Слово отца нашего Феодосия пещерскаго игумена къ Изяславу князю, о латынохъ»<sup>120</sup>. Таким образом, наименование списков, как и упоминание в них имени князя, ни о чем не говорит.

Если же рассмотреть надписание имени Феодосия, то становится ясно, что эпитет «святой» или «преподобный» — в любом случае позднейшая вставка. Висковатый замечает, что один из древнейших списков — список Яцимирского — не содержит в себе этих эпитетов, что говорит о том, что и в Паисиевском сборнике мы имеем дело с позднейшей вставкой. Так как список Яцимирского появился в XV веке, то отсутствие в нем этого эпитета странно, ибо уже Нестор именует в житии Феодосия «преподобным» и «блаженным». К этому можем добавить соображение, что в оригинале вообще не могло стоять таких эпитетов, ибо не мог же Феодосий в послании ко князю сам себя назвать подобным

---

<sup>117</sup> Там же. С. 539–540.

<sup>118</sup> Макарий (Булгаков), митр. Преподобный Феодосий Печерский как писатель. Стб. 290.

<sup>119</sup> Еремин И. П. Из истории древнерусской публицистики XI века. С. 22. Сноска 2.

<sup>120</sup> Висковатый К. К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латынехъ». С. 540–541.



или святым! Следовательно, в любом случае это позднейшая вставка, ни о чем не говорящая.

Особое значение в глазах всех исследователей имеет фрагмент послания, в котором упоминаются родители автора: «въ чистей и правоверней вере рожень и воспитанъ в добрей наказанья правовернымъ отцемъ и матерью...». Не обошел этот вопрос и Висковатый. Зачем вставил автор послания эти слова в свой текст? Сами слова выдают заложенный в него смысл: чтобы придать больше веса своим словам и приобрести тем самым больший авторитет. Зачем это нужно прп. Феодосию, который и так обладал авторитетом в глазах Изяслава Ярославича как «единого от первых святых отец». И, кроме того, указывая, что речь не может здесь идти о духовном отце, а только о родном, он отмечает несуразность отсылки к отцу, если речь идет о Феодосии Печерском. Разделение Церковью произошло на его памяти, а не на памяти его отца. Нужно также учитывать, что церковного разделения не мог понять образованный великий кн. Владимир Мономах. Можно ли большего ждать от отца Феодосия, стоявшего несоизмеримо ниже князя? По поводу попытки Еремина объяснить эти слова литературным приемом автора, Висковатый замечает, что это не свойственно литературе тех лет. И нужно ли было Феодосию прикрываться авторитетом отца, когда он всегда и везде выступал от своего имени, приводя в подтверждение только тексты Священного Писания (что наиболее характерно в поучениях Феодосия братаи)?<sup>121</sup>.

Также Висковатый рассмотрел вопрос о положении «Послания» среди прочих антилатинских произведений на Руси и понял, что без выяснения вопроса об источниках (а то, что они были, несомненно) невозможно говорить об авторе послания. Здесь он повторяет сведения А.Н. Попова и выводы А. Павлова, замечая, что Павлов в своих рассуждениях зашел в тупик, принимая выводы Попова о влиянии греческих источников. Если вопрос о греческих полемических статьях и их славянских переводах решать так, как это делает Павлов, то в XI–XII веках полемическое послание на Руси мог написать только грек<sup>122</sup>.

Кроме перечисленных фактов Висковатый приводит и следующие: отсутствие в житии Феодосия не только упоминания о послании против латинян, но даже намек на подобное отношение к Западной Церкви со стороны преподобного. О многом говорит и незнание о таком послании, несомненно, важном по своему содержанию, и кн. Владимиром Мономахом, хорошо знавшем современ-

---

<sup>121</sup> Там же. С. 542–545.

<sup>122</sup> Там же. С. 547–549.

ную ему русскую письменность, и митр. Никифором. Если бы существовало послание русского святого против латинян, то Никифор о нем обязательно упомянул бы, а сам князь не стал бы спрашивать митрополита-грека о латинянах. Замечателен также факт отсутствия упоминания о послании вплоть до XV века в русской письменности. «Объяснение всему этому может быть лишь одно: такого послания прп. Феодосия вовсе не существовало»<sup>123</sup>.

В ответ на указания Еремина на наличие бесед Феодосия и Изяслава, о которых подробно говорится в житии, Висковатый замечает, что там не говорится о *спорах* между ними, а только о том, что Изяслав «духовньныхъ техъ словесъ насыщашесе»<sup>124</sup>. Да и кто мог объяснять князю, кто такие латиняне, когда он великолепно знал, что они собой представляют! Явно не русский монах, который их, возможно, и не видел! «Это вздорное послание продиктовано крайней ненавистью, констатируемой, как явление постоянное, в полемике греков, но совершенно необъяснимой у Феодосия»<sup>125</sup>.

Висковатый не ограничился только деталями. Прежде всего, он подверг критике всю концепцию И. П. Еремина. Опровергая позицию Еремина, который связывал написание послания с появлением в Киеве Изяслава с поляками и находил в тексте подтверждение того («исполнилася и наша земля злыя тоя веры»), Висковатый привел дословное упоминание летописи об этом событии и показал, что мнение Еремина беспочвенно (Висковатый привел его не полностью, мы это делаем целиком): «Заутра же видеша людье князя бежавша. възвратишася Кыеву и створиша вече. послашася къ Святославу. и къ Всеволоду глаголюще. мы оуже зло створили есмы. князя своего прогнавше. а се ведеть на ны Лядскую землю. а поидета в градъ отца своего. аще ли не хочета. то нам неволя зажгоша град свои ступим въ Гречьску землю. и рече имь Святославъ. ве послеве к брату своему. аще поидеть на вы с Ляхы губити васъ. то ве противу ему ратью. не даве бо погубити града отца своего. аще ли хочеть с миромъ. то в мале придеть дружине и оутешиста Кыяны. Святослав же. и Всеволодь. посласта к Изяславу глаголюще. Всеславъ ти бежалъ. а не води Ляховъ Кыеву. противна бо ти нету. аще ли хочещи гневъ имети и погубити град. то веси яко нама жаль отня стола. то слышавъ Изяславъ остави Ляхы. и поиде с Болеславом мало Ля-

---

<sup>123</sup> Там же. С. 550–551.

<sup>124</sup> Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. XI–XII века. С. 384.

<sup>125</sup> Висковатый К. К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинех». С. 551–552.

ховъ поимъ...»<sup>126</sup>. Указав на слова летописи, Висковатый заметил, что с малым числом ляхов нельзя сопоставить слова из «Послания», зато они прекрасно сопоставляются, как первым показал Приселков, с ситуацией в Византии. Кроме того, в «Повести временных лет» речь идет не о религиозном конфликте, а возмущении против иноземцев. Если же говорить о мнении летописца на это событие, то, как это ни странно покажется на первый взгляд, он видел в этом «не нашествие иноплеменников-иноверцев, а только акт восстановления нарушенного киевлянами права» Изяслава на киевский стол. Захватчиком выступил как раз Святослав, а Изяслав с помощью родственника Болеслава престол возвратил<sup>127</sup>. Другой же, связанный с ним, повод к написанию — экономический — заступление за «собратьев по классу и ремеслу»<sup>128</sup>, он вполне резонно назвал бесосновательным и не стоящим даже рассмотрения<sup>129</sup>.

Свою концепцию в ответ Еремину построил и сам Висковатый. Начал он с пересказа и цитаты из книги Приселкова: «Пред 1142 г. князь Всеволод Ольгович стремился вырвать из-под власти греческого митрополита Печерскую обитель и начать в ней подготовку русских для занятия ими епископских мест. Резко проводивший тогда на Руси греческую церковную политику митр. Михаил поспешил вырвать монастырь из рук князя, поставив обитель под непосредственное ведение патриарха. В итоге “в истории Печерского монастыря произошел самый тягостный случай греческого засилья — появление во главе обители св. Феодосия Грека-игумена Феодоса”»<sup>130</sup>. «В 1145 г. между князем и митрополитом произошел разрыв, и митрополит уехал в Константинополь. В следующем году умер Всеволод и на великом княжении наследовал ему кн. Изяслав Мстиславич, внук Владимира Мономаха. Следом начались обычные в домонгольский период княжеские убоицы из-за киевского стола. В 1149 г. Изяслав был изгнан из Киева Юрием суздальским, бежал во Владимир и оттуда обратился за помощью против Юрия к владетелям Венгрии, Польши и Чехии, с которыми он состоял в родственных или свойственных отношениях. <...> В следующем 1150 г. Изяслав двинулся к Киеву, имея помощь от венгерского короля в 10000 чел. В

---

<sup>126</sup> Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Л., 1927. С. 172.

<sup>127</sup> Висковатый К. К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинех». С. 552–553, 555.

<sup>128</sup> Еремин И. П. Из истории древнерусской публицистики XI века. С. 34.

<sup>129</sup> Висковатый К. К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинех». С. 554.

<sup>130</sup> Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 198. Висковатый К. К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинех». С. 545.

течении 1150 г. он дважды изгонял Юрия из Киева, а затем остался вел. князем до своей смерти (1154). <...> Итак, мы видим, что в Киеве здесь происходили события, аналогичные с киевскими в 1068–1069 г., и с этой точки зрения все доводы, приложенные г. Ереминым к этим событиям княжения Изяслава Ярославича в той же совершенно мере приложимы и здесь к событиям княжения Изяслава Мстиславича»<sup>131</sup>.

В политической борьбе, в которой Изяслав принял сторону Венгрии, враждовавшей с Византией, а его соперник Юрий суздальский оказался, наоборот, на стороне Византии, остро встал и церковный вопрос. Приселков предполагал, что у Изяслава было искушение переподчинить русскую церковь папе, однако он пошел другим путем — путем автокефалии. Собором русских епископов, не в полном составе и не без прений, на нем был избран Климент Смолятич<sup>132</sup>. «Стесненное положение Византии давало Изяславу надежду на согласие в конце концов патриарха признать избрание Смолятича. Смерть Изяслава и византийскофильская политика его преемника в Киеве кн. Юрия положили конец этой важной попытке освобождения русской Церкви от Византии и превратили ее лишь в 9-тилетний эпизод раскола. Изяслав своими действиями возбуждал ненависть в церковных кругах греков. Присланный патриархом при его преемнике грек митрополит Константин I-й начал с того, что запретил всех священников, поставленных Климентом, и предал проклятию умершего Изяслава Мстиславича, пытавшегося оторвать от Византии ее русскую епархию. Это греческое проклятие показывает, каким врагом считала князя Изяслава греческая церковь. Такая картина событий развертывалась на Руси пред глазами Феодосия Грека, сидевшего в Киево-Печерском монастыре»<sup>133</sup>.

Связь с католической Венгрией не могла не иметь религиозных последствий хотя бы исходя из следующих слов летописи и цитат в ней слов самого князя: «...И тако отпустиша отъ Киева многое воинство, и Чяхи, и Ляхи и Угры, къ королемъ ихъ со мноюю честию и з дары; бе бо великому князю Киевскому Изяславу Мстиславичю зять король Угорский, а Чижский свать ему, и тако

---

<sup>131</sup> *Висковатый К.* К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинех». С. 556–557.

<sup>132</sup> Вопрос об этом поставлении имеет самостоятельное значение в вопросе о взаимоотношениях Церквей, ибо связан с вопросом о почитании мощей св. папы Климента.

<sup>133</sup> *Висковатый К.* К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинех». С. 558–559.

межи собою многу любовь имуще»<sup>134</sup>. «Тако Изяславъ отряди брата своего Володимера. къ королеви зяти своему. река тако оже царь всталъ ратью акоже ти с ним Богъ дасть. оже ти самому не лзе а помочь ми пусти. <...> оже брате твоя обида то не твоя но моя обида. паки ли моя обида то твоя»<sup>135</sup>. «...А королеви тако рекоста. ты нама еси тако оучиниль яко же можетъ такъ братъ роженни брату своему. или сынъ отцю ако же ты нама помогль. ве же паки брате себе молвиве. нама даи Богъ нерозделно с тобою быти ничимже. но аче твоя обида кде а нама даи Богъ ту самемъ быти за твою обиду. или паки братиею своею или съ сынъми своими. и полкы своими. а нама ся тебе нечимъ откупити сему. толико главою своею ако же ты нама еси створиль»<sup>136</sup>.

В такой ситуации, будучи греком по национальности и настоятелем крупнейшего монастыря в стране, Феодосий промолчать не мог. Но и портить отношения с князем он также не хотел и, как будто зная слова, которые Никоновская летопись припишет Изяславу: «И паки Изяславъ Мстиславичъ посла ко князю Андрею Юрьевичу Боголюбивому, глаголя сице: “несть мне отчины въ Чяхехъ, во Угрехъ и въ Лясахъ, точию въ Русской земле”»<sup>137</sup>, написал послание, в котором косвенно обвинил эти народы в религиозном отступлении. Чтобы не обидеть князя сильно, о сложностях на киевской митрополии он не упомянул. «При таком положении вещей и при таком настроении князя, Феодосий Грек, сидя в Печерском монастыре, действительно должен был соблюдать осторожность в своих выступлениях, задевающих князя, и мог бояться их результатов, а <...> обстоятельства требовали от грека такого выступления. Пришлец на Руси, не обладая у князя личным авторитетом прп. Феодосия, этот грек, выступая за “правую веру”, мог указывать на свое “правоверное рождение и воспитание” для большей убедительности. Здесь нет противоречия. Затем для своего послания он уже имел готовые образцы в ряде аналогичных посланий своих земляков-предшественников митрополитов на Руси, с чьими посланиями так текстуально сходно его послание»<sup>138</sup>.

Слова Феодосия о том, чтобы «блжсти своихъ дочереи не давати за них», есть намек на родственные отношения Изяслава, который был тестем чешского

<sup>134</sup> Полное собрание русских летописей. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 186.

<sup>135</sup> Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908. Стб. 408.

<sup>136</sup> Там же. Стб. 420–421.

<sup>137</sup> ПСРЛ. Т. 9. Никоновская летопись. С. 185.

<sup>138</sup> *Висковатый К.* К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинех». С. 545.

короля, а фраза «ни брататися ни поклонитися» указывает на слова, цитированные выше из Ипатьевской летописи, в которой Изяслав практически называет зятя свои братом. Аналогичным образом становятся понятны слова Феодосия, если прав был в своих предположениях (впрочем, довольно реалистичных) М.Д. Приселков: «Не подобает же, чадо, хвалити чужее веры. Аще ли начнет непрестанно хвалити и свою и чужю, то обретається таковыи двоверець: близь есть ереси...», «Аще ти речеть прець: сию веру и ону Богъ даль есть, ты же, чадо, рцы: то ты кривоверен, мниши Бога двоверна, то не слышиши ли, окаянне, разъвращене злыя веры?», «Ты же по проповеданью Апостольскому толико леть державь правую веру, совратился еси на зловерье по наученью сотонину».

Написанное Феодосием греком послание не нуждается в переводных источниках, т.е. отпадает проблема, продемонстрированная А.Н. Поповым и А. Павловым, но не понятая ими. Исходя из слов этих авторов получалось, что либо прп. Феодосий знал греческий язык (о чем мы не знаем и что маловероятно), либо он предвосхитил переводы источников, которыми...пользовался (так выходит у Павлова)<sup>139</sup>.

Последний вопрос, который поднимает Висковатый — это вопрос о том, когда послание стало адресоваться Изяславу Ярославичу. Заявляя о том, что наименование по своему характеру — явление более позднее, по сравнению с самим текстом, а потому неважное, он, тем не менее, рассматривает как возможную теорию Шахматова—Приселкова. Одновременно он предлагает альтернативный вариант — так как наиболее ранние списки (как установил Висковатый) не содержат конкретных указаний на автора и адресата, то это, скорее, говорит в пользу того, что первым конкретизирующие изменения в заглавие внес именно составитель второй редакции «Патерики» Кассиан. В качестве причины подобных действий Висковатый называет навязывание Флорентийской унии в Киеве после бегства из Москвы митр. Исидора. Он вспомнил и составленное в Москве «Слово избранное отъ Святыхъ Писаний, еже на латыны» (1461), а также то, что первые полемические произведения на Руси, составленные русскими авторами, были произведения, связанные с Флорентийским собором. Кроме того, он напомнил, что на Руси довольно часто сочинение, принадлежащее одному автору, приписывали другому. Авторство преподобного было в тот момент весьма кстати. При этом, по мнению Висковатого, заметно и умышленно был переделан текст, чтобы он больше походил на текст преподобного — выкинуты слова о правоверном отце и воспитании, в середине послания текст идет не от имени

---

<sup>139</sup>Там же. С. 561–562.

отца, а от имени предполагаемого автора, заменены слова «зане исполнишася земля наша злая тоя веры», — так появился текст второй редакции<sup>140</sup>. В скобках заметим, что Висковатый (как это по-своему делает и Еремин) намеренно не замечает, что существует еще один список первой редакции (по классификации Висковатого — «древнейший»), в котором послание приписано преподобному, но оно не вписывается в предлагаемую схему.

В конце автор резюмирует сказанное в нескольких пунктах, в которых окончательно приписывает послание авторству Феодосия Грека.

В результате описанной полемики вопрос так и остался окончательно не решенным, хотя позицию Висковатого следует признать значительно лучше аргументированной и потому более сильной. Для тех, кто признает авторитет Еремина, кто благодарен ему за классификацию редакций памятника, а также за качественное издание его списков, авторство прп. Феодосия очевидно. Для тех, кто прислушался к доводам Висковатого, очевидно обратное. И у одного, и у другого автора существуют спорные положения, умолчания, а также у каждого есть в запасе аргументы, на которые не ответила противоположная сторона.

\* \* \*

После работ Еремина и Висковатого тема практически более не развивалась в научных трудах. Как правило, до сих пор почти все исследователи упоминают о том, что это вопрос спорный, и принимают точку зрения либо Еремина, либо Висковатого. Любопытные рассуждения можно встретить лишь в работах, напрямую вопросу не посвященных, и то, скорее, эти аргументы, будучи высказаны по другому поводу, кажутся полезными в нашей теме более нам, чем упомянувшим их авторам. Далее следует подборка наиболее интересных рассуждений и мнений именитых авторов.

*Н. Н. Ильин* считает, что «не следует <...> переоценивать обличительный пафос Феодосия. «Послание» его составлялось по соглашению с Изяславом, стремившимся тогда избавиться от поляков», о чем говорится в начале «Слова» (Ильин не видит разницы между поздними и ранней редакциями): «Прииде некогда благоверный великий князь Изяслав <...> к святому отцу нашему Феодосию», что снимает с него возможное обвинение в симпатиях к латинству. Одновременно, по Ильину, «Слово» предназначалось широким слоям населения, «судя по злободневным публицистическим выпадам», и распространенности списков. «Оглашение “Слова” с церковных амвонов, служивших в XI в. обычной трибуной для официальных публицистических выступлений, сыграло, несомненно,

---

<sup>140</sup>Там же. С. 562–565.

свою роль в росте народного движения против вторгнувшихся иноземцев. Коротко говоря, “Слово” Феодосия <...> преследовало две цели: агитацию против иноземных войск и реабилитацию Изяслава от подозрений в близости к ним»<sup>141</sup>.

Среди противников приписывания послания прп. Феодосию оказался известный немецкий историк *Е. Винтер*. Однако он довольно слабо ознакомился с литературой вопроса (что видно по его библиографии), и это стало поводом для курьезной ошибки — автором послания Винтер называет некоего греческого монаха XII века Феодора, не давая при этом ни единой ссылки<sup>142</sup>.

Относя, вслед за Ереминым, написание послания к событиям 1068 года, *В. Л. Янин* добавил еще один весомый аргумент к позиции Макария-Еремина. «Слова» послания «блюсти своих дочерей, не давати за них, ни у них поимати» он посчитал намеком на матримониальную политику самого Изяслава, который был женат на Гертруде, сестре польского короля Казимира I<sup>143</sup>. Хотя и здесь современные авторы не открыли ничего нового: Янин лишь вновь применил уже забытый аргумент, впервые и почти теми же словами высказанный еп. Августином.

*В. Т. Пауто*, стоявший на позиции Шахматова, не стал вмешиваться в спор, поскольку не собирался вносить в него чего-либо нового. Он лишь воспользовался этой своей позицией при написании «Внешней политики Древней Руси». Вписав «Слово» в сложные перипетии внешнеполитических отношений, он дал великолепный аргумент в пользу атрибуции слова Феодосию Греку. Приведем его текст полностью. «Ввиду ее [Византии] политики в Венгрии и Болгарии союз с Галичиной был Византии особенно важен. Ее другой союзник по борьбе с сицилийскими норманнами (создавшими в 1130 г. свое королевство) император Конрад III в 1142 г. прибегал к византийскому посредничеству, когда у него возникли торговые претензии к Руси. Церковно-политическая борьба, отражая столкновения княжеских группировок из-за власти, земель и доходов,

---

<sup>141</sup> *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник (Опыт анализа). М.: АН СССР, 1957. С. 177.

<sup>142</sup> *Winter E.* Russland und das Papsttum. Teil 1. Von der Christianisierung bis zu den Anfängen der Aufklärung. Berlin: Akademie-Verlag, 1960. S. 54.

<sup>143</sup> *Янин В. Л.* Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк // Нумизматика и эпиграфика. Т. 4. М., 1963. С. 161. Этот же вопрос о Гертруде, Ярополке и сношениях Изяслава с Западной Европой подробно разобрал Д. В. Айналов, однако он даже не упомянул о каких-либо противодействиях со стороны православной стороны. *Айналов Д. В.* К истории древнерусской литературы. Эпизод из сношений Киева с Западной Европой // Труды Отдела древнерусской литературы института литературы. Т. 3. (отд. оттиск). Б/м, б/г. С. 5–12.



из-за права на симонию и внешнеполитические противоречия, была весьма ожесточенной.

Эта борьба отразилась и в идеологии — провизантийская точка зрения выражена в «Слове против латинян», сочиненном греком Феодосом, игуменом печерским (умер в 1156 г.), решительным противником связей Изяслава с католическими государствами. С другой стороны, на Руси имеются тексты, отрицающие факт передачи Халкидонским собором 451 г. Константинополю руководства церковью; высказывалось мнение, что и сказание об апостоле Андрее, возвеличивающее Киев и уничижающее Константинополь, было внесено в летопись при Изяславе.

Во втором крестовом походе 1147–1149 гг. Русь участвовала вместе с Польшей не на далеком Средиземном море, а рядом, в Прибалтике, где имела давние торговые интересы. Осуждая волынско-смоленскую группировку за связь с латинством, сама Византия в эти годы искала союза с германским императором Конрадом III против норманнов Сицилии, стараясь удержаться в южной Италии»<sup>144</sup>.

В ряду высказываний по разбираемому вопросу, которые нужно рассматривать не иначе, как недоразумения, стоят слова *В. Ф. Пустарникова*. Все мнения, с которыми можно было ознакомиться выше, все равно, уважают прп. Феодосия авторы или нет, признают его авторство «Слова» или нет, находятся в вопиющем противоречии с такими высказываниями, как: «Объективно в еще большем мировоззренческом конфликте Феодосий находился с “западничеством” Изяслава, которому, видимо, совсем не случайно он направил специальное послание “о вере христианской и латинской”. Антиинтеллектуалистское монашеско-аскетическое мировоззрение Феодосия — последователя Феодора Студита, антилатиниста, антиарианина — ни в какой философии не нуждалось. Цитатология — его основной метод в богословии»<sup>145</sup>. «Мировоззренческий конфликт» при дружеской беседе преподобного с князем. «Антиинтеллектуальное» при таком богатстве мысли и языка и «аскетическое» при таком содержании, как в послании о среде и пятке (если это послание принадлежит прп. Феодосию; мы в этом сомневаемся, но Пустарников, видимо, нет, а потому такая характеристика более, чем странна) «не нуждалось в философии», которой, во-первых, на православном востоке как таковой не существовало, а во-вторых,

---

<sup>144</sup> *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М.: Наука, 1968. С. 189–190, 311.

<sup>145</sup> Введение христианства на Руси / Ин-т философии АН СССР. Отв. ред. д.ф.н. А. Д. Сухов М.: Мысль, 1987. С. 212.

мыслей у автора посланий не меньше, чем у любого другого автора его времени. прп. Феодор Студит каким-то непостижимым образом внезапно стал антилатинистом, в то время, как вместе с легатами папы Адриана I ниспровергал иконоборчество, находясь в отличных отношениях с папой<sup>146</sup>. И столь же странно его «антиарианство», когда он ни разу в жизни не сталкивался с арианами. Что же касается цитат, то известно очень хорошо, что в «Слове о вере латинской» цитат использовано меньше, чем в любом другом послании, приписываемом прп. Феодосию<sup>147</sup>.

В 1987 и 2003 годах вышли в свет два справочника, которые заметно дублируют друг друга. Это «Словарь книжников и книжности Древней Руси», выпуск I, и аннотированный каталог-справочник «Письменные памятники истории Древней Руси». Авторы статей *О. В. Творогов* (прп. Феодосий; Словарь)<sup>148</sup>, *Т. В. Буланина* (Феодосий Грек; Словарь)<sup>149</sup> и *С. В. Завадская* (Послание о вере христианской и латинской; Памятники)<sup>150</sup> высказались за авторство прп. Феодосия, причем особенно резко высказалась Т. В. Буланина. «Все остальные сведения о жизни и творчестве Ф[еодосия] Г[река] [кроме создания им перевода послания папы Льва Великого. — Прим. К. К.] зиждятся на весьма шатких гипотезах и догадках. Ни на чем не основана догадка о том, что писатель приехал на Русь в свите Никифора, митрополита (1104 г.); малоубедительно отождествление Ф[еодосия] Г[река] с игуменом Киево-Печерского монастыря Феодосием (1142–1156 гг.). И. П. Еремин [!] опроверг атрибуцию Ф[еодосию] Г[реку] двух посланий князю Изяславу Ярославичу [так!] и обосновал их принадлежность Феодосию, игумену Киево-Печерского монастыря. Не доказано также тождество “Феодоса”, упоминаемого в “Вопрощании” Кирика, <...> и Ф[еодосия] Г[река]»<sup>151</sup>. Подобная гиперкритика в адрес проделанных церковно-исторических исследований представляется чрезмерной и, в свою очередь, ни на

---

<sup>146</sup> *Поснов. М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. Репринт: Киев: Путь к истине, 1991. С. 461–462, 558.

<sup>147</sup> *Чаговец В. А.* Жизнь и сочинения преподобного Феодосия. С. XXVIII–XXXIII. *Кара Н. В.* Особенности цитирования традиционных текстов в поучениях Феодосия Печерского (XI в.) // Вестник ЛГУ. Серия: история, язык, литература. №8. Вып. 2. 1983. С. 64–68.

<sup>148</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1987. С. 458.

<sup>149</sup> Там же. С. 460.

<sup>150</sup> Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник / Под ред. Я. Н. Шапова. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2003. С. 230–231.

<sup>151</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. С. 460.

чем не основанной, если не обращать на очевидные нелепости в тексте заметки. Заметка О. В. Творогова небольшая и не отличается особым пафосом и наличием подробностей. Завадская не входила в тему глубоко, а потому в ее кратком и небезынтересном очерке истории изучения послания довольно много неточностей и недоговорок (она ознакомилась лишь с несколькими работами на эту тему), однако ценность в ее статье представляет список литературы, по сравнению с аналогичным списком в «Словаре книжников и книжности» дополненный новыми работами, затрагивающими вопрос авторства Послания.

Вновь к вопросу авторства послания вернулась в 1992 году *Н. В. Поньрко*. Однако целью ее исследования было не столько выяснение авторства (это вопрос попутный), сколько новое издание текстов. Кроме того, в исследовательском плане было бы нелогично лишаться «самых ранних из дошедших до нас русских памятников письменности, которые в научной традиции принято именовать посланиями», с учетом сложившейся историографической традиции<sup>152</sup>. Этими двумя обстоятельствами объясняется, почему она не стала глубоко углубляться в рассматриваемую тему, и почему ее выводы оказались сходными с выводами авторов статей в «Словаре книжников и книжности» — она, вероятно, пользовалась их консультациями и следовала их подборке литературы. Тем не менее, это не помешало ей высказать несколько ценных мыслей и замечаний. Соглашаясь с мнением Еремина, *Н. В. Поньрко*, тем не менее, отметила: «В послании нет ни одной конкретной реалии, которая помогла бы твердо обосновать его связь именно с событиями 1069 г.: злободневный с момента разделения Церквей (1054 г.), вопрос мог возникнуть между князем и его духовным советчиком и раньше и позже 1069 г.» «Ни летописный текст, ни житие, написанное Нестором, ничего не говорят о том, как относился Феодосий Печерский к событиям 1086–1069 [опечатка — правильно: 1068–1069 — прим. К. К.] г. в Киеве», чего нельзя сказать об Антонии<sup>153</sup>. Вслед за Ереминым *Н. В. Поньрко* повторила ошибочное суждение, что все наименования без исключения говорят о прп. Феодосии и кн. Изяславе Ярославиче, и далее привела краткую справку об истории изучения послания. Мнение противников атрибуции памятника преподобному Поньрко выяснила из работ Шахматова, Лященко и Приселкова, упустив из виду главную работу — статью Висковатого, по какой причине главным аргументом этой группы авторов она посчитала нестыковку жизни Фе-

---

<sup>152</sup> *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб.: Наука, 1992. С. 6.

<sup>153</sup> Там же. С. 8.

одосия и упоминаний об отце и матери автора в послании, а помог такой атрибуции ряд совпадений имен и мелких фактов, встречающихся в разных исторических источниках<sup>154</sup>. Свое мнение Н. В. Поньрко сформулировала в одном абзаце: «Спору нет, в содержании обоих посланий ничто не противоречит тем сведениям, которые прямо известны или косвенным образом могут быть предположены об игумене Феодосии греке. Но в них нет и того, что абсолютно не согласовалось бы с особенностями биографии Феодосия Печерского и чертами той исторической эпохи, в которую он жил. Князь Изяслав Ярославич не меньше Изяслава Мстиславича был связан с латинской Европой. <...> Ссылка на благочестивых родителей в «Послании о вере латинской» также не может быть признана абсолютно неприемлемой для авторства Феодосия Печерского. Некоторое противоречие с данными жития здесь как будто имеется: отец Феодосия Печерского умер, когда его сын был отроком, мать до пострижения в монахини не отличалась благочестием. Но ведь нигде не сказано, что поучение отца, о котором идет речь в послании, было сказано взрослому сыну. И кто поручится, что игумен Феодосий не поминал своих покойных родителей добрым словом; даже если это слово не совсем соответствовало действительности, в этом не было бы греха, а проявлялась бы только сила сыновних чувств. Самое же главное соображение, которое следует высказать по этому поводу, это то, что ссылка на поучение отца для автора послания является не столько мемуарной подробностью, столько тактическим и литературным приемом: он учит князя как бы не своими словами, а словами своего отца и сам ставит себя на место поучаемого, тем самым смягчая резкость поучения. Мы остаемся при мнении, что авторство Феодосия Печерского по отношению к двум посланиям ко князю Изяславу остается непоколебленным»<sup>155</sup>. Смеем заметить: этот пункт свидетельствует, что Н. В. Поньрко не ознакомилась с рассуждениями по этому поводу Висковатого, который уделил данному эпизоду довольно много внимания, иначе ее выводы были бы иными.

Почти то же самое, что говорилось выше о работе Н. В. Поньрко, можно сказать и о главе, посвященной литературному творчеству прп. Феодосия, в книге *В. Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре»*. Он не намерен ставить вопрос об авторстве: «Подвергать здесь еще раз анализу вопрос

---

<sup>154</sup> Там же. С. 10–11, 13.

<sup>155</sup> Там же. С. 12. В устной беседе с автором статьи Н. В. Поньрко сообщила, что согласна с сомнениями в авторстве «Слова» и готова согласиться с авторством Феодосия Грека. Хотелось бы поблагодарить ее за устную консультацию.

об авторстве этого текста нет возможности, а при том “широком” взгляде, который был принят выше, — даже и необходимости»<sup>156</sup>, но при этом автор полностью соглашается с Ереминым, хотя, возможно, ознакомился с работой Висковатого и, точно, Голубинского<sup>157</sup>. Выше мы приводили цитату Топорова, из которой видно, каким огромным авторитетом в глазах Топорова обладал Еремин, а потому понятным становится, почему предпочтение отдается ему. Основная установка работы Топорова не подходит нам — Топоров изучает субъективную историю и ее результат. Для него важно не то, кем был автор, а кому текст оказался приписан: «...Подлинно существенна лишь одна поправка — содержание текста [в глазах русских людей — *прим. К. К.*] ставится в соответствие не с историческим лицом, игуменом Печерского монастыря, умершим в 1074 г., но с тем мифологизированным образом, субстратом которого было это историческое лицо...»<sup>158</sup>.

Одновременно в работе Топорова есть слова, перекидывающие мостик к работам следующего автора: «Едва ли можно и этот текст, особенно его искусно построенное и напряженное завершение, назвать составленным “не по правилам искусства” и отчасти даже “отличающимся совершенною простотою”»<sup>159</sup>. Речь идет о работах *В. М. Кириллина*, сотрудника Института мировой литературы им. М. Горького (ИМЛИ) и профессора Московской православной духовной академии<sup>160</sup>. В своем тенденциозном, если оценивать его научную направленность, докладе на конференции «Русь и Запад» он подверг критике две наиболее распространенные характеристики послания: 1) в нем много вымышленных и ложных («клеветнических») слухов о латинянах и 2) послание хаотично и сумбурно. По мнению Кириллина, послание, наоборот, верно излагает претензии к католикам, и, кроме того, на редкость грамотно и безукоризненно логично написано<sup>161</sup>. Кириллина «особенно поражает сдержанность» автора послания<sup>162</sup>.

---

<sup>156</sup>Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. С. 784.

<sup>157</sup>Там же. С. 778, 783.

<sup>158</sup>Там же. С. 784.

<sup>159</sup>Там же. С. 787.

<sup>160</sup>Журнал Московской Патриархии. №4. 2007. С. 26.

<sup>161</sup>Аналогичный смысл: *Карпова Л. Н.* Католическое учение и искусство в восприятии древнерусских людей (XI-XVI вв.) // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2000. Вып. 3 (№18). С. 11.

<sup>162</sup>*Кириллин В. М.* Правда и логика антилатинского «Послания» св. Феодосия Печерского // Древняя Русь и Запад. Научная конференция: Книга резюме / ИМЛИ. М.: Наследие, 1996. С. 40–43.

Для нас, однако, важнее другое произведение В.М. Кириллина, где он говорит об авторстве послания (хотя в предыдущей его работе уже подразумевалась традиционная трактовка вопроса). Здесь мы встречаем все то же победоносное выражение, что авторство преподобного «убедительно доказано» Ереминым<sup>163</sup>. В подтверждение этого В.М. Кириллин выдвигает ряд тезисов, которые имеют характер сентенций-аксиом, в то время как они сами нуждаются в доказательстве. Например: «прп. Феодосий в церковно-религиозном отношении был последовательным “византинистом”, проводником греческого понимания вероучительных, догматических истин, восточного типа святости, а также литургических, канонических и обрядовых традиций...»<sup>164</sup>. В.М. Кириллин также утверждает наличие в Древней Руси двух параллельных религиозных традиций, восточной и западной, между которыми необходимо было «сделать свой определенный и недвусмысленный выбор», что заставило Феодосия как пастыря в письменной форме заявить о своем выборе<sup>165</sup>.

В статье В.М. Кириллина можно встретить и любопытные небесполезные замечания. Так, решая вопрос об источниках (и ссылаясь при этом на дипломную работу М.Ю. Неборского), он замечает, что источниковедческий анализ показал, что перевод на славянский язык греческих источников послания Феодосия был произведен уже после написания послания, и потому «Феодосий (если он не знал греческого языка) мог использовать их не напрямую, а опосредовано через устную или какую-либо неизвестную письменную передачу»<sup>166</sup>. Считаем такое объяснение маловероятным, поскольку таким образом можно объяснить что угодно.

Последним по времени исследователем, серьезно затронувшим вопрос об авторстве послания, был Г. Подскальски. Он подошел к вопросу намного более ответственно, чем подавляющее большинство исследователей второй половины XX века, хотя обзорный характер работы не позволил автору более серьезно проработать некоторые предложенные темы.

Подскальски отметил слабости обеих теорий — отождествление трех упоминаний разных Феодосиев в одной личности в концепции Шахматова-Висковатого и постановку послания в зависимость от создания текста «Повести

---

<sup>163</sup> Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 51.

<sup>164</sup> Там же. С. 52.

<sup>165</sup> Там же. С. 52–53. В.М. Кириллин пользовался недоступной нам работой: Неборский М. Ю. Poleмические сочинения против католицизма в Древней Руси XI – первой четверти XII в. / Диплом. раб. М.: Историч. ф-т МГУ им. М. В. Ломоносова, 1990.

<sup>166</sup> Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. С. 55.

временных лет» (главный аргумент Еремина), заметив, что и текст Феодосия, и текст «Повести временных лет» сами основываются на греческих источниках, которые составлены до появления указанных текстов<sup>167</sup>.

Сам Подскальски придерживается мнения, что послание все же принадлежит Феодосию Греку. Чтобы доказать это, он перечисляет максимальное количество доводов в пользу такой позиции, выстраивая мнения предшествующих исследователей и добавляя к ним свои. Его логика следующая. В послании использованы греческие источники, что говорит не в пользу авторства прп. Феодосия, ибо неизвестно, чтобы он знал греческий язык, в то время как на славянский язык эти произведения еще не были переведены, на что указывает греческое происхождение авторов всех прочих произведений. Тон послания более подходит эпохе митр. Никифора, а стиль и характер посланий не сходны с прочими произведениями Феодосия. «Послание о посте в среду и в пяток», по мнению Подскальски, точно принадлежит Феодосию Греку по содержанию (это очень убедительно доказал еще Шахматов), а «Послание о вере латинской» имеет с ним непосредственную связь. При этом Подскальски отметил, что причины замены имени князя с «Мстиславич» на «Ярославич» еще подлежат выяснению.

Новые аргументы, которые были найдены Подскальски, основательно укрепили предположение об авторстве Феодосия Грека. Во-первых, была найдена связь между посланием папы Льва, переведенным Феодосием греком на славянский язык, и полемическими произведениями. Это послание в полемических же целях против Западной Церкви использовал патр. Фотий. И потому интерес к этому произведению могли иметь именно те авторы, которых интересовала тема антилатинской полемики<sup>168</sup>. Можем добавить к этому, что так как произведения патр. Фотия не были к XII веку переведены на славянский язык, то ознакомление с ними было возможно только для грека. Зачем Феодосию Греку могла понадобиться ссылка на послание Льва, которую он нашел у Фотия? Он мог захотеть проверить, что именно там говорится по вопросу об исхождении Св. Духа, есть ли там хотя бы намек на *Filioque*. Для большей точности сам текст был выписан из Рима, где, как могли надеяться переводчики, текст должен был сохраниться без искажений. Нужно отметить, что текст предисловия к посланию может быть истолкован и иным образом — послание «пришло из Рима» не в виде списка, заказанного переводчиками, а еще в V веке в Константинополь.

---

<sup>167</sup> Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1998. С. 294–295.

<sup>168</sup> Там же. С. 288, 518, сноска 50.

Такое звучание понятно в устах грека, который не называет места назначения, куда «пришло» послание. Для него Рим — это там, а Константинополь — здесь. А так как Феодосий Грек переводил с греческого, вряд ли стоило заказывать из Рима греческий текст, где он должен был сохраняться в первую очередь на латыни.

Выясняя вопрос об источниках послания, Подскальски уточнил, каким образом автор послания использовал греческую статью Τὰ αἰτιώματα τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας. Он уточнил, что использовалась одна из ранних редакций ее, составленная в XII веке, и т.о. подтвердил возможность составления послания о вере латинской только в XII в. Среди разбираемых им подробностей текста — пункт обвинения латинян в несении духовенством военной службы. Подскальски отметил, что этот пункт мог возникнуть в результате наблюдения византийцами за латинянами во время крестовых походов (первый — 1096 год), что, как заметил комментатор Подскальски К. Акентьев, автоматически переводит в разряд поздних компиляций «Стязание с латиною» митр. Георгия. Можем заметить, что западное духовенство стало участвовать с оружием в руках в боевых действиях задолго до разделения Церквей. То, что греки могли заметить это во время крестовых походов, возможно, однако этот пункт вполне мог появиться и раньше.

Кроме того, Подскальски обратил внимание на то, что необходимо провести сравнительный анализ списков первой редакции по Еремину и списка Яцимирского. Подскальски собирался сделать это сам, однако анализ в его книге отсутствует. Он лишь отметил появление в списке Яцимирского рассказа о Петре Гугнивом<sup>169</sup>.

Определенный интерес к проблеме проявил и А. В. Бармин. Пересказав содержание послания и приведя краткую историю споров касательно авторства, он посчитал необходимым вмешаться в этот спор. Исследователь пересмотрел выводы Еремина о делении списков послания на редакции, предложив новое разбиение на редакции. При этом он отметил, что невозможно утверждать ни влияние текста послания на составление «Повести временных лет», так и обратное<sup>170</sup>. К сожалению, помимо этого Бармин не привел сколько-нибудь связанных аргументов в пользу того или иного авторства. Единственная фраза, брошенная им вскользь, могла бы при последующем развитии мысли, дать любопытный

---

<sup>169</sup> Там же. С. 298–301.

<sup>170</sup> Бармин А. В. Полемика и схизма. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2006. С. 222–236.



результат: «...Произведение Феодосия не могло появиться первоначально в Византии и лишь впоследствии быть переведенным на русский — поскольку автор сочинения называл болгар в одном ряду с еретиками и язычниками, он явно имел в виду обитателей волжской, а не дунайской Болгарии»<sup>171</sup>. Отношения с Волжской Булгарией, спокойные в середине XI века, начали накаляться как раз с середины XII века в связи с усилением Ростово-Суздальского княжества<sup>172</sup>. Сходное значение имеет и тот факт, что полемика с язычеством, дошедшая до нас, также относится к эпохе раздробленности, в то время как в годы правления Ярослава и его сыновей мы таковой полемики как будто не наблюдаем<sup>173</sup>. К этому примыкает замечание, что упоминаемая в тексте послания савеллианская ересь вошла в византийские полемические произведения против латинян только с начала XII века<sup>174</sup>.

### **Дополнительные аргументы в пользу атрибуции «Слова о вере крестьянской и о латыньской» Феодосию Греку**

Прежде чем говорить о дополнительных аргументах в рамках полемики об авторстве послания, необходимо подвести итог тому, о чем говорилось в предыдущем разделе, т.е. аргументации уже звучавшей. Нужно резюмировать выводы разных исследователей и дать им оценку. Все доводы группируются в несколько отдельных тем, объединяющих в себе по несколько связанных друг с другом вопросов. По такой схеме и будут рассмотрены мнения исследователей. В первую очередь будут приводиться доводы исследователей, далее — контраргументы, их оценка и наш комментарий.

1. Целая группа доводов связана с *наименованием списков*. Основной довод — все списки послания приписывают авторство преподобному (митр. Макарий) — достаточно основательно опровергнут К. Висковатым. Кроме того, было высказано мнение и о том, что в силу большой изменчивости наименованиям списков вообще нельзя доверять как источнику, носящему изначальную информацию (В. А. Чаговец). К этому можно добавить высказывание еп. Августина о том, что форму послания сохранили только списки первой редакции (по И. П. Еремину).

---

<sup>171</sup> Там же. С. 234.

<sup>172</sup> Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. С. 214–215. Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. Л.: Наука, 1987. С. 187.

<sup>173</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Институт археологии АН СССР. М.: Наука, 1988. С. 774–775.

<sup>174</sup> Бармин А. В. Poleмика и схизма. С. 231.

Еремин оспорил мнение А. А. Шахматова о том, что во вторую редакцию «Патерика» «Слово» попало из Печерской летописи (мнение на этот счет М. Д. Приселкова, равно как и его исчерпывающие дополнения к позиции А. А. Шахматова, И. П. Еремин решил не замечать), на основании того, что в этой редакции «Патерика» использована вторая редакция послания<sup>175</sup>. Возможность составления новой редакции на основании старой *при* составлении «Патерика» Еремин не учел. В доказательство этого мы приводим наименование памятника именно по спискам кассиановской редакции «Патерика»: «Вопрос *благочестивого* князя Изяслава о латынех». Имя преподобного в названии не указано! Начало списка: «Прииде некогда *благочестивый* великий князь Изяславъ, сынъ Ярославль, внукъ Володимировъ, к *святому* отцу нашему Феодосию, игумену Печерскому, и рече ему...». В списке, с которого списывал Кассиан, скорее всего эпитетов «благочестивый» и «святой» не стояло (как в Паисиевском сборнике и списке А. И. Яцимирского), что сразу ставит под вопрос личность упомянутого Феодосия. «Отцом нашим» был и Феодосий Грек, а «святым» — только прп. Феодосий. Почему мы настаиваем на том, что оба эти эпитета были вставлены Кассианом? Кн. Изяслав — не «благочестивый». «Благочестивый» — категория святости (к благочестивым князьям относятся Дмитрий Донской, Александр Невский, но никак не Изяслав Ярославич или Мстиславич)<sup>176</sup>, которая не могла присутствовать в тексте оригинального списка, источника для Кассиана. Следовательно, и второй эпитет «святой» появился под пером переписчика, очень любившего всех персонажей, о которых пишет, возводить на уровень святости. Это рассуждение подтверждает наименование произведения в группах а и в списков второй редакции: «Вопрошание князя Изяслава, сына Ярославля, внука Володымерова, игумена Феодосия Печерскаго монастыря, о латынстей вере», в которых, как видим, этих эпитетов нет<sup>177</sup>. Все это говорит о том, что игумену Поликарпу с братией при исправлении Печерской летописи пришлось не полностью менять название «Послания», а лишь упоминание отца князя. Остальные изменения были внесены уже позднее при хождении текста. На это указывает особенность наименования списков именно из второй редакции «Патерика».

---

<sup>175</sup> Еремин И. П. Из истории древнерусской публицистики XI века. С. 26.

<sup>176</sup> Автор статьи исходит из того, что указанные эпитеты обычно употребляются как атрибуты святости, официально декларированной Церковью в результате канонизации. Но нельзя полностью исключить возможность того, что приведенные эпитеты в данном случае использовались в общем смысле, как указание на благочестивое житие. — *Прим. отв. ред.*

<sup>177</sup> Там же.

2. Уже из этого повествования вытекает *вопрос о Киево-Печерском «патерике»*. То, что послание встречается в нем (а также в Кормчих), считал доводом в пользу авторства преподобного митр. Макарий. Опровержению его позиции, в своих, правда, целях, посвятил довольно много места А. А. Шахматов. Можем добавить к его позиции несколько своих рассуждений. А. А. Шахматов либо пропустил одно из звеньев своих рассуждений, не раскрыв, тем самым, один из главных козырей, либо не заметил важной детали, подтверждающей точку зрения его и М. Д. Приселкова. Последний построил интересную цепочку: греческое засилье в Киево-Печерском монастыре достигает апогея при игумене Феодосии греке, после чего при игумене Поликарпе наступает русская реакция, и произведения Феодосия Грека, вошедшие в состав Печерской летописи, переименовываются в послания прп. Феодосия. Самое главное, что в рукописях «Патерика» II Кассиановской редакции «Вопрошение» помещено в конце «Патерика», статьи которого расположены в хронологическо-тематическом порядке, между статьями «О преподобном Исакии печернице» и «О преставлении преподобного отца нашего Поликарпа, архимандрита Печерьского и<sup>178</sup> Василии попе слово ѿи!»<sup>179</sup>, т.е. составители патерика отнесли (и поставили в хронологическом ряду) послание к середине XII в. — времени Феодосия Грека. Зато в редакции Калистрата Холошевского 1658 г. оно уже перескочило в раздел «Патерика», посвященный прп. Феодосию<sup>180</sup>.

Первое печатное издание «Патерика» относится в 1655 году и появилось в Киево-Печерской Лавре. Она представляет собой, по оценке Д. И. Абрамовича, компиляцию на основе Древнего патерика<sup>181</sup>. Сей факт заставляет нас с прискорбием отказаться от заманчивой перспективы использования в качестве аргумента в пользу авторства Феодосия Грека соображение А.М. Кубарева о том, что монахи в середине XVII века выкинули при издании «Слова» как недостойное. Впрочем, не стоит питать иллюзий относительно литературной критики в Древней Руси в XVII веке. Показателем этого служат споры между последователями протопопа Аввакума и патр. Никона в печально известном расколе Русской Церкви. Научная критика в России хотя и была начата старообрядцами («Поморские ответы» Андрея Денисовича), но все-таки уже в начале XVIII

---

<sup>178</sup>Думаю, что здесь ошибка. Видимо часть текста исчезла (возможно, была затерта или оторвана) в одном из списков. Вместо «и» должно читаться «при».

<sup>179</sup>Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском «Патерике»...Кн. 1. С. 256.

<sup>180</sup>Там же. С. 275–276.

<sup>181</sup>Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском «Патерике»...Кн. 2. С. 204, 209.

века<sup>182</sup>. Что же касается «Кормчей», то все, сказанное выше, имеет к ней непосредственное отношение.

3. Еще одним аргументом в пользу авторства преподобного издавна были *стиль, язык и тон произведения*. Митр. Макарий посчитал, что преподобного обличает здесь резкий тон, но К. Висковатый, например, напротив, писал о том, что резкий тон как раз несвойственен прп. Феodosию. Чаговец держался мнения, что между «Словом» и «Епистолией» (принадлежащей перу Феодосия Грека) есть разница в стиле и с языке. Одновременно высказывалось мнение, что недревний язык послания и внутренние противоречия заставляют сомневаться в его подлинности (архиеп. Филарет), а Г. П. Бельченко ответил, что разница эта объясняется большой разницей во времени перевода «Послания» Льва и написания «Слова» (хотя в своей оценке даты перевода Епистолии он сильно разнился с другими исследователями). Этот же его ответ предназначался и М. Грушевскому, который обратил внимание на разный язык (по качественным характеристикам хороший — плохой) этих двух произведений. Замечание В. А. Чаговца, что «Слово о вере латинской» близко по стилю и языку посланию митр. Никифора и разнится с посланиями к инокам того же Феодосия, по нашему мнению, ни о чем не говорит.

Первое, что нужно заметить в этой связи, — что стиль, язык и, в особенности, тон не являются весомыми аргументами, ибо понимаются субъективно, это показала история развития этого довода. Потому такие вопросы, как стиль и тон вообще не должны рассматриваться при попытке выяснения авторства. Мы лишь собирались рассмотреть разницу языка. Для этого необходимо охарактеризовать перевод «Епистолии», выполненный Феодосием греком.

Перу Феодосия Грека принадлежит (и никем не оспаривается) перевод «Послания» папы Льва I Великого патр. Флавиану Константинопольскому по поводу евтихианского спора 451 года, памятник, до сих пор почти не привлекавший внимания исследователей. Любопытно, что греческий перевод пришел из Рима по запросу кн. Николы Святоши, который был известным книголюбом<sup>183</sup>. По рассмотрении этих фактов возникают следующие соображения.

---

<sup>182</sup> Крамер А. В. Причины, начало и последствия раскола Русской Церкви в XVII веке. СПб.: Роза мира, 2005. С. 210.

<sup>183</sup> Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. (Серия: *Studia historica*). С. 642.

Во-первых, сама принадлежность Феодосия греческому народу уже говорит о том, что тема полемики с Западной Церковью была для него ближе, чем для русских людей. В Византии, где он стал церковным человеком и даже по церковным каналам попал на Русь (в чем не дает сомневаться его близость к митрополиту-греку в Киеве), эта тема была очень популярной.

Во-вторых, перевод письма, связанного с обличением в ереси, также весьма близко стоит к обвинению в ереси католиков. А именно так окрашено известное «Слово» Феодосия, где католики выступают именно как еретики. Интересно также добавление А. С. Павлова к этой мысли, хотя он не придал значения своему замечанию и не сделал никаких выводов: Феодосий «выставляет такие обвинения, которые, по тогдашним понятиям, всего более сближали латинян с “погаными” (язычниками)»<sup>184</sup>. И действительно, перечисляемые им обвинения никак не могут относиться к католикам (принятие пищи вкупе с домашними животными, питье мочи, употребление в пищу разных гадов, несоблюдение Великого Поста). Из этого можно сделать вывод, что автор «Слова» использовал также некий антиязыческий трактат, как и автор «Повести временных лет». Так как в «Повести временных лет» мы видим параллель «Слову» Феодосия, то напрашивается вывод, что «Слово» и указанный фрагмент «Повести временных лет» появились в одно время, а это было уже начало XII века — т.е. время Феодосия Грека. К тому же именно Феодосию Греку могло показаться удачным использование полемического трактата против язычников для усиления своих аргументов в «еретичности» католиков, что вряд ли пришло на ум русскому Феодосию, слишком хорошо отличавшему языческий мир от христианского. Замечено также, что послание Льва связывается с антилатинской полемикой тем, что оно было использовано патр. Фотием в его антилатинских произведениях (Г. Подскальски). Этим объясняется интерес к посланию со стороны Феодосия Грека.

В-третьих, он не мог не знать, что греческий перевод кн. Никола получил из Рима. В связи с этим греку могло показаться более чем актуальным продемонстрировать своему благодетелю, из каких рук он получает литературу. Наряду с переводом, который ему заказали, он мог написать и письмо-вразумление, чтобы подобные связи с Римом впоследствии не возобновились.

Наконец, именно Феодосий Грек, зная греческий язык и греческих авторов-полемистов, мог так виртуозно использовать их наследие, соединив в своем повествовании антилатинские и противоязыческий трактаты, что получи-

---

<sup>184</sup> Павлов А. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики... С. 47.

лось новое, весьма любопытное и самобытное сочинение. Кроме того, для создания «Слова» ему не нужно было писать греческий текст. Будучи переводчиком, он знал славянский язык, что существенно облегчало его работу.

Обыкновенно памятник рассматривают целиком, что заставляет исследователей делать, на наш взгляд, неверные выводы. Предлагаем иной подход к памятнику. Текст естественным образом можно разделить на несколько отрывков, довольно сильно различающихся по стилю и напрямую не связанных друг с другом по смыслу:

- 1) рассказ о Халкидонском соборе;
- 2) вводные слова переводчика;
- 3) «предисловие» — заглавие;
- 4) текст послания;
- 5) заключение читателям.

В первую очередь бросается в глаза разность языка всех пяти частей. Если первая — красивый литературный текст (хотя последние две трети текста написаны для упрощения в настоящем времени — переход довольно неожиданный), то вторая — труднопонятный набор слов и словосочетаний, написанный человеком, плохо владевшим славянским языком. О «предисловии» трудно что-либо сказать. Текст самого переведенного послания вполне вразумительный. Заключительная же фраза выглядит как сторонняя приписка. Как такое могло получиться? Можем выдвинуть предположение, что все эти части написаны не одновременно. Первыми были написаны слова переводчика. Они по смыслу вполне подходят как замысел, как намечаемая программа, фиксируемая на бумаге, которая впоследствии реализуется. Эти слова написаны наихудшим слогом. Далее был написан текст послания. Здесь переводчику было легче, ибо он делал только перевод, а не сочинял новый текст от себя (что довольно трудно делать человеку, плохо знающему язык). Для создания же перевода достаточно более или менее владеть грамматикой и иметь хороший словарь. Характер текста подтверждает догадку, ибо чрезвычайно схож с подстрочным переводом, не подвергшимся литературной обработке. Далее было написано заключение и лишь впоследствии ко всему этому корпусу текстов присовокуплен рассказ о соборе. Нет оснований утверждать, что все части были написаны без временных промежутков между ними. Судя по меняющемуся тексту, между временем написания вводных слов и текста послания, а также текста послания и рассказа о соборе был немалый промежуток времени.

Подобная трактовка призвана помочь разрешить проблему несоответствия стиля и языка особенно вступительной части перевода со «Словом» Феодосия. Однако оправдан ли такой подход, решило бы самостоятельное сравнительное исследование обоих текстов на предмет лингвистической близости.

Можно упомянуть и о нескольких внутренних противоречиях в стиле и языке, если причислять «Слово о вере латыньской» к корпусу произведений прп. Феодосия. Язык посланий III–VIII, легкий и красивый, сильно контрастирует с тяжелым стилем посланий I–II<sup>185</sup>. То же самое можно сказать и об авторе: добрый в III–VIII посланий, Феодосий выступает в посланиях I–II жестким или даже злым. Кроме того, догматическая полемичность, наблюдающаяся только в I–II посланиях, не стыкуется с адресатом этих посланий (скорее полемичность была бы более уместна в посланиях к широкой публике).

4. Многие авторы (начиная с архиеп. Филарета) говорили о том, что написание послания прп. Феодосием обусловлено *особо уважительным отношением* к нему кн. Изяслава Ярославича. В ответ прозвучало возражение, что житие говорит об уважительном отношении, однако действия это послание, если даже оно было написано в 1060-е годы, не оказало, что говорит, скорее, о том, что послание было написано позднее — в XII веке (А.Н. Попов, А.И. Соболевский). Тем не менее, широкое распространение списков послания, по мнению нескольких исследователей (Ф. Делекторский и др.), говорит о его популярности в народной среде, что позволило Н. Н. Ильину предположить, что оно и было адресовано народным массам и читано было с церковных амвонов.

Мнение Н. Н. Ильина ничем не обусловлено, ибо адресовано послание князю, даже в случае написания его в 60-х годах XI века, и ничто не указывает (особенно текст) на иной адресат. Что касается влияния послания, то в 1068–69 годах оно точно не оказало влияния на князя, а это не стыкуется с данными жития Феодосия. В 1150-х же годах влияния на князя ждать не приходилось, ибо авторитет Феодосия Грека вообще и в особенности для кн. Изяслава Мстиславича был несоизмеримо ниже авторитета преподобного, но как раз в середине XII века появляются намеки на то, что послание все же оказало свое влияние. Что касается распространенности послания, то все известные списки относятся к XV–XVII векам, что не говорит о широком хождении послания в более ранний период. Это не исключено, но и неочевидно. Две наиболее многочислен-

<sup>185</sup> Вопреки данному нашему утверждению некоторые филологи склонны считать язык в «Слове» «плавным», хотя и резким: Хренникова Л. А. Эпистолии в литературе Киевской Руси XI–XII вв. // Литература Древней Руси / Сб. тр. Вып. 2. М., 1978. С. 32–33.

ные группы списков — списки из «Кормчей» и из Киево-Печерского монастыря редакции Кассиана — это тексты, специально подготовленные для указанных произведений. Кроме того, «Кормчая книга» была введена на Руси лишь в 1274 году<sup>186</sup> и потом неоднократно дополнялась. И что касается «Кормчей», то послание встречается только в одном ее списке XVI века. Поэтому нельзя утверждать, что большое число списков говорит о широкой распространенности «Слова» до XV века.

5. С предыдущим доводом связан еще один: *из жития Феодосия известно, что он не стеснялся обличать и спорить с князем*, по житию — со Святославом Ярославичем, каковые отношения автоматически проецируются на всех прочих князей, включая и Изяслава Ярославича (В. А. Чаговец, И. П. Еремин). Согласно противоположной точке зрения (А. С. Хорошев) преподобный обличал лишь Святослава в нарушении системы наследования по старшей линии и во исполнение принципа вассальной верности<sup>187</sup>.

Вряд ли можно говорить о сложившемся явлении вассальной верности по отношению к Древней Руси столь раннего периода, тем более усматривать ее наличие в отношениях князя и игумена крупнейшего монастыря. Но в житии подчеркивается связь Феодосия именно с Изяславом и его окружением (будущие инок Ефрем и Варлаам и др.). И именно в связи с Изяславом нигде не говорится о ссорах или спорах. Изяслав мог обидеться на преподобного, но Феодосий на князя — никогда. И, наоборот, даже когда Феодосий внешне примирился с присутствием в Киеве Святослава, тем не менее, приказал поминать за богослужением имя именно Изяслава как правящего князя. Значение богослужебного поминания властей трудно переоценить. В качестве подтверждения возможности обличения князя прп. Феодосием обыкновенно приводят места из жития, где говорится об обличениях Святослава Ярославича<sup>188</sup>. Однако, исходя из биографических данных, содержащихся в житии, Феодосий *ни разу* не обличил кн. Изяслава и *долго* не мог примириться с князем Святославом *именно за изгнание* Изяслава. Поэтому этот аргумент Еремина и Чаговца не работает.

Этот вопрос напрямую связан со всей концепцией митр. Макария — И. П. Еремина о реализации парадигмы взаимоотношений князя и преподобного в событиях 1068–1069 годов. Предполагается, что здесь Феодосий выступает

---

<sup>186</sup> Цыпин В., *прот.* Курс церковного права. Клин: Христианская жизнь, Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 2004. С. 130.

<sup>187</sup> Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации. С. 37.

<sup>188</sup> Там же. С. 162–163.



как некий голос Церкви, который не способен заглушить ни угрозы со стороны князя, ни благодушное отношение князя к преподобному (возможность «вопрошаний» князя Изяслава о вере латинской исключается, ибо князь знал о ней лучше, чем преподобный — мнение К. Висковатого). Скорее такая роль больше свойственна как раз Феодосию Греку при аналогичных событиях (К. Висковатый, Н. В. Понырко). Позиция Еремина предполагает, что в условиях переворота 1068–1069 года Феодосий и Антоний придерживались разных политических взглядов, а после изгнания последнего Феодосий изменил свою позицию. По нашему мнению, трудно судить, какую позицию занял преподобный в этот ответственный исторический момент, поскольку сведений об этом не сохранилось. Исходя из общей концепции жития, Феодосий всегда и всюду поддерживал Изяслава, даже «несмотря» на его прозападную политику. С другой стороны, почему мы должны отменить возможность, что Феодосий поступил солидарно с Антонием и не был изгнан вместе с ним только благодаря благоволению к нему со стороны князя? Этот вопрос не решаем при наличии столь скудных сведений о Феодосии в этот период, а потому опираться на него невозможно.

К этому можно также добавить, что некоторые внешние данные не стыкуются с позицией Еремина. Если реалии конца 1060-х годов были связаны с религиозными спорами, то они не могли легко забыться в памяти власть предержащих, ибо были связаны с попыткой смены власти и иностранной интервенцией. Тем более странно в этом случае отсутствие упоминаний об этом послании (наиболее авторитетном среди полемических произведений) в переписке Владимира Мономаха с митр. Никифором (память о перенесении мошей и канонизации преподобного была еще свежа в их памяти). Вспоминается также и факт отсутствия упоминаний об этом послании в житии Феодосия. Само по себе молчание биографа прп. Феодосия еще ни о чем не говорит (Нестор, в конце концов, составлял не список опубликованных научных работ), однако в сочетании с вышеприведенным приобретает определенный вес (К. Висковатый).

6. В пользу авторства преподобного было высказано еще два аргумента, которые являются *доказательствами «от противного»*. Первый — слабость отождествления трех упоминаемых Феодосиев (переводчика, игумена и автора послания) (В. А. Чаговец, Г. Подскальски). Нет никаких гарантий, что хотя бы даже в двух случаях из трех речь идет об одном человеке, не говоря уже об упоминании некоего Феодосия в канонических ответах еп. Нифонта. Второй — невозможность быть игуменом в Киево-Печерском монастыре греку (В.А. Чаговец) — был опровергнут Г. П. Бельченко.

7. Основным аргументом в атрибуции послания Феодосию Греку служит *содержание послания и происхождение текста*. В первую очередь речь идет об источниках, которыми даже к XII веку могли быть только греческие произведения. Попов выяснил, какими источниками пользовался автор послания, однако не придал этому значения. Павлов подправил его выводы замечанием, что греческие источники не могли быть переведены на славянский язык до XIII века, и, следовательно, автор мог пользоваться только греческими текстами (Г. Подскальски). На этом основании Лященко говорил о следах греческого влияния в тексте «Слова». Вопреки этим утверждениям Чаговец говорил о греческих источниках для послания, утверждая возможность их перевода на славянский язык уже в середине XI века. Обыкновенно выводы Попова и Павлова понимались исследователями в том смысле, что раз тексты могли быть только на греческом, то прп. Феодосий, о знании которым греческого языка неизвестно и это маловероятно, не мог пользоваться греческими источниками напрямую (Е.Е. Голубинский), а только лишь в виде пересказов, а также выслушивал частные мнения и слухи (митр. Макарий, архиеп. Филарет) или пользовался неизвестной нам «письменной передачей» смысла греческих антилатинских произведений (В. М. Кириллин). Исходя из этой характеристики, оценка содержания была неудовлетворительной — бессодержательные и абсурдные обвинения. Чтобы снять обвинения с памяти преподобного, выдвигались мнения, что все «испорченные» места суть позднейшие вставки и ошибки переписчиков (митр. Макарий). В последнее время появились попытки выставить содержание послания в выгодном свете (В. М. Кириллин), однако эти попытки нужно признать неудачными.

Вопрос об источниках послания является первостепенным. Ни А.Н. Попов, ни А. Павлов не смогли аргументировано обосновать, когда были переведены на славянский язык византийские полемические произведения. Однако необходимо иметь в виду, что сразу по разделении Церквей вряд ли можно говорить о переводе. В XI веке до послания Феодосия не было создано ни одного полемического произведения для широкого пользования. Послание митр. Леонтия было адресовано непосредственно папе и на славянский даже не было переведено; послание митр. Иоанна — аналогично, дата же его перевода неизвестна, и относить ее надо к более позднему времени. Стязание с латиною митр. Георгия было создано не ранее XIV века, а послание митр. Никифора (начало XII века) было адресовано кн. Владимиру Мономаху в ответ на его запрос. Все авторы — греки — не нуждались в переводе своих источников. События 1054 года вообще не коснулись Руси и ее политики, чего нельзя сказать о начале крестовых похо-

дов<sup>189</sup> и особенно о 1204 году. Не было стимула и необходимости для перевода. И так как мы ничего не можем объективно сказать о знании прп. Феодосием греческого языка (а зная довольно подробно его жизнь, можем утверждать, что ни возможности, ни необходимости для этого у него не было), то он не мог пользоваться греческими источниками. Объяснение, что информацию он получил из разговоров с кем-то (с кем?), слухов или, тем более, личных впечатлений (где он мог такие вещи увидеть?), нельзя назвать удовлетворительным<sup>190</sup>. Подобное гадательное допущение методологически несостоятельно.

Изложение полемики нельзя охарактеризовать как столь уж абсурдное, ибо таков был стиль полемики того времени, так был написан главный источник послания — послание патр. Михаила Керуллария. И потому современная оценка уровня изложения не может говорить об авторе текста. Не говорит это и о работе переписчиков. Некоторые книжники не удовлетворялись тем текстом, который лежал перед ними, текст перерабатывался, создавались новые редакции. Отсюда разница в редакциях, пропуски одних мест и появление других. Содержание больше может говорить о времени создания текста. Например, указание на родителей косвенно указывает на автора. В первой редакции в числе вин указывается Filioque. Действительно, этот вопрос был острее именно в XI–XII вв., чем в XIV–XV вв.,<sup>191</sup> почему он выпал из некоторых групп списков поздней редакции. С другой стороны, изначальный текст должен был быть более цельным, чем поздние, что мы наблюдаем в списке А. И. Яцимирского.

С вопросом об источниках тесно связан вопрос о пассаже в «Слове», имеющем прямую параллель со вставкой в поучение курсунских попов в «Повести временных лет». Митр. Макарий, А. Павлов, И. П. Еремин и другие видели в этой параллели свидетельство того, что текст послания не мог появиться позднее текста «Повести временных лет», в котором, как они считали, имеется именно цитата из послания. В ответ прозвучало мнение Г. Подскальски, до сих

<sup>189</sup>Распространяется мнение, что поход 1111 года на половцев был вкладом Владимира Мономаха в общеевропейское дело крестовых походов. Если эта позиция верна, то можно говорить о сильном положительном западном религиозно-политическом влиянии Римской курии на Русь (История России с древнейших времен до начала XXI века / Под ред. А. Н. Сахарова. М.: Аст, Астрель, Транзиткнига, 2006. С. 112–114).

<sup>190</sup>«Без сумніву, основним фактичним матеріалом для критики обрядів і звичаїв католицької Церкви послужили Феодосію фольклорні джерела, різноманітні перекази і анекдоти, народна антикатолицька сатира» (Яременко П. К. До джерел давньоукраїнської полемічно-публіцистичної літератури. С. 35).

<sup>191</sup>См. Чельцов М. Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII веках. СПб., 1879.

пор единственное, в котором он напомнил о параллели этого текста греческим оригиналам, а потому, имея общие источники, текст должен был быть составлен раньше обоих произведений. Подробностей Г. Подскальски не привел, ибо только обозначил проблему. Мы можем продолжить его рассуждения.

*Речь Корсунского епископа кн. Владимиру при крещении в Корсуні: 988 (6496):* «... Не премай же ученья от латынь, ихъ же ученье разьвращено: влезъше бо въ церковь, не поклонятся иконамъ, но стоя поклонится, и, поклонився, напишетъ крестъ на земли и целуетъ, вставъ простъ, станеть на немь нагами; да легъ целуетъ, а вставъ попирает. Сего бо апостоли не предаша; предали бо суть апостоли крестъ поставленъ целовать и иконы предаша. Лука бо еуангелистъ, первое напсавъ, посла в Римъ. Яко же глаголетъ Василий: „Икона на первый образъ приходитъ”. Паки же и землю глаголють материю. Да аще имъ есть земля мати, то отецъ имъ есть небо, искони бо створи Богъ небо, таже землю. Тако глаголють: „Отче нашъ, иже еси на небеси”. Аще ли по сих разуму земля есть мати, то почто плюете на матеръ свою? Да семо ю лобъзаете, и паки оскверняете? Сего же преже римляне не творяху, но исправляху на всех сборехъ, сходящесе от Рима и от всех престоль... На 7-мь сборе Оньдрянь от Рима... И си вси со своими епископы сходящесе исправляху веру. По семь же сборе Петръ Гугнивый со инеми шедъ в Римъ и престоль възхвativъ, и разьврати веру, отвергъся от престола Ярусалимска, и Олександрьскаго, и Царяграда и Онтиахийскаго. Възмутиша Италию всю, сеюще ученье свое разно. Ови бо попове единою женою оженивъся служить, а друзии до 7-ми жень поймающе служить, их же блюстися ученья. Пращаютъ же грехи на дару, еже есть злее всего. Богъ да схранитъ тя от сего»<sup>192</sup>.

Д. С. Лихачев в своих комментариях отмечает, что статья против латинян в «Повести временных лет» написана, с одной стороны, не ранее второй половине XI века, т.е. после разделения Церквей, а с другой, до 1094 года, когда папа Григорий VII (Гильдебранд) ввел повсеместно в католичестве целибат<sup>193</sup>. С первой границей легко согласиться. Опровержение латинства стоит в непосредственной связи с исповеданием веры, которое, в свою очередь, названо наставлением в вере кн. Владимира и согласовано с историей о крещении в Корсуні. Рассказ же этот появился в «Повести временных лет» только при

---

<sup>192</sup> Повесть временных лет. С. 51–52.

<sup>193</sup> Там же. С. 461. Впервые этот аргумент был высказан митр. Макарием (Булгаковым). *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. В 8 кн. Кн. 2. С. 67.

составлении ее первой редакции в 1116 году<sup>194</sup>. Однако уже из этих слов видно, что вторая граница не подходит. Первая редакция «Повести временных лет» появилась уже после того, как папа Григорий провел свою реформу, стало быть, указ папы Гильдебранда здесь не причем. Это и понятно, на Руси вряд ли своевременно узнали об этом нововведении католиков, ибо оно не касалось Руси, принадлежавшей Восточной Церкви. Русские узнали об этом лишь позднее из греческих полемических произведений. Кроме того, celibат в Западной Церкви не стал общепринятой практикой в 1094 году сразу после выхода в свет энциклики, а, наоборот, только с 1094 года началась постепенная борьба с женатым духовенством, которая в отдельных регионах протянулась на несколько веков. Все источники для этого полемического пассажа «Повести временных лет» до конца не определены. А.Н. Попов совершенно уверен в том, что на эту летописную статью не повлияла византийская полемическая литература фотиевского круга, из чего следует только тот факт, что источник для этого места «Повести временных лет» составлен после 1054 года<sup>195</sup>.

В этом отрывке и наблюдаются параллели с текстом «Слова». Обычно речь идет об использовании автором Начального свода 1095 года текста «Слова»<sup>196</sup>. Для анализа мы составили таблицу синхронности отрывка «Повести временных лет» и «Послания». Всего в «Послании» А.Н. Попов выделяет 18 пунктов обвинения латинян, не считая введения и послесловия<sup>197</sup>.

1.	Не премай же ученья от латынь, их же ученье развращено:	Вере же латыньстеи не прелучаитеся
----	---	------------------------------------

<sup>194</sup> Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб.: Наука, 2002. С. 357. «Корсунская легенда сложилась не раньше второй половины или даже последней четверти XI столетия». С. 106.

<sup>195</sup> Попов А.Н. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений... С. 6, 16.

<sup>196</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. С. 458.

<sup>197</sup> См. также речь Философа в «Повести временных лет»: «...вера маломь с нами развращена: служить бо опресноки, рекше оплатки...» удивительно сочетается со «Словом» Феодосия, где в одном списке (XIV-XV в.) использовано слово «оплатки», а в другом (XV в.) — «опресноки». Львов А. С. Чешско-моравская лексика в памятниках древнерусской письменности // Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов (Прага, август 1968 г.). Доклады советской делегации. М.: Наука, 1968. С. 331.

2.	<p>влезше бо въ церковь, не поклонятся иконамъ, но стоя поклонятся, и, поклонився, напишетъ крестъ на земли и целуетъ, въставъ простъ, станеть на немъ нагами; да легъ целуетъ, а вставъ попирает. Сего бо апостоли не предаша; предали бо суть апостоли крестъ поставленъ целовать и иконы предаша. Лука бо еуангелистъ, первое напсавъ, посла в Римъ. Яко же глаголетъ Василий: „Икона на первый образъ приходитъ”.</p>	<p>Иконъ не целуют, ни мощей святыхъ, а крестъ целуютъ написавше на земли, и въставше попирают его ногами.</p>
3.	<p>Паки же и землю глаголють матерю. Да аще имъ есть земля мати, то отецъ имъ есть небо, искони бо створи Богъ небо, таже землю. Тако глаголють: „Отче нашъ, иже еси на небеси”. Аще ли по сих разуму земля есть мати, то почто плюете на мать свою? Да семо ю лобъзаете, и паки оскверняете?</p>	
4.	<p>Сего же преже римляне не творяху, но исправляху на всех сборехъ, сходящяся от Рима и от всех престоль... На 7-мъ сборе Оньдриянь от Рима... И си вси со своими епископы сходящяся исправляху веру. По семь же сборе Петръ Гугнивый со инеми шедъ в Римъ и престоль въсхвативъ, и разъврати веру, отвергъся от престола Ярусалимска, и Олександрьскаго, и Царяграда и Онтиахийскаго. Възмутиша Италию всю, сеюще ученье свое разно.</p>	
5.	<p>Ови бо попове единою женою оженивъся служатъ, а друзии до 7-ми жень поймающе служатъ, их же блюстися ученья.</p>	<p>А попове ихъ не женятся законною женитвою. Но с робами дети добывают и служатъ невозбранно И всякого ученья их &lt;...&gt; блюстися</p>
6.	<p>Пращаютъ же грехи на дару, еже есть злее всего. Богъ да схранитъ тя от сего</p>	<p>А согрешают не от Бога просять прощенья, но пращают попове ихъ на дару.</p>

Исходя из данного сопоставления, можно заметить следующее. Дословных совпадений почти нет (кроме окончания нашего 5 пункта и часть пункта б), есть перефразирования (наш 1 и часть 2 пунктов). Пункты 3 и 4 полностью и частично 2 вообще отсутствуют в «Слове», как и в «Повести временных лет» отсутствуют 1–6, 9–10, 13–18 пункты обвинения (по А.Н. Попову) «Слова». Это говорит о том, что в обоих текстах использовался общий источник, но использовался по-разному. Феодосий дополнял его фрагментами из написанных уже после 1054 года полемических произведений. В «Повести временных лет» не встречаются такие обвинения, которые появились уже после 1054 года, и которые есть в «Слове» Феодосия Печерского. Пункт 5 переделан столь существенно, что можно было бы говорить о разном источнике. Само обвинение, стоящее в пункте 5, было изъято из полемики после 1054 года, оно встречалось только у Фотия, хотя было сформулировано иначе. К нему ближе стоит текст Феодосия<sup>198</sup>. Единственное объяснение, которое подходит для объяснения описанной картины, следующее: оба произведения пользовались одним и тем же общим источником, который до нас не дошел, и который оба наших текста передают в пересказе и только дважды цитируют<sup>199</sup>. Кроме того, Феодосий пользовался переработанными посланиями Фотия (см. п. 5) и современными ему полемическими произведениями. Автор отрывка «Повести временных лет» использовал, помимо общего источника со «Словом» Феодосия, еще два произведения: источник для 5 пункта и источник для дополнений в пункте 2 и для пункта 4<sup>200</sup>. Нужно заметить, что второй — это тот самый источник, который использован и в Хронографе по Великому Изложению, и откуда он перешел в Толковую Палею и во вторую редакцию Еллинского летописца<sup>201</sup>.

Существует еще одна древняя редакция «Слова» Феодосия, опубликованная А. И. Яцимирским. Она сохранилась всего в одном среднеболгарском списке второй четверти XV века, т.е. этот список является одним из древнейших списков «Слова». По сравнению с публиковавшимися списками русской редак-

<sup>198</sup> *Попов А.Н.* Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян. С. 9.

<sup>199</sup> Кажется, это почувствовал еще Е. Е. Голубинский, рассматривая «Повесть временных лет» и «Слово» Феодосия вместе (*Голубинский Е. Е.* История русской Церкви. Т. 1. С. 799–800).

<sup>200</sup> Пассаж из второго пункта, где говорится о грехе покаяния креста, удивительно соответствует содержанию «Слова о Кресте», дошедшего в рукописях не ранее 1280 года, но, как предполагают его издатели, имевшего домонгольское происхождение. *Смирнов С. И.* Водокрещи: К истории Крещенских обрядов в древней Руси // Богословский вестник. 1900. Т. 1. № 1. С. 3–7.

<sup>201</sup> *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., Наука, 1975. С. 20, 144–145.

ции этот намного более упорядочен в обвинениях против латинян (которые даже пронумерованы), а также распространен по сравнению с другими. Среди многочисленных вставок (часть которых — просто литературная обработка текста) выделяются две, которые роднят текст списка Яцимирского с Толковой Палеей и «Повестью временных лет». Частичное сходство русских списков с указанными памятниками оговорено выше. Сходство списка Яцимирского с ними, особенно с Палеей, намного выше, что позволяет сделать вывод о том, что общие источники использованы шире в этой древней рукописи, представляющей собой особую редакцию «Слова». Списки обвинений в рукописи Яцимирского подробнее, чем в русских рукописях, а также в него вставлен пассаж о Петре Гугнивом, который есть и в «Повести временных лет», и в Палее<sup>202</sup>. Эти подробности не помогают выявить авторство, а ставят лишь новые вопросы, тем не менее, они проясняют ситуацию с взаимовлиянием древнерусских литературных памятников и выяснением источниковедческой проблемы.

Ожесточенные споры вызвало упоминание автором послания своих родителей и несколько раз отдельно своего отца. Сторонники атрибуции послания Феодосию Греку указывали на несоответствие этих упоминаний с теми биографическими данными прп. Феодосия, которые нам известны (Е. Е. Голубинский). Его противники много раз пытались объяснить упоминания отца автора, если под автором признавать самого преподобного. Наиболее распространенным объяснением был перевод этой подробности из разряда биографических данных в разряд стилистических особенностей. Говорилось о том, что это только литературный прием (И. П. Еремин, Н. В. Понырko). Уже сторонники атрибуции послания прп. Феодосию сами осознали слабость такой позиции и попытались объяснить ее по-иному. Еремин совсем неудачно приписал упоминаемого в послании «отца» к «духовным отцам», и в этом предположении его никто не поддержал. В. А. Чаговец и Н. В. Понырko предположили, что речь идет о родном отце, однако слабость такой позиции осознали сами ее авторы. Еп. Августин попытался объяснить эти слова позднейшей вставкой, однако сравнение списков показало, что, напротив, в поздних редакциях от этого оборота решили избавляться, а в древнейших списках он присутствует. И, наконец, К. Висковатый, подробно рассмотревший это место, убедительно показал, что если приписывать упоминание матери и отца преподобному, то возникают неубедительные натяжки в хронологии и содержании.

---

<sup>202</sup> Яцимирский А. И. Из славянских рукописей. Тексты и заметки. С. 6–7, 23–27.



К исчерпывающей позиции Висковатого трудно добавить что-либо новое, однако уточнения все же возможны. Мог ли отец прп. Феодосия поучать сына тонкостям богословия? Ответ на это дает житие, написанное Нестором. Сразу после рассказа о рождении, наречении имени и крещении, в которых принимали участие родители, биограф замечает: «Се бо не избра отъ премудрыхъ философъ, ни отъ властелинъ градъ пастуха и учителя инокымъ, нъ, да о семь прославиться имя Господне, яко грубъ сы и невежа премудрей философъ явися!»<sup>203</sup>. Здесь есть указание и на невысокие таланты Феодосия в витиеватости мысли, и на его низкое происхождение. Грамоте же он был обучен как раз тогда, когда умер его отец. И хотя к смердам он не принадлежал, он явно не входил и ни в одно из привилегированных сословий<sup>204</sup>. А рассказ о взаимоотношениях Феодосия с матерью, подробно описанный Нестором со слов самого преподобного, никак не вяжется с началом послания, где говорится о добром воспитании отцом и матерью.

Тезис, согласно которому при прп. Феодосии вся картина взаимоотношений Руси и Запада не предполагала антагонизма (К. Висковатый) на первый взгляд недоказуем, и лучшим показателем этого являются диаметрально противоположные высказывания исследователей. Н. В. Понырко посчитала, напротив, что как раз эта-то картина и предполагала конфликт. Однако обстоятельства выясняются, если взглянуть пристальнее на взгляды преподобного и на его связи.

Житие Феодосия раскрывает перед нами картину взаимоотношений влиятельных монахов и княжеского окружения, в которой все действующие лица если не являются ровесниками, то принадлежат одной исторической эпохе — эпохе кн. Изяслава Ярославича. Характерно, что после описания усобицы 1073 года многие монахи и государственные деятели, кроме кн. Святослава Ярославича, больше не упоминаются. Необходимо также заранее отметить, что в самом тексте жития нет ни слова о написании Феодосием полемиического произведения против латинян, как нет даже намек на отрицательное отношение к Западу.

Первое, что обращает на себя внимание, это прекрасные отношения между игуменом Феодосием и кн. Изяславом. «Но особенно любил блаженного христоролюбивый князь Изяслав, сидевший тогда на столе отца своего, и часто призывал он к себе Феодосия, а нередко и сам приходил к нему и, насытившись

---

<sup>203</sup> Там же. С. 354.

<sup>204</sup> Там же. С. 356.

духовной беседой с ним, возвращался восвояси»<sup>205</sup>. Для жития Феодосия характерно называть западника<sup>206</sup> Изяслава христоролюбом, т. е. высшей похвалой для христианина. Очевидно, что тяготевший к Западу Изяслав вокруг себя собрал единомышленников, и одним из единомышленников являлся и игумен Киево-Печерского монастыря Феодосий. «Боголюбивый же князь Изяслав, который искренне и горячо верил Господу нашему Иисусу Христу и Пречистой Его Матери, <...> искренне любил отца нашего Феодосия, и часто навещал его, и насыщался духовными беседами с ним»<sup>207</sup>. Разумеется, у князя и преподобного были единомышленники, которые составили тесный кружок вокруг Феодосия.

Одно из первых мест принадлежит Ефрему скопцу («Каженику»), принятому в число братии Антонием, основателем обители, и постриженному игуменом Никоном. Около 1055 года Ефрем уехал в Константинополь, где остался в одном из монастырей, продолжая выполнять отдельные поручения игумена Феодосия<sup>208</sup>. Позднее Ефрем был поставлен митрополитом Переяславля<sup>209</sup>. По предположению архим. Леонида (Кавелина), Ефрем был переводчиком на русский язык сказаний о посмертных чудесах свт. Николая Чудотворца. Для нас важно то, что в этот корпус сочинений входило также сочиненное самим Ефремом «Слово похвальное на перенесение мощей Николая Мирликийского», принадлежащее перу явно представителя западников<sup>210</sup>. Близким к Феодосию и Изяславу человеком был и преемник преподобного на посту игумена монастыря Стефан, позднее ставший епископом Владимирским при Ярополке Изяславиче, вероятно продолжившем линию отца и сохранившем при себе проверенных им людей<sup>211</sup>. На стороне Изяслава был и давний друг Феодосия игумен Никон, называемый в житии Великим, автор летописного свода 1073 года. В 1073 году, после изгнания из Киева его патрона — кн. Изяслава, он был вынужден бежать Тмутаракань, откуда вернулся лишь в 1077 году<sup>212</sup>. К ним, несомненно, был близок и Варлаам, постриженный в монахи вместе с Ефремом, чей постриг вызвал

---

<sup>205</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 385.

<sup>206</sup> *Тальберг Н.Д.* История Русской Церкви. Jordanville, 1959. Репринт: М.: Сретенский монастырь, 1997. С. 72.

<sup>207</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 413.

<sup>208</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 375, 379.

<sup>209</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 375. Повесть временных лет. С. 88.

<sup>210</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. С. 125.

<sup>211</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 389, 429. *Пауто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. С. 311.

<sup>212</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 425. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. С. 280.

такое возмущение Изяслава Ярославича. Судя по тому, кто участвовал в праздновании перенесения мощей преподобного, к его кругу нужно отнести также епископов Иоанна Черниговского и Марина Юрьевского<sup>213</sup>.

Так перед нами возникает политический кружок, объединявший кн. Изяслава, игуменов нескольких монастырей, часть из которых (Ефрем, Стефан) позднее стали епископами, а Никон принимал активное участие в политических баталиях тем, что писал под нужным углом зрения политическую историю Руси — русскую летопись. Всех его участников, чьи произведения сохранились до наших дней, можно охарактеризовать как склонных ориентироваться на ценности Западной Европы более, нежели византийские.

Так, при сношении с Константинополем, точнее — с находившимся там иноком Ефремом, игумен Феодосий заказал Студийский общежительный устав. При этом Житие подчеркивает, что в монастырь пришел только устав и больше ничего<sup>214</sup>. Игумен Варлаам, ездивший в Святую Землю и в Константинополь, по заказу Феодосия закупил там «иконы и другую необходимую утварь»<sup>215</sup>. Таким образом, мы видим, что Феодосий не очень интересовался книгами вообще, а полемическими произведениями в особенности. На первый взгляд кажется странным, что Феодосий не старался следить за современной греческой литературой, или, по крайней мере, что об этом не отмечено в житии. Однако если учесть, кто входил в узкий круг общения преподобного, становится ясным, что он принципиально не обращал внимания на произведения, связанные с полемикой против Запада.

Можно выделить группу аргументов, рассматривающих «Слово» в контексте литературных связей и как литературное произведение вообще. Эта область исследования чрезвычайно разнообразна, а потому каждый вопрос будет рассмотрен отдельно.

Еще А. А. Шахматовым была замечена несомненная параллель со «Словом» о посте, приписываемом также прп. Феодосию. Однако в отношении этого произведения имеется весомый аргумент, который с большей уверенностью позволяет приписать его Феодосию Греку — его содержание: спор о посте в великие праздники, праздники значимых святых и воскресные дни. Известно, что ожесточенные споры об этом проходили в Русской Церкви в середине XII века, а потому было бы верхом нелогичности относить послание, посвященное

---

<sup>213</sup>Повесть временных лет. С. 89.

<sup>214</sup>Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 379.

<sup>215</sup>Там же. С. 389.

этому же вопросу и содержащему в себе налет полемичности, к более раннему времени<sup>216</sup>. Тем не менее, даже позиция сторонников атрибуции «Слова о вере крестьянской» Феодосию Греку не была едина в этом вопросе. Например, Е. Е. Голубинский говорил о некоей лингвистической несхожести этих посланий, приписывая первое прп. Феодосию. Эту проблему невозможно решить без филологического анализа обоих посланий.

Другой комплекс нерешенных проблем связан с признанием или непризнанием исследователями существования гипотетической Киево-Печерской летописи. Как правило, этот вопрос не обсуждается, и сама гипотеза Шахматова не оспаривается и не принимается (укажем работы таких историков русского летописания, как А. Г. Кузьмин, Б. А. Рыбаков, П. П. Толочко и др.). Однако для А. А. Шахматова и М. Д. Приселкова аргумент, который позволял объяснить, как и почему послание Феодосия Грека было приписано одноименному преподобному, представлялся важным. Не входя в подробное рассмотрение мнений, укажем лишь, что аргументов Шахматова и К. Висковатого недостаточно, чтобы более или менее уверенно утверждать существование этой летописи и связь ее со «Словом о вере крестьянской». Доводы М. Д. Приселкова представляются более взвешенными. При этом сомнения в существовании этого летописного памятника (И. П. Еремин) также слабы.

Тот же А. А. Шахматов связал единой связью кн. Николая Святошу, заказчика перевода послания папы Льва и монаха Киево-Печерского монастыря, хранителя монастырской библиотеки, некоего святого Панкратия, послание которого имеется среди произведений древнерусской литературы, и Феодосия Грека, под которым подразумевается игумен Киево-Печерского монастыря, умерший в 1156 году. Из этих связей надежной можно считать лишь одну — кн. Николая Святоши и Феодосия Грека, автора перевода послания папы Льва. Насколько трудно обосновать отождествление Феодосия переводчика и Феодосия игумена, говорилось выше. Отождествление Николы Святоши и Панкратия подверг справедливой критике М. Грушевский. Таким образом, от этого довода сторонникам атрибуции «Слова о вере крестьянской» Феодосию Греку следует отказаться.

Зато, думается, недостаточно пристальное внимание было уделено исследователями вскользь высказанной догадке А. И. Яцимирского, что приписывание послания прп. Феодосию нужно отнести к разряду апокрифов. Это объяснение, почему и как послание было «переприписано» ему, наиболее удовлетвори-

---

<sup>216</sup> Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1. Кн. 2. С. 96.

тельное. Исследователями как-то забывалось, насколько широкое распространение на Руси имели разного рода апокрифы (библейские, святоотеческие и прочие). Широчайшее распространение имели апокрифические послания свт. Иоанна Златоуста, написанные русскими книжниками. Трудно представить, чтобы настолько авторитетный святой как Феодосий Печерский, был бы представлен в литературе исключительно аутентичными произведениями.

Церковно-исторические реалии середины XII века описаны М. Д. Приселковым, К. Висковатым и В. Т. Пашуто. Последний обосновал, кому было бы выгодно и против кого направлено сочинение Феодосия Грека: заказчиком мог выступить провизантийски настроенный кн. Юрий Долгорукий, а адресовалось известному своими прозападными настроениями Изяславу киевскому. Тем не менее, возражения нашлись у Н. В. Понырко, однако эти сомнения мы не считаем обоснованными. Она посчитала, что события 70-х годов XI века и середины XII так схожи, что могут быть описаны почти одними и теми же словами.

Все же следует признать, что позиция сторонников авторства Феодосия Грека более обоснована. Одной из подробностей событий 1150-х годов называлось поставление на киевский митрополичий престол «русина» Клим Смолятича (А. А. Шахматов). Указывалось, что, по видимости, Клима был связан с Западом, а здесь Изяслав Мстиславич поставил его, будучи прозападным князем. Можно возразить, что на это нет глубоких оснований. Простое совпадение даты написания послания и поставления Климента (при этом нужно помнить, что послание не датируется точным годом) не подтверждается данными летописей, а также ни Феодосий, ни Клима ни разу не упомянули друг о друге. При этом о прозападности Климента говорит практически только его относительно «западное» происхождение — из Смоленска, и поставление рукой / главой св. папы Климента. Ответ на сложный вопрос о политической ориентации Климента могло бы дать самостоятельное исследование. Так или иначе, в политических реалиях смуты 50-х г. XII века религиозная составляющая видится заметно явственнее, чем в смуте 70-х годов XI века.

Кроме того, есть еще несколько аргументов, обыкновенно приводимых в защиту обеих точек зрения. Они легко объединяются в одну самостоятельную группу — самостоятельную потому, что аргументы эти аргументами вовсе не являются — в группу внутренних данных текста. Разные исследователи видели в этих различных «данных текста» свидетельства в подтверждение их точки зрения. Однако из нижеприведенных трех текстов ни один не свидетельствует в пользу атрибуции послания тому или иному автору. Фраза «жен не приима-

ти у них, ни отдавати» понималась разными авторами как иллюстрация брачной политики и Изяслава Ярославича (еп. Августин, В. Л. Янин), и Изяслава Мстиславича (К. Висковатый). Пассаж «зане исполнишася земля наша злыя тоя веры» вначале использовался как свидетельство прп. Феодосия о нашествии поляков (Ф. Делекторский, А. А. Шахматов), однако потом было замечено, что эти слова логичнее слышать из уст грека середины XII века (М. Д. Приселков). И, наконец, Г. Подскальски попытался показать, что упоминание среди вин латинян участие духовенства в военных действиях указывает на Первый крестовый поход, который состоялся после смерти преподобного, и таким образом в его устах подобное обвинение звучит более чем странно.

К прочим высказанным аргументам можем добавить следующее. Факт соответствия фрагментов текста «Послания» Феодосия и «Стязания с латиною» митр. Георгия (сам факт атрибуции которому этого произведения спорен), на что указывают многие исследователи<sup>217</sup>, ничего не говорит о времени создания этих произведений и их взаимной связи, кроме того, что один автор пользовался другим. В какой мере, когда и как это происходило, сказать трудно.

Текст послания приводит и к еще одному недоумению. В начале послания Феодосий говорит, что он «раб святых Троица». Что бы это могло быть? В древней Руси вообще храмов, посвященных Троице почти что не было<sup>218</sup>, тем более в Киеве, а то, что здесь нужно видеть ссылку на какой-то храм с символической значимостью, не приходится сомневаться. Особенно странно эти слова звучали бы из уст игумена Успенского Киево-Печерского монастыря. Под «Троицей» в данном случае на Руси понимали, как правило, Софийский собор, что отчасти видно в том, что главный собор Пскова называется Троицким. Подобное отождествление на Руси было известно еще с XII века (годы игуменства Феодосия Грека), хотя традиционным толкованием Софии был образ Премудрости Божией, описанный в книге Премудрости Соломоновой (чаще других ветхозаветных книг читаемой за богослужением, за исключением Псалтири), понимаемый как образ Второго Лица Св. Троицы — Христа. Отождествление образа Софии и Троицы в Византии связывают с деятельностью лидера исихастов свт. Григория Паламы, архиеп. Фессалоникийского, и его ученика патр. Филофея Коккина,

---

<sup>217</sup>Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. С. 783.

<sup>218</sup>Чукова Т. А. Алтарь древнерусского храма конца X – первой трети XIII в. Основные архитектурные элементы по археологическим данным. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. С. 155–157.

однако нет доказательств, что такого отождествления не было раньше<sup>219</sup>. Во всяком случае, одинаково неверно говорить о связи прп. Феодосия и киевского Софийского собора, с которым он не был связан, или о подобной же связи Феодосия Грека и того же Софийского собора. Наиболее вероятна цепочка Феодосий Грек — Софийский собор города Константинополя, ибо этот собор являлся символом патриаршей власти, а с ним грек был, конечно, связан.

### Лингвистический анализ посланий, приписываемых прп. Феодосию Печерскому и Феодосию Греку

Лингвистический анализ еще ни разу не проводился над текстами, приписываемыми авторству прп. Феодосия, и уж тем более над единственным текстом, действительно принадлежащим Феодосию Греку<sup>220</sup>. Даже цитатный текст, который также представляет интерес для исследования, изучался лишь однажды. Результат оказался более чем скромным: нет ни критического подхода к корпусу посланий и поучений, ни сравнения с другими произведениями, ни сравнения цитат из разных посланий, даже их список не был приведен! «В цитатном материале разночтений не наблюдается. <...> Это позволяет предположить особо внимательное отношение переписчиков к местам из Священного Писания и относительную неизменность цитат в соответствии с протографом. В произведениях Феодосия <...> абсолютных цитат — без изменений текста источника — тринадцать, почти столько же — с заменой одного-двух слов. Большая часть изречений цитируется, видимо, по памяти или представляет собой реминисценции на отдельные места из Священного Писания»<sup>221</sup>.

Проводить новое исследование в данной работе не представляется возможным, но очевидные факты говорят о следующем: шесть посланий, список цитат которых приведен у В. А. Чаговца, классифицированы у Еремина как основные — с III по VIII. В «Послании о вере латыньской» используется только три

<sup>219</sup>Золотарев С., *свящ.* Икона Софии Премудрости Божией новгородского извода. Обзор богословской и искусствоведческой полемики / Санкт-Петербургская православная духовная семинария. Дипломное сочинение. [машинопись]. СПб.: СПбПДС, 2003. С. 18, 43, 63.

<sup>220</sup>К сожалению, нам осталась недоступной работа: *Ищенко Д. С.* К сравнительному изучению языка оригинальных и переводных произведений Киевской Руси (Феодосий Печерский и Феодор Студит) // Материалы конференции по итогам научно-исследовательской работы при Тираспольском государственном педагогическом институте <...> за 1972 год. Кишинев, 1972.

<sup>221</sup>*Кара Н. В.* Особенности цитирования традиционных текстов в поучениях Феодосия Печерского. С. 64. Для сравнения: В. А. Чаговец в приложении к своей работе привел 40 конкретных цитат из Св. Писания, использованных в шести посланиях Феодосия. *Чаговец В. А.* Жизнь и сочинения преподобного Феодосия. С. XXVIII–XXXIII.

цитаты в конце послания: Еф 4:5; Гал 1:8; Откр 22:12. Из 40 цитат, приведенных Чаговцем, встречаем выписки из всех Евангелий, ссылки на ветхозаветные книги (Псалтирь, Иезекииля и др.), соборные послания (Иакова, Иоанна и Петра), книгу Деяний, но ни разу на послание к Ефессянам и ни разу на Откровение<sup>222</sup>. Из посланий св. ап. Павла дважды цитируется Второе послание к Фессалоникийцам и несколько раз — послание к Евреям. Т.о. цитация Священного Писания в «Послании о вере латинской» совершенно нетипична для прп. Феодосия Печерского.

Итак, необходимо исследовать текст, и хотя нет возможности в рамках данной работы серьезно проработать все лингвистические вопросы, тем не менее, мы попытаемся наметить пути поиска, выделив наиболее бросающиеся в глаза детали. Мы не рассматриваем лексику приписываемых прп. Феодосию посланий, отрывки из которых приведены в «Повести временных лет» и житии Феодосия, написанном Нестором. Мнение исследователей насчет аутентичности этих текстов лучше всех сформулировал Н. К. Гудзий: «Все эти поучения даны в пересказах, передающих лишь их общее содержание, кроме того, в их текстах, приведенных в отрывках большей или меньшей величины, мы не находим словесного соответствия с другими цельными произведениями, обозначенными именем Феодосия и приписываемыми ему»<sup>223</sup>.

Одна из наиболее характерных деталей — употребление формы имени автора — хотя сама по себе не является заметной, тем не менее, может играть определенную роль. Любопытно, что прп. Феодосий везде упоминается с общепринятым вариантом его произношения — «Феодосий». Так упоминается он в «Повести временных лет» во всех списках<sup>224</sup>, так же в житии Феодосия, написанного Нестором<sup>225</sup>, в молитве, приписываемой самому Феодосию (встав-

---

<sup>222</sup>Если принять во внимание, что книга Откровения не входит в богослужебный канон текстов Священного Писания, этот факт способен, хотя и не строго, доказать, что послания к князю значительно более поздние, и во времена прп. Феодосия Печерского появиться не могли. Книга Откровения долго не была переведена на славянский язык, а самая древняя ее рукопись относится к XIV веку, т.е. значительно позднее, чем рукописи Апостола или евангельские лекционарии. *Мецгер Б. М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения / Пер. с англ. С. Бабкиной. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. (Серия: Современная библистика). С. 432, 439. Однако доподлинно аутентичные тексты дают богатый материал для датировки, например, появления на Руси Пролога (V послание) или для уточнения особенностей богослужебного устава (VI послание).

<sup>223</sup>Гудзий Н. К. О сочинениях Феодосия Печерского. С. 62.

<sup>224</sup>Повесть временных лет. С. 69–120.

<sup>225</sup>Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 352–433.



ка, сделанная немного позднее)<sup>226</sup> и др. Зато Феодосий Грек везде упоминается как «Федос». Так упомянут он под 6656 годом в той же Ипатьевской летописи, где выше в «Повести временных лет» преподобный назван «Феодосием»<sup>227</sup>. То же самое можно сказать и про Лаврентьевскую летопись, где под 6664 годом упоминается смерть игумена-грека<sup>228</sup>. Та же форма имени встречается и в Вопросах Кирика с ответами Нифонта новгородского, где также упомянут Феодосий Грек<sup>229</sup>. Единственное исключение — перевод послания папы Льва Великого патр. Флавиану Константинопольскому, приписываемый Феодосию Греку<sup>230</sup>. Однако нужно помнить, что это самое раннее упоминание его имени — 1142 год, кроме того, необходимо принимать во внимание, что здесь мы встречаемся с его личным упоминанием своего имени, а все прочие — это его прозвание посторонними людьми. И, наконец, разные исследователи выдвигали различные гипотезы, из которых сложилось мнение об отождествлении в единой исторической личности нескольких упоминаний имени Феодосий в древнерусской литературе (все они приведены выше). Поэтому не исключено, что то или иное упоминание может не вязаться с прочими и иметь в виду упоминание другого исторического лица. Доказать полную идентичность всех этих упоминаний невозможно<sup>231</sup>. Потому возможность существования нескольких Феодосиев не отвергнута, хотя представляется, все-таки, что доказательств достаточно, чтобы такое отождествление предполагать.

И, наконец, самое важное. В «Послании о вере латинской» есть упоминание автором своего имени. Форма этого имени — Федос<sup>232</sup>, т.е. именно такая, какая употреблялась всеми прочими памятниками применительно к личности Феодосия Грека. Характерно, что прп. Феодосий (а принадлежность ему основного корпуса посланий к братии несомненна) нигде не называет себя по имени. Нужно думать, что для него это не характерно, как нехарактерно вообще упоминание себя в первом лице (в четвертом и восьмом поучениях «азъ» использу-

<sup>226</sup>Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского. С. 167, 184.

<sup>227</sup>ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. Стб. 366.

<sup>228</sup>ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Стб. 347.

<sup>229</sup>Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI-XV в.). Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1908. Стб. 38.

<sup>230</sup>Бодянский О. Славянорусские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. №7. М., 1848. С. 5.

<sup>231</sup>Пример резкого несогласия с изложенной точкой зрения: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в.). С. 460.

<sup>232</sup>Еремин И. П. Из истории древнерусской публицистики XI века. С. 34.

ется в общем значении, не применительно к автору, в девятом слове «азь» автор говорит о себе, но и лексика этого послания заметно разнится с посланиями основного корпуса. Не Федос ли грек — автор этого послания?). Таким образом, даже деталь формы имени показательна, если рассматривать ее в системе.

### *Синтаксические данные*

Первый уровень исследования — общий анализ изучаемого текста. Особенности, характерные выражения автора (или авторов), стилистические и речевые обороты проявляются в синтаксической структуре текста.

Первое, что бросается в глаза из стилистических особенностей, кроме упоминаемого почти всеми исследователями различия в общей стилистике посланий (послания I и II в порядке Еремина — тяжелы по стилю, а основной блок III–VII посланий — легкий приятный стиль) это нехарактерное начало и окончание первых двух посланий. Эта особенность не может быть объяснена особенным адресатом или содержанием посланий, а только особенностями автора. К стилистическим особенностям относится также частая цитация текстов Священного Писания, перемежающаяся аллюзиями и намеками на ситуации из библейской истории. Всего этого нет в первых двух посланиях, кроме нескольких (малого числа) цитат из Писания.

Что же касается содержания, то, например, бросается в глаза принципиальное несоответствие основной мысли второго послания (по И. П. Еремину) — разбираемое «Послание о вере латинской», и третьего послания, особенно второй его половины, где, напротив, вспоминается в приложении к современности ситуация, описанная в книге Деяний, где апостол Петр, боясь продемонстрировать конформизм, отказался есть нечистую по иудейским канонам пищу и получил от Христа внушение, что то, что «Бог почитал чистым, не почитай нечистым» (Деян 10:15).

Неоднократно в исследовательской литературе проводилась мысль о несоответствии в обращениях к адресату в первых двух посланиях и в последующих шести, и столь же неоднократно отбивалась апологетами авторства преподобного. Несоответствие действительно есть. В житии прп. Феодосия кн. Изяслав неоднократно именуется христолюбивым, а также используются другие эпитеты, подчеркивающие особое отношение к нему преподобного. В посланиях к братии последняя чаще всего называется «любимици мои», иногда «братия моя любимая». Ни тени подобного отношения к князю из обращения к нему в «Слове» вывести невозможно — это официальные послания, без намека на близость, что Феодосию нехарактерно. Напротив, Феодосий Грек не был

столь близок к кн. Изяславу Мстиславичу и подобное обращение кажется нормальным.

Окончание двух первых посланий также нетипично для Феодосия Печерского, хотя это нельзя утверждать с полной уверенностью. Во-первых, они могли быть изменены или утрачены. Во-вторых, жанр великопостных посланий предполагает единый «канон» составления посланий. Но все же различие есть, и мы не можем его проигнорировать. Первое послание заканчивается совершенно нестандартно: «Бог мира буди с вами. Аминь». Все шесть посланий, входящие в единый цикл, кончаются одинаково: «О Христе Иисусе Господе нашем» (за исключением VII послания, но в нем есть характерные обращения к братии; оно компенсируется VIII посланием, где, наоборот, нет обращения к братии напрямую, но есть типичное окончание). Второе послание как бы намекает на аналогичное окончание: «О Христе» — в одних списках; «О Христе Иисусе о Господе нашем, ему же слава. Аминь». Однако точно оно не воспроизводит текст большинства. И, кроме того, возможно, что такое окончание вставил какой-нибудь переписчик, тем самым придав всем текстам сходство.

#### *Лексические особенности*

Каждый автор использует тот словарный запас, который является у него активным, т.е., понимая все слова данного языка, он, тем не менее, при написании текста будет использовать определенную группу слов, которые оказываются ему ближе, чем другие. Этот словарный запас определим, что позволяет сделать определенные выводы, которые, хотя и не обладают бесспорным характером и являются несколько субъективными, все же способны усилить или ослабить ту или иную гипотезу.

Среди слов, характерных для автора той или иной группы посланий (имеются ввиду послания, приписываемые Феодосию Печерскому), находится довольно мало оригинальных и показательных, которые бы резко отличали словарный запас авторов. При этом нужно помнить, что большое число слов, упоминаемых, к примеру, в двух первых посланиях и не повторяющихся более в других посланиях, отличают не словарный запас автора, а раскрываемую им в послании тему. Поэтому в подобном анализе, помимо процентного соотношения, играет роль сочетаемость общеупотребительных слов. Характерные слова для группы из первых двух посланий имеются, но их не так много, а кроме того, имеются довольно выразительные исключения.

Если для автора первой группы (послания I и II) характерно слово «благовестник» («благовестить»), упоминаются по два раза, то в посланиях IV, VI и

VII упоминается их транслитерированный греческий аналог «евангелие» (причем не только в значении наименования известной книги). Думается, что именно для автора — выходца из Греции, долгое время прожившего на Руси и вполне овладевшего русским языком, наиболее естественным было бы переложение или перевод греческих терминов на славянский язык в том случае, если славянский аналог имеется. И тем не менее, в аналогичном случае — со словом «крещение» можно видеть как подтверждение, так и опровержение этого наблюдения. Слово «крещение» из всех текстов встречается только в посланиях I и II, причем во втором оно соседствует со словом «погружение». Слово «крещение» не является точным переводом слова βάπτισμα, переводом которого служит упомянутое слово «погружение», но переводится со славянского на русский как «обмывание» (ср. Лк 11:38 в русском и славянском переводах)<sup>233</sup>. Так что в тексте II послания имеется и буквальный перевод и славянский традиционный термин, который, впрочем, к середине XII века (времени Феодосия Грека), несомненно уже был привычным для обозначения инициационного христианского таинства. К подобным явлениям, как буквальный перевод слов-терминов на славянский через языковые аналоги относятся во II послании, по-видимому, такие слова как «двоверие» (2-верецъ) — δυοπίστις, «правоверная вера» — ορθόδοξη πίστις. Т.е. термины или устойчивые выражения, характерные для греческой религиозной речи, в противовес русской, таковых не имеющих или имеющих иные термины.

Другие слова, характеризующие авторскую индивидуальность: слово «Бог» именно в этой форме используется автором 7 раз в первом послании и 11 раз во втором, но только по разу в VII, VIII и 7 раз в IX. Во втором послании дважды упомянуто слово «дочь», а в IV оно однажды встречается в форме

---

<sup>233</sup>Бросается в глаза странная игра слов, которая, думается, естественнее выглядит в устах грека, чем не знавшего греческого языка прп. Феодосия. Речь идет об упоминании, что католики крестят в «едино погружение», хотя известно, что такая литургическая практика после IV века нигде не применялась. Однако эти слова любопытно соотносятся со словами ап. Павла из приведенной в этом же послании цитаты послания к Ефессянам: «Один Господь, одна вера, одно крещение...» (Еф 4:5; в славянском варианте вместо слова «одно» используется «едино»). «Слова» «погружение» и «крещение» для грека звучат одинаково — βάπτισμα (Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: Российское библейское общество, 2003. С. 1145). Почему в первом случае эти слова стоят в виде обвинения латинянам — загадка. Можно также отметить, что аллюзия на приведенные слова ап. Павла есть также в «Повести временных лет», во введении (Повесть Временных лет. С. 11. Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М.: МГУ, 1977. С. 211), где они противопоставлены обличаемому языческому учению, поразительно похожему на то, что обличает в латинянах Феодосий. Эти места пока еще специалистами не сопоставлялись.

«дщерь». Аналогично «конец» и «кончина», соответственно, по разу упоминаются во II и V посланиях. Также и «лучше» — один раз во II, а «луче» — два раза IV и один раз в VIII, хотя этот случай скорее относится к филологическим особенностям переписчика. Форма «брататися», упоминаемая единожды во II послании, в посланиях III–VII, IX–XI переходит в форму «братия».

К характерным словам, принадлежащим преимущественно автору I и II посланий, относятся слова:

«вера» — II — 7 раз (IV, VII и IX — по разу, V–VI, VIII — по три),

«жидове» употребляется по разу только в I и II посланиях,

«мясо» — I — 6 раз, II — 1 раз,

«неделя» — I — 8 раз, II — 1 раз,

«плод» — II — 5 раз, VII — 2 раза,

«проповедание» — I — 1 раз, II — 6 раз. Можно подозревать здесь буквальный перевод с греческого слова κήρυγμα, чрезвычайно употребительного в религиозной литературе;

«ясти» — I — 8 раз, II — 6 раз.

Но есть несколько (их намного меньше) слов, которые, казалось бы, говорят о внутренней связи посланий первой и второй групп, например: «душа» — II–VI, VIII–XI от 1 до 3 раз. Трудно усмотреть языковую разницу в употреблении слов «живот» (II, III и V по разу), «житие» (III и VIII по разу, V — 4 раза) и «жизнь» (VII, XI по разу), хотя, если присмотреться, термины использованы в полном соответствии с древнерусской словесной традицией.<sup>234</sup> При этом только первое непосредственно связано с греческим, происходя от βίωτος.

### *Национальность автора*

Национальность автора II послания проявляется в использовании слов, что подтверждается наличием большего или меньшего количества заимствованных слов и терминов, транслитерированных слов, характерных для других народов. В этом случае рассматриваются уже даже не сами слова, но и корни слов. Интересно и важно было бы исследовать также употребление временных форм глаголов, использование приставок и суффиксов, наречий и местоимений, однако это, как и сравнительный анализ по всем трем ступеням посланий Феодосия и послания папы Льва, — предмет особого рассмотрения филологов и дело будущего.

<sup>234</sup> Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: ЛГУ, 1986. С. 73–81.

Один из ярких примеров — употребление во II послании слова елей в подражание греческой транскрипции «лой» — ἔλαιον. Аналогичным образом там же встречаем и наименование вещества для совершения таинства миропомазания в греческой транслитерации — «мвро» или «мюро» — μύρον. Надо думать также, что в послании Феодосия впервые упоминается и слово «ересь» тождественное греческому αἵρεσις. Неясным остается происхождение слова «жид», используемого только в первых двух посланиях, однако несомненно заимствование из греческого слова «желвы» — «черепахи» — χέλυς, χέλυος. Однако есть и обратный пример сходства языка посланий первой и второй групп, якобы указывающая на знание автором греческого языка. В IV послании есть игра слов, возможная именно в греческом языке. «*Масла же милостыни не принесоша в светилницах*» (в пересказе имеется ввиду притча Христа о десяти девах) — Ἐλαίου δὲ ἔλειος — используются омонимы ἔλαιος и ἔλειος.

Лингвистическая статистика дает удивительные результаты<sup>235</sup>. С одной стороны, согласно статистике, в лексике первых двух посланий грецизмов довольно много: на 201 корень слова приходится грецизмов и прямых славянских аналогов греческих слов (что может классифицироваться как буквальный перевод) — 43, т.е. 21%. Для сравнения можно привести аналогичную статистику для третьего и четвертого посланий, точно принадлежащих прп. Феодосию. В третьем из 133 корней лишь 12 могут относиться к грецизмам, т.е. 9%, а в четвертом — из 227 — 24, т.е. 10%.

С другой стороны, дни недели по славянскому счислению (все дни недели кроме пятка, последний день назван воскресеньем, который упомянут как седьмой, и указано, что его неверно именовать неделей) упомянуты только в первых двух посланиях (исключение — «воскресенье» однажды упомянуто также в молитве, приписываемой Феодосию, однако в его авторстве нет твердой уверенности). Удивительно для грека это подчеркивание славянских дней недели, однако, нужно думать, он подчеркивал ее аналогичность с византийским счетом. Ведь начало седмицы, характерной для юлианского календаря, продолжившего свою жизнь в Восточной Римской (Византийской) империи, приходится на воскресенье, что отражено в церковном литургическом календаре как начало нового гласа. Таким образом, середина недели, т.е. центральный день — будет

---

<sup>235</sup>Использованы: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4-х тт. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М.: Астрель, АСТ, 2004. *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2-х т. М.: Русский язык, 1994. *Дьяченко Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь. Б/м, 1900. Репринт: М.: Посад, 1993.

среда, что отражается и в славянских календарях. С другой стороны, такие дни недели как вторник, четверг (четверток) и пятница (пятюк) подчеркивают иной порядок дней недели — начиная с понедельника, т.е. будние, рабочие дни с первого до последнего, после которого следует отдых. Видимо, грек на это не обратил внимания, как мы сейчас в повседневной жизни редко отдаем себе отчет в этой коллизии; для него они оставались всего лишь терминами. Ему важнее было подчеркнуть, что первый день недели — воскресенье — следует величать тем наименованием, которое подчеркивает его религиозную значимость (хотя в греческом языке он именуется не *ἀναστάσιος*, а *Κυριακή*, т.е. [день] Господень), а не славянским его аналогом — неделя — как день безделья. Это объяснение хорошо сочетается с мнением специалистов по хронологии, по мнению которых в широкий обиход слово «воскресенье» вошло только с XVI века<sup>236</sup>. Меньший авторитет Феодосия Грека не дал закрепиться этой терминологии раньше, и если бы это послание принадлежало преподобному, то его воздействие на население Киевской Руси было бы выше, чем оно имело место на самом деле. В тексте встречаются и другие подобные случаи. Так, в IV послании архаическая форма слова «дщерь» сменяется во II формой дочь, характерной для русского языка с XV–XVI веков, то же самое наблюдается со словом — «лучше» — «луче».

Слегка мешает выстраиваемой картине использование сугубо русских терминов, созданных взамен греческих. О проблеме дней недели уже говорилось. Другим примером является использование слова «крестить», буквальное значение которого, все-таки, «обмывать», вместо аналога греческого — погружать<sup>237</sup>. Это же касается слова «святой», этимология которого восходит к слову «свет», но никак не *ἅγιος*. Однако это не должно смущать. К XII веку это была уже устоявшаяся терминология, ломать которую уже не имело смысла. Любопытно в этой связи то, что слово «крестить» упоминается только в первых двух посланиях — в первом 3 раза, а во втором — 5. Слово «комькание» — калька с латинского *communicatio* (как и «оплаток» — облатки, католическое причастие, «пискупи» — епископы, «прец» — пресвитер, пастор) могла быть создана и на Руси, и прийти из Византии, но ее мог использовать человек со знанием дела. Такая характеристика более подходит Феодосию Греку.

<sup>236</sup> Кияшко В. Я., Пронштейн А. П. Хронология. М.: Высшая школа, 1981. С. 86.

<sup>237</sup> Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. (Серия: *Archaeologica Petropolitana*, XII. РАН, Институт материальной культуры. Труды. Т. 5). С. 82.

## **Заключение**

Задачей исследования было изложить историю изучения «Слова о вере латинской», приписываемого авторству прп. Феодосия, в чем некоторые исследователи аргументированно сомневались. Помимо истории изучения предполагалось привести и проанализировать аргументацию авторства прп. Феодосия и Феодосия Грека, а также контраргументацию противников той или иной атрибуции, с дополнительными, еще не звучавшими, комментариями. Впервые был проведен лингвистический анализ «Слова», чтобы этот последний довод склонил чашу весов в пользу того или иного авторства. Выше указывалось, что однозначно разрешить проблему невозможно, поэтому единственным путем оставалось определить, какая сумма аргументов преобладает в споре. Необходимо подвести итог исследования.

Реконструкция истории изучения памятника показала, во-первых, малую изученность посланий прп. Феодосия и «Послания» папы Льва в переводе Феодосия Грека. Во-вторых, выявило тенденцию к нарастающей небрежности к изложению материала и работе мысли у новейших исследователей. После работ И. П. Еремина и К. Висковатого, которые являются ключевыми и рубежными, единственными авторами, которые внесли более или менее заметный вклад в изучение «Слова», были В. Т. Пашуто и Г. Подскальски. Одновременно можно констатировать, что острота споров вокруг вопроса об авторстве послания, пик которого пришелся на 1897-1906 годы, после работ М. Д. Приселкова и В. Т. Пашуто, практически сходит на «нет». Таким образом, после 1968 года в десяти из двенадцати работ автором «Слова» признавался прп. Феодосий, где это утверждение считается доказанным и не требующим дополнительных аргументов. Кризис в современном изучении посланий прп. Феодосия ярко продемонстрировал Г. Подскальски. Из этого следует вывод, что опираться на сложившуюся исследовательскую традицию невозможно. Одновременно выясняется, что вопрос об авторстве не закрыт и требует дальнейшего изучения.

Рассмотренная аргументация (как уже приводившаяся, так и предлагаемая вновь) дает пеструю картину. Ни один аргумент не решает проблемы окончательно, и при обилии доводов все они кажутся довольно незначительными. Однако перевес оказывается на стороне Феодосия Грека, реконструкция биографии которого, впрочем, чрезвычайно проблематична. Трансформации наименования памятника говорят скорее в пользу авторства грека, если не признавать, что название произведения вообще неспособно свидетельствовать об авторстве. О том же свидетельствуют обстоятельства вхождения «Слова» в древ-



нерусскую книжность. Однозначно в пользу Феодосия Грека свидетельствуют использованные греческие источники и связь с «Повестью временных лет» и Толковой Палеей. Стилистика памятника является наиболее противоречивой характеристикой «Слова», но то, что можно сказать о стиле и тоне, скорее указывают на автора середины XII века. И распространенность списков, и его влияние на русских людей также не помогают признать автором «Послания» прп. Феодосия. Сама религиозная и политическая обстановка противоречит позиции митр. Макария–Еремина и их последователей. От нескольких доводов А.А. Шахматова, А.М. Кубарева и др. пришлось отказаться, но их позиция от этого не стала слабее.

Филологический анализ послания проводился нами впервые. Лингвистические характеристики не окончательны и не абсолютны, однако картина, которую рисуют результаты исследования, довольно показательна и является существенным дополнением к уже приведенным аргументам. Цитация в послании по объему и характеру сильно отличается от прочих посланий, приписываемых прп. Феодосию. Показательна форма упоминания имени автора в разных списках и редакциях «Слова». Автор «Слова о вере латинской» выдает свое греческое происхождение тем, что в тексте помещает несколько транслитерированных (причем часто неверно) греческих слов, а также буквально переводит на славянский язык греческие церковные термины. Такое не встречается почти нигде в основном корпусе посланий (III–VIII). Есть и типичные слова или формы слов, встречающиеся почти только в первых двух посланиях, хотя есть и небольшое число довольно выразительных исключений. Наконец, лингвистическая статистика дает конкретный и важный результат: во II послании насчитываем больше 20% слов греческого происхождения, а в посланиях III–VIII — 10% и меньше.

В целом, изучение памятника продемонстрировало, что аргументация сторонников атрибуции послания Феодосию Греку убедительнее и разнообразнее, нежели аргументация авторства прп. Феодосия. Это позволяет заключить, что произведение действительно принадлежит Феодосию Греку. Наш анализ выявил необходимость в ряде дополнительных исследований исторического и филологического характера, после проведения которых можно будет более уверенно делать выводы по некоторым спорным обстоятельствам написания и хождения «Слова о вере крестьянской и о латинской».

### Источники

1. Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. XI–XII века.
2. *Еремин И. П.* Из истории древнерусской публицистики XI века (Послание Феоодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах) // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 2. М.–Л.: АН СССР, 1935. С. 34–38.
3. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: Российское библейское общество, 2003.
4. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI–XV в.). Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1908.
5. Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. М.–Л.: Наука, 1950.
6. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Л., 1927.
7. Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908.
8. Полное собрание русских летописей. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000.

### Пособия

1. *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском «Патерике» , как историко-литературном памятнике // Известия отдела русского языка и словесности. Т. 7. 1902 г. Кн. 1–2. СПб., 1903.
2. *Августин (Гуляницкий), еп.* Полемиические сочинения против латинян, писанные в Русской Церкви в XI и XII в. в связи с общим историческим изысканием относительно разностей между восточной и западной церковью // Труды Киевской духовной академии. 1867. Т. 2. Май–август. С. 352–420. 1867. Т. 3. Июль–сентябрь. С. 451–521.
3. *Айналов Д. В.* К истории древнерусской литературы. Эпизод из сношений Киева с Западной Европой // Труды отдела древнерусской литературы института литературы / АН СССР. Институт литературы; Ред. А. С. Орлов. Т. 3. М.–Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1936. С. 5–26.
4. *Архангельский А.* Новый труд по истории русской литературы. Рец. на: А. Н. Пыпин История русской литературы. Т. 1. Древняя письменность. СПб., 1898 // Журнал Министерства народного просвещения. Т. 319. Сентябрь. СПб., 1898. С. 180–243.
5. *Бармин А. В.* Полемика и схизма. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2006.

6. *Бельченко Г. П.* Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения (по поводу книги В. А. Чаговца). Одесса, 1902.
7. *Берлин И.* Исторические судьбы еврейского народа на территории русского государства. Пг., 1919.
8. *Бодянский О.* Славянорусские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. №7. М., 1848. С. 1–20.
9. Введение христианства на Руси / Ин-т философии АН СССР. Отв. ред. д.ф.н. А. Д. Сухов М.: Мысль, 1987.
10. *Висковатый К.* К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинех» // *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii.* Ročník 16. Sešit 4. Praga, 1939. С. 535–567.
11. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1901.
12. *Греков Б.Д.* Киевская Русь. М.: АСТ, 2004.
13. *Грушевский М.* Несколько слов в дополнение к исследованию А. А. Шахматова Киево-Печерский патерик и Печерская летопись // Записки науковаго товариства имени Шевченка. Пік VII. Р. 1898, кн. V. Т. XXV. Библиография. С. 10–11.
14. *Гудзий Н.К.* О сочинениях Феодосия Печерского // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран Сб. ст. к 70-летию академика М. Н. Тихомирова. М.: Издательство восточной литературы, 1963. С. 62–66.
15. *Дашкевич Я. Р.* Древняя Русь и Армения в общественно-политических связях XI–XIII в. (источники исследования темы) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1982. М.: Наука, 1984.
16. *Делекторский Ф.* Флорентийская уния (по древнерусским сказаниям) и вопрос о соединении Церквей в древней Руси // Странник. Т. 3. Сентябрь–декабрь. СПб., 1893. С. 56–85, 236–259, 442–458.
17. Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. / Авт. О. В. Гладкова, А. С. Демин, Ф. С. Капица, В. М. Кириллин и др. М.: Наследие, 1996. (Серия: Россия и Запад. Горизонты взаимопонимания. По литературным и фольклорным источникам XI–XIX вв.).
18. *Дьяченко Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь. Б/м, 1900. Репринт: М.: Посад, 1993.
19. *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской Церкви. Т. 2. СПб., 1827.
20. *Еремин И.П.* Из истории древнерусской публицистики XI века (Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах) // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 2. М.-Л.: АН СССР, 1935. С. 21–38.

21. *Еремин И.П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 5. М.-Л.: АН СССР, 1947. С. 159–184.
22. *Жданов Р.В.* Крещение Руси и Начальная летопись // Исторические записки. Т. 5. 1939. С. 3–30.
23. Журнал Московской Патриархии. №4. 2007. С. 26.
24. *Золотарев С., свящ.* Икона Софии Премудрости Божией новгородского извода. Обзор богословской и искусствоведческой полемики / Санкт-Петербургская Православная духовная семинария. Дипломное сочинение. [машинопись]. СПб.: СПбПДС, 2003.
25. *Ильин Н.Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник (Опыт анализа). М.: АН СССР, 1957.
26. История России с древнейших времен до начала XXI века / Под ред. А.Н. Сахарова. М.: Аст, Астрель, Транзиткнига, 2006.
27. *Кара Н.В.* Особенности цитирования традиционных текстов в поучениях Феодосия Печерского (XI в.) // Вестник ЛГУ. Серия: история, язык, литература. №8. Вып. 2. 1983. С. 64–68.
28. *Карпова Л.Н.* Католическое учение и искусство в восприятии древнерусских людей (XI–XVI вв.) // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2000. Вып. 3 (№18). С. 11–15.
29. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х тт. Т. 1. Париж, 1959.
30. *Кириллин В.М.* Правота и логика антилатинского «Послания» св. Феодосия Печерского // Древняя Русь и Запад. Научная конференция: книга резюме / ИМЛИ. М.: Наследие, 1996. С. 40–43.
31. *Кияшко В.Я., Пронштейн А.П.* Хронология. М.: Высшая школа, 1981.
32. *Ключевский В.О.* Сочинения: в 9-ти т. Т. 7. Специальные курсы / Под ред. В.Л. Янина. М.: Мысль, 1989.
33. *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л.: ЛГУ, 1986.
34. *Костромин К.А.* Психологический аспект нарастания межконфессиональной напряженности христианской Церкви в Древней Руси // Народы России: историко-психологические аспекты межнациональных и межконфессиональных отношений. Материалы XXV Междунар. науч. конференции. Санкт-Петербург, 12–13 мая 2009 г. / Под ред. д-ра ист. наук, проф. С. Н. Полторака. СПб.: Нестор, 2009. С. 88–92.
35. *Коялович М.О.* Разбор сочинения г. Вердые (Verdier): Origines catholiques de l'église russe jusqu'au XII siècle (Католическое начало Русской Церкви до XII-го века). [СПб., 1861].
36. *Крамер А.В.* Причины, начало и последствия раскола Русской Церкви в XVII веке. СПб.: Роза мира, 2005.

37. *Кубарев А.М.* О редакциях «Патерика» Печерского // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете за 1858. Кн. 3. Ч. I. С. 95–128.
38. *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М.: МГУ, 1977.
39. *Лимонов Ю.А.* Владимиро-суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. Л.: Наука, 1987.
40. *Львов А.С.* Чешско-моравская лексика в памятниках древнерусской письменности // Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов (Прага, август 1968 г.). Доклады советской делегации. М.: Наука, 1968. С. 316–338.
41. *Лященко А.* Заметка о сочинениях Феодосия, писателя XII века // Отчет о состоянии училища при реформатских Церквях за 1899–1900. СПб., 1900.
42. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: В 8 кн. Кн. 1. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
43. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: в 8 кн. Кн. 2. История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха (988–1240). М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995.
44. *Макарий (Булгаков), митр.* Преподобный Феодосий Печерский как писатель // Известия Императорской академии наук по Отделению русского языка и словесности. Т. 4. Вып. 6. СПб., 1855. Стб. 273–292.
45. *Мецгер Б.М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения / Пер. с англ. С. Бабкиной. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. (Серия: Современная библеистика).
46. *Мусин А.Е.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. (Серия: Archaeologica Petropolitana, XII. РАН, Институт материальной культуры, труды, том 5).
47. *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) // Древнейшие государства Восточной Европы, 2007 год / Институт всеобщей истории РАН. М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2009.
48. *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. (Серия: Studia historica).
49. *Неборский М.Ю.* Константинополь, Киев, Рим (из истории византийско-русской полемики против католичества) // Журнал историко-богословского общества. №3. М., 1992. С. 13–36.

50. *Никольский Н.К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб.: Издание ОРЯС, 1906.
51. *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. (Извлечено из XIX отчета о присуждении награды графа Уварова).
52. *Панченко А.М.* О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000.
53. *Паиуто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. М.: Наука, 1968.
54. *Петров Н.* О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую // Труды Киевской духовной академии. Апрель. Киев, 1872. С. 1–66.
55. Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник / Под ред. Я.Н. Щапова. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2003.
56. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Пер. А. В. Назаренко. Под ред. К. К. Акентьева. — Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Византинороссика, 1996. (Серия: Subsidia Byzantinorossica. Т. 1).
57. *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб.: Наука, 1992.
58. *Попов А.Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.) М., 1875.
59. *Попте А.В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник. Т. 29. М.: Наука, 1968. С. 95–104.
60. *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. Репринт: Киев: Путь к истине, 1991.
61. *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003. (Серия: Русская библиотека).
62. *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X–XV веках. М.-Л.: АН СССР, 1959.
63. *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М.: Наука, Восточная литература, 1998.
64. Рец. на: Любич М. Греческие источники поучений преподобного Феодосия // Византийский временник. Т. 5. Вып. 3. СПб., 1898. С. 593.
65. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси / Институт археологии АН СССР. М.: Наука, 1988.
66. *Свердлов М.Б.* Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси VI – первой трети XIII вв. СПб.: Академический проект, 2003.
67. *Синайский А., свящ.* Отношения Древне-Русской Церкви и общества к латинскому Западу (католичеству) (X–XV в.). Историко-критический очерк. СПб., 1899.

68. *Синайский А., свящ.* Разбор мнений о католичестве Древней России (X–XV в.). Историко-критический очерк. СПб., 1899.
69. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. XI – первая половина XIV в. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1987.
70. *Смирнов С.И.* Водокреши: К истории Крещенских обрядов в древней Руси // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1900. Т. 1. № 1. С. 3–7.
71. *Соболевский А.И.* Отношение древней Руси к разделению Церквей // Известия Императорской академии наук. VI серия. СПб., 1914. С. 95–102.
72. *Тальберг Н.Д.* История Русской Церкви. Jordanville, 1959. Репринт: М.: Сретенский монастырь, 1997.
73. *Творогов О.В.* Древнерусские хронографы. Л., Наука, 1975.
74. *Тихомиров М.Н.* Древняя Русь. М.: Наука, 1975.
75. *Толстой Д.А.* Римский католицизм в России. Т. 1. СПб, 1876.
76. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, Языки русской культуры, 1995. (Серия: Язык, семиотика, культура).
77. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М.: Астрель, АСТ, 2004.
78. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. СПб.: Сатись, Держава, 2004.
79. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Изд. 2-е, исправ. и доп. Т. 3. СПб., 1882.
80. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. Кн. 1. 862–1720. Изд. 3-е, исправ. и доп. СПб., 1884.
81. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Памятники древнерусской духовной письменности. Послание прп. Феодосия о вере варяжской // Православный собеседник. 1865, август. С. 317–328.
82. *Флоря Б.Н.* У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.). СПб.: Алетейя, 2004. (Серия: Славянская библиотека. Bibliotheka slavica).
83. *Фроянов И.Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб.: Златоуст, 1995.
84. *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI в.). М.: МГУ, 1986.
85. *Хренникова Л.А.* Эпистолии в литературе Киевской Руси XI–XII вв. // Литература Древней Руси / Сб. тр. Вып. 2. М., 1978. С. 32–33.
86. *Хрусталева Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб.: Евразия, 2002. (Серия: Сlio russica).

87. *Цимбаева Е.Н.* Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма. М.: Эдиториал УРСС, 1999.
88. *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Клин: Христианская жизнь, Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 2004.
89. *Чаговец В.А.* Жизнь и сочинения преподобного Феодосия (Опыт историко-литературного исследования). Киев, 1901.
90. *Чельцов М.* Poleмика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII веках. СПб., 1879.
91. *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2-х т. М.: Русский язык, 1994.
92. *Чичуров И.С.* Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI – нач. XII в.) // *Russia Mediaevalis*. München, 1998. Т. 9 (1). С. 43–53.
93. *Чукова Т.А.* Алтарь древнерусского храма конца X – первой трети XIII в. Основные архитектурные элементы по археологическим данным. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004.
94. *Шахматов А.А.* Исследование о Несторовой летописи // *Шахматов А.А.*, История русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2: Раннее русское летописание XI–XII вв. / Отв. ред. В. К. Зиборов, В. В. Яковлев. СПб.: Наука, 2003. С. 476–500.
95. *Шахматов А.А.* История русского летописания. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб.: Наука, 2002.
96. *Шахматов А.А.* История русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2: Раннее русское летописание XI–XII вв. / Отв. ред. В. К. Зиборов, В. В. Яковлев. СПб.: Наука, 2003.
97. *Шахматов А.А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись // *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*. Т. 2. Кн. 3. СПб., 1897. С. 795–884.
98. *Шевырев С.П.* История русской словесности, преимущественно древней. Т.1. Ч.2. М., 1848.
99. *Шевырев С.П.* Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. Ч. 2. М., 1850.
100. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 40.
101. *Янин В. Л.* Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк // *Нумизматика и эпиграфика*. Т. 4. М., 1963. С. 142–164.
102. *Яременко П. К.* До джерел давньоукраїнської полемічно-публіцистичної літератури // *Радянське літературознавство*. №7. Київ: Наукова думка, 1968. С. 31–41.
103. *Яцимирский А. И.* Из славянских рукописей. Тексты и заметки. М., 1898.



104. Яцимирский А. И. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. XII // Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. 4. Кн. 2. СПб., 1899. С. 438–441.
105. Amman A.M. Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslaven. Heft 1. Die ostslavische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche (988–1459). Würzburg, 1955. Das östliche Christentum: Neue Folge. Heft 13.
106. Ediger T. Russlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und der römischen Kurie. Halle, 1911.
107. Goetz L. K. Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands. Passau, 1904.
108. Leib B. Rome, Kiev et Byzance a la fin du XIe siecle. Rapports religieux des Latins et des Greco-russes sous le pontificat d'Urbain II (1088–1099). Paris, 1924.
109. Martinov P. Les manuscrits slaves de la bibliothèque impériale de Paris. Paris, 1858.
110. Verdier P. Origines catholiques de l'église russe jusqu'au XII siècle // Etudes de theologie, de philosophie et d'histoire / Publ. par C. Daniel et J. Gagarin. T. 2. Paris, 1857.
111. Winter E. Russland und das Papsttum. Teil 1. Von der Christianisierung bis zu den Anfängen der Aufklärung. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

Священник Сергей Чарыков

## РЕЧЬ ИУДЕЙСКОГО ЦАРЯ АВИИ (2 ПАР 13:4–12) В КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВИЯ ХРОНИСТА

Отрывок из 13-й главы 2-й книги Паралипоменон, содержащий в себе речь иудейского царя Авии к израильтянам перед сражением с ними, насыщен богословской тематикой. Повествование настолько характерно отражает черты религиозного учения автора книг Паралипоменон, что заслуживает особенного внимания.

**Ключевые слова:** книги Паралипоменон, книги Царств, Хронист, царь Авия, династия царя Давида, жанр ветхозаветных речей, храмовое богослужение.

Известный немецкий библеист Герхард фон Рад назвал речь иудейского царя Авии в 13-й главе 2 Паралипоменон «маленьким компендиумом богословия Хрониста»<sup>1</sup>. Действительно, по ней мы можем очертить круг богословских идей автора этих после пленных библейских книг.

Повествования о битвах и сражениях — излюбленная тема автора книг Паралипоменон, поскольку является поводом к наставлению о причинах успеха либо неудач в жизни Израиля. В рассматриваемом нами случае Хронист предпочел остановиться на особом историческом моменте, а именно — на военном столкновении между двумя частями богоизбранного народа. «На чьей стороне Бог и где истинный Израиль?» — вопрос первостепенной важности для Хрониста, который он не может не затронуть в контексте обзора событий. Необычно, что в качестве проповедника религиозного учения при этом выдвигается кандидатура нечестивого (по книгам Царств) правителя. В связи с упомянутыми уникальными особенностями отрывка интересной задачей для исследования является выявление основных положений богословия Хрониста в том виде, в каком они представлены в речи Авии. С этой целью будет произведен анализ речи путем сопоставления его с параллельным описанием книг Царств.

В первую очередь приведем цитаты из текста, наглядно демонстрирующие различия повествований о царствовании Авии во 2 Пар и в 3 Цар. Для удобства

---

*Священник Сергей Чарыков* — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии.

В основу публикации положен доклад автора на XXXVI Международной филологической конференции Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, 2007 г.).

<sup>1</sup>Rad G.v. Theologie des Alten Testaments. B. 1. München, 1957. S. 350

сравнения представим примеры в параллельных столбцах, соотнося сходные части между собой<sup>2</sup>.

<b>3 Царств 15:1–8</b>	<b>2 Пар 13:1–3, 13–14:1</b>
1. В восемнадцатый год царствования Иеровоама, сына Наватова, Авия воцарился над Иудеями.	1. В восемнадцатый год царствования Иеровоама воцарился Авия над Иудеями.
2. Три года он царствовал в Иерусалиме; имя матери его Мааха, дочь Авессалома.	2. Три года он царствовал в Иерусалиме; имя матери его Михаия, дочь Уриилова, из Гивы. И была война у Авии с Иеровоамом.
3. Он ходил во всех грехах отца своего, которые тот делал прежде него, и сердце его не было предано Господу Богу его, как сердце Давида, отца его. 4. Но ради Давида Господь Бог его дал ему светильник в Иерусалиме, восставив по нем сына его и утвердив Иерусалим, 5. потому что Давид делал угодное пред очами Господа и не отступал от всего того, что Он заповедал ему, во все дни жизни своей, кроме поступка с Уриею Хеттеянином.	
6. И война была между Ровоамом и Иеровоамом во все дни жизни их.	3. И вывел Авия на войну войско, состоявшее из людей храбрых, из четырехсот тысяч человек отборных; а Иеровоам выступил против него на войну с восемьюстами тысяч человек, [также] отборных, храбрых.  ... 13. Между тем Иеровоам послал отряд в засаду с тыла им, так что [сам] [он] был впереди Иудеев, а засада позади их.
	14. И оглянулись Иудеи, и вот, им битва спереди и сзади; и возопили они к Господу, а священники затрубили трубами.

<sup>2</sup> Речь Авии (2 Пар 13:4–12) исключена из текста, поскольку она занимает большой объем и полностью отсутствует в 3 Цар 15.

	<p>15. И воскликнули Иудеи. И когда воскликнули Иудеи, Бог поразил Иеровоама и всех Израильтян пред лицом Авии и Иуды.</p> <p>16. И побежали сыны Израилевы от Иудеев, и предал их Бог в руки им.</p> <p>17. И произвели у них Авия и народ его поражение сильное; и пало убитых у Израиля пятьсот тысяч человек отборных.</p> <p>18. И смирились тогда сыны Израилевы, и были сильны сыны Иудины, потому что уповали на Господа Бога отцов своих.</p> <p>19. И преследовал Авия Иеровоама и взял у него города: Вефиль и зависящие от него города, и Иешану и зависящие от нее города, и Ефрон и зависящие от него города.</p> <p>20. И не входил уже в силу Иеровоам во дни Авии. И поразил его Господь, и он умер.</p>
<p>7. Прочие дела Авии, всё, что он сделал, описано в летописи царей Иудейских. И была война между Авиею и Иеровоамом.</p>	<p>22. Прочие деяния Авии и его поступки и слова описаны в сказании пророка Адды.</p>
<p>8. И почил Авия с отцами своими, и похоронили его в городе Давидовом. И воцарился Аса, сын его, вместо него.</p>	<p>1. И почил Авия с отцами своими, и похоронили его в городе Давидовом. И воцарился Аса, сын его, вместо него.</p>

Данное сравнение наглядным образом демонстрирует заметные различия в повествованиях. В чем они заключаются и чем они обусловлены?

Как известно, книги Царств и Паралипоменон относятся к двум основным историческим блокам, последовательно описывающим длительный период истории Израиля<sup>3</sup>. Книги Царств, по мнению большинства современных исследователей, являются завершением группы исторических книг, включающей в себя также книги Иисуса Навина и Судей. Традиция подчеркивает единство этих книг, относя их к разделу «ранних пророков», а исследователи, в свою

<sup>3</sup> В отличие от таких книг, как Руфь или Есфирь, которые посвящены отдельным эпизодам истории Израиля.

очередь, указывают на связь этого блока с идеями Второзакония<sup>4</sup>. Временем окончательного завершения данного исторического труда считают эпоху плена (VI в.). Именно время пленения обуславливает цели и задачи авторов и редакторов хроник, что явственно ощущается при изложении ими событий. Основной акцент в историческом повествовании «ранних пророков» сделан на выявление причин падения царств, потери той земли, которую Израиль получил от Бога, вступив в Завет с Ним.

Книги Паралипоменон принадлежат более позднему времени, а именно эпохе возвращения в Иерусалим и восстановления жизни на земле Израиля. Главной задачей пророков и религиозных наставников народа в это время было вдохновить народ на возрождение и продолжение той миссии, к которой был призван Израиль при Моисее. Если авторы книг ранних пророков отвечали народу на вопрос: «за что Бог наказал их пленом?», то в книгах Паралипоменон можно было отыскать ответ на вопрос: «как жить дальше?» Соответственно, ощутимые различия в повествованиях нередки даже в параллельных изложениях истории Израиля книгами Царств и Паралипоменон.

Рассмотрим подробней отличия нашего отрывка от параллельных мест в описании 3 книги Царств.

1. Зачало повествований сходно, за исключением того, что, согласно 2 Пар 13, Авия воцарился над *Иудой*, а по 3 Цар 15 — над *иудеями*. Различие Синодального перевода основано на тексте LXX, в МТ этого нет.

2. Вслед за этим следуют факты родословной, которые оказываются противоречащими друг другу, а именно: упомянуты разные имена матери — *Мааха*, дочь *Авессалома* (3 Цар) и *Михаия*, дочь *Уришлова*, из *Гивы* (2 Пар). Возможно, причину следует искать в использовании авторами различных источников<sup>5</sup>. Исследователи исторических книг по-разному пытались объяснить данное различие: одни предлагали Авию считать братом Асы, другие — одну из упомянутых матерей царицей-мачехой<sup>6</sup>. Однако, в любом случае, согласовать указания, касающиеся родословной Авии, затруднительно.

3. Затем в книгах Царств приводится развернутая оценка царствования Авии (в Пар она полностью отсутствует), в которой наиболее явным образом

---

<sup>4</sup> Отсюда их именование в западной научной традиции — «второзаконническая» или «девторономическая» история.

<sup>5</sup> Ср., однако, 2 Пар 11:20.

<sup>6</sup> См. краткий обзор мнений в: *MacLean H.B. Abijah // The Interpreter's Dictionary of the Bible. V. 1. New York-Nashville, 1962. P. 8.*

выражаются богословские установки автора. Оценка деятельности царей в книгах Царств дается с позиций книги Второзакония, провозглашающей не только единственность, исключительность Бога Израиля, но и одно место поклонения Ему (Втор 12 гл.), а также неминуемую кару за нарушение верности Богу (28 гл.). С другой стороны, взгляд на историю царей определялся для автора и уже осуществившимся к его времени фактом падения царств. В 3 Цар 15:3–5 присутствуют две основополагающие богословские идеи. Первая — безоговорочное осуждение за идолопоклонство, вторая — мысль о пощаде, милости со стороны Бога. Первая, обусловленная заповедями Второзакония, осуществилась в разрушении Иерусалима, Храма и пленении Израиля; вторая, основанная на верности Бога завету с Давидом и его династией («светильник в Иерусалиме» — пророчество Нафана — 2 Цар 7), является твердой надеждой на будущее спасение.

4. Здесь также мы наблюдаем одно из главных отличий между двумя повествованиями: отсутствие развернутой религиозной оценки царствования Авии восполняется в 2 Пар 13 пространной речью Авии, составляющей предмет нашего исследования. Именно эта речь содержит основные богословские установки Хрониста.

5. Далее следует указание на военный конфликт между двумя царствами в царствование Ровоама (6 ст.) и Авии (7 ст.).<sup>7</sup> На фоне развернутого описания военных действий в 2 Пар 13 выделяется краткое упоминание конфликта в 3 Цар 15. Возможно, Хронист использовал здесь сведения из своего источника. Однако, более подробное описание сражения объясняется и заинтересованностью этой темой автора. В свое время мы обратим внимание на это.

6. Завершаются оба повествования отсылкой к источникам за более подробными сведениями. Источники эти различны. С одной стороны, этот факт может объяснить различия между двумя текстами. С другой же, сам выбор именно этих источников свидетельствует о разных интересах и намерениях авторов.

Исходя из вышеперечисленных отличий, можно сделать некоторые выводы. Отметим два, на наш взгляд, важных момента, которые и объясняют различия в рассмотренных повествованиях.

---

<sup>7</sup> Затруднительно найти исчерпывающее объяснение, почему в повествовании о царствовании Авии сказано о войне Иеровоама с Ровоамом, его отцом (6 ст.). См. одно из них в: *Глаголев А., свящ.* 3 и 4 книги Царств // Толковая Библия / Под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 2. СПб., 1905. С. 438.

*Первое.* Авторы основывают свои повествования на разных источниках. Здесь нет возможности подробно останавливаться на развернувшейся в западной научной литературе дискуссии по вопросу источников книг Паралипоменон. Из всей палитры мнений можно выделить три основных. Первое из них рассматривает *упомянутые* Хронистом источники не более, как подражание указаниям книг Царств. Другое признает существование так называемого Мидраша книги царей (2 Пар 24:27), составными частями которого были все перечисляемые Хронистом пророческие источники<sup>8</sup>. Наконец, третье считается с существованием всех (в том числе и отдельных пророческих записей) упомянутых Хронистом источников<sup>9</sup>. Оставляя за скобками эту дискуссию, обратим внимание на *характер* упоминаемых источников.

Книги Царств ссылаются, в основном, на *летописи* царей Израиля и Иудеи. Хронист же, главным образом, упоминает *пророческие* источники. Хотя источники не сохранились, но исходя из именовании, можно предположить, что Девтерономист опирался на источники, связанные с царским двором, на летописи, где записывались в хронологическом порядке происходившие события. Хронист же ссылался на пророческие источники, которые, возможно, содержали больше материала, посвященного истолкованию известных событий<sup>10</sup>, а также на слова-речения царей, пророков и проч. По-видимому, именно это проливает свет на различие повествований и на происхождение речи Авии.

*Второе.* Мы уже обозначили главное различие в повествованиях: в 3 Цар дана развернутая религиозная оценка царствования Авии, а в 2 Пар, на ее месте, присутствует речь Авии. Отметим, что именно эти два текста максимально богословски насыщенные. Таким образом, различия в повествованиях могут быть обусловлены не только использованием разных источников, но и богословскими установками авторов, а также различными целями и задачами, о которых уже было упомянуто выше.

Прежде рассмотрения речи Авии, зададимся еще одним вопросом: почему автор Паралипоменон не упоминает о нечестии Авии? К этому нас подвига-

<sup>8</sup> См.: *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964. S. 721–726; *Sellin E., Fohrer G.* Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg, 1969. S. 260–266; *Pfeiffer R.H.* Chronicles, I and II // The Interpreter's Dictionary of the Bible. V. 1. New York-Nashville, 1962. P. 578–580.

<sup>9</sup> См., напр.: *Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет. Кн. 2. Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. М., 2003. С. 168–169.

<sup>10</sup> В повествовании об Авии пророческий источник характерно именуется «сказание (евр. «мидраш», т.е. изъяснение, истолкование) пророка Адды». См. также: 2 Пар 24:27, где в МТ стоит «мидраш книги царей».

ет, во-первых, вышеупомянутое сравнение с 3 Цар 15, а во-вторых, вопиющий факт отсутствия какой бы то ни было оценки. Если сравнить характеристики одних и тех же царей в книгах Царств и Паралипоменон, то можно заметить, что Авия — единственный царь, которому Хронист не дает никакой оценки. Текст 2 Пар 13:21: «*Авия же усилился; и взял себе четырнадцать жен и родил двадцать два сына и шестнадцать дочерей*»<sup>11</sup>, — единственные слова, которые с натяжкой можно расценить как имеющие положительный оттенок, однако и они не могут свидетельствовать о благодеяниях самого царя, но лишь знаменовать собой силу и успех правителя. В тех случаях, когда Хронист в повествовании о царствовании Авии приводит пример для подражания, таковым оказывается народ в целом, но не царь<sup>12</sup>.

Думается, причину умалчивания о нечестии Авии следует искать в следующем. Характерная черта Хрониста в изложении истории — объяснение причин тех или иных событий. Это связано с задачей автора представить для современников уроки из прошлого. Важно было продемонстрировать на исторических примерах, что за благочестием следует награда от Бога, за нечестием — наказание. Именно такая «причинно-следственная связь», согласно повествованию Хрониста, формирует историю Израиля, и именно такая трактовка позволяет связать между собой события как минувших дней, так и современные, сопоставляя настоящее с опытом прошлого. Причем, в своем повествовании автор делает акцент на индивидуальном воздаянии<sup>13</sup>. Именно этим объясняется внимание автора к добрым поступкам нечестивых царей и, напротив, к дурным — у благочестивых. Пример тому — упоминание о покаянии Манассии для объяснения его длительного царствования и о непослушании Иосии в связи с его неожиданной гибелью. Ни тому, ни другому описанию нет параллелей в книгах Царств.

---

<sup>11</sup> Интересно, что для автора Паралипоменон знаком силы и успеха является многоженство (ср. о Ровоаме в 2 Пар 11:18–21). Согласно же «уставу» о царе во Втор 17:17 многоженство — показатель нечестия, поскольку в нем кроется опасность неверности Богу (ср. о Соломоне в 3 Цар 11 гл.).

<sup>12</sup> «*Иудеи <...> возопили <...> к Господу, а священники затрубили трубами. <...> И воскликнули Иудеи. И когда воскликнули Иудеи, Бог поразил Иеровоама и всех Израильтян пред лицом Авии и Иуды. <...> И смирились тогда сыны Израилевы, и были сильны сыны Иудины, потому что упали на Господа Бога отцов своих*» (2 Пар 13:14–15, 18).

<sup>13</sup> Характерный пассаж: «*...так <...> написано в законе, в книге Моисеевой, где заповедал Господь, говоря: не должны быть умерщвляемы отцы за детей, и дети не должны быть умерщвляемы за отцов, но каждый за свое преступление должен умереть*» (2 Пар 25:4).



Поскольку в нашем случае упоминание о нечестии Авии никоим образом нельзя было связать с успехом иудеев (2 Пар 13:14–18), автор умалчивает о нем. Однако, с другой стороны, слова о благочестии Авии шли бы вразрез с известным повествованием книг Царств, поэтому, объясняя причины победы, автор говорит о благочестии не Авии, но народа (см.: 2 Пар 13:14–15, 18). Кроме того, говорить о нечестии Авии в контексте религиозной проповеди, звучащей в его устах, было бы неуместно.

Обратимся к рассмотрению речи Авии, искусно вставленной между описанием диспозиции воюющих (13:3) и рассказом о чудесной победе иудеев (13:13–19), одержанной вопреки превосходству сил израильтян (3 ст.) и военным хитростям Иеровоама (13 ст.).

4. И стал Авия на вершине горы Цемараимской, одной из гор Ефремовых, и говорил: послушайте меня, Иеровоам и все Израильтяне!

5. Не знаете ли вы, что Господь Бог Израилев дал царство Давиду над Израилем навек, ему и сыновьям его, по завету соли [вечному]?

6. Но восстал Иеровоам, сын Наватов, раб Соломона, сына Давидова, и возмутился против господина своего.

7. И собрались вокруг него люди пустые, люди развращенные, и укрепились против Ровоама, сына Соломонова; Ровоам же был молод и слаб сердцем и не устоял против них.

8. И ныне вы думаете устоять против царства Господня в руке сынов Давидовых, потому что вас великое множество, и у вас золотые тельцы, которых Иеровоам сделал вам богами.

9. Не вы ли изгнали священников Господних, сынов Аарона, и левитов, и поставили у себя священников, какие у народов других земель? Всякий, кто приходит для посвящения своего с тельцом и с семью овнами, делается у вас священником лжебогов.

10. А у нас — Господь Бог наш; мы не оставляли Его, и Господу служат священники, сыны Аароновы, и левиты при своем деле.

11. И сожигают они Господу всежжения каждое утро и каждый вечер, и благовонное курение, и полагают рядами хлеба на столе чистом, и зажигают золотой светильник и лампы его, чтобы горели каждый вечер, потому что мы соблюдаем установление Господа Бога нашего, а вы оставили Его.

12. И вот, у нас во главе Бог, и священники Его, и трубы громогласные, чтобы греметь против вас. Сыны Израилевы! не воюйте с Господом Богом отцов ваших, ибо не получите успеха.

Рассматриваемый отрывок принадлежит к довольно распространенному в Библии жанру *речей*. Выделяют несколько разновидностей указанного жанра: «завещания» — прощальные речи религиозных вождей Израиля (Иисуса Навина, Самуила, Давида), так называемые политические речи, связанные с какими-либо значительными событиями, к которым относятся и речи перед сражениями. Политические речи в Израиле не были столь распространены, как, например, в Греции, однако все же существовали. В Библии эти речи имеют ярко выраженную религиозную окраску<sup>14</sup>. Речь Авии можно признать разновидностью политической речи перед сражением, обращенной к врагам. Ее главная задача — убедить израильтян в тщетности их усилий в войне с иудеями. В силу ее идейной направленности западные исследователи склонны видеть в ней «левитскую» проповедь, которая отражает реалии религиозной жизни израильтян после плена<sup>15</sup>.

В библейском тексте, особенно в исторических книгах, речь занимает главенствующее положение по отношению к повествованию. Последнее зачастую повторяет то, что высказано в речи, имеющей форму монолога или диалога<sup>16</sup>. Предназначение речи Авии в тексте — объяснить причины победы иудеев над израильтянами. Однако в ней есть и более глубокое содержание. Хронист излагает ее, чтобы выразить свое представление о том, что есть истинный Израиль, народ Божий. Выше уже было отмечено, что автор выбрал для этого размышления подходящий момент. Война внутри Израиля, богоизбранного народа, расколотого надвое — проблема, требовавшая своего решения и осмысления. Кто есть истинный Израиль? Какое из двух царств сохраняет преемственность с религиозной традицией Израиля, является наследником обетований Бога? На эти вопросы, актуальные в послевоенное время, в первую очередь и отвечает автор устами Авии. Поэтому речь Авии — проповедь, адресованная (быть может, даже в большей степени) современникам Хрониста<sup>17</sup>: кто есть истинный Израиль и как нужно жить возвращенцам, чтобы *быть* народом Божиим, наследником которого они являются.

В этой связи знаменательно начало речи: «...*послушайте меня, Иеровоам и все Израильтяне!*» (2 Пар 13:4). Уже давно было замечено, что обращение

---

<sup>14</sup> Более подробно об этом жанре см. в кн.: *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964. S. 14–19.

<sup>15</sup> *Sellin E., Fohrer G.* Einleitung in das Alte Testament. S. 266.

<sup>16</sup> *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000. С. 101.

<sup>17</sup> Это можно сказать о всем произведении Хрониста, которое обычно датируют V–IV вв. до Р.Х.

Авии к врагам перед сражением довольно-таки странно<sup>18</sup>. Можно думать, что таковой неестественный характер обращения появился вследствие намерения автора привлечь наше внимание к некоторым моментам своего учения. «*Все Израильтяне*», «*весь Израиль*» — излюбленное выражение Хрониста. Анализ употребления термина «Израиль» в книгах Паралипоменон заслуживает отдельного внимания и выходит за рамки настоящего исследования<sup>19</sup>. Однако и в избранном нами отрывке можно увидеть, что данный термин имеет различное смысловое наполнение. Если в 4 ст. «Израиль» знаменует собой лишь северное царство, то в следующем, 5 ст., в данном понятии заложен более широкий смысл: «*Не знаете ли вы, что Господь Бог Израилев дал царство Давиду над Израилем навек, ему и сыновьям его, по завету соли?*» Можно заключить, что для автора Израилем является не столько северное царство (хотя он употребляет термин для обозначения последнего), сколько тот Израиль, с которым Бог заключил Завет и наследником которого является община современников Хрониста.

Упоминание царя Давида в 5 ст. неслучайно, оно соотносится с понятием «Израиль» и определенно отражает религиозное мирозерцание Хрониста. Для последнего эпоха Давида есть вершина истории избранного народа; все, что предшествовало ей от Адама, — лишь предыстория<sup>20</sup>. Все последовавшее — история продолжения дела, начатого Давидом, история «сынов» Давида — царей из его династии. При этом нельзя не заметить, что повествование об истории северного царства в труде Хрониста отсутствует, а главный акцент делается на завете Бога с Давидом. Последний оказывается для автора едва ли не важнее, чем завет Синайский, практически не упоминаемый на страницах книг Паралипоменон. Личность Давида и его деятельность, как можно заключить из исторического повествования, по меньшей мере сопоставимы, если не превосходят Моисея и его дело. Давид представлен в повествовании «вторым» Моисеем: с ним заключен завет, он инициатор строительства храма и организатор служений в нем<sup>21</sup>.

Согласно 5 ст. царство отдано «Давиду и сынам его», и это определение Бога имеет непреложный характер — «завет соли» («вечный» — в Синод. переводе). Такое определение подразумевает собой пророчество Нафана об из-

<sup>18</sup> Глаголев А., *свящ.* Вторая книга Паралипоменон // Толковая Библия / Под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 3. СПб., 1906. С. 119–120.

<sup>19</sup> См. об этом, напр., в кн.: Вейнберг И.П. Рождение истории. М., 1993. С. 158.

<sup>20</sup> Последняя представлена генеалогическими списками, где одна из главных линий Иуда — Давид.

<sup>21</sup> См.: Rad G.v. Theologie des Alten Testaments. B. 1. S. 348.

брании Давида и вечном правлении его династии. Поэтому восстание против «сынов Давида», согласно автору, есть восстание против замысла Бога о Своем народе, и следовательно, восстание против воли Бога. Вот как об этом сказано в следующем отрывке: *«Но восстал Иеровоам, сын Наватов, раб Соломона, сына Давидова, и возмутился против господина своего. И собрались вокруг него люди пустые, люди развращенные, и укрепились против Ровоама, сына Соломонова; Ровоам же был молод и слаб сердцем и не устоял против них»* (2 Пар 13:6–7). Очевидно противопоставление личностей Иеровоама (первого правителя северного царства) и Соломона с его наследником Ровоамом: Иеровоам — «сын *Навата*», Соломон — «сын *Давида*», Иеровоам — «раб Соломона» — восстал «против *господина* своего». Приспешники бунтаря — «люди пустые и развращенные», причина их успеха — слабость Ровоама. Как видим, Иеровоаму характеристика дана резко отрицательная, в противоположность Соломону и Ровоаму, с которых вина за раскол максимально снимается, причем исключительно по причине их законного наследия не только израильского трона, но и обетований Божиих.

Еще одна, не менее важная, мысль прослеживается при внимательном рассмотрении речи Авии: мысль о том, что история народа вершится не силой человеческой и не благодаря заслугам отдельных личностей, но Богом, Который воплощает в жизнь Свое обетование. Он верен Своему Слову и осуществляет Свой замысел наперекор человеческим грехам. История Израиля не заканчивается Вавилонским пленом, который есть следствие деяний народа. Хронист завершает свой труд текстом указа Кира о возвращении иудеев, который свидетельствует о том, что исполняет волю Бога: *«А в первый год Кира, царя Персидского, во исполнение слова Господня, [сказанного] устами Иеремии, возбудил Господь дух Кира, царя Персидского, и он велел объявить по всему царству своему, словесно и письменно, и сказать: так говорит Кир, царь Персидский: все царства земли дал мне Господь Бог небесный, и Он повелел мне построить Ему дом в Иерусалиме, что в Иудее. Кто есть из вас — из всего народа Его, [да будет] Господь Бог его с ним, и пусть он туда идет»* (2 Пар 36:22–23). Подобная тема не является принадлежащей исключительно Хронисту, однако у него она проявляется как верность Бога завету с Давидом и его потомками. Именно в этом заключается одна из причин такого большого внимания, какое Хронист уделяет Давиду, его эпохе и истории правления его преемников. Его повествование иллюстрирует реализацию в истории избранного народа основополагающего принципа богословия истории: осуществление за-

мысла Бога о человечестве наперекор человеческим грехам, в данном случае — грехам «сынов Давида». В нашем отрывке данный мотив получает следующее развитие: несмотря на грехи царей династии Давида, царство дано Давиду и его потомкам над Израилем «навек». Это непреложно («завет соли»; 5 ст.), и Бог выступает гарантом исполнения этого завета-договора<sup>22</sup>. В силу данного завета, в руке «сынов Давидовых» не просто земное царство, но «царство Господне» (8 ст.).<sup>23</sup> Отсюда понятен и следующий вывод Хрониста: война с иудеями — война с Самим Богом (12 ст.).

Что касается современников Хрониста, то для них в этих словах звучали ободрение и поддержка: «мы», вернувшиеся из плена, — преемники Израиля и завета с Давидом. «Мы» — «царство Господне». Однако здесь звучал и мотив ответственности: быть на высоте этого призвания. Последнему аспекту посвящена вся оставшаяся часть речи Авии. Она отвечает на вопрос: что следует делать, что требуется от народа, чтобы эти обетования и преимущества актуализировались в жизни возвращенцев?

Здесь мы встречаемся (наряду с личностью Давида и заветом с ним) еще с одним краеугольным камнем богословия Хрониста: это тема Храма и служения в нем. Можно даже сказать, что указанная тема более важна, более актуальна для современников автора, поскольку династия Давида уже лишена реальной власти: после плена монархия в Израиле не возродилась. В центре религиозной жизни послепленной общины было храмовое богослужение. Именно этим обусловлено особое внимание Хрониста к данной теме. Даже в повествовании о Давиде доминирует тема Храма и служений в нем. Хотя все это появится не ранее царствования Соломона, согласно автору, Давид тщательно составил проект Храма и организовал богослужение.

В рассматриваемом тексте тема Храма выражена в словах Авии о правильном богослужении иудеев в противовес израильтянам. Причем эта мысль

---

<sup>22</sup> Ср.: «Я восставлю семя твое после тебя, которое будет из сынов твоих, и утвержу царство его. Он построит Мне дом, и утвержу престол его на веки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном, — и милости Моей не отниму от него, как Я отнял от того, который был прежде тебя. Я поставлю его в доме Моем и в царстве Моем на веки, и престол его будет тверд вечно» (1 Пар 17:10–23; ср. 2 Пар 7).

<sup>23</sup> Ср.: Соломон сидит «...на престоле царства Господня над Израилем» (1 Пар 28:5); «и сел Соломон на престоле Господнем, как царь, вместо Давида, отца своего...» (1 Пар 29:23); «да будет благословен Господь Бог твой, Который благоволил посадить тебя на престол Свой в царя у Господа Бога твоего» (2 Пар 9:8).

подчеркнута посредством контрастного параллелизма, антитезы, которую можно представить в виде таблицы:

<b>Израильтяне</b>	<b>Иудей</b>
«у вас золотые тельцы, которых Иероваам сделал вам богами» (8 ст.)	«А у нас — Господь Бог наш ...» (10 ст.)
«Не вы ли изгнали священников Господних, сынов Аарона, и левитов, и поставили у себя священников, какие у народов [других] земель?» (9 ст.)	«...и Господу служат священники, сыны Аароновы...» (10 ст.)
«Не вы ли изгнали священников Господних, сынов Аарона, и левитов...» (9 ст.)	«...и левиты при [своем] деле» (10 ст.)
«...всякий, кто приходит для посвящения своего с тельцом и с семью овнами...» (9 ст.)	«И сожигают они Господу всесожжения каждое утро и каждый вечер, и благовонное курение, и полагают рядами хлебы на столе чистом, и [зажигают] золотой светильник и лампы его, чтобы горели каждый вечер...» (11 ст.)
«делается [у вас] священником лжебогов» (9 ст.)	«...и Господу служат священники, сыны Аароновы...» (10 ст.)
«...вы оставили Его» (11 ст.)	«...мы соблюдаем установление Господа Бога нашего...» (11 ст.)

Вышеуказанная форма контрастного параллелизма<sup>24</sup> нацелена на то, чтобы более ярко выразить основную мысль автора: в то время, как в Израиле практикуются неправильное священство и неуставное богослужение, у иудеев сохраняются правильное священство и верность богослужебному уставу. Кульминационным моментом в противопоставлении, безусловно, является служение иудеев Господу, с одной стороны, и идолопоклонство северного царства — с другой. Действия Иероваама по отделению северных колен от участия в иерусалимском храмовом богослужении (2 Пар 11:14–15) производятся, по убеждению Хрониста, в рамках организации языческого культа, на что указывает характерная фраза: «священники тельцов, козлов и высот» (2 Пар 11:15). Здесь, в речи Авии, израильская богослужебная практика откровенно именуется «служением лжебогам» (т.е. идолопоклонством, языческим культом).

Иудейский царь, говоря об «установлении» (11 ст.), т.е. уставе богослужения, подчеркивает две его наиважнейшие составляющие: священство и соб-

<sup>24</sup> Т.е., с одной стороны, строгое соответствие, а с другой, противопоставление.

ственно устав. В первом случае указывается на значение, которое имеет служение левитов<sup>25</sup>. Причем их служение было связано не только и не столько с принесением жертв, сколько с пением и музыкой<sup>26</sup>. Вероятно, Хронисту как члену религиозной общины невозможно было представить без него служение, поскольку в после пленном храме левиты играли ведущую роль в богослужении.

Второй аспект связан со скрупулезным соблюдением богослужебного устава. В 11 ст. перечислено все, что составляло этот чин: 1) жертва всеожжения (утренняя и вечерняя), 2) каждение, 3) хлебы предложения, 4) возжигание светильника. Доскональное следование «установлениям Господа Бога» со времен Моисея было основой религиозной жизни после пленного Израиля. В приверженности правилам богослужебной традиции Хронист видел залог успеха и благословения Божия для современников. Верность уставу делала после пленную общину преемницей избранного Богом Израиля. Стоит взглянуть на вывод, который оглашается в 12 ст.: *«И вот, у нас во главе Бог, и священники Его, и трубы громогласные, чтобы греметь против вас. Сыны Израилевы! не воюйте с Господом Богом отцов ваших, ибо не получите успеха»*. Соблюдая устав, храня традицию священства, современники Хрониста имеют во главе своей общины Самого Бога. Божественное присутствие и содействие и обеспечивают им успех, как ранее обеспечивали его древнему Израилю. Понятие успеха принципиально значимо для Хрониста. Данное слово он употребляет чаще всего в соотнесении со следованием заповедям или воле Бога.<sup>27</sup> «Успех», по убеждению автора, — всегда следствие верности Богу: *«Верьте Господу Богу вашему, и будьте тверды; верьте пророкам Его, и будет успех вам»* (2 Пар 20:20).

Следует остановиться и еще на одной важной богословской теме, присутствующей в словах о соблюдении «богослужебного устава». Для современников автора соблюдение этого «установления Господа Бога» не было простой формальностью, следованием неким внешним нормам, представленным в законе Моисея. Богослужение для современников Хрониста было приобщением к живому преданию, традиции, к тому богообщению, которое имел Израиль во вре-

<sup>25</sup> Акцент Хрониста на левитском служении очевиден из сравнения количества упоминаний последних: всего 3 раза в книгах Царств, 35 — в 1 Пар и 64 — в 2 Пар. См.: Pfeiffer R.H. Chronicles, I and II. P. 579.

<sup>26</sup> См. напр.: 1 Пар 15–16 гл.; 23:24–32; 25:1–8.

<sup>27</sup> Характерный пример: *«...ты будешь благоуспешен, если будешь стараться исполнять уставы и законы, которые заповедал Господь Моисею для Израиля...»* (1 Пар 22:13).

мена Моисея и Давида<sup>28</sup>. Можно вспомнить в этой связи слова свт. Филарета (Дроздова) о том, что Свящ. Предание не есть только «простое, видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений обрядов, но с ним вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения»<sup>29</sup>. Таким образом, в речи Авии мы встречаем и важную тему *Предания* как *передачи опыта* жизни с Богом.

За речью Авии следует повествование о победе иудеев и ее последствиях. Здесь подчеркивается мысль, важная для Хрониста: победы совершаются не столько усилиями народа, сколько силой Самого Бога, вмешивающегося в ход сражения. Уже было замечено, что тема военных действий постоянно сопровождает историческое повествование Хрониста. И дело здесь не только в изложении действительных событий. Рассказ о военных победах — удобный случай преподать урок современникам: Бог и их может привести к победе и успеху, если они будут верны Ему. Контраст между словами о превосходстве сил израильтян (3 ст.), военных хитростях Иеровоама (13 ст.) и неожиданной победе иудеев усиливает, делает более эффективной мысль автора: слабость, малочисленность возвращенцев из плена, подчиненность их языческим правителям — все это ничто перед волей и силой Бога. Следует лишь обратиться к Нему, по терминологии Хрониста, «взыскать» Его, — и Он ответит, проявит Свое действительное и спасительное присутствие.

Подводя итоги анализу речи Авии в 13 гл. Паралипоменон, можно выделить, по крайней мере, три основных момента, составляющие круг религиозных идей Хрониста. Первым из них назовем представление об Израиле как неделимом народе Божьем, преемницей которого является община современников Хрониста. Второй доминантой является личность Давида и Божий завет с ним и его династией. Завет с Давидом и пророчество Нафана стали основой мессианских чаяний Израиля, возвращенных проповедью пророков. И, наконец, особо важное место в религиозном мировоззрении автора занимает тема Храма и правильного служения в нем. Мы заметили, что речь адресована не только современникам Авии, но также и современникам автора. Хронист призывает хранить верность Богу и, как следствие, обещает успех и Божье покровительство.

---

<sup>28</sup> Замечательно в этом смысле, что религиозные реформы, которые проводят благочестивые цари (Иосафат, Езекия, Иосия) есть не внедрение чего-то нового, но возвращение к истокам, к традиции, связанной с именами Моисея и Давида, нарушенной деятельностью нечестивых правителей.

<sup>29</sup> Цит. по: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 178.



Рассмотренный отрывок затрагивает и более глубокие богословские темы. В первую очередь, назовем основополагающую для библейского богословия идею об осуществлении истории благодаря верности Бога Своему Слову, Завету (для Хрониста это, главным образом, — завет с Давидом); а также тему преемственности народа Божия и Предания, как возможности причастия опыту богообщения времени Давида и Моисея.

Рассмотрев текст и выделив его характернейшие особенности, мы можем задаться вопросом о том, что послужило предпосылками появления речи Авии в кн. Паралипоменон. Чем является данный отрывок: вымыслом Хрониста или текстом, почерпнутым автором из какого-либо источника? Вопрос о происхождении можно было бы поставить и шире: повлиял ли на богословскую направленность речи Авии в кн. Паралипоменон лежащий в ее основе источник, или же, напротив, религиозные установки автора повлияли на выбор определенных источников? Однако данный вопрос, на наш взгляд, заслуживает отдельного исследования. В рамках настоящей работы можно заметить лишь то, что если Хронист выдумал бы эту речь, то гораздо правильнее было бы связать ее с царем, имеющим положительную характеристику. Несомненно, автор опирался на источник (видимо, сказание пророка Адды), который не мог игнорировать. Хронист не мог также не знать о нечестии Авии, поэтому он решил умолчать об этом. С другой стороны, как мы пытались показать, речь Авии отчетливо выражает основные черты богословия Хрониста. В связи с этим можно предположить, что автор либо использовал факт произнесения речи и составил ее сам, либо переработал известный ему вариант речи для проповеди своего учения. Последнему предположению можно отдать предпочтение.

### **Источники и литература**

1. Ауди Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000.
2. Вейнберг И.П. Рождение истории. М., 1993.
3. Глаголев А., *свящ.* 3 и 4 книги Царств // Толковая Библия / Под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 2. СПб., 1905.
4. Глаголев А., *свящ.* Вторая книга Паралипоменон // Толковая Библия / Под ред. А.П. Лопухина и преемников. Т. 3. СПб., 1906.
5. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991.
6. Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет. Кн. 2. Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. М., 2003.

7. *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.
8. *MacLean H.B.* Abijah // The Interpreter's Dictionary of the Bible. V. 1. New York-Nashville, 1962.
9. *Pfeiffer R.H.* Chronicles, I and II // The Interpreter's Dictionary of the Bible. V. 1. New York-Nashville, 1962.
10. *Rad G.v.* Theologie des Alten Testaments. B. 1. München, 1957.
11. *Sellin E., Fohrer G.* Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg, 1969.

*М.В. Ковшов*

## СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ БОГООБЩЕНИЯ В БОГОСЛОВИИ АПОСТОЛА ПАВЛА НА ПРИМЕРЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ

Рассматривается значение общения между Богом и человеком для спасения всего тварного космоса на материале послания св. ап. Павла к Римлянам.

**Ключевые слова:** Новый Завет, апостол Павел, послания, богообщение, богословие, сотериологический, современная библеистика.

### Введение

Послания св. ап. Павла занимают особое место в Священном Писании Нового Завета как по своему объему, так и по богословской значимости. Вместе с тем необходимо констатировать отсутствие современных отечественных исследований богословия св. ап. Павла как общего, так и детализирующего характера. Фактически, единственной обзорной и одновременно детальной отечественной работой по корпусу посланий апостола Павла на сегодняшний день остается фундаментальный труд профессора Санкт-Петербургской духовной академии Николая Никаноровича Глубоковского «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу»<sup>1</sup>. Однако при всей своей ценности и значимости для русской библейской науки данная книга во многом устарела фактологически. В силу известных исторических причин отечественная библеистика в XX в. была лишена возможности нормально развиваться, и ученикам и последователям Н.Н. Глубоковского не удалось продолжить дело своего великого учителя.

---

*Михаил Всеволодович Ковшов* — кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики Московской православной духовной академии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 10-04-00133а.

<sup>1</sup>*Глубоковский Н.Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 1: Введение. Обращение Савла и «Евангелие» св. апостола Павла. «Евангелие» Павлово и иудейско-раввинское богословие, апокрифы и апокалиптика. СПб., 1905. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. Заключение. СПб., 1910. Кн. 3: Божественность «Евангелия» Павлова и метод обоснования сего в исследовании о нем. Дополнения и указатель содержания первых двух книг. СПб., 1912.

В то же время на Западе в течение XX в. было написано огромное количество исследований, посвященных посланиям св. ап. Павла, его жизни и богословию. В качестве яркого примера можно привести работу британского ученого Джеймса Данна «Богословие апостола Павла», в которой он дает обзор мысли этого новозаветного автора и вместе с тем подробно рассматривает систему его богословия<sup>2</sup>. Исагогическим введением к этому основательному труду может служить вышедший под редакцией того же исследователя сборник статей «Кембриджский путеводитель по апостолу Павлу», авторы которого подробно рассматривают вопросы жизни св. ап. Павла, исторического контекста, в котором были написаны послания, разбирают проблемы их авторства, подлинности, значения для современности и т.д.<sup>3</sup>

К сожалению, отечественных аналогов подобного рода работ на сегодняшний день не существует. Однако появление аналогичных исследований само по себе не решит проблему слабой изученности наследия св. ап. Павла. В течение десятилетий отечественная богословская наука находилась в искусственно созданном гетто и была озабочена «самыми элементарными вопросами простого существования»<sup>4</sup>. По этой причине на сегодняшний день недостаточно говорить о русской библеистике как о самостоятельной научной школе с собственной концептуальной научной парадигмой (что можно было сказать о дореволюционной российской библейской школе). Нынешние отечественные библеисты чаще всего находятся между Сциллой слепого подражания современным западным авторам и Харибдой механического репродуцирования достижений русских дореволюционных библеистов без учета данных современной библейской науки.

Преодоление этой ненормальной ситуации возможно только на пути гармоничного сочетания общего подхода к изучению Священного Писания, сложившегося в русской дореволюционной библеистике, с огромной базой фактологических наработок, накопленных библеистикой западной. Основными критериями отношения к Священному Писанию для русских библеистов XIX в. было, с одной стороны, признание его богодухновенности, а с другой, требование не исключать использование святоотеческой экзегетики для уяснения смысла библейского текста. Необходимость использования основополагающих достижений западных библеистов XX столетия, а также современных методов и под-

---

<sup>2</sup>Dunn J.D.G. The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids, 2006.

<sup>3</sup>The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge, 2003.

<sup>4</sup>Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947. С. 12.

ходов к толкованию Священного Писания, обусловлена объективным отставанием российской библейской науки от западной. Однако такое использование не должно переходить в слепое механическое заимствование и копирование; напротив, в ряде случаев весьма полезным является критично-полюемичное отношение к иностранным источникам. Хорошим примером такого отношения является уже упоминавшийся труд проф. Н.Н. Глубоковского. В нем он демонстрирует свою широчайшую эрудицию, рассматривая все известные в его время подходы к посланиям св. ап. Павла и его богословию, и в то же время показывает здоровое отношение к ним, не собираясь во всем соглашаться с доводами западной библейской науки. Лишь при таком подходе представляется возможным дать объективную картину изучения посланий св. ап. Павла в современной библеистике, сохраняя вместе с тем преемство с уже имеющейся традицией библеистики отечественной и тем самым способствуя возрождению последней. Методологическому примеру Н.Н. Глубоковского следовал и автор данной статьи при ее написании.

### **Идея богообщения в посланиях святого апостола Павла**

Одна из важных проблем, связанных с изучением посланий св. ап. Павла, может быть сформулирована следующим образом: *действительно ли в посланиях святого апостола присутствует идея богообщения?*

В данной проблеме можно выделить несколько более частных вопросов. Во-первых, есть ли у нас достаточные основания говорить о том, что в посланиях апостола Павла наличествует идея именно об *общении* человека с Богом? Как ни странно, сомнения в этом можно встретить в православной среде. В православии принято говорить скорее о *богопознании*, нежели о *богообщении*. Вместе с тем категория общения занимает центральное место в таком философском направлении, как персонализм (и православный в том числе). Поэтому для некоторых православных богословов указанная тема ассоциируется с навязыванием апостолу Павлу чуждых ему философских представлений.

Второй вопрос связан с тем содержанием, которое вкладывается в понятие «*богообщение*». Почти сто лет назад Альберт Швейцер заявил, что «у Павла нет мистики единения с Богом — только мистика единения со Христом, посредством которого человек становится в определенное отношение к Богу. <...> Павел — единственный из христианских мыслителей, у кого есть только мисти-

ка единения с Христом и нет мистики единения с Богом»<sup>5</sup>. Для того, кто воспринимает Господа Иисуса Христа всего лишь как «Иисуса из Назарета», это утверждение будет означать, что у апостола Павла вообще отсутствует представление о непосредственном личном общении между человеком и Богом. Для православного человека полнота богообщения подразумевает личные взаимоотношения с каждой из Ипостасей Пресвятой Троицы, поэтому принятие им данной точки зрения неизбежно приведет к редукции апостольской идеи о богообщении до швейцеровской мистики соединения со Христом.

По мнению автора, есть все основания утверждать, что в посланиях апостола Павла присутствует идея об общении человека с Богом. Богообщение для апостола подразумевает глубокие межличностные взаимоотношения человека с Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Духом Святым, и имеет определяющее значение для спасения как человека, так и всего тварного космоса.

Для ответа на первый из поставленных выше вопросов достаточно проанализировать те категории, которые апостол Павел употребляет для обозначения общения человека с Богом. Самая главная из них — *κοινωνία*. Русский перевод слова *κοινωνία* как «общение» не совсем адекватно передает значение греческого термина, поскольку, как отмечает Дж. Кэмпбелл (J. Campbell), «главной идеей, выражаемой термином *κοινωνίος* и родственными ему словами, является не общность с другой личностью или личностями, но соучастие в чем-то, в чем принимают участие также и другие»<sup>6</sup>. Можно было бы перевести это слово как «соучастие, соработничество, сотрудничество» (ср. греч. *συνεργία* — «соработничество, сотрудничество»<sup>7</sup>). *Κοινωνία*, таким образом, указывает на тесную связь, близость, дружеские взаимоотношения. Классические греческие авторы

---

<sup>5</sup> Швейцер А. Мистика апостола Павла // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Чернявский А.Л., сост. М., 2006. С. 27, 28. Согласно трактовке Швейцера, апостол Павел признает и мистику единения с Богом, однако она станет возможной только в мессианском Царстве Иисуса. См.: Там же. С. 35.

<sup>6</sup>Цит. по.: Panikulam G. *Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life*. Rome, 1979. P. 1.

<sup>7</sup>*Lampe*. *Lexicon*. P. 1323. Стоит отметить, что этот термин употреблялся святыми отцами как для описания соработничества Бога и человека в деле спасения, так и взаимодействия Лиц Пресвятой Троицы. Так, например, свт. Афанасий Великий говорит о синергии, соработничестве Святого Духа Отцу и Сыну при сотворении человека, имея в виду Его Божественное достоинство, см. *Athanasius Alexandrinus*. *De Sancta Trinitate* (dialogi 1, 3, 5) 28.1228.38–40, 52–54; 28.1232.15–18 // TLG.

(например, Эврипид) называют этим словом брак<sup>8</sup>. Характерно, что антонимом κοινωνία служит слово κακία — «зло, испорченность, негодность»<sup>9</sup>.

В Священном Писании Нового Завета термин κοινωνία используется как для описания взаимоотношений между Богом и человеком, так и людей между собой. Макс Тернер (Max Turner) справедливо замечает, что понятие κοινωνία в Новом Завете имеет два измерения: вертикальное и горизонтальное<sup>10</sup>. К первому относится общение человеческих личностей с Пресвятой Троицей, а ко второму — друг с другом в единстве Церкви. Оба вида общения нераздельны и взаимосвязаны. Например, апостол Иоанн Богослов, который определяет цель своего послания как «чтобы и вы имели общение (κοινωνίαν ἔχητε) с нами», главной причиной для этого общения называет то, что «наше общение (ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα) — с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом» (1 Ин 1:3). Здесь κοινωνία, по мнению Макса Тернера, означает не просто совместное участие верующих в благах, которые подаются от Отца и Сына. Это означает, что верующие в некотором смысле участвуют с Отцом и Сыном в правде, любви, свете и жизни, поскольку Они и есть правда, любовь, свет и жизнь<sup>11</sup>.

Именно святой апостол Павел больше всех других новозаветных авторов употребляет термин κοινωνία (13 из 19 раз). К первому измерению понятия κοινωνία в посланиях апостола Павла можно отнести следующие места: 1 Кор 1:9; 1 Кор 10:16; 2 Кор 13:13; Флп 2:1; Флп 3:10. В Первом послании к Коринфянам апостол Павел говорит: «Верен Бог, Которым вы призваны в общение Сына Его (εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) Иисуса Христа, Господа нашего» (1 Кор 1:9). Во всей своей полноте это теснейшее взаимоотношение реализуется в пространстве Таинства Евхаристии, которую святой Апостол Павел также называет общением:<sup>12</sup> «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой (κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ χριστοῦ)? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова (κοινωνία τοῦ σώματος

<sup>8</sup>Hauck F. The Meaning and the Construction of the Term. В статье: κοινός... // TDNT.

<sup>9</sup>Friberg Analytical Lexicon.

<sup>10</sup>Turner M. The Churches of the Johannine Letters as Communities of «Trinitarian» Κοινωνία // The Spirit and Spirituality. Essays in Honour of Russell P. Spittler / Menzies R., ed. London, 2004. P. 55.

<sup>11</sup>Ibid.

<sup>12</sup>Стоит отметить, что в 1 Кор 10:17–21 участие в трапезе Господней обозначается как с помощью термина κοινωνίος, так и с помощью глагола μετέχω. Термины μέτοχος и κοινωνίος, которыми в данном случае воспользовался апостол Павел, по сути являются синонимами и обозначают соучастие, сотрудничество, дружеское партнерство в каком-либо деле, см.: Friberg AnalyticalLexicon.

τοῦ χριστοῦ)» (1 Кор 10:16)?<sup>13</sup> В третьей главе послания к Филиппийцам апостол Павел говорит уже о приобщении страданиям Господа Иисуса Христа: «чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его (τῆν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ), сообразуясь смерти Его...» (Флп 3:10). Однако «вертикальное» измерение понятия κοινωνία у апостола Павла не ограничивается его применением только для описания взаимоотношений верующих с Господом Иисусом Христом. Так, в заключительном благословении из Второго послания к Коринфянам, которое навсегда вошло в Евхаристический канон православной Литургии, апостол Павел говорит: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение (ἡ κοινωνία) Святого Духа со всеми вами. Аминь» (2 Кор 13:13). В греческом тексте второй главы послания к Филиппийцам речь, очевидно, также идет об *общении христиан со Святым Духом* или же *общении друг с другом во Святом Духе*<sup>14</sup>: «Итак, если есть какое утешение во Христе, если есть какая отрада любви, если есть какое *общение духа* (κοινωνία πνεύματος)... (Флп 2:1). Даже по этим пяти стихам можно сделать однозначный вывод о том, что у апостола Павла присутствует идея о богообщении как самом тесном взаимоотношении человека с Богом, и это общение не ограничивается швейцеровской мистикой соединения со Христом.

Для ответа на второй вопрос и подтверждения заявленных выше тезисов будет использован метод, который применил для изложения богословия апостола Павла Джеймс Данн в упомянутой выше книге «Богословие ап. Павла». В этом обстоятельном труде Данн использует послание к Римлянам в качестве основы для реконструкции целостной картины богословия апостола Павла. В данном случае в качестве смыслового «костяка» для дальнейших рассуждений будут использованы богословские идеи из 5–8 глав послания к Римлянам. Отталкиваясь от этих концептов, мы постараемся показать, что понятие богообщения обозначает для апостола Павла глубокие межличностные взаимоотношения человека с Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Духом Святым, и имеет определяющее значение для спасения как человека, так и всего тварного космоса.

---

<sup>13</sup>По толкованию свт. Николая Кавасилы, «дело таинства [Евхаристии] таково, что кровь, которой живем, и теперь есть кровь Христова, и плоть, которую создает для нас таинство, есть тело Христово, и *общии члены, и обща жизнь*. Таково истинное общение... (курсив наш. — М.К.)». (Николай Кавасила, свт. Семь слов о жизни во Христе. Слово четвертое. О жизни во Христе. Какое содействие дарует ей священное приобщение // Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды свт. Николая Кавасилы. М., 2002. С. 66.)

<sup>14</sup>См. напр. перевод κοινωνία πνεύματος в NIV и NJB: «If you have any <...> fellowship with the Spirit»; «So if in Christ there is <...> any fellowship in the Spirit».



Первое место, на которое хотелось бы обратить внимание в данном отрывке — известный 12-й стих из 5-й главы: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили» (Рим.5:12). Сейчас мы не станем останавливаться на смысле выражения ἑφ' ᾧ, которое является самым проблемным в данном стихе, а обратим внимание на понятие «грех» (ἁμαρτία).

Слово ἁμαρτία — «промах, ошибка; вина, грех»<sup>15</sup> — использовалось в греческом для обозначения природы действия, выражаемого глаголом ἁμαρτάνω. Значение последнего — «не попасть, промахнуться». В LXX ἁμαρτάνω и его дериваты наиболее часто используется для перевода слов, производных от корня 𐤀𐤓𐤏, который имеет аналогичное значение — «недостаток, грех, совершать грех», а в породе Niphil в том числе и «бить мимо цели»<sup>16</sup>. Как видно из приведенных значений, для уяснения сущности греха недостаточно одного филологического анализа, поскольку «эти наименования <...> не указывают той *нормы* — того масштаба, коим бы определялось это отклонение *вообще* и в частности *степень* этого отклонения»<sup>17</sup>. Романо Пенна (Romano Penna) определяет сущность греха в его библейском понимании как «отчуждение от Бога»<sup>18</sup>. Такое представление о грехе, по мнению Пенна, обусловлено прежде всего тем, что человек в Библии «всегда находится в отношении, в особенности в отношении к Богу»<sup>19</sup>. Исходя из общебиблейского контекста, определение Пенна вполне можно применить к пониманию греха апостолом Павлом, однако при этом необходимо сделать одну существенную оговорку: грех есть не только отчуждение, но и вполне реальное *искажение и разлад*.

Последствия греха не ограничиваются разрывом отношений между Богом и человеком. Распад продолжается внутри самого человека, приводя к тому, что человек перестает владеть самим собой. Эту ситуацию весьма точно описывает апостол Павел в седьмой главе послания к Римлянам: «Ибо не понимаю, что делаю: *потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю* (οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ) <...> а потому уже *не я делаю то, но живущий во мне грех* (οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία). Ибо знаю, что не живет во мне, то есть *в плоти моей* (ἐν τῇ

<sup>15</sup>LSj. P. 77.

<sup>16</sup>Luc A. 𐤀𐤓𐤏 // NIDOTTE. Vol. 2. P. 93.

<sup>17</sup>Введенский Д. Учение Ветхого Завета о грехе. Сергиев Посад, 1900. С. 4.

<sup>18</sup>Penna R. Paul the Apostle: Wisdom and Folly of the Cross. Colledgeville, 1996. Vol. 2. P. 12.

<sup>19</sup>Ibid.

σαρκί μου), доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу... Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон (ἕτερον νόμον), противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного (τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας), находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти (τοῦ σώματος τοῦ θανάτου)?» (Рим 7:15, 17–18, 22–24). Здесь мы сталкиваемся с двумя негативными антропологическими понятиями: «тело смерти» (τὸ σῶμα τοῦ θανάτου) и «плоть греха» (σὰρξ ἁμαρτίας) (Рим 8:3). В терминологии апостола Павла, как отмечает Джон Робинсон (John A.T. Robinson), оба термина (σὰρξ и σῶμα) восходят к одному еврейскому оригиналу — רֶפֶשׁ («плоть»)²⁰. Именно поэтому в LXX σῶμα часто (21 раз)²¹ используется для перевода еврейского רֶפֶשׁ²². Роберт Джуэтт (Robert Jewett) считает, что «Павел не только ставит слово «тело» вместо «плоти» в пассажах, подобных Рим 7:24–25 и 8:9–13, но и вводит новые выражения, такие как «тело греха», «мертвое тело», «смертное тело» и «тело смерти», чтобы сделать σῶμα коррелятом σὰρξ в изображении жизни в ветхом эоне»²³. Однако жизнь «в ветхом эоне» в терминологии апостола Павла обозначает скорее выражение «κατὰ σάρκα»: «жить по плоти», «поступать по плоти», «хвалиться по плоти» и т.д. (см. Рим 8:1, 4–5, 8–9, 12–13; 1 Кор 1:26; 2 Кор 1:17, 10:2, 11:18 и т.д.). В данном же случае оба термина обозначают скорее пораженную грехом человеческую природу, которая детерминирует человеческое бытие. Причем акцент должен быть сделан не на терминах «плоть» и «тело», которые у апостола Павла могут иметь нейтральное и даже положительное значение (см. Рим 1:3, 3:20, 8:23, 9:3,5, 12:5; 1 Кор 1:29, 12:27; Еф.2:15, 5:29–31; Кол 1:22,24, 2:17; 1 Фесс 5:23 и т.д.), а на словах «грех» и «смерть». Пораженная человеческая природа становится детерминирующим принципом для его бытия, который св. ап. Павел определяет словосочетанием «закон греха» (ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας). Об этом состоянии можно сказать, что человек детерминирован, ограничен самим собой, своими греховными желаниями и наклонностями.

Однако распад не ограничивается одним лишь человеком. Грех Адама поверг весь мир в состояние порчи и разложения: «потому что тварь покорилась

<sup>20</sup> BDB. P. 142.

<sup>21</sup> Gundry R.H. *Sōma* in Biblical Theology with emphasis on Pauline Anthropology. Cambridge, 1976. P. 22.

<sup>22</sup> Robinson J.A.T. *The Body: A Study in Pauline theology*. London, 1952. P. 11–12.

<sup>23</sup> Jewett R. *Paul's Anthropological Terms. A study of their use in conflict settings*. Leiden, 1971. P. 457.

суете (ματαιότης) не добровольно, но по воле покорившего ее...» (Рим 8:20). Таким образом, космос лишился славы Божией вслед за человеком: «Первозданный рай исчез, и мир обречен на гибель и разложение»<sup>24</sup>. Здесь стоит напомнить о том, что термин ματαιότης (греч. «суета, тщета, бессцельность»)<sup>25</sup> является антонимом слова τέλος (греч. «исполнение, завершение, выполнение»)<sup>26</sup> и обозначает, в данном случае, неудачу поставленной перед творением цели<sup>27</sup>. О том, какова эта цель, апостол Павел прямо не говорит, хотя его рассуждения в 19–22 стихах 8-й главы и подводят к этой мысли. Ответ на этот вопрос мы находим в Первом послании к Коринфянам, где говорится, что в эсхатологическом свершении «будет Бог все во всем (ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν)» (1 Кор 15:28).

### «Христология Адама»

Что обозначает это присутствие Божие во всем творении? Для ответа на этот вопрос я хотел бы обратиться к богословскому наследию преподобного Максима Исповедника, который делал особый акцент на обожении всего творения во главе с человеком. Человек в представлении прп. Максима является микрокосмом, объединяющим в себе жизнь чувственную и жизнь умопостигаемую. Однако человек как микрокосмос является не просто зеркалом, отображающим в себе весь тварный мир, но он призван к реализации Божественного задания, он должен *действовать* как микрокосм, объединяя в себе противоположности мира<sup>28</sup>. Человек, по мысли прп. Максима Исповедника, должен был преодолеть разделения первых дней творения путем последовательных соединений различных уровней бытия мира, возводя таким образом мир в то состояние, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28)<sup>29</sup>.

Однако человек пал и утратил свое посредническое положение, всецело подчинившись «стихиям мира сего» (Кол 2:8; Гал 4:3,9). Положение, в котором он оказался, отделило его от умопостигаемых тварей и поставило на одну степень с чувственными, и он оказался неспособным выполнить возложенную на

<sup>24</sup>Scroggs R. The Last Adam. A study in Pauline Anthropology. Oxford, 1966. P. 91.

<sup>25</sup>LSj. P. 1084.

<sup>26</sup>Ibid. P. 1772.

<sup>27</sup>Scroggs R. The Last Adam. P. 91.

<sup>28</sup>Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Chicago, 1996. P. 137–143.

<sup>29</sup>Максим Исповедник, прп. О различных трудных местах (апориях). 103-я апория. «Природы обновляются и Бог становится человеком» (из Слова XXXIX святителя Григория Богослова на святые светлы) / Фокин А. Р., перев. с древнегреч., коммент. // Богословский сборник ПСТБИ. М., 2003. С.128–132.

него Богом задачу. Реализацию объединения тварного мира после грехопадения исполняет Господь Иисус Христос, а человек теперь должен «жить в соответствии с этим исполнением и активно в нем участвовать»<sup>30</sup>. Апостол Павел говорит об этом в 14-м стихе 5-й главы, противопоставляя два человеческих семейства — потомков падшего Адама и новое человечество, возрожденное в Господе нашем Иисусе Христе<sup>31</sup>. В данном случае апостол Павел использует метод типологической экзегезы Ветхого Завета, называя Адама прообразом Иисуса Христа: Адам есть «образ будущего (греч. τύπος τοῦ μέλλοντος)» Адама, то есть Иисуса Христа. Через преступление первого Адама грех и смерть перешли во всех его потомков (Рим 5:12), а благодаря послушанию Нового Адама все люди получают оправдание и жизнь (Рим 5:18–19). Христос, таким образом, становится родоначальником нового, возрожденного человечества, освобожденного от греха и смерти. В послании к Коринфянам св. ап. Павел также касается этой темы: «Так и написано: первый человек Адам стал *душею живущею* (ψυχὴν ζῶσαν); а последний Адам есть *дух животворящий* (πνεῦμα ζωοποιῶν). Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15:45–47). Эта же тема появляется в христологическом гимне из послания апостола Павла к Филиппийцам. Христос, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но *уничижил* (ἐκένωσεν) Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2:6–8). В Новом Завете, как отмечает Киттель (Gerhard Kittel), «оригинал всегда присутствует в образе»<sup>32</sup>. Поэтому когда апостол Павел в данном случае называет Иисуса Христа «образом Бога», он настаивает как раз на равенстве Образа со Своим Первообразом<sup>33</sup>. В отношении к Господу Иисусу Христу термин «образ Божий» (греч. εἰκὼν τοῦ θεοῦ) обозначает Его равенство с Богом Отцом. Господь Иисус Христос, будучи образом Божиим, двояко уничижает Себя: как Бог, Он смиряет Себя, становясь человеком; и как человек, он уничижает Себя, став послушным «даже до смерти» на кресте<sup>34</sup>. С другой стороны, крайнее унижение становится путем к величай-

---

<sup>30</sup>Thunberg L. Microcosm and Mediator. P. 139.

<sup>31</sup>Best E. One body in Christ. A study in the relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul. London, 1955. P. 42.

<sup>32</sup>Kittel G. The Metaphorical Use of Image in the NT. В статье: Εἰκὼν // TDNT.

<sup>33</sup>Ibid.

<sup>34</sup>Fee G.D. The New Testament and Kenosis Christology // Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God / Evans S., ed. Oxford, 2006. P. 30.

шему прославлению: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп 2:9–11).

По мнению Джеймса Данна, в данном случае мы имеем дело с так называемой «христологией Адама»: апостол Павел представляет Господа Иисуса Христа как «второго Адама», Который исправляет ошибки первого. Данн проводит следующие соответствия между Христом и Адамом. Это понятие образа Божия (Флп 2:6–7); равенство Богу (Флп 2:6); принятие образа раба (2:7); послушание до смерти (2:8); возвышение и прославление (2:9–11). Каждая из этих характеристик соотносится с действиями прародителей: образ Божий — с сотворением человека по образу Божию; равенство Сына Отцу — с желанием первых людей быть равными Богу и т.д. Человек Иисус Христос, будучи образом Божиим, «не последовал примеру Адама и не попытался обрести равенство с Богом, но предпочел положение раба и смерть — и был позже вознесен и возвеличен Богом»<sup>35</sup>. Таким образом, Господь Иисус Христос вновь проживает в Самом Себе жизнь Адама, однако не останавливается на этом, а исполняет в себе ту цель, которую Бог поставил перед первым человеком — его превознесение и прославление, то, что в терминологии святых отцов получило наименование «обожение». Но может ли человек стать причастным к этому прославлению и что он должен сделать для осуществления этой причастности? — вот самый главный вопрос.

### **Усыновление Богу через Христа**

Ответ на этот вопрос мы находим ответ в восьмой главе послания к Римлянам. Здесь говорится о том, что Бог Отец predetermined предуготовил Им верующих быть подобными образу Своего Сына (см. Рим 8:29; ср. также 1 Кор 15:49; Кол 3:10). По словам Чарльза Барретта (С.К. Barrett), Христос есть образ Божий, и человек также носит Его образ; это означает, что человек не остается в одиночестве, но является членом одной большой семьи, Глава которой — Сам Иисус Христос<sup>36</sup>. Во Христе «божественный образ был вос-создан на земле. Воплощение, слова и действия Иисуса, Его смерть на кресте, — все это суть необходимые части этого образа»<sup>37</sup>. Но самое главное, что подразумевает воссоздание образа — это новое творение человека по образу Господа Иисуса

---

<sup>35</sup>Ibid. P. 31.

<sup>36</sup>Barrett C.K. From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology. London, 1962. P. 97.

<sup>37</sup>Bonhoeffer D. The Cost of Discipleship. Canterbury, 2001. P. 230.

Христа. Восстановление Господом подлинного человеческого бытия мыслится апостолом Павлом как воссоздание образа, его новое творение<sup>38</sup>.

Робин Скроггс (Robin Scroggs) отмечает, что базовой идеей для благовестия апостола Павла было утверждение о том, что Христос принес человеку, а следовательно, и всему миру, обновленное бытие, поскольку человек во Христе становится новым творением<sup>39</sup>. И хотя сам термин «новое творение» (греч. *καινή κτίσις*) встречается в посланиях апостола Павла всего два раза (2 Кор 5:17; Гал 6:15), тем не менее, именно это понятие является тем базисом, на котором апостол Павел выстраивает свою антропологию, считает Скроггс<sup>40</sup>. «Итак, кто во Христе, тот *новая тварь* (*καινή κτίσις*); древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17), — говорит апостол. Понятие «новый человек» (греч. *καινὸς ἄνθρωπος*) апостол Павел употребляет чаще. Во второй главе послания к Ефессянам данный термин употребляется применительно к Господу Иисусу Христу, а в четвертой главе этого же послания и третьей главе послания к Колоссянам это понятие применяется уже к человеку (см. Еф 2:15, 4:24; Кол 3:10).

Для того чтобы объяснить, в чем состоит смысл этой идеи, обратим внимание на результат, к которому привело ее развитие в святоотеческом богословии. Отталкиваясь от представления апостола Павла о творении нового человека в Господе Иисусе Христе, уже первые христианские богословы начали понимать иконичность человека как его сотворенность по образу Христа, в результате чего человек становится «образом Образа». Эта идея встречается уже у ранних отцов, например у Климента Александрийского<sup>41</sup>, свт. Иринея Лионского<sup>42</sup>, но свое богословское завершение она находит в трудах прп. Анастасия Синаита: «Когда Бог творил незримого Ангела, Он не говорил: «Сотворю Ангела по образу и по подобию Своему». А творя двойственного человека, который является зримым и незримым, (Бог) назвал его Твоим образом и подобием, ибо человек — смертен и бессмертен, отпечатлевая мыслящей и бессмертной душой Твое, Христе, Божество, а в страстном теле (своем) истинный образ Твоего Человечества, единосущного ему»<sup>43</sup>. Вполне вероятно, что апостол Павел, говоря

---

<sup>38</sup> По поводу идеи о новом творении в богословии св. ап. Павла см. исследование: *Hubbard M.V. New Creation in Paul's Letters and Thought. Cambridge, 2002.*

<sup>39</sup> *Scroggs R. The Last Adam. Oxford, 1966. P. 61.*

<sup>40</sup> *Ibid. P. 62.*

<sup>41</sup> *Clemens Alexandrinus. Protrepticus. 10.98.4.1–9 // TLG.*

<sup>42</sup> *Irenaeus Theol. Adversus haereses. Liber 5. 15. 1–9 // TLG.*

<sup>43</sup> *Анастасий Синаит, прп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово второе // Альфа и Омега. М., 1999. № 1 (19). С. 73–74. Преп. Анастасий считает, что по об-*

о восстановлении человека и его новом творении по образу Сына Божия, имел в виду то же самое. Будучи тем прототипом, по которому был создан первый человек, Господь Иисус Христос становится и тем образом, по которому творится человек новый. Каждый человек теперь может стать «подобным образу Сына» (Рим 8:29), вступив в общение с Ним: «И как мы носили *образ перстного* (τὴν εἰκόνα τοῦ ἁϊκοῦ), будем носить и *образ небесного* (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου)» (1 Кор 15:49).

Непосредственным результатом общения верных с Иисусом Христом является их усыновление (υἰοθεσία) Богу через Иисуса Христа (Еф 1:5). Слово υἰοθεσία было техническим термином для обозначения усыновления в греко-римском мире. Тем не менее в греческих источниках оно не употребляется в метафорическом смысле и отдельно от акта усыновления, как статус в отличие от процесса, с чем мы встречаемся у апостола Павла<sup>44</sup>. В Новом Завете термин встречается пять раз исключительно в посланиях апостола Павла (Рим 8:5,23; 9:4; Гал 4:5; Еф 1:5).

Апостол Павел в данном случае развивает ветхозаветную идею богосыновства. Практика усыновления была широко распространена на древнем Ближнем Востоке<sup>45</sup>. При этом наиболее общим типом усыновления был тот, при котором человек усыновлял одного или более сыновей. В обмен на получение доли в имуществе на усыновленного возлагались определенные обязанности, описывавшиеся в специальном контракте. Чаще всего это обозначало заботу о пропитании новых родителей<sup>46</sup>. Именно широким распространением практики усыновления в Древнем Израиле, по мнению Дэниэла Блока (Daniel I. Block), объясняется тот факт, что отношения Яхве с Его народом часто обозначаются в Ветхом Завете как отношения Отца и сына<sup>47</sup>. Безусловно, широкое распространение практики усыновления в древнем мире и, в частности, в древнем Израиле, оказало влияние на применение данного образа для описания взаимоотношений

---

разу Господа Иисуса Христа сотворен весь человек как целое, в то время как его душа сотворена по образу Пресвятой Троицы. См.: *Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое // Альфа и Омега. М., 1998. № 4 (18). С. 110–111.

<sup>44</sup>Byrne B. 'Sons of God' — 'Seed of Abraham': A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background. Rome, 1979. P. 80.

<sup>45</sup>Block D.I. Marriage and Family in Ancient Israel // Marriage and Family in the Biblical World / Campbell K.M., ed. InterVarsity Press, 2003. P. 87.

<sup>46</sup>Matthews V.H. Marriage and Family in the Ancient Near East // Marriage and Family in the Biblical World / Campbell K.M., ed. InterVarsity Press, 2003. P. 20.

<sup>47</sup>Block D.I. Marriage and Family in Ancient Israel. P. 88.

Бога с избранным Им народом. Однако это — далеко не единственная причина, по которой этот образ употребляется в данном контексте. Невозможно представить себе более близкие человеческие отношения, чем узы родства внутри семьи. Даже сегодня, когда люди разобщены и действуют скорее как индивиды, чем как части единого целого, мы вряд ли сможем найти более близкий тип человеческих отношений, чем муж-жена, отец-сын. Для древнего же человека, мыслившего себя в значительной мере как часть семьи или клана, семейные отношения и были той средой, где он обретал свою идентичность<sup>48</sup>. Поэтому когда Яхве говорит, что Он является Отцом для всего Израиля («И скажи фараону: так говорит Господь: Израиль [есть] сын Мой, первенец Мой»; Исх 4:22), Он показывает, что первичным для израильтян является не социальное отношение и не родство по плоти, но непосредственная связь и ответственность общества израильского перед Богом<sup>49</sup>.

Отсюда категория завета осмысливается уже не как отношения сюзерена-вассала, но как отношения внутри семьи: для любящего сына очевидно, что он должен любить и уважать своего Отца; в противном же случае, согласно законам древнего мира, за неуважение к Родителю его ждет наказание вплоть до смерти. При этом обращает на себя внимание то несоответствие, которое наблюдается между обещаниями Яхве и Его требованиями к людям, с которыми Он заключает Завет. В противоположность своим ближневосточным аналогам, библейские заветы всегда сфокусированы на обещаниях Бога, а не на человеческих обязанностях; последние всегда немногочисленны и сконцентрированы преимущественно на отношении человека к Богу<sup>50</sup>. Яхве, таким образом, приспособляется к немощи человеческого восприятия: поскольку древние израильтяне в большинстве своем не могли подняться над границами своих социокультурных стереотипов, Он обращается к ним на понятном для них языке; с другой стороны, называя Себя Отцом, Он показывает, что Его взаимоотношения с Израилем не просто носят уникальный характер, но являются настолько близкими, насколько человек только может себе представить.

В Новом Завете апостол Павел дает богосыновству еще более уникальное определение. Практика усыновления, которая так или иначе осмысливалась в

---

<sup>48</sup>Walton J.H., Matthews V.H., Chavalas M.W. The IVP Bible Background Commentary: Old Testament. 2000. P. 95.

<sup>49</sup>Ср.: Robinson J.A.T. The Body. P. 15.

<sup>50</sup>Pierce T.M., Clendenen E.R. Enthroned on Our Praise: An Old Testament Theology of Worship. Nashville, 2008. P. 147–148.



древнем мире (и в Израиле в том числе) в категориях завета-договора, переносится им в еще более глубокий план общения человека с Богом. И богосыновство, и Завет, и обретение человеком своего богоподобия становятся следствием его непосредственного соединения со Христом и через Него — со всей Пресвятой Троицей. Нося образ небесного Адама, христиане становятся возлюбленными чадами Божиими (Рим 8:16). Как дети Божии, верные получают право наследства вместе со Христом: «А если дети, то и наследники (κληρονόμοι), наследники Божии, *сонаследники* (συγκληρονόμοι) же Христу» (Рим 8:17). Вводятся же верные в это наследство неизреченной силой Святого Духа: «Духом Святым — восстановление наше в рай, вступление в Небесное Царство, возвращение в сыноположение, дерзновение именовать Отцем своим Бога, соделываться общниками благодати Христовой, именоваться чадами света, приобщиться вечной славы, одним словом, приобрести всю полноту благословения и в сем, и в будущем веке, когда в себе, как в зеркале, отражаем благодать тех благ, какие предназначены нам по обетованиям, и которыми чрез веру наслаждаемся, как уже настоящими»<sup>51</sup>.

Апостол называет Духа Божия «Духом усыновления (πνεῦμα υἰοθεσίας)» (Рим 8:15, 23) и «залогом нашего наследия (ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν)» (Еф 1:14). Только через Его посредство мы можем звать «Ἀββα, ὁ πατήρ»! (Рим 8:15; Гал 4:6). Дух Святой соделывает верующих сынами Всевышнего и таким образом завершает в них спасительное дело Христово: «Ибо все, видимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым зываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, *сонаследники* же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим 8:14–17; см. также Гал 4:6). Именно Дух Святой обновляет нас из ветхого человека в нового, поскольку наши тела становятся храмами Духа Святого (1 Кор 3:16; 6:19). Живое и деятельное присутствие Господне в Ветхозаветном Храме, где Он «множественно и многообразно» открывал Себя людям (ср. Евр 1:1), сравнивается апостолом с Его присутствием в человеке<sup>52</sup>. Живо и действительно присутствуя в человеке, Дух Святой соединяет верных со Христом, как Дух Христов, и с Богом Отцом, как Дух Божий, и таким образом приводит чело-

---

<sup>51</sup> *Василий Великий, свт.* О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому // ТСО. М., 1846. Т. VII. Творения святого Василия Великого. Кн. 2. С. 284–285.

<sup>52</sup> *Panikulam G.* Koinōnia in the New Testament. P. 70.

века в общение со Всей Пресвятой Троицей. Усыновление человека Богу Отцу происходит поэтому во Христе посредством Святого Духа, Который действует среди верных как в едином Телѣ.

### Участие многих в одном даре Духа

Усыновление Отцу через Сына в Духе Святом, или, иными словами, восстановление подлинного богообщения, есть процесс не только динамический, но и соборный. Общение Духа есть «совместное участие многих в одном даре Духа, как и *κοινωνία* с Сыном (1 Кор 1:9) есть участие многих в одной мессиианской жизни, смерти и воскресении Сына»<sup>53</sup>. Воссоздание подлинного человеческого образа, творение «нового человека (греч. *καλὸς ἄνθρωπος*)», которого создает в Себе Господь Иисус Христос (Еф 2:15), становится объективной реальностью для конкретного человека не в его замкнутом индивидуализме, но в его открытости к любви и самопожертвованию в Церкви.

Церковь Христова представляет собой совершенно новый образец общества людей, который был неизвестен античному миру. В классическом античном понимании было два типа сообщества, в которых могли принимать участие люди греко-римского мира. Во-первых, это *πολιτεία* (греч. «положение и права гражданина, гражданство»)<sup>54</sup>, под которой подразумевалась общественная жизнь города или национального государства, к которому человек принадлежал; и во-вторых, *οἰκονομία* (греч. «управление домом, семьей, экономия, бережливость»)<sup>55</sup>, домашний быт и порядок, в котором он был рожден или к которому он присоединился<sup>56</sup>. Хотя могли существовать и другие типы сообщества (например, объединения юношей (*οἱ νέοι, νεώτεροι, νεανίσκοι*), чаще всего носившие характер спортивных клубов)<sup>57</sup>, большинству законных граждан было вполне достаточно двух указанных типов общения. Так, житель греческих Афин V в. до Р.Х. имел право голоса в своем родном полисе, а также играл главную роль в управлении своим домом — семейным единством, главой которого он являлся. Однако эти два вида сообщества были также доступны далеко не всем, а именно — были недоступны рабам, иждивенцам, неженатым совершеннолетним и изгоям

---

<sup>53</sup>Ibid. P. 68.

<sup>54</sup>LSj. P. 1434.

<sup>55</sup>Ibid. P. 1204.

<sup>56</sup>Banks R. Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting. Exeter, 1980. P. 15.

<sup>57</sup>См.: Reinhold M. The Generation Gap in Antiquity // The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome / Bertman S., ed. Amsterdam, 1976. P. 45–46.

общества<sup>58</sup>. К первому веку нашей эры эта модель построения общества канула в лету. По всему Средиземноморью реальная власть в пределах Римской империи была сосредоточена в руках немногочисленных аристократических групп, большая же часть граждан не имела никаких властных полномочий. Лишившись возможности участия в *полιτεία*, люди пытались восполнить недостаток общения в *οἰκονομία* — жизни своего дома и семьи<sup>59</sup>. Люди же мыслящие или более религиозные члены общества мечтали о новой форме универсального содружества. Было ли это «содружество стойков, где царствовал разум, или интернациональная теократия, управляемая Мессией из Иерусалима, эта идея владела умами многих греков, иудеев и римлян», — считает Роберт Бэнкс Robert Banks)<sup>60</sup>.

Однако сами по себе многочисленные религиозные братства и философские школы, профессиональные и коммерческие союзы, политические, военные или спортивные объединения не могли утолить духовную жажду человека. В еврейских религиозных обществах, подобных фарисеям, участие в братстве было сконцентрировано вокруг закона, воплощенного в Торе, а центром эллинистических религиозных обществ был культ с драматической мистикой ритуалов и процессий<sup>61</sup>. Рассуждения о людской общности среди философских школ носили абстрактно-отвлеченный характер. Например, философия стойков, элементы которой столь часто находят в богословии св. ап. Павла, по своей сути является асоциальной: «Хотя стойки полагали, что все пронизаны одним и тем же Логосом, общепризнанным базисом общения, тем не менее в фокусе было прежде всего индивидуальное, внутреннее состояние добродетели и спокойствия, стремление каждого жить в соответствии с природой»<sup>62</sup>. Во всех перечисленных пониманиях общения отсутствует момент персонального взаимоотношения, личной связи людей друг с другом. Христианство же предложило людям греко-римского мира вступить в совершенно новый, доступный каждому человеку тип сообщества — *κοινωνία*. Центром сообщества этого типа является не мораль, закон или культ, а любовь как личное взаимоотношение каждого его члена с Богом и затем людей друг с другом.

Здесь стоит вспомнить о горизонтальном измерении понятия *κοινωνία*. Когда речь идет о межличностных взаимоотношениях между людьми, слово

<sup>58</sup> Banks R. Paul's Idea of Community. P. 15.

<sup>59</sup> Ibid. P. 15–16.

<sup>60</sup> Ibid. P. 16.

<sup>61</sup> Ibid. P. 111.

<sup>62</sup> Pascuzzi M. Ethics, ecclesiology and church discipline: a rhetorical analysis of 1Corinthians 5. Roma, 1997. P. 177.

κοινωνία указывает на самые близкие и дружественные взаимоотношения между ними. Пребывая в «благотворении и общительности» (греч. εὐποΐας καὶ κοινωνίας; Евр 13:16), христиане должны делать все совместно, или, выражаясь языком Нового Завета, ἔχω κοινωνίαν, иметь общение друг с другом (1 Ин 1:3,6–7; Флм 1:17). Эта актуальная общность может выражаться в «участии» (κοινωνία) в совместной проповеди Евангелия (Флп 4:14) и его благих обетованиях (1 Кор 9:23), в «общении» (κοινωνία) со странниками (Рим 12:13) (имеется в виду странноприимство. — М.К.) и благотворении (κοινωνέω) наставникам (Гал 6:6). Возможно, наиболее значимый вид общения — это участие (κοινωνία) в чужом страдании (2 Кор 1:7; Флп 4:14). Здесь в наибольшей степени проявляется человеческая взаимопомощь.

По глубоко верному определению Джорджа Паникулэма (George Panikulam), употребление термина κοινωνία в богословии св. ап. Павла, с одной стороны, всегда христоцентрично, а с другой, никогда не указывает на индивидуальное участие кого-то во Христе<sup>63</sup>. Эти два важнейших аспекта новозаветной концепции общения ярко проявляются в употреблении апостолом Павлом другого термина — σῶμα. Термин σῶμα может обозначать «тело Христовой плоти, человеческое, материальное тело, испытавшее смерть на кресте, или любое другое человеческое тело»<sup>64</sup>. Однако в Рим 12 и 1 Кор 12 образ тела становится базой для метафоры, обозначающей Церковь как единый организм, состоящий из многих взаимосвязанных между собой членов. Теснейшее единство верных со Христом апостол Павел изображает здесь с помощью образа тела и его главы. Метафора тела, как отмечает Барретт (С.К. Barrett), стоит в тесной связи с формулой «во Христе» (греч. ἐν Χριστῷ): те, кто находятся во Христе, уже не являются индивидами, но единым телом<sup>65</sup>.

Одним из самых главных средств для созидания этого единства является Евхаристия. Среди прочих мнений о происхождении метафоры тела у апостола Павла заслуживает внимания точка зрения Роулинсона (Rawlinson), который полагал, что ее появление связано с использованием данной фразы в Евхаристии<sup>66</sup>. «Христиане вкушают хлеб, который есть Тело Христа, и таким образом сами становятся Телом Христовым: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение (κοινωνία) Крови Христовой? Хлеб, который преломля-

---

<sup>63</sup> Panikulam G. Koinōnia in the New Testament. P. 5.

<sup>64</sup> Barrett C.K. From First Adam to Last. P. 96.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Излаг. по: Best E. One body in Christ. P. 87.

ем, не есть ли приобщение (κοινωνία) Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10:16—17)<sup>67</sup>. Таким образом, как отмечает Жан-Мари Тиллар (Jean-Marie-Roger-Tillard), *совместное участие* (греч. μετέχειν; см. 1 Кор 10:21) верных в таинстве Тела и крови Христовых делает их *причастниками* (греч. κοινωνοί; см. 1 Кор 10:18,20) их Господа, Который и созидает их единство<sup>68</sup>, единство одного цельного тела. Причем это не аморфное тело стоиков, в котором каждый его член играл определенную роль, как считал У. Нокс (W.L. Knox)<sup>69</sup>. Как справедливо заметил Эрнест Бест (Ernest Best), апостол Павел сравнивает Церковь не просто с телом, но с Телом Христовым (1 Кор 12:27). Поэтому «когда Церковь называется телом, или даже телом из христиан, внимание сфокусировано только на общине; но когда она называется Телом Христовым, в центре внимания становится Христос»<sup>70</sup>.

Еще один важнейший образ, который использует апостол Павел для описания церковной кинонии, — это образ семьи. Метафорическое использование семейных отношения для описания сущности Церкви имеет весьма большое значение для апостола Павла. Поэтому Роберт Бэнкс, например, даже считает, что «сравнение христианского сообщества с семьей должно быть расценено как наиболее значимая метафора из всех [прочих метафор]»<sup>71</sup>. Ап. Павел буквально называет верующих «*домашними по вере* (οἰκέλους τῆς πίστεως)» (Гал 6:10), «*домашними Богу* (οἰκέτοι τοῦ θεοῦ)» (Еф 2:19). Греческое слово οἰκέλος буквально означает «принадлежащий или находящийся в отношении к семье»<sup>72</sup>, «связанный узами крови, кровным родством»<sup>73</sup>. Таким образом, термин οἰκέλος указывает на самую тесную близость между верующими, и его новозаветное понимание «очевидно определяется идеей общности»<sup>74</sup>. Церковь есть «дом Божий

<sup>67</sup> Ibid. Подобная связь между хлебом Евхаристии и единством Церкви, как отмечает Бэнкс, прослеживается и в «Дидахэ»: «Как был этот [Хлеб] преломленный рассеян по горам и, собранный, стал един, так да соберется и Церковь Твоя от концов земли в Твое Царствие». (Учение двенадцати Апостолов / Пер. с греч. прот. В. Асмуса // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 29–30).

<sup>68</sup> Tillard J.-M.-R. Communion // Encyclopedia of Christian Theology / Lacoste J.-Y., ed. New York - London, 2005. Vol.1. P. 328.

<sup>69</sup> Излаг. по: Best E. One body in Christ. P. 83.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Banks R. Paul's Idea of Community. P. 53.

<sup>72</sup> Friberg Analytical Lexicon.

<sup>73</sup> Grimm-Thayer.

<sup>74</sup> Michel O. Οἰκέλος. В статье: Οἰκός... // TDNT.

(οἶκος θεοῦ)» (1 Тим 3:15), а апостолы являются его «экономами» (греч. οἰκονόμος — «тот, кто управляет домашним хозяйством»<sup>75</sup>, см. 1 Кор 4:1–2; 9:17; Кол 1:25; Еф 3:2). Самым любимым термином, используемым ап. Павлом для обозначения членов общин, к которым он писал, является термин ἀδελφός (греч. «брат, рожденный от того же самого родителя или родителей»)<sup>76</sup>, отмечает Роберт Бэнкс<sup>77</sup>. Причем для св. ап. Павла это не просто формальное обращение, а знак личного участия, заботы и ответственности. Например, в первом послании к Коринфянам св. ап. Павел, говоря о немощном брате, называет его не только братом, «за которого умер Христос (δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν)» (1 Кор 8:11), но и вполне персонально как «моего брата (τὸν ἀδελφόν μου)» (1 Кор 8:13), за которого я несу непосредственную ответственность<sup>78</sup>.

Однако семейные отношения внутри Церкви опять же не должны замыкаться в узком кругу избранных, но распространяться на всех людей: «Будем делать добро *всем* (πρὸς πάντας), а наипаче своим по вере» (Гал 6:10). Предлог πρὸς с аккузативом указывает на движение, на динамику отношения. Добро не статично, оно имеет динамичный характер и всегда направлено на помощь конкретным людям. Именно это означает выражение св. ап. Павла «вера, действующая любовью (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργοῦμένη)» (Гал 5:6).

Начиная осуществлять свое бытие как любовь и самоотдачу в отношениях со всеми окружающими, человек становится «новой тварью (καὶνὴ κτίσις)» (2 Кор 5:17; Гал 6:15) и вместе со Спасителем исполняет и завершает назначение первого Адама — соединение всего творения в нераздельное единство и приведение его к единению с Богом. Космос, находящийся в состоянии тления, может освободиться от этого состояния только благодаря человеку: «...сама тварь освобождена будет от рабства тлению (греч. δουλεία τῆς φθορᾶς) в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:21). Освобождение от рабства тлению для твари возможно только через создание нового человека; формирование же нового человека, в свою очередь, является результатом его обновления во Христе<sup>79</sup>. Человек должен «совлечься ветхого человека (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος) с делами его» (Кол 3:9), и воспринять образ «небесного человека» (ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος; 1 Кор 15:49), став «подобным образу Сына» Божия (Рим 8:29). Тогда вся тварь

---

<sup>75</sup>LSj. P. 1204.

<sup>76</sup>Abbott-Smith. Lexicon. P. 8.

<sup>77</sup>Banks R. Paul's Idea of Community. P. 55.

<sup>78</sup>Ibid. P. 56 – 57.

<sup>79</sup>Barrett C.K. From First Adam to Last. P. 98.

«освобождена будет от рабства тлению» (Рим 8:21), и «будет Бог все во всем (ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσι)» (1 Кор 15:28).

### Принятые сокращения

1. TCO — Творения Святых Отцов в русском переводе.
2. TDNT — The Theological Dictionary of the New Testament / Kittel G., Friedrich G., eds. [Electronic resource] Grand Rapids, 2000. CD ROM Edition.
3. *Abbott-Smith*. Lexicon — *Abbott-Smith G.* A manual Greek Lexicon of the New Testament. - Edinburgh: T&T Clark, 1999. 512 p.
4. BDB — *Brown F., Driver S. R., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic. - Boston: Hendrickson Publishers, 2000. 1185 p.
5. *Friberg*. Analytical Lexicon — *Friberg B., Friberg T., Miller N. F.* Analytical Lexicon of the New Testament. Grand Rapids, 2000. // Bible Works Program. [Electronic resource]. - Electronic program. - Version 7.0.012.g. - 2006.
6. *Grimm-Thayer* — A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti, translated, revised and enlarged by Joseph Henry Thayer, D.D. 1889 // Bible Works Program. [Electronic resource]. - Electronic program. - Version 7.0.012.g. - 2006.
7. *Lampe*, Lexicon — A Patristic Greek Lexicon / Lampe G.W.H., ed. - Oxford: Clarendon Press, 1961. - 1568 p.
8. *LSj* — *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon / Jones H.S., ed. - Oxford: Clarendon Press, 1996. - 320 p.
9. LXX — Septuaginta / Rahlfs A., ed. - Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
10. NIDOTTE — New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / VanGemeren W., gen. ed. - Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
11. NIV — The Holy Bible. New International Version. - London: Hodder & Stoughton, 1998. - 1251 p.
12. NJB — New Jerusalem Bible / Wansbrough H., ed. Copyright © 1985, by Darton, Longman & Todd Limited and Doubleday // Bible Works Program. [Electronic resource]. - Electronic program. - Version 7.0.012.g. - 2006.
13. TLG — Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works. [Electronic resource]. TLG CD ROM Edition. Irvine, 1999.

### Источники и литература

1. *Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое // Альфа и Омега. – М., 1998. – № 4 (18). – С. 89–118.
2. *Василий Великий, свт.* О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому // ТСО. – М., 1846. – Т. 7. Творения святого Василия Великого. Кн. 2. – 274 с.
3. *Введенский Д.* Учение Ветхого Завета о грехе. – Сергиев Посад, 1900. – 222 с.
4. *Максим Исповедник, прп.* О различных трудных местах (апориях). 103-я апория. «Природы обновляются и Бог становится человеком» (из Слова XXXIX святителя Григория Богослова на святые светлы) / Фокин А., пер. с древнегреч., коммент. // Богословский сборник ПСТБИ. – М., 2003. – С. 128-136.
5. *Николай Кавасила, свт.* Семь слов о жизни во Христе. Слово четвертое. О жизни во Христе. Какое содействие дарует ей священное приобщение // Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды свт. Николая Кавасилы. – М., 2002. – С. 51–72.
6. Учение двенадцати Апостолов / Пер. с греч. прот. В. Асмуса // Писания мужей апостольских. Рига: Латвийское библейское общество, 1994. – С. 17–38.
7. *Швейцер А.* Мистика апостола Павла // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Чернявский А.Л., сост. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – С. 7–370.
8. Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti, translated, revised and enlarged by Joseph Henry Thayer, D.D. 1889 // Bible Works Program. [Electronic resource]. – Electronic program. – Version 7.0.012.g. – 2006.
9. A Patristic Greek Lexicon / Lampe G.W.H., ed. – Oxford: Clarendon Press, 1961. – 1568 p.
10. *Abbott-Smith G.* A Manual Greek Lexicon of the New Testament. – Edinburgh: T&T Clark, 1999. – 512 p.
11. *Banks R.* Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting. – Exeter: The Paternoster Press, 1980. – 208 p.
12. *Barrett C.K.* From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology. – London: Adam & Charles Black, 1962. – 124 p.
13. *Best E.* One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul. – London: SPCK, 1955. – 250 p.



14. *Block D.I.* Marriage and Family in Ancient Israel // Marriage and Family in the Biblical World / Campbell K.M., ed. – InterVarsity Press, 2003. – P. 33–102.
15. *Bonhoeffer D.* The Cost of Discipleship. – Canterbury: SCM-Canterbury Press Ltd., 2001. – 252 p.
16. *Brown F., Driver S. R., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic. – Boston: Hendrickson Publishers, 2000. – 1185 p.
17. *Byrne B.* 'Sons of God' — 'Seed of Abraham': A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background. – Rome: Biblical Institute Press, 1979. – 288 p.
18. *Dunn J. D. G.* The Theology of Paul the Apostle. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998. – 808 p.
19. *Fee G.D.* The New Testament and Kenosis Christology // Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God / Evans S., ed. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – P. 23–44.
20. *Gundry R.H.* *Sōma* in Biblical Theology with emphasis on Pauline Anthropology. – Cambridge: Cambridge University Press, 1976. – 267 p.
21. *Jewett R.* Paul's Anthropological Terms. A study of their use in conflict settings. – Leiden: Brill, 1971. – 499 p.
22. *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon / Jones H.S., ed. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – 320 p.
23. *Matthews V.H.* Marriage and Family in the Ancient Near East // Marriage and Family in the Biblical World / Campbell K.M., ed. – InterVarsity Press, 2003. – P. 1–32.
24. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / Van Gemeren W., gen. ed. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
25. New Jerusalem Bible / Wansbrough H., ed. 1985 // Bible Works Program. [Electronic resource]. – Electronic program. – Version 7.0.012.g. – 2006.
26. *Panikulam G.* Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life. – Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1979. – 161 p.
27. *Pascuzzi M.* Ethics, ecclesiology and church discipline: a rhetorical analysis of 1 Corinthians 5. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. – 234 p.
28. *Penna R.* Paul the Apostle: Wisdom and Folly of the Cross. – Collegeville: The Liturgical Press, 1996. – Vol. 2. – 285 p.
29. *Pierce T.M., Clendenen E.R.* Enthroned on Our Praise: An Old Testament Theology of Worship. – Nashville: B&H Publishing Group, 2008. – 256 p.

30. *Reinhold M.* The Generation Gap in Antiquity // The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome / Bertman S., ed. – Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1976. – P. 15–54.
31. *Robinson J.A.* The Body: A Study in Pauline theology. – London: SCM Press LTD, 1952. – 95 p.
32. *Scroggs R.* The Last Adam. A study in Pauline Anthropology. – Oxford: Basil Blackwell, 1966. – 139 p.
33. Septuaginta / Rahlfs A., ed. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
34. The Holy Bible. New International Version. – London: Hodder & Stoughton, 1998. – 1251 p.
35. The Theological Dictionary of the New Testament / Kittel G., Friedrich G., eds. [Electronic resource] Grand Rapids, 2000. CD ROM Edition.
36. Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works. [Electronic resource]. TLG CD ROM Edition. Irvine, 1999.
37. *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. – Chicago: Open Court, 1996. – 512 p.
38. Tillard J.-M.-R. Communion // Encyclopedia of Christian Theology / Lacoste J.-Y., ed. – New York-London: CRC Press, 2005. – Vol.I. – P. 322–330.
39. *Turner M.* The Churches of the Johannine Letters as Communities of «Trinitarian» Koinōnia // The Spirit and Spirituality. Essays in Honour of Russell P. Spittler / Menzies R., ed. London: T & T Clark, 2004. P. 41–61.
40. *Walton J.H., Matthews V.H., Chavalas M.W.* The IVP Bible Background Commentary: Old Testament. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000. 832 p.

А.И. Сидоров

## МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТВОРЕНИЙ И ПУТЬ ПОСТИЖЕНИЯ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Для изучения святоотеческих творений в современной науке используется ряд методов, преследующих частные цели и способствующие прояснению лишь отдельных аспектов внешней стороны святоотеческого наследия. В статье рассмотрены условия, при выполнении которых возможно обретения целостного смысла в патрологических исследованиях. Этот подход автор называет путем постижения отцов Церкви.

**Ключевые слова:** патрология, Священное Писание, Священное Предание, патрологические методы, церковность, свобода исследования, любомудрие, аскеза, делание, созерцание.

Общеизвестно, что святоотеческие творения составляют существенную и органичную часть *записанного* Священного Предания<sup>1</sup>, которое наряду со Священным Писанием является основой основ нашего православного бытия и нашего богословия. Но одновременно следует напомнить, что эти творения представляют собой и часть общекультурного достояния всех христианских народов. Другими словами сочинения отцов Церкви, по своей формальной стороне, суть памятники письменности и как таковые могут изучаться так же, как и все прочие памятники с применением соответствующих научных методов.

В частности, их можно рассматривать с точки зрения *текстологии*, включая изучение рукописной традиции того или иного произведения или группы произведений. Данные творения доступны изучению с *филологической* точки зрения, предполагающей анализ жанровых особенностей сочинений отцов Церкви, их стиля и т.п. Еще они (особенно эпистолярное наследие отцов) могут исследоваться как *исторические* источники, проливающие свет на определенные обстоятельства конкретной исторической эпохи как в земном бытии Церкви,

---

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

В основу публикации положен доклад автора на Ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии 7 октября 2010 года.

<sup>1</sup>Ср. на сей счет замечание одного нашего догматиста: «К эпохе свободы и торжества Церкви в IV веке вообще почти все Предание получает письменную запись и ныне сохраняется в памятниках Церкви» (*Помазанский М., протопресв.* Православное догматическое богословие. St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1992. С. 26).

так и светского общества. Наконец, некоторые святоотеческие творения (яркий пример тому — «Философские главы» прп. Иоанна Дамаскина) органично входят в контекст истории философии и в таком своем качестве предполагают определенный *философский* подход к ним.

Все названные методы суть средства подхода к памятникам церковной письменности, и каждый метод имеет в виду определенную *частную цель* (издание творений отцов, их перевод на различные языки, их анализ с филологической, исторической и философской точки зрения), достижение которой способствует удовлетворению нашей научной пытливости и прояснению ряда аспектов *внешней* стороны святоотеческого наследия. Напрашивается аналогия с нашей обычной человеческой жизнью, на протяжении которой мы постоянно ставим себе частные цели, порой достигая их, а порой и терпя неудачи на пути этого достижения. Однако всякий человек подспудно ощущает или же ясно осознает, что данные частные цели несколько не подменяют основной цели его человеческой жизни, связанной с поиском и (в идеале) обретением *смысла* нашего земного бытия. Лишь осознание этого смысла может упорядочить хаотичную массу наших конкретных и частных целей, выстраивая их строгую архитеконику. Если обратиться от данной аналогии к святоотеческим творениям, то можно, сказать, что изучение их, помимо частных целей и связанных с ними конкретных методов исследования, должно иметь главную цель и непреходящее смысловое содержание. Тогда возникает очевидная необходимость определения, насколько это возможно для нас.

Как говорилось выше, произведения отцов Церкви являются неотъемлемым достоянием Священного Предания, которое неразрывно соединено со Священным Писанием и, по словам сербского отца Церкви, «как Священное Писание, так и Священное Предание во всех отношениях равно необходимы, равно важны, равно незаменимы»<sup>2</sup>. Или, как говорит один из учеников этого отца, «они составляют одну нераздельную двуединую целостность»<sup>3</sup>. В рамках подобной целостности и следует, на наш взгляд, искать главную цель изучения святоотеческих творений.

Прежде всего, эту цель немислимо обрести вне Православной Церкви, которая «несомненно, есть “Церковь апостольская”. Но еще Она в самом глубоком смысле есть Церковь отцов. Эти два определения неотделимы друг от друга. Без

---

<sup>2</sup> *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений., Т. II. М., 2006. С. 29.

<sup>3</sup> *Артемий (Радосавлевич), еп.* С Христом на жизненном пути / Сб. работ. М., 2010. С. 140.

святых отцов Церковь не будет подлинно апостольской»<sup>4</sup>. Если частные цели исследования сочинений церковных писателей достижимы в некоторой степени и помимо Православия, то высший смысл такого исследования раскрывается только в Православии. В свое время священномученик Иларион (Троицкий) четко и недвусмысленно высказался относительно Священного Писания: «Книги Священного Писания — это одно из средств, через которые в Церкви действует на людей благодатная сила Божия. Дух Божий оживляет только Тело Церкви, а потому и Священное Писание может иметь смысл и значение только в Церкви»<sup>5</sup>. Другими словами, «Священное Писание — одно из проявлений благодатной жизни Церкви. Оно — имущество церковное, драгоценное и бесценное, но имущество именно церковное. Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной. Только Церковь дает смысл существованию Писания»<sup>6</sup>.

Единство Священного Писания и Священного Предания в свете этого несомненного тезиса предполагает и не менее несомненный вывод из него: *вне Православной Церкви нет святоотеческих творений*. Эти творения, как отмечалось, можно рассматривать в качестве литературных памятников, исторических источников, философских произведений и т.д., но такое рассмотрение будет лишь рассмотрением «по букве». Естественно, подобный подход имеет свой определенный смысл и значение, но польза от этого будет только в том случае, если данный подход неразрывно связан с пониманием сочинений отцов «по духу», то есть по Духу Божию, который дышит только в Церкви Божией. Вне этого Духа всякие научные изыскания имеют тенденцию превращаться в мертвящую букву, ибо «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3:6). Поэтому «Предание есть непрерывное присутствие в Церкви Духа Святого, непрерывное Божие водительство и просвещение. Церковь не связана буквой. Она движется вперед, ведомая Духом»<sup>7</sup>. Постоянное причастие Духу, то есть непрестанное стояние в Православии, и открывает для нас высший смысл изучения святоотеческих творений или *путь постижения отцов*, в свете которого и частные научные методы исследования их обретают свое истинное значение и звучание.

Естественно возникает вопрос: что предполагает такой путь, и какие требования предъявляет он к тем, кто встает на него? По нашему глубокому убеж-

<sup>4</sup>Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 379.

<sup>5</sup>Иларион (Троицкий), свтмч. Священное Писание и Церковь // Голос Церкви. 1914. 4. С. 156. Также см. в: Иларион (Троицкий), свтмч. Творения. Т. 2. М., 2004. С. 154.

<sup>6</sup>Там же. С. 154.

<sup>7</sup>Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 378–379.

дению, прежде всего, это — стяжание смиренномудрия, в том числе и научного смиренномудрия. В конкретном случае оно имеет, помимо всего прочего, ясно осознаваемую презумпцию: святые отцы суть люди *святые* (хотя, само собою разумеется, и небезгрешные), и, тем самым, не только выше любого исследователя, но и являются образцом подражания для него. Эта «дистанция святости» должна четко соблюдаться каждым, кто приступает к изучению сочинений отцов, и она исключает всякие проявления «научно-самолюбивого панибратства» по отношению к ним (такой-то отец якобы что-то «недопонял» или ошибся в том-то и том-то).

Разумеется, авторитет святых отцов не означает слепое приятие всех частных мнений того или иного Отца и не исключает определенной свободы в изучении их. В свое время один русский патролог заметил: «Чем ближе предметы святоотеческих творений к существу христианской религии, тем необходимее соглашаться с воззрениями святых Отцов на сии предметы, тем необходимее подчиняться их авторитету. И, наоборот, чем отдаленнее предметы их размышлений от круга тех истин веры и благочестия, которыми определяется сущность богооткровенного учения, тем менее можно усвоить отеческим творениям значение и важность»<sup>8</sup>. Но эта свобода не должна выходить за рамки соборного веросознания Православной Церкви, то есть не должна превращаться в произвол. Ведь любая свобода всегда есть свобода *ради* чего-то, а не свобода *от* чего-то: последнее и превращает ее в произвол.

В конкретном случае свобода исследования святоотеческих произведений существует только ради вхождения в живое церковное Предание и ради жизни в нем. Мы еще должны постоянно помнить, что изучение творений отцов необходимо предполагает и приобщение святоотеческому богословию, то есть оно предполагает попытку, пусть и весьма скромную и ограниченную, самому стать богословом. А эта попытка связана с большой опасностью духовного падения, поскольку известна апостольская заповедь: «*Блюдите убо, како опасно ходите*» (Еф 5:15) касается всех граней нашего христианского жития и нашего мышления. Невольно на память приходят слова второго Богослова: «Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а, прежде всего, очистили, по крайней мере очищают, и душу и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лу-

---

<sup>8</sup> *Порфирий (Попов), архим.* Об авторитете святых отцов Церкви и важности их писаний // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. Т. XXII. 1863. С. 45–46.

чу»<sup>9</sup>. Всякое изучение святых отцов есть в той или иной степени *любомудрие о Боге*. Оно же необратимо превращается в *суемудрие*, если мы начинаем «любомудрствовать погрешительно», то есть следовать своей гордыне и не стремиться каждый день и час очищать себя. Когда такое стремление отсутствует, тогда дух суетности вторгается в нашу душу и ум, извращая их своим лукавством<sup>10</sup>. А этот дух, как известно, исторгается, подобно всякому духу лукавства, только постом, молитвой, бдением и прочими подвижническими трудами.

Таким образом, путь постижения Отцов совершенно *немыслим без аскезы*, мера которой у каждого изучающего святоотеческие писания разная, но без которой мы не можем шествовать этим путем. Другими словами, изучение творений отцов необходимо и неразрывно связано с постоянным устремлением следовать им в своей жизни. Ведь общеизвестен тот факт, что все святоотеческое Предание зиждется на нерасторжимом единстве *действия и созерцания*. И каждый, приобщающийся этому Преданию, не может не прилагать все усилия к соблюдению данного единства, причем того единства, в котором *действие* является первым и необходимым условием *созерцания*, его незыблемым основанием. Не случайно отец Иустин (Попович) сказал: «в Православии на первом месте — жития святых, а на втором — наука, причем наука жизненная, проверенная опытом, благодатная наука, лишенная всего схоластически-мертвого и по-протестански рационалистического». Это суждение со всей очевидностью относится и к православной патрологии, занимающейся изучением святоотеческих творений. Как особая область богословской и церковно-исторической науки, она, конечно, не может обойтись без тех методов, о которых речь шла выше, но ее нельзя ни в коем случае сводить к этим методам. Осуществляя конкретные задачи в своих частных исследованиях, православный патролог не может забывать о главной цели христианского жития — о своем личном спасении; обращаясь к писаниям отцов, он обязан уподоблять себя ученику, приходящему к старцу и вопрошавшему: «Как мне спастись?» Путь изучения отцов и путь спасения того, кто к ним обращается, не суть два пути, а путь — единый и единственный. Только он один — *путь Жизни*, как говорилось в памятниках древнецерковной письмен-

<sup>9</sup> Григорий Богослов, свт. Слово 27. Против евномиян и о богословии первое, или предварительное // Григорий Богослов, свт. Творения. Т. II. М., 2007. С. 328.

<sup>10</sup> Ср. ясное и точное высказывание: «Любое богословское утверждение тесно связано с жизнью во Христе; богословие, оторванное от жизни веры, вырождается в пустое *многословие*, тщетное умствование, лишенное всякого духовного содержания» (Флоровский Г. *прот.*. Догмат и история. С. 380).

ности («Дидахе», «Послание Варнавы» и пр.); всякий другой путь (или пути) есть *путь смерти*.

Особое внимание следует обратить на то, что православный патолог, ретроспективно оглядываясь на историческое бытие Церкви, не может не проводить, среди прочего, и четкой грани между *Православием* и *ересью*. Конечно, ему хорошо известно, что между этими полюсами существовал (и ныне существует) ряд промежуточных явлений, но они существуют лишь постольку, поскольку тяготеют либо к одному, либо к другому полюсу. Например, в IV веке эти полюса ясно обозначались свт. Афанасием Великим и его соратниками, с одной стороны, и Арием, с другой. И пестрая картина различных догматических течений в эту эпоху ясно упорядочивалась их тяготением либо к Православию (в частности, таковым было «омиусианство»), либо к арианству (пример — «омийство» или «аномейство»). Поэтому Православие было и остается Православием, а ересь, в различных своих проявлениях, была и остается ересью. Между ними никогда не было «диалога», а всегда существовала только война или та *духовная брань*, о которой свидетельствует вся история Церкви. И отцы Церкви всегда в этой брани выступали против «супротивной рати», какие бы многоликие формы она не приобретала и на какие бы тактические изощрения она не умудрялась. Путь постижения отцов предполагает ясное осознание данного факта и исключает всякие попытки встать «над схваткой» ради миража некоей «научной объективности».

### Источники и литература

1. *Артемий (Радосавлевич), еп.* С Христом на жизненном пути / Сб. работ. М., 2010.
2. *Григорий Богослов, свт.* Слово 27. Против евномиан и о богословии первое, или предварительное // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. II. М., 2007.
3. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Священное Писание и Церковь // *Голос Церкви.* 1914. 4.
4. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений., Т. II. М., 2006.
5. *Помазанский М., протпресв.* Православное догматическое богословие. St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1992.
6. *Порфирий (Попов), архим.* Об авторитете святых отцов Церкви и важности их писаний // *Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе.* Т. XXII. 1863.
7. *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 379.



М.Г. Мацегора

## ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ ТРАКТАТА СВТ. АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО «DE SPIRITU SANCTO»

**в контексте становления и развития учения Церкви  
о Святом Духе и общей политической картины эпохи**

В статье воссоздается исторический контекст, в котором был написан трактат свт. Амвросия Медиоланского «О Св. Духе». Рассмотрены деятельность и труды авторов, повлиявших на это сочинение — Илария Пиктавийского, свт. Афанасия Александрийского, Дидима Слепца. Приводится подробный богословский анализ трактата.

**Ключевые слова:** Святой Дух, свт. Амвросий Медиоланский, «De Spiritu Sancto», свт. Афанасий Александрийский, Дидим Слепец, август Грациан, Феодосий Великий, блаж. Иероним, пневматология, пневматомахи, ариане.

### I. Этапы становления и развития пневматологии в IV в.

Между 325 и 381 гг., то есть между соборами в Никее и Константинополе, возникает осознание того, что происходящие события всех порядков, волнующие Церковь, вынуждают богословов более глубоко проникнуть в тайну Святого Духа или, лучше сказать, выработать понятия, которые бы послужили основанием для более проработанного пневматологического учения. Именно в ходе борьбы с арианством были открыты и сформулированы новые богословские формулировки. Рассматривая и анализируя их становление и развитие, мы задержимся вначале на Иларии Пиктавийском, потом на письмах свт. Афанасия к Серапиону и, наконец, перейдем к главному предмету наших изысканий — трактату «О Святом Духе» Амвросия Медиоланского, предварительно рассмотрев одноименный труд Дидима Слепца, который был написан примерно через 15 лет после Илария, не без влияния писем свт. Афанасия.

В 381г., после многочисленных посланий Епифания и каппадокийцев Василия и Григория Назианзина, завершилось раскрытие важных идей, кратко сформулированных в формулировке Никейского собора: «Веруем <...> и в Духа Святого», следующими словами отцов Константинопольского собора: «Веруем

---

*Максим Геннадьевич Мацегора* — студент I курса Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

«...» и в Духа Святаго, Господа, животворящего, исходящего от Отца, вместе с Отцом и Сыном поклоняемого и славимого, говорившего через пророков»<sup>1</sup>. Эта формулировка, как бы лаконична она ни была, раскрывает такие свойства Святого Духа, как божественность, освящение, способ исхождения, единосушие с другими Лицами Святой Троицы и результат Его действия среди людей. Особый интерес для нас будет представлять учение о Святом Духе свт. Афанасия Александрийского, изложенное в «Письмах к Серапиону».

### **Иларий Пиктавийский**

Именно западного автора Илария Пиктавийского необходимо упомянуть вначале, чтобы проследить развитие учение о Святом Духе на Востоке.

Иларий был человеком знатного происхождения, обратившимся в христианство из языческой среды. Он вел тихую жизнь обывателя с семьей, когда около 353 г., после смерти епископа Пуатье, верующие пожелали поставить его главой Церкви. Так он стал епископом. После возвращения епископов Галлии, осудивших в Медиолане свт. Афанасия, Иларий понял, что настало время решительно выступить на борьбу с арианством. Но арианин Сатурнин Арльский на соборе в Безье, состоявшемся, по всей вероятности, весной 356 г., одержал победу над ним. Тогда Констанций смог изгнать Илария, которому с 356 по 360 гг. пришлось жить в Малой Азии<sup>2</sup>.

Поскольку Илария отправляют в ссылку, осенью 356 г. он прибывает во Фригию и сразу пишет труд против ариан, чтобы разъяснить их идеи и помочь в сопротивлении им своим коллегам — епископам Галлии, от которых он был временно отделен. Он пишет труд «О вере», или «О Троице» (согласно названию, принятому много позднее), который он завершает в 12 книгах в начале 360 г., в то время, когда заканчивается его ссылка<sup>3</sup>. Вслед за тринитарными вопросами, касающимися отношений между Отцом и Сыном, на которые он делает акцент из-за их актуальности (так как при Констанции действительно усилились нападки ариан), он приступает к отдельному рассмотрению вопросов, касающихся Святого Духа. Вероятно, он не стал бы разбирать эти вопросы, если бы они не фигурировали во время переговоров, которые он вел с восточными епископами той области, куда был сослан. В связи с тем, что ариане принижают достоинство Сына, они, следуя своей логике, вполне могли поступить так же и

---

<sup>1</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т.1. СПб., 1996. С. 119–120.

<sup>2</sup> См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. Milano, 1941. P. 30.

<sup>3</sup> *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit // SC № 386. P. 21.*

в отношении Духа. Мысли Илария о Святом Духе излагаются в конце книги 2 «О Троице» (главы 29–35, составленные в 356–357 гг.), затем в книге 8 (главы 19–32), и наконец, в книге 12 (главы 55–57). Все эти книги составлены к концу 359 г., в то время, когда усиливаются нападки против учения о Святом Духе<sup>4</sup>.

Мы задерживаемся на этих нескольких главах Илария лишь потому, что они являются одной из первых дверей, открытых в сторону пневматологических изысканий. Конечно, в 356–357 гг. Иларий не составляет трактата «О Святом Духе», во всей возможной полноте излагающего аспекты учения о третьем Лице Св. Троицы, — это было бы преждевременно; но им намечается путь, определяются некоторые пункты развития учения и вскользь затрагиваются намеченные темы. Галльские епископы, а вслед за ними весь латинский мир, для которого эти страницы и были написаны, сумели, благодаря Иларию, узнать те основополагающие пункты, через которые прошло православное богословие на пути от Никее к определениям Константинополя. Иларий не строит цельной системы; свои идеи он берет из Ветхого и Нового Завета. Тексты, на которые он опирается (которые и Тертуллиан, и Киприан, и Лактанций, и Ориген так же, как и он, хорошо знали) уже использовали до него, они же будут использоваться и в сочинениях его потомков. Но Иларий объединяет и систематизирует их: многочисленны цитаты из 14 и 16 глав Евангелия от Иоанна; в равной степени цитируется и Гал 4:6, 1 Кор 2:12, 1 Кор 12:3–4, 2 Кор 3:17<sup>5</sup>. Все те же цитаты мы обнаружим и в трактате Дидима, и у свт. Амвросия.

Еще одна особенность Илария заключается в том, что он не прибегает к столь распространенному тогда полемическому стилю. Это обусловлено тем, что пневматомахи тогда еще не заставили говорить о себе или, по крайней мере, они еще не подняли голову под именем македониан; свт. Афанасий еще не получил вопрос обеспокоенного Серапиона; Евномий еще не стал епископом и не распространил свои богохульные «апологии», которые появятся в 360 г.<sup>6</sup> Таким образом, Иларий беспристрастно и спокойно рассуждает о Святом Духе.

Святой Дух, по Иларию, — это реальность, неоспоримо утвержденная в Писании. Он нераздельно пребывает с Отцом и Сыном, не смешиваясь с Ними. Иных Он избирает и являет на них дары. Он Утешитель, Защитник веры и Дух Истины. Он не создан, не отделен от Божественной природы, обладает единой сущностью с Отцом и Сыном. Он получает все от Сына, и то, что Сын получа-

---

<sup>4</sup>См.: Ibid. P. 22.

<sup>5</sup>Ibid.

<sup>6</sup>Ibid.

ет от Отца. Дух освящает и наставляет; Он направляет разум. Он присутствует всегда и везде. Он не может быть ограничен или заключен, но выходит за пределы всего. Как дар, Он нам подается Христом, и Он доступен всем до скончания времен. Он «упование нашего ожидания, залог нашей надежды, свет умов, великолепие душ». Для нас Его заступничество подобно завету<sup>7</sup>.

Значение его трактата «О Троице» для Западной церкви состоит в том, что Иларий четко определяет богословскую терминологию и яснее Тертуллиана видит разграничение единой Сущности и трех Ипостасей, бытие Трех в Едином. Подобно святителям Афанасию и Василию, он подчеркивает, что роль Святого Духа — освящение, радикальное преображение творения, что именно Святой Дух соделывает нас участниками Божественной жизни. Он утверждает, что Святой Дух — Божество, имеющее в Себе самодостаточное бытие, отличающееся от бытия Отца и Сына. Однако представления Илария о Духе выражены им в достаточно краткой форме<sup>8</sup>.

Говоря об отнюдь не полемическом характере богословия Илария, L. Doutreleau резонно замечает, что пневматологические изыскания Илария, «будучи облечены в подобную форму, где все выражения могут быть отнесены ко всей Троице, лишены той богословской изощренности, которая появится в последующие годы в связи с деятельностью пневматомахов. Они [изыскания] сведены к рядовым понятиям и заключаются в раскрытии нескольких основных аспектов: признании Божества, единосущности, отношениях с Отцом и Сыном, господстве и дарах Святого Духа»<sup>9</sup>. Но Pruche призывает также обратить внимание (вслед за историками, занимавшимися авторами той эпохи) на тенденцию к некоторой сдержанности, которая сопровождает всякое упоминание о Боге: «Не потому Иларий сдержан в словах, что не сведущ в терминах или же понятиях (достаточно прочитать его “De Synodis”, относящийся как раз к тому времени, чтобы убедиться в обратном), но, быть может, это скорее некоторая пастырская снисходительность перед лицом новой речи, которую необходимо произнести перед неподготовленной паствой; то, что названо у свт. Афанасия и свт. Григория Назианзина принципом “икономии”, той икономии, которой не опасался придерживаться и Василий Великий»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup>Ibid. P. 23.

<sup>8</sup>Ibid.

<sup>9</sup> bid. P. 25–26.

<sup>10</sup>Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit / Introd., trad. et notes de Benoit Pruche O.P. // SC № 17. P. 173.

Ниже мы увидим, что этого же принципа снисходительности к неподготовленным ушам простого народа придерживался и свт. Афанасий. Подобно этому и Дидим, не несший на себе бремени папства, вовсе не боится нарушить этот принцип, что дает ему право говорить о высоких богословских материях тем языком, каким он считает нужным. В свою очередь, свт. Амвросий Медиоланский, будучи прямым последователем богословия Дидима (в том, что касается учения о Святом Духе), также не станет прибегать к сознательному умалчиванию тех или иных труднопознаваемых аспектов учения о Духе. В его трактате «О Святом Духе» мы увидим монолитную стену против еретических измышлений, составленную из цельных блоков, добытых Тертуллианом и обтесанных свт. Афанасием и Дидимом.

### Свт. Афанасий Александрийский

Известный своей самоотверженной борьбой против арианства архиепископ Александрийский Афанасий Великий учил, что Троица, то есть Отец, Сын и Святой Дух, есть единый Бог. Проф. В.В. Болотов ясно и лаконично сформулировал его учение следующим образом: «Есть единый Бог Отец, Его действительный Сын, истинный Бог из существа Отца и Ему единосущный, и Святой Дух, единосущный Отцу и Сыну»<sup>11</sup>. В богословии свт. Афанасия мы видим не только учение о единосущии Святого Духа Отцу и Сыну, но и ипостасные различия Лиц Святой Троицы. Но в творениях свт. Афанасия мы не встречаем слова «ипостась» или «лицо». Их нет из-за того, что сущность и ипостась идентичны по представлениям свт. Афанасия. Межличностные различия он показывает следующим образом. Слова οὐσία и ὑπόστασις он применяет к Отцу и не употребляет их по отношению к Сыну. В то же время, Отец есть Сущий, Сын тоже Сущий, — в этом Их Божественное равенство. Но вместе с тем Отец — οὐσία, а Сын — οὐσιώδης, Отец — существо, а Сын — существенный<sup>12</sup>. Эти межличностные различия и в то же время единосущность он выражал, иллюстрируя таким образом: «Три Ипостаси должны быть представлены нераздельными между собою, как о людях представляем телесно, чтобы и нам, подобно язычникам, не внести многобожие; но представляй как бы реку, которая исходя из истока, не отделяется от него, хотя два здесь вида и два имени. Ибо Отец не Сын и Сын — не Отец... Как исток — не река и река — не исток, но тот и другая суть одна и та же вода, из истока льющаяся в реку, так и Божество от Отца неизменно и

---

<sup>11</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 88.

<sup>12</sup> Там же. С. 87.

неотлучно пребывает в Сыне»<sup>13</sup>. У нас есть полное право полагать, что подобным образом свт. Афанасий думал и о Святом Духе. Об этом говорит начало этой цитаты: «Три Ипостаси».

Помимо того, что свт. Афанасий говорит о межличностном различии, то есть, что Отец есть Отец, Сын есть Сын, Святой Дух есть Святой Дух, он говорит и об ипостасном свойстве Святого Духа. И этим свойством является исхождение Святого Духа от Отца. «Святой же Дух, исходя от Отца...»<sup>14</sup>, — пишет свт. Афанасий в своем труде «Творения».

Что значит «исходит», ни свт. Афанасий, ни другие отцы Церкви не объясняли, как только тем, что считали исхождение от Отца личностной характеристикой природы Святого Духа, то есть тем, чем Святой Дух отличается от Отца и Сына.

### Письма свт. Афанасия к Серапиону

Иларий покинул Восток в начале 360 г. Примерно в это же время необычные воззрения, бытовавшие в Египте и касающиеся Святого Духа, дошли до свт. Афанасия, который был вынужден скрываться в глубине пустыни. Они были переданы ему Тмуитским епископом Серапионом: группа египетских христиан, попавшая под влияние арианского учения, полностью признавая Божество Сына, усомнилась в Божестве Духа. Они считали, что Дух — создание, сотворенное из ничего, имеющее особый статус служебного духа Божества, упомянутого в Писании, ангел, стоящий над прочими ангелами. Серапион просил свт. Афанасия сообщить ему аргументы, которые помогли бы противостоять этим людям, «питающим враждебные мысли»<sup>15</sup> о Святом Духе.

Свт. Афанасий ответил, но его ответ оказался слишком пространным. И поэтому Серапион по совету своей паствы просит его кратко изложить свои мысли. Но прежде чем продолжить свои доказательства в менее длинном, но более живом и полемическом ключе, свт. Афанасий останавливается на пункте, который его особенно волнует, наиболее важной части обоснования Божества Духа, а именно — единстве Троицы. Так как Серапион сообщает, что еретики по-прежнему не унимаются, свт. Афанасий выдвигает новые доказательства.

---

<sup>13</sup> *Афанасий Великий, свт.* Творения: в 4 т. Т.1. М.: Изд. Спасо-Преобр. Валаамского м-ря, 1994. С. 265.

<sup>14</sup> *Владимир (Благодарзумы), еп.* Свт. Афанасий Александрийский: его жизнь и труды: учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 167.

<sup>15</sup> *St. Athanasius.* Ep. I ad Serap. // PG. T. 26. Col. 518A.

Таким образом, были составлены четыре «Письма к Серапиону», которые по совокупному объему равны трактату «О Святом Духе» свт. Амвросия<sup>16</sup>.

В этих письмах, обычно датируемых 359 г., слышна тревога. «Из глубины пустыни, куда донеслись отголоски новых споров, свт. Афанасий высказывает первое важное обличение арианского хитросплетения словес, которое они собираются спроецировать от Сына, весьма ими обесславленного, на Святого Духа, Которого теперь, в свою очередь, пытаются унижить, согласно своей безумной логике, делая из него простое творение, что, несмотря на новую форму, по содержанию является тем же кощунством против Святой Троицы»<sup>17</sup>. Всю жизнь самоотверженно защищавший Божество Сына свт. Афанасий был хорошо вооружен для новых сражений на поле тринитарного богословия, куда он и пытается вывести для богословского поединка своих арианских противников.

### Аргументы свт. Афанасия

Доводы свт. Афанасия просты: «отрицать Святого Духа — это отрицать Священное Писание»<sup>18</sup>. Подобная постановка проблемы, раскрывая близкое единство Духа с Сыном, доказывает существование Святого Духа, Духа Божия, «Который исходит от Отца», «Который присущ Сыну» и Который дан Сыном тем, кто верит в Него<sup>19</sup>. Само Писание свидетельствует о природе этого Духа. Выработав в борьбе с арианами неопровержимые доводы в пользу Божества Сына, свт. Афанасий использует их и в нынешней полемике.

Но на сей раз свт. Афанасий вынужден бороться с местной сектой, с группировкой, которая не является арианской в собственном смысле этого слова, так как они, отрицая Божественность Духа, не посягают на Сына. Эти противники Духа, которых свт. Афанасий называет «tropistes» (слово *τρόπος* значит «образ», в том числе и «образ мыслей». *Тропикоί* — это «сектанты, которые трактуют священные тексты в переносном значении»)<sup>20</sup>, так как они уклонились от истинного смысла слов Писания, кажется, не были столь многочисленными, но их упорство было весьма сильно. Свт. Афанасий это хорошо чувствовал. Он признает, что первые три письма, «в которых приводятся весьма сильные дока-

---

<sup>16</sup>Подробнее анализ Лебона «Писем к Серапиону» см.: *Athanased'Alexandrie. Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit / Introduction et traduction de Joseph Lebon // SC № 15. P. 31–39.*

<sup>17</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 26.*

<sup>18</sup>*Кирилл (Лопатин), архим.*. Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в первые три века). Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1894. С. 162.

<sup>19</sup>*St. Athanasius. Ep. I ad Serap. Col. 519C.*

<sup>20</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 27.*

зательства», никак не смогли повлиять на ум «неменяемый», «извращенный» и «испорченный в словесных битвах»<sup>21</sup>. Эта группировка, отрицая Божественную природу Святого Духа, принимает Божественность Сына, что являет логическое противоречие, так как Божество Одного сущностно связано с Божеством Другого, а потому говорить подобное было бы по меньшей мере алогично. Поэтому свт. Афанасий применяет все свое красноречие, чтобы объяснить и доказать на примере Писания, что Дух не создан, и не может быть творением, учитывая уже признанное и доказанное единство Сына и Духа. Это единство внутри Троицы обуславливает то, что свт. Афанасий называет «природой» Святого Духа. Но следует отметить, что этим термином обозначается не только природа в собственном смысле этого слова, но и лицо.

Как уже неоднократно отмечалось, в то время, когда свт. Афанасий взялся за перо, оба эти понятия еще не были хорошо сформулированы и разделены: слово *ὕποστασις* служило для обозначения лица, будучи противопоставлено *οὐσία*, служащей для обозначения природы; свой особенный смысл они приобретут позже под влиянием Василия Великого.

### Пневматология свт. Афанасия

Исключительность Духа, которую свт. Афанасий выводит из Писания, состоит в том, что Он единый<sup>22</sup>, неизменный, бесконечный, вечный<sup>23</sup>, то есть обладает всеми свойствами Бога. Это исключает возможность того, что Он был сотворен (лейтмотив, семь раз повторенный в первых семи стихах третьего Письма<sup>24</sup>), и означает, что Дух был причастен к творческому акту<sup>25</sup>; Он свят и участвует в освящении<sup>26</sup>; в сущности, Он действует как Сам Бог. Бегло обозревая текст свт. Афанасия, мы найдем для себя нечто вроде обширной панорамы, раскрывающей положение и действия Духа: свт. Афанасий по отдельности рассматривает части этой панорамы, соединяя их соответствующими цитатами из Писания: Святой Дух есть, и есть Он «Дух Бога», а не человека<sup>27</sup>; Он нисходит на пророков<sup>28</sup> Ветхого и Нового Заветов. Дух исполняет свою роль в Троице:

---

<sup>21</sup> *St. Athanasius*. Ep. IV ad Serap. // PG. 26 Col. 556A,B.

<sup>22</sup> *St. Athanasius*. Ep. I ad Serap. Col. 535A.

<sup>23</sup> *Ibid.* Col. 539–540.

<sup>24</sup> *Ibid.* Col. 623–638.

<sup>25</sup> *Ibid.* Col. 538A,B.

<sup>26</sup> *Ibid.* Col. 536B.

<sup>27</sup> *Ibid.* C. 5–6.

<sup>28</sup> *Ibid.* Col. 521A,B.



Отец — свет, Сын — сияние, Дух же — освещает<sup>29</sup>; Отец — источник, Сын — река, Дух же — напояет<sup>30</sup> и т.д. Примечательно изобилие ссылок на ап. Иоанна и ап. Павла, содержащихся в Serap. 1, 19–28. В них приводится свидетельство Божественной жизни, подаваемой тем, кто благодаря Духу становятся детьми Божиими. Французский патролог Doutreleau говорит, что «Афанасию, как и вообще греческим отцам, близка идея обновления творения под воздействием Дара Сына, который есть Дух»<sup>31</sup>. Итак, свт. Афанасий утверждает, что как един Сын, «так должно быть едино, совершенно и полно Его действие, освящение и просвещение»<sup>32</sup>. Личные аспекты Духа, Его происхождение, различия с Сыном, общение с Ним, все эти проблемы рассмотрены в Письмах 3 и 4, опираясь на многочисленные библейские цитаты.

Не станем углубляться в пневматологию свт. Афанасия, изложенную в его Письмах к Серапиону. Однако мы не можем не признать вместе с J. Lebon'ом ту странность, что «в этом вопросе, касающемся Божества Святого Духа, автор столь часто и пространно останавливается на рассмотрении учения, касающегося Сына»<sup>33</sup>. Далее мы увидим, что и свт. Амвросий в своем трактате «О Святом Духе», ставя своей главной задачей раскрытие богословия Духа, не избежит пространной христологической диалектики, вызванной необходимостью дать отпор усиливающим свои позиции арианам. «Все эти многочисленные заметки на полях тринитарных сражений наглядно демонстрируют, что на пути к Константинополю, куда двигались отцы, должно было преодолеть и тщательно взвесить многие моменты, дабы обеспечить движение вперед»<sup>34</sup>. Итак, свт. Афанасий, этот великий борец, тоже начал свой путь к Константинополю, но его ноги все еще были связаны, он все еще был своим сознанием и понятиями прикован к Никее; именно христологически его интересует Святой Дух, Который косвенным образом подтверждает и уточняет положение Сына внутри Троицы. Следовательно, все беседы и диспуты ведутся свт. Афанасием в рамках Никейских формулировок. Есть лишь одна тема, всегда интересующая свт. Афанасия, — борьба с теми, кто унижает Сына Божия. Он сам говорит в начале третьего Письма к Серапиону: «Ты видишь, что я в некотором роде прекратил эту тему [о Святом Духе], и пишу против тех, кто обратил свое нечестие на Сына Бо-

---

<sup>29</sup>Ibid. Col. 533C.

<sup>30</sup>Ibid.

<sup>31</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit.* P. 28–29;

<sup>32</sup>*St. Athanasius. Ep. I ad Serap.* Col. 535A.

<sup>33</sup>*Athanase d'Alexandrie. Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit // SC № 15.* P. 56.

<sup>34</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit.* P. 29.

жая, утверждая, что Он творение»<sup>35</sup>. Это признание самого свт. Афанасия, с которым нельзя не считаться.

### После «Писем к Серапиону»

С этого времени начинает разгораться огонь еретических шатаний, который мог в любой момент превратиться в пожар. Именно в 360 г. в двух тысячах километров от того места в пустыне, где скрывался свт. Афанасий, в Кизикии, на берегу Черного моря, известный арианин Евномий, «ценой своего нечестия»<sup>36</sup>, — как впоследствии скажет свт. Василий — становится епископом. Евномий, только что составивший свою «Апологию», беспощадно распространял яд своих идей с высоты епископской кафедры. Последовавшие за этим волнения привели к его смещению. Он оставался на кафедре всего один год, но уж слишком много он проповедовал, и слишком чутко внимали его словам, особенно когда он говорил, что «Параклет был первым созданием Единородного, наибольшим и единственным в своем роде»<sup>37</sup>. Древние историки утверждают, что именно с этого дня новая ересь, которую теперь называют по имени Македония, опирающаяся на различные положения арианства, стала язвой, поразившей всю Азию: от Константинополя до Антиохии и Египта<sup>38</sup>.

### Александрийский собор 362 года

Немногим позже, в 362 г., епископы, сплотившиеся вокруг свт. Афанасия, собрались на Александрийский собор для рассмотрения ошибочности учения, которое создает разногласия внутри антиохийской общины. Отцы собора постановили, что «Святой Дух не является ни творением, ни чуждым Божества, но что Он присущ Божеству и неотделим от Отца и Сына по сущности»<sup>39</sup>. Этот собор, созданный по настоянию свт. Афанасия Великого, стал поворотным пунктом в триадологических спорах. Именно на нем придерживающиеся разной терминологии, но «православно» мыслящие о Троице, признали правоту учения друг друга. А также на нем впервые был соборно поднят вопрос о третьем Лице Святой Троицы.

---

<sup>35</sup> *St. Athanasius. Ep. I ad Serap. Col. 553A.*

<sup>36</sup> *Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome Apologie / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // SC № 299. P. 154.*

<sup>37</sup> *L'Apologie d'Eunome / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // SC № 305 P. 286.*

<sup>38</sup> *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 30.*

<sup>39</sup> *St. Athanasius. Tomus ad Antiochenos // PG. T. 26. Col. 802 B.*

Как известно, антиохийское общество того времени было очень раздробленно. Помимо ариан, доминировавших в Церкви, действовали еще две православные партии, делившие между собой влияние — евстафиане, поддерживаемые Египтом и Западом, и мелетиане, поддерживаемые с Востока. Александрийский Собор попытался сблизить тех и других, определяя консенсус в вопросе богословской терминологии. Одна из партий говорила о том, что в Боге три Ипостаси. В отличие от староникейцев, личностные характеристики Отца, Сына и Святого Духа они выражали термином «ипостась», относя его к каждому из Лиц Божественной Троицы. И их упрекали в арианстве. Другая партия придерживалась того, что в Боге одна ипостась, так как, по их мнению, «ипостась» и «сущность» одно и то же. Их подозревали в савеллианстве. Свт. Афанасий Великий попросил каждую группировку изложить свое понимание, после чего было обнаружено, что их мысли по этому вопросу практически идентичны. И тем, и другим рекомендовали придерживаться Никейского Символа веры, как лучшего и более точного<sup>40</sup>.

Об итогах соборного рассмотрения вопросов, касавшихся природы Святого Духа, можно судить из следующего постановления собора: предать анафеме лиц, «утверждающих, что Дух Святой есть тварь и отделен от сущности Христовой. <...> Знаем же Троицу не по имени только, но истинно сухую и пребывающую, истинно сущего и пребывающего Отца, истинно сущего и пребывающего самосущным Сына, пребывающего и сущего Духа Святого»<sup>41</sup>.

Анализируя это событие в истории христианской Церкви, мы не видим ничего нового в учении о природе Святого Духа. Нам важно было его рассмотреть по двум причинам.

*Первая.* Вопрос о Святом Духе впервые поднимается на соборе. И вообще с 360 г. этот вопрос становится главным для богословской мысли.

*Вторая.* Одна из присутствующих на соборе партий разделяла понятия «сущность» и «ипостась», относя понятие «сущность» ко всему Божеству, а понятие «ипостась» к лицам Святой Троицы. Конечно, эта партия не возникла прямо на соборе, из чего мы можем сделать вывод, что такое понимание, которое позже стало достоянием Церкви, существовало уже до 362 г.

---

<sup>40</sup>См.: Болотов В.В. Лекции по истории... Т. 4. С. 83–84.

<sup>41</sup>Поснов М.Э. История христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 358–360.

## Пневматомахи

На подобное соборное постановление оказал влияние тот факт, что в Антиохии стало проповедоваться новое заблуждение. Доказательством тому являются пневматомахи, чья активная деятельность развернется несколько позже. Уже историки того времени называют их по имени Македония — «македоняне». Этот «неуёмный» епископ и «интриган», внезапно в 360 г. занявший Константинопольский престол, был сторонником омоусианского учения, которое не было специально направлено против Святого Духа. Но термин «македоняне» удобен, чтобы обозначать им всех противников Святого Духа в течение тех двадцати лет, которые предшествуют Церковному Собору в Константинополе<sup>42</sup>.

В 363 г. собирается новый собор в Александрии. Принимается предостережение против тех, «которые богохульствуют против Святого Духа, говоря, что Он является созданием, или же творением Сына», и от имени собора издается новое постановление, запрещающее отделять Святого Духа от Отца и Сына, поскольку едино Божество Троицы<sup>43</sup>.

Свт. Афанасий Великий так характеризует учение пневматомахов: «они правильно и православно думая о Сыне, хулят Духа Святого, не сопричисляя Его по Божеству Отцу и Сыну»<sup>44</sup>. Другими словами, пневматомахи считали Сына подобосущным Отцу. Однако, вероятнее всего, вкладывая в это понятие то же самое, что никейцы в слово «единосущий». Но в подобной формулировке они усматривали опасность савеллианства. Они предпочитали не говорить о подобосущии Святого Духа, считая его творением, то есть, по сути, разделяя учение ариан.

Что касается слагаемых их учения о природе Святого Духа, то они все те же, что и в учении арианства: с одной стороны, Святой Дух является творением, хотя, безусловно, Он и выше других творений, с другой стороны, Святой Дух — личность, то есть не безликая сила.

Чуть позже, в 366 г., уже вдали от Александрии, свт. Василий, опровергая Евномия, самоотверженно встанет на защиту «Божественного характера приро-

---

<sup>42</sup>*Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit.* P. 31. Подробнее о «глубоком консерватизме религиозной психологии» и «казусе секты пневматомахов» см.: *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 106–108.

<sup>43</sup>*St. Athanasius. Ep. ad Jovianum // PG.* Т. 26. Col. 815 В, 819 А.

<sup>44</sup>*Карташев А.В.* Вселенские Соборы. С. 107.

ды Святого Духа»<sup>45</sup>. Но едва ли возможно, чтобы в тот момент Василий уже был знаком с «Письмами к Серапиону». В 369 г. в Александрии собирается еще один собор 86-ти епископов, который, в очередной раз утверждая Никейское исповедание, поднимает вопрос о Божестве Святого Духа в лоне Пресвятой Троицы<sup>46</sup>, что свидетельствует о бдительности свт. Афанасия как александрийского архипастыря. В «Письмах к Серапиону» получает значительное развитие то пневматологическое учение, которое до этого пребывало в неопределенном состоянии. Свт. Афанасий осуществил это, разбавив среди второстепенных мыслей рассуждения о сущности Божества, о единосущии, о действии Святого Духа. Он выбрал из Писания цитаты, которым дал православное толкование, в противовес ложной интерпретации еретиков. Эта книга, вобравшая в себя библейские цитаты, служила чем-то вроде собрания аргументов против еретиков. Можно предположить, что не только у Серапиона, но и у других епископов была возможность читать и переписывать эти Письма.

Многочисленные сходства между «Письмами к Серапиону» и трактатом «О Святом Духе» Дидима Слепца, дают полное право считать, что Дидиму были хорошо известны доводы свт. Афанасия. Следует отметить неповторимость и уникальность стиля александрийского святителя. Отвечая вопрошающему, он говорит одновременно в дружеской и поучительной манере. Он знает, что его послания будут прочитаны народу, ожидающему от него простых и точных формулировок. Также он понимает, что в сложившейся ситуации назрела необходимость, чтобы именно он дал свою оценку насущным богословским вопросам, касающимся Божества Святого Духа. И это в то время, когда сам свт. Афанасий все еще поглощен спорами о Божестве Сына, Серапион просит его о краткости изложения. Действительно, свт. Афанасий говорит: «Братья просят меня, чтобы я еще более сжал свое изложение...»<sup>47</sup>, но продолжение письма показывает, что ему это не удастся. Он немного «исправляется» в третьем Письме — все еще длинном, но уже более сжато и афористичном. В отличие от него, Амвросий Медиоланский, равно как и Дидим, не был загнан в подобные рамки: в лице могущественного Августа Грациана он обращается ко всему миру и не видит необходимости быть кратким.

---

<sup>45</sup> *Basile de Césarée. Contre Eunome // SC № 305. P. 161.*

<sup>46</sup> *St. Athanasius. Ep. ad Afros Episcopos // PG. T. 26. Col. 1047 B.*

<sup>47</sup> *St. Athanasius. Ep. II ad Serap. // PG. T. 26. Col. 546C.*

## Дидим как последователь свт. Афанасия

Дидим Слепец является автором, которого сегодня вновь открывают. Он занимает важное место в развитии пневматологии. Из-за обилия трудов, которые Дидим посвятил третьему Лицу Святой Троицы, ему было дано прозвище «богослов Святого Духа»<sup>48</sup>. В его трактате «О Святом Духе», который мы рассмотрим как произведение, ключевым образом повлиявшее на свт. Амвросия при написании им одноименного трактата, можно выделить следующие основные мотивы: о единстве Духа в Ветхом и Новом Заветах<sup>49</sup>; о Духе как даре премудрости и разума<sup>50</sup>; о нераздельности Троицы<sup>51</sup>; о Христе и Духе<sup>52</sup>; о единстве природы и действия<sup>53</sup>; об именах и образах Духа<sup>54</sup>. В этой работе он определил основополагающие направления учения о Святом Духе, равно как и троичного богословия.

Дидим, несомненно, имел возможность обстоятельно изучить «Письма к Серапиону». В них он нашел множество аргументов и идей, переработав которые, он придет к собственным умозаключениям. Рассмотрим на конкретных примерах, как он использует наследие своего предшественника и в чем наблюдается отличие.

## Некоторые сходства у свт. Афанасия и Дидима

1. *Отрицание принадлежности ангелов Св. Троице.* Трописты, движимые своим «порочным разумом, стремящимся исказить смысл Писания»<sup>55</sup>, прочитав, что ап. Павел умолял Тимофея «перед Богом Иисусом Христом и ангелами» (1 Тим 5:21), делают вывод, что Дух причислен к ангелам; что имелся некий ангельский порядок, восходящий к Высшему Бытию, и что ангелы, таким образом, пребывали при Отце, принадлежат тем самым к Троице<sup>56</sup>. Чтобы противостоять «крайнему сумасшествию этих людей» и опровергнуть «нелепости», которые «изрекает их дурное сердце», свт. Афанасий приводит не менее девяти

---

<sup>48</sup> Илюточкин К. Корпус Дидима Слепца как памятник Церковной письменности V века / Дисс. канд. богосл. [Машинопись.] Сергиев Посад, 2005. С. 138.

<sup>49</sup> *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit.* P. 147–149.

<sup>50</sup> *Ibid.* P. 181–183.

<sup>51</sup> *Ibid.* P. 225.

<sup>52</sup> *Ibid.* P. 245–247.

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 293–297.

<sup>54</sup> *Ibid.* P. 359–361, 367–371.

<sup>55</sup> *St. Athanasius.* Ep. I ad Serap. Col. 545A,B.

<sup>56</sup> *Ibid.* Col. 527A.

страниц, изобилующих библейскими цитатами (около сорока ссылок), которые дают исчерпывающий ответ по вопросу об ангелах<sup>57</sup>. Но Дидим не видит необходимости освещать эту проблему, хотя и знает о ней. Он уделяет этому вопросу полстраницы, попутно замечая, что ангелы лишь соучаствуют в святости и что, следовательно, они не могут быть той же сущности, что и Троица<sup>58</sup>.

2. *Артикль в греческом языке*<sup>59</sup>. Чтобы доказать, что в Библии Святой Дух отличен от прочих духов, свт. Афанасий требует от еретиков привести текст, где слово πνεῦμα без артикля и без добавления иных слов могло бы обозначать Божественный Дух<sup>60</sup>. Дидим дважды в своем трактате использует этот аргумент, который кажется ему неопровержимым, но во второй раз с таким оговорками, как «почти всегда» или «редко»<sup>61</sup>.

3. *Отрицание неверного понимания Амоса*. Один стих из пророка Амоса (4:13) представлялся еретикам настоящим козырем, на который, как им кажется, защитникам Божественности Духа нечего ответить, так как здесь слова о тварности Духа вложены в уста Самого Бога<sup>62</sup>. Учитывая полнейшую неосве-

<sup>57</sup> Ibid. Col. 11–14.

<sup>58</sup> St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi de Spiritu Sancto ad Paulinianum // PL. T. 23. Col. 25–26.

<sup>59</sup> См.: Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 34: «L'argument de l'article en grec».

<sup>60</sup> St. Athanasius. Ep. I ad Serap. Col. 520B.

<sup>61</sup> St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi... Col. 8, 73.

<sup>62</sup> В греческом переводе LXX в данном стихе имеется следующий текст: διότι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπλαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ, ποιῶν ὄρθρον καὶ ὀμίχλην καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη τῆς γῆς. Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῶ (Амос 4:13). Его и комментировал свт. Афанасий: «Вот, Я, создающий Духа (πνεῦμα) и возвещающий среди людей Христа (τὸν χριστὸν αὐτοῦ)» (см. Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 34). Этот же стих в МТ имеет другой смысл. Во-первых, термин קָוָה может быть переведен и как «ветер», и как «дух». Во-вторых, имеется выражение מְשִׁיבֵי רוּחַ, которое переводчики LXX читали слитно (מְשִׁיבֵי רוּחַ) и произвели его от слова «мессия» (מָשִׁיחַ). Другие древние переводчики на греческий — Акила, Симмах, Феодотион — отождествили מְשִׁיבֵי по контексту с מַחְשָׁבָה — «мысль, намерение» (ср. Пс 104:34; 3 Цар 18:27) и перевели указанное выражение как «то, что у него в мысли» (подробнее см.: Юнгеров П.А. Книга пророка Амоса: Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897. С. 78, прим. 3). Альтернативное по отношению к переводу LXX прочтение древнееврейского текста нашло свое отражение и в масоретской традиции, и в Вулгате (quia ecce formans montes et creans ventum et adnuntians homini eloquium suum faciens matutinam nebulam et gradiens super excelsa terrae Dominus Deus exercituum nomen eius), и в Синодальном переводе: «ибо вот Он, Который образует горы, и творит ветер, и объявляет человеку намерения его, утренний свет обращает в мрак, и шествует превыше земли; Господь Бог Саваоф — имя Ему». Согласно сведениям П.А. Юнгера, толкуя греческий текст LXX, бл. Феодорит видел здесь Кира, который, согласно Ис 45:1, является помазанником Божиим; Кирилл Александрийский предлагал видеть здесь любого царя как пома-

домленность паствы, они оба считают необходимым дать серьезный ответ лжеучению.

4. *Аргумент множественности значений слова πνεῦμα*. Мы видим, что в «Письмах к Серапиону» I, 7–8 приводятся целый ряд ссылок на Писание, где показывается около двадцати различных значений слова «дух». Такой же ряд ссылок видим и у Дидима<sup>63</sup>, но более пространный, более продуманный, более показательный. Чувствуется, что Дидим работал над этим вопросом, уже имея в своем распоряжении наработки свт. Афанасия. Далее мы рассмотрим, как в свою очередь свт. Амвросий будет использовать наработки Дидима в своем богословии.

5. *Отвержение аргумента «дедушки»*<sup>64</sup>. Этим словосочетанием Doutreleau обозначил нелепое измышление еретиков, которые в завершении всех аргументов допускают в Троице категории человеческой генеалогии. Отец здесь играет роль «Дедушки», у Которого есть Сын, у Которого, в свою очередь, есть Дух. Приведем слова Дидима по этому поводу: «Если Святой Дух не создан, то Он или брат Бога Отца и дядя Иисуса Христа, или сын Христа и внук Бога Отца, или же собственно Сам Сын Божий, тогда Иисус Христос, имея брата, не является единственным Сыном»<sup>65</sup>. Свт. Афанасий не хочет принимать этого всерьез, но вынужден дважды отвечать по этому вопросу Серапиону<sup>66</sup>. Он считает это «бесстыдной шуткой» и доказывает, что в Боге недопустимы категории человеческих отношений. Что касается Дидима, то он скорее «выметает тыльной стороной ладони»<sup>67</sup> ту глупость, которую сам сказал, лишь чтобы действительно поняли, что это не заслуживает даже малейшего внимания.

Этих нескольких примеров вполне достаточно, чтобы увидеть в Дидиме последователя свт. Афанасия. Мы прекрасно видим, что они оба — поборники истинного учения. Дидим часто повторяет, несмотря на многие различия, логику рассуждений свт. Афанасия, его идеи, библейские ссылки, аргументы, формулировки. Когда речь идет о «пневматологических этапах» на пути к Константинополю, то оба они идут нога в ногу, а потому не следует их разделять.

---

занника: «Господь правит стихиями — громом, ветром, светом, <...> и человеческой историей с царями-правителями народов» (подробнее см.: *Юнгеров П.А.* Книги XII малых пророков в русском переводе с греческого текста. С. 42, прим. 2). — *Прим. отв. ред.*

<sup>63</sup> Ibid. Col. 237–253.

<sup>64</sup> См.: *Didyme l'Aveugle*. Traité du Saint-Esprit. P. 35: «L'objection du grand-père».

<sup>65</sup> *St. Eus. Hieronymus*. Interpretatio libri Didymi... Col. 269.

<sup>66</sup> *St. Athanasius*. Ep. IV ad Serap. // PG. T. 26. Col. 2–6.

<sup>67</sup> *St. Eus. Hieronymus*. Interpretatio libri Didymi... Col. 270.



Но в то время, как свт. Афанасий защищал «Никейскую крепость», Дидим, удалившись от всех споров, от ариан, тропистов, Евномия, Евдоксия, Евсевия, — в общем, от всех тех, кого упоминал свт. Афанасий, — в согласии со здравым разумом приоткрывает дверь к тайне Святого Духа. Играя важную роль внутри александрийской общины, он смог оказать неоценимую услугу многим христианским душам, ищущим правды в то смутное время.

### **Беспристрастие Дидима**

С самого начала обращает на себя внимание беспристрастие Дидима. Ироничный, любезный и учтивый тон по отношению к своим противникам. В то время как гнев свт. Афанасия метает в неверных едкие эпитеты, оскорбляющие противника (стандартный язык полемики той эпохи), Дидим являет образцовую сдержанность. Только в первом Письме к Серапиону у свт. Афанасия можно насчитать более тридцати подобных ядовитых выражений в адрес еретиков: сатанинская дерзость, слабоумие, спорщики, зараженные укусом арианской змеи, крайнее сумасшествие, кошунственная изобретательность, гнусный род, развращенный ум и т.д.<sup>68</sup>

У Дидима нет ничего подобного. Он не хочет показывать, что берется за перо против врагов. Если в ином случае необходимо поставить на место еретика, то он делает это в спокойном тоне. Если, конечно, смотреть глазами политкорректности нашего века на события давно минувших дней, то может несколько шокировать то, как Дидим применяет «к евреям, которые распяли Господа Спасителя» неблагозвучные эпитеты: народ «кровожадный и вспыльчивый, находящийся в постоянном безудержном бешенстве»<sup>69</sup>. Но подобные выражения редко встречаются у Дидима. В конце своего трактата он говорит о своих оппонентах лишь слова сострадания: «Несчастливые люди! Несчастливые!»<sup>70</sup> Безусловно, он умел держать себя в руках. Образцовое самообладание имел и римский аристократ Амвросий. Сочетая в себе тонкость патрицианских манер высокопоставленного имперского чиновника с благородством самоотверженного в своем служении Церкви и народу епископа, он не мог позволить себе сколь-либо вольный тон (даже по отношению к еретикам), тем более что его трактат был адресован лично августейшему императору.

---

<sup>68</sup>См.: *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit*. P. 37: «Audace satanique, démence, disputeurs infectés par la morsure du serpent arien, folie extrême, invention d'impiété, gens infâmes, intelligence corrompue, etc».

<sup>69</sup>*St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi...* Col. 216.

<sup>70</sup>*Ibid.* Col. 270.

## Трактат Дидима

### *Причина написания*

Нам хорошо известны причины, побудившие писать свт. Афанасия о Святом Духе, однако в отношении Дидима мы не можем этого сказать. Внешние свидетельства не предоставляют нам никакой информации: ни Иероним, который перевел после 385 г. трактат на латинский язык, ни Амвросий, широко использовавший его для написания своего Трактата о Святом Духе в 380 г., ни Василий, писавший почти одновременно с Дидимом тоже трактат о Святом Духе, нам ничего не говорят по этому поводу. Что же до самого Дидима, то это не первый из его трудов, так как он говорит, что до этого им были составлены труды «О сектах»<sup>71</sup> и «О догматах»<sup>72</sup>, в которых он уже касался пневматологических вопросов. С другой стороны, во вступлении он упоминает некую группу «братьев» и приближенных учеников, которые торопят его дать точное учение о Святом Духе, так как многим христианам-простолюдинам не хватает аргументов, чтобы сопротивляться доводам противников Святого Духа<sup>73</sup>. Подобные просьбы приближенных Дидима дают повод думать, что повторилась ситуация, бывшая несколькими годами раньше при Серапионе. Но место, где разразился спор, теперь много значительнее: городок Тмуис уступил место Александрии, где находился сам Дидим, а противники, которым не дается никакое имя (Дидим не знает, очевидно, ни о тропистах, ни о македонянах), теперь более образованны и многочисленны.

### *Богословие Дидима*

Особенно значительный вклад внес Дидим в раскрытие отношений внутри Троицы. Благодаря Писанию, в особенности св. ап. Иоанну, он коснулся вопроса отношений между Лицами. Способ его логических построений, основанный на цитатах из Писания, был «малонаучен, но реален»<sup>74</sup>. Для него, преимущественно толкователя, не стояло задачи углубиться в богословие и выработать систему и принципы пневматологии. Он основывался на том, что принесла ему его родина — Египет, то есть субстрат из размышлений Оригена и свт. Афанасия. Дидим подозревал, что вдалеке от него другие умы тоже бьются над этими вопросами, но до него доходили лишь противоречивые сведения о них. И действительно, в далекой Каппадокии Василий Великий к тому времени уже соста-

---

<sup>71</sup> Ibid. Col. 19, 93.

<sup>72</sup> Ibid. Col. 145.

<sup>73</sup> См.: Ibid. Col. 2.

<sup>74</sup> *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit*. P. 55.

вил свою третью книгу против Евномия, целиком посвященную опровержениям лжеучений о Святом Духе. У Василия и Дидима единый взгляд на природу Духа, Его трансцендентность по отношению к ангелам, роль Его освящения, раздаяние даров. Но теперь борьба Василия, его брата Григория Нисского и их друга Григория Назианзина против арианства принимает более концептуальный оборот. Каппадокийцы, прекрасно владеющие философским категориальным аппаратом, свели в единую систему и включили в общий контекст христианского учения ранее фигурировавшие в богословии понятия природы, сущности, лица и исхождения, которые мы встречаем в зачаточном состоянии в трактате Дидима. Все это требовало определенной философской культуры, которой у Дидима не было и которая позволила каппадокийцам внести значительный вклад в становление тринитарного богословия в последнее десятилетие, предшествовавшее Константинопольскому Собору<sup>75</sup>.

По меткому выражению В. Pruche, свт. Василий черпал свое вдохновение из александрийских источников. Его догматическая система «воспитана на Афанасиевом учении, особенно на Письмах к Серапиону, главным образом — на первом. Дополненное и обдуманное, это учение стало для него точкой отсчета. Оно открыло ему путь к более развитому богословию Святого Духа и позволило рассмотреть в новых перспективах роль Духа-Освятителя»<sup>76</sup>.

Когда Василий Великий в 376 или в начале 377 г. пошлет епископу Иконийскому Амфилохию книгу своих размышлений о Святом Духе, в которой он совместно с двумя Григориями разовьет каппадокийскую терминологию и те пункты пневматологического учения, которые мы видели у Дидима, тогда станет очевидно, что Собор в Константинополе уже близок<sup>77</sup>.

И в 381 г. Никея увидит, как ее Символ веры украсит еще один стих: «Веруем <...> и в Духа Святаго, Господа, животворящего, исходящего от Отца, вместе с Отцом и Сыном поклоняемого и славимого, говорившего через пророков»<sup>78</sup>. В формулировке этого пункта Символа веры принял участие и Дидим — «в свое время, на своем месте, бесшумно, непритязательно, в простоте и скромности»<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup>См.: Ibid. P. 56.

<sup>76</sup>Pruche V. Introduction a Basile de Cesaree. Sur le Saint Esprit // SC № 17, P. 218.

<sup>77</sup>См.: Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 56.

<sup>78</sup>Деяния Соборов. С. 119–120.

<sup>79</sup>Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit. P. 64

## II. Трактат свт. Амвросия Медиоланского «De Spiritu Sancto»

Во второй части статьи мы бы хотели акцентировать свое внимание на богословии свт. Амвросия Медиоланского, изложив его пневматологические воззрения на основе переведенного нами трактата «De Spiritu Sancto»<sup>80</sup>. Но ввиду того, что любое послание, написанное такой личностью, как Медиоланский епископ (тем более, если оно адресовано не простым смертным, а самому Августу), не только излагает вероучительные истины, но имеет и политическую окраску, нам видится необходимым предварительно осветить вопросы, касающиеся самого Амвросия, его эпохи и царившей тогда в империи обстановки. Посмотрев на жизнь и деятельность Амвросия Медиоланского через призму его государственной и общественной деятельности, мы сможем пролить свет на некоторые стороны исследуемого нами вопроса, что даст нам твердую почву для правильной оценки богословских трудов и воззрений св. епископа.

### Свт. Амвросий — политический и церковный лидер эпохи

Чем «больше» и многограннее личность, тем дальше необходимо «отойти», чтобы оценить ее. А потому столь значительную личность, как личность Амвросия Медиоланского необходимо рассматривать в контексте всей его эпохи, «яркий отпечаток которой он носит на себе»<sup>81</sup>. Первое, что бросается в глаза — это то, сколь гармонично в его личности сочетались выдающийся государственный деятель и самоотверженный служитель Церкви. Вот какие качества, по мнению Брольи, характеризуют Амвросия как политического деятеля: «незаурядные организаторские и административные способности, «напитанность» римским правом, почти безошибочное политическое чутье, гибкое реагирование на политическую конъюнктуру <...> и широкий круг знакомств в высших слоях общества, истинно римский патриотизм и непримиримость к врагам отечества и варварам, практическая наклонность характера и стоическое мужество в бедах и трудностях»<sup>82</sup>. А вот какие качества приписываются им же свт. Амвросию как служителю Церкви: «Как христианский деятель, обращенный в будущую эпоху, Амвросий отличается тем, что неизменно ставит во главу угла интересы церкви, решительно и беспощадно борется с ее противниками, используя самые разные,

---

<sup>80</sup>Первая книга в переводе автора статьи опубликована: *Амвросий Медиоланский, свт.* К августу Грациану три книги о Св. Духе. Кн. 1 // Христианское чтение. 2010. №3 (34). С. 9–45. Там же на сс. 6–8 переводчиком приведены краткие сведения о трактате. — *Прим. отв. ред.*

<sup>81</sup>Там же. С. 278.

<sup>82</sup>*Брольи, де, герц.* Жизнь святого Амвросия Медиоланского. СПб.: Колокол, 1911. С. 79.

в том числе и «нехристианские» средства, ставит Церковь выше государства и добивается подчинения ей всех, даже самих императоров, активно манипулирует общественным мнением, вербуя множество приверженцев новой религии, твердо отстаивает позиции догматического большинства, придерживавшегося никейской веры, и строго соблюдает интересы западной церкви, признавая в то же время приоритет Рима»<sup>83</sup>.

В жизнеописании Амвросия, вышедшем из-под пера его биографа Павлина, можно найти такие добродетели епископа, как простота и доступность в общении. Думается, что во многом именно эти качества позволили свт. Амвросию завоевать сердца людей и стяжать народную любовь.

Светская карьера Амвросия Аврелия развивалась по довольно-таки стандартной схеме. Будучи знатного происхождения, являясь обладателем незаурядных ораторских качеств, неоднократно проявив себя блестящим организатором, он довольно быстро достиг высоких государственных постов. Всего один шаг отделял его от некогда занимаемой его отцом должности префекта, являвшейся пределом мечтаний любого государственного мужа империи.

Но 374 год привнес в жизнь преуспевающего молодого чиновника Амвросия кардинальные перемены. Именно в этот год умер арианский епископ Авксентий, что повлекло за собой ожесточенную борьбу между православными и арианами за важнейшую кафедру Запада<sup>84</sup>.

30 ноября 374 г. состоялось его крещение. После этого, в нарушение всех Церковных канонов (2-й канон Никейского собора 325 г. налагает прямой запрет на вступление в клир недавно рукоположенных лиц), он в течение одной недели проходит одну за другой все степени посвящения, а на восьмой день, в воскресенье 7 декабря, становится епископом<sup>85</sup>.

Вот какое описание внешности новоизбранного епископа приводит А. Paredi: «Этот сорокалетний консулярный был маленького роста, с лицом продолговатым и утонченным, борода и черные усы подчеркивали белизну его кожи и нежность черт, у него были большие, выразительные глаза; наконец, спокойные и сдержанные манеры обличали римского аристократа, говорили о том, что у него в крови умение и способность повелевать»<sup>86</sup>. Отдельного внимания заслуживает то, что фигура свт. Амвросия была удобна как для православных,

---

<sup>83</sup> Там же. С. 80.

<sup>84</sup> См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 77–78.

<sup>85</sup> Казаков М. Епископ и империя. Смоленск, 1995. С. 31.

<sup>86</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 78.

поскольку они считали его своим человеком, зная о том, что в его семье были мученицы и девственницы, так и для ариан, так как у них не было особых оснований относиться к нему с неприязнью, понимая, что в своей религиозной политике в бытность свою префектом он был совершенно беспристрастен.

Находившаяся на тот момент в неопределенном состоянии западная Церковь приобрела в лице свт. Амвросия столь необходимого ей лидера. «Он принадлежал к разряду великих администраторов империи, солидных и здравых умов, напитанных принципами древнего права, уважающих власти, преданных поддержанию порядка. Он внес в управление Церковью ясность взгляда, решительность, понимание действительности и жизни, приобретенные им при управлении провинциями»<sup>87</sup>.

Еще одним важным моментом, свидетельствующим о том, что на небосклоне эпохи вззошла звезда поистине величайшего Церковного и государственного деятеля, является присутствие на церемонии рукоположения свт. Амвросия самого императора Валентиниана. Примечательно и то, что спустя всего несколько дней после своего избрания епископом свт. Амвросий мог себе позволить разговор с императором в довольно резком и обличительном тоне. Валентиниан же не только не препятствовал этому, но и всячески поощрял столь смелую и принципиальную позицию новоиспеченного епископа, побуждая и впредь также смело действовать в соответствии с божественным законом<sup>88</sup>.

Подобно лучшим представителям своей эпохи, свт. Амвросий стремился гармонично сочетать элементы языческого и христианского образования. Уже став епископом и начав свою бурную проповедническую деятельность, свт. Амвросий понимал, что попытка воздействовать на образованных римлян одними лишь отрицаниями античного наследия потерпит совершенное фиаско. А потому он проводит мысль, что эллинские авторы отнюдь не обладали истинным гнозисом, но черпали его из христианских Священных Писаний. Именно библейские ветхозаветные мужи, по мнению свт. Амвросия, стояли у истоков лучших идей языческой мысли. Именно поэтому Медиоланский епископ призывал свою паству изучать лучших античных мыслителей, говоря, что тем самым христиане не заимствуют чужое, но лишь возвращают то, что принадлежит им по праву (то есть Священное Писание). В этом контексте довольно интересную и справедливую по отношению к свт. Амвросию (хотя и весьма резкую по отношению к

---

<sup>87</sup> Буассье Г. Падение язычества: Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV в. М., 1892. С. 429.

<sup>88</sup> Феодорит Кирский, *блаж.* Церковная история. IV, 7. М., 1993.

Церкви) мысль высказывает М. Казаков: «Амвросию и другим передовым, мыслящим деятелям христианской церкви следует поставить в заслугу, что благодаря их стараниям, до сих пор не оцененным по достоинству, сохранилось очень многое из бесценного античного наследия, и не все было уничтожено безумными христианскими фанатиками, в неистовом исступлении уничтожавшими величайшие творения мировой культуры»<sup>89</sup>.

Заслуживает внимания и стремление свт. Амвросия к приобретению новых книг, недавно вышедших из под пера лучших богословов своего времени. Так, в самом начале 381 г. он был всецело поглощен редакцией трех книг своего трактата «О Святом Духе», написанных для императора Грациана. И в этой своей работе свт. Амвросий активно использует проповеди, которые всего лишь несколько месяцев назад (на исходе 380 г.) произносил в Константинополе Григорий Назианзин. Таким образом, свт. Амвросий был искренне убежден в важной роли культуры во взаимоотношениях Церкви и общества, полагая, что «иногда превосходные мысли остаются на уровне благочестивых устремлений из-за недостатка соответствующей отделки»<sup>90</sup>.

Свт. Амвросий поистине смог сочетать в своей многогранной натуре самоотверженное служение Церкви и могущественное влияние тонкого и чуткого политика на внутренние и внешние дела империи. Вся его жизнь — это синтез государственных и Церковных интересов (причем первые зачастую довели над вторыми). Ниже мы попробуем осветить ряд наиболее ярких вех в жизни великого епископа, через призму которых он предстанет перед нами именно как политический и Церковный лидер своей эпохи. Здесь мы сознательно не будем рассматривать взаимоотношения свт. Амвросия с Грацианом. Более подробно мы остановимся здесь на таких вопросах, как противостояние медиоланского епископа арианскому двору Валентиниана II, его успешные «политические маневры» на фоне накаляющихся отношений легитимного императора с узурпатором Максимом, ну и, конечно же, на беспрецедентных отношениях, которые мог себе позволить свт. Амвросий с единоначальствующим правителем всей империи Феодосием Великим. Ну а начнем мы с эпизода, который вошел в историю под названием «спор об алтаре Победы».

Конец 383 и начало 384 г. были ознаменованы укреплением языческих позиций в империи, так как ведущие представители языческой партии в сенате заняли главные посты в государстве. Пафос языческой элиты был ознаменован

---

<sup>89</sup> Казаков М. Епископ и империя. С. 39.

<sup>90</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 87.

попыткой реставрации язычества как государственной религии. Чтобы воплотить свои притязания в жизнь, им было необходимо выйти непосредственно на юного императора Валентиниана II, дабы склонить его на свою сторону. Удобный момент для этого выдался, когда в Медиолане (куда к тому времени уже переехал императорский двор) отсутствовал свт. Амвросий, чье влияние на государственную политику языческая партия не могла недооценивать. Разгоревшийся в связи с этим обращением сенаторов–язычников к римскому владыке спор вошел в историю под названием спора об алтаре Победы, поскольку главным требованием язычников было возвращение в здание сената языческого капища Победы, на протяжении долгого времени являвшегося символом «старого доброго» языческого прошлого Рима<sup>91</sup>.

В ответ на исполненную ораторского искусства и красноречия реляцию главы языческой делегации Симмаха, свт. Амвросий пишет к императорскому двору свое 17 письмо. При чтении этого письма нельзя не обратить внимания на тот тон, который выбрал свт. Амвросий для общения с императором. Это вовсе не челобитная подчиненного к своему господину, а скорее разговор равных. Епископ дает императору конкретные указания как ему необходимо себя вести в сложившихся обстоятельствах. Причем эти указания зачастую переходят грань советов и становятся прямыми угрозами. Свт. Амвросий говорит Валентиниану о том, что земные владыки обязаны служить Богу и вере, так же как и им самим служат подвластные люди. Если же император соизволит пренебречь советами епископа, то однажды придя в храм, он найдет там себе лишь сопротивление<sup>92</sup>. Четко и последовательно свт. Амвросий проводит здесь мысль, что власть, данная ему, стоит выше императорской власти.

Вот что свт. Амвросий сам пишет по поводу исхода всего этого предприятия: «Тогда Валентиниан выслушал мой доклад и не сделал ничего, кроме того, что требовало дело нашей веры. И с этим согласилось его окружение»<sup>93</sup>. Спор об алтаре Победы был главным событием противостояния христиан и язычников в Западной Римской империи на исходе IV в.

Не прошло и года после завершения ажиотажа вокруг алтаря Победы, как свт. Амвросию Медиоланскому пришлось поверх епископского омофора при-

---

<sup>91</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 131–137.

<sup>92</sup>*St. Ambrosius, Mediolan. Ep. Ep. in duas glasses distributae* // PL. T. 16. Ep. 17, 13.

<sup>93</sup>*Ibid. Ep. 57, 3*: «Valentinianus tunc temporis audivit suggestionem meam, nec fecit aliud, nisi quod fidei nostrae ratio poscebat. Acquieverunt etiam comiti suo».



мерить мантию дипломата, что хотя и было необычно для человека Церкви, однако же, вполне соответствовало внутреннему духу святителя.

В результате соглашений, достигнутых между Константинополем и Триром в 384 г., Максим и Феодосий заключили временное перемирие. Вполне возможно, что Феодосий признал узурпатора Максима императором и согласился, чтобы в зоне его влияния остались ранее захваченные им провинции. Однако отношения узурпатора с Медиоланом все еще были весьма неопределенными. Более того, из-за ведения активных военных действий против варваров, нападавших на Рецию, они еще более ухудшились. Поскольку Максим, рассматривавший эти военные операции не иначе, как угрозу своему влиянию, готов был пойти на ответные шаги против Валентиниана, то назрела необходимость ведения новых переговоров. Выбор императорского двора был очевиден. Кто же, как не свт. Амвросий, — с одной стороны, уже имеющий опыт ведения переговоров, а с другой, обязанный юному императору за благоприятный исход дела, касающийся алтаря Победы, — мог принять на себя эту ответственную миссию, ценой вопроса в которой было не только сохранение легитимно правящей династии, но и безопасность Церкви<sup>94</sup>. Позднее свт. Амвросий скажет, что его первое посольство было предпринято для благополучия императора, второе — для мира и благочестия<sup>95</sup>.

Прибыв в качестве дипломата ко двору узурпатора и убийцы, свт. Амвросий сразу же избрал довольно резкий и непримиримый тон разговора, давая тем самым понять, что Максим будет вести переговоры с равным себе. Выдвигаемые свт. Амвросием обвинения могли стоить ему жизни, но главная цель переговоров для Медиоланского епископа была одна — создать перед Максимом видимость, что Медиолан находится в полной безопасности. Нам же остается лишь удивляться мужеству и смелости свт. Амвросия, который, как сообщает его биограф Павлин, отлучил Максима от Церкви за то, что тот отказался принести покаяние «за пролитие крови своего господина (то есть императора Грациана) и невинных людей»<sup>96</sup>.

Однако как только угроза вторжения легионов Максима миновала и укрепилось положение юного Валентиниана, его мать — арианка Юстина, всегда

---

<sup>94</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 150.

<sup>95</sup>*St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De obitu Valentiniani consolatio* // PL. T. 16. C. 28: «Et mihi dulce illud officium fuit pro salute tua primo, deinde pro pace atque pietate».

<sup>96</sup>*Vita Sancti Ambrosii Mediolan. Ep., a Paulino ejus notari ad Beatum Augustinum conscriotor* // PL. T. 14. V. 19: «Admonens ut effusi sanguinis domini sui, et quod est gravius, innocentis».

считавшая свт. Амвросия конкурентом императорской власти и своим личным врагом, — решила сделать дерзкий политический ход, попытавшись отобрать у Церкви базилику в Медиолане. Paredi считает, что причиной этому послужило то, что «после двух политических миссий в Тревир и победы в вопросе с Симмахом престиж свт. Амвросия возрос с головокружительной быстротой»<sup>97</sup>. Начавшееся в 385 г. противостояние из-за миланской базилики стало самым значительным из всех ранее произошедших столкновений епископа с императором.

Вот что пишет об основных этапах этой борьбы Paredi. Весной 386 г. двор безапелляционно потребовал от свт. Амвросия уступить Портианскую базилику. Тот, конечно же, отказался. В марте были посланы военные подразделения, чтобы оцепить базилики города. С приближением Пасхи борьба еще более обострилась. 29 марта произошло первое кровопролитие между защищавшими базилику верующими и несколькими солдатами. Дабы сломить дух народа, правительство многократно повысило налоги для торговцев. 1 апреля к епископу пришел императорский нотариус, требовавший дать ответ, уж не хочет ли он стать тираном города? Если так, то пусть заявит об этом прямо, тогда правительство предпримет соответствующие шаги. Но на следующий день все внезапно прекратилось. Солдаты сняли оцепление, а торговцам вернули их деньги. Некоторые предполагают, что столь сильно на позицию Валентиниана II повлияло какое-либо послание от восточного императора Феодосия о прекращении преследования православных<sup>98</sup>. Итогом столь длительного противостояния стала демонстрация слабости власти и силы Церкви, пользующейся безграничной преданностью народа. Более того, даже некоторые из имперских солдат, пораженные проповедью свт. Амвросия, перешли на его сторону. В контексте этих драматических событий свт. Амвросий четко дал раз и навсегда понять, что «императору принадлежат дворцы, а священнику — церкви. Тебе [Валентиниану II] предоставлено право над общественными зданиями, а не над священными»<sup>99</sup>.

Авторитет придворной арианской партии, возглавляемой Юстиной, был окончательно подорван. Всецело деморализованный императорский двор был вынужден ретироваться в Аквилею, чтобы хоть на время избавиться от «епископа-тирана». Свт. Амвросий же, показав в очередной раз главенство Церкви над государством и продемонстрировав свое личное превосходство над

---

<sup>97</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 171.

<sup>98</sup> См.: Ibid. P. 173–174.

<sup>99</sup> St. Ambrosius, *Mediolan. Ep. in duas glasses distributae*. Ep. 20, 19: «Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae. Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum».

императором, смог перейти от вопросов локальной политики центральной части Италии (которая, собственно говоря, только и осталась во власти Валентиниана) к вопросам глобальной политики всей западной части империи, которая в тот момент переживала болезненный переход от диктатуры узурпатора Максима к правлению императора Феодосия. Одержав победу над Максимом, Феодосий стал единым и самым могущественным правителем всей Римской империи. Получив во владение новые земли, Феодосий оказался лицом к лицу и перед многими другими вопросами, в том числе и перед проблемой взаимодействия с Западной Церковью.

Церковно-государственные отношения на Западе в корне отличались от того, к чему Феодосий привык на Востоке. Западные епископы (а в особенности свт. Амвросий) были в жестком антагонизме с цезарепапистскими «замашками» восточных императоров. Поскольку взгляды свт. Амвросия и Феодосия на форму взаимодействия Церкви и светской власти коренным образом не совпадали, то это рано или поздно должно было привести к неизбежному конфликту между императором Востока и западным Церковным лидером. Более того, случившийся конфликт оказался окрашен личным соперничеством двух выдающихся деятелей своей эпохи<sup>100</sup>.

Все началось с восстания в г. Фессалонике, произошедшего в середине 390 г. Созомен пишет, что причиной восстания стал отказ начальника иллирийских войск Ботерика освободить из тюрьмы для участия в играх популярного возницу, обвиненного в «постыдном искушении виночерпия»<sup>101</sup>. Неистовствующие народные массы, жаждавшие зрелищ, растерзали несчастного Ботерика и, возможно, некоторых других городских чиновников. Так, Феодорит сообщает, что некоторые правительственные лица были убиты и влачима по улицам<sup>102</sup>.

Как только Феодосий узнал о произошедшем восстании, он пришел в ярость. Им тотчас был отдан приказ жестоко наказать виновных, а так как найти конкретных зачинщиков было просто невозможно, то, по словам Созомена, было приказано предать смерти определенное количество первых встречных<sup>103</sup>.

Свт. Амвросию сообщили о случившемся чуть ли не раньше самого императора. Он счел своим долгом ходатайствовать перед Феодосием о помиловании виновных. Однако в силу непонятных причин (то ли Феодосий не сдержал свое

---

<sup>100</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 216–219.

<sup>101</sup>Созомен. Церковная история. VI, 25. СПб., 1851.

<sup>102</sup>Феодорит Кирский, блаж. Церковная история. V, 17.

<sup>103</sup>Созомен. Церковная история. VII, 25.

слово, то ли его отменяющий наказание указ пришел с опозданием, то ли чиновники на местах «переусердствовали») жестокая расправа над народом все же произошла. Точных данных о масштабах происшедшего не сохранилось. Павлин говорит о 7000–15000 человек. Но даже если подобные цифры завышены, это событие повергло в шок Римскую империю<sup>104</sup>.

Узнав о предстоящем визите Феодосия в Милан, свт. Амвросий спешно покидает город, дабы избежать встречи с императором. Из своей добровольной ссылки свт. Амвросий направляет императору доверительное письмо, не как обычно продиктованное, но написанное собственноручно (Ер. 51). В нем епископ прямо говорит, что произошедшего в Фессалонике не должно было случиться, тактично давая понять, что он не сможет совершать Евхаристию в присутствии императора.

Сначала Феодосий не хотел признавать свою вину. Но спустя некоторое время он понял правоту епископа: отдав приказ умертвить многих невинных людей, он нарушил установленные Богом законы. Павлин пишет, что когда свт. Амвросий узнал о злодеянии Феодосия, то запретил ему входить под Церковные своды, а также заявил о невозможности с его стороны приступать к таинствам прежде, чем совершится покаяние<sup>105</sup>. Это был нонсенс. Император, верховный владыка и царь, практически полубог, стоящий превыше всяких законов, смиренно испрашивает перед епископом прощение за содеянное. Paredi пишет, что «в 390 г. в Милане епископ свт. Амвросий стал первым, у кого хватило мужества призвать христианского императора признать себя виновным в преступлении»<sup>106</sup>. Paredi видит в этом публичном покаянии Феодосия триумф Церкви над государством<sup>107</sup>. Многочисленны и проводимые исторические аналогии: одни здесь видят прообраз грядущего противостояния пап и императоров, сравнивая свт. Амвросия с Григорием VII, заявившем о возможности Церкви свергать императоров; другие говорят о том, что победа медиоланского епископа более значима, чем примирение Бонапарта с Богом и хождение Генриха IV в Каноссу<sup>108</sup>. Так или иначе, но покаяние Феодосия весьма наглядно показало, что Церковная власть вполне может иметь превосходство над властью светской.

---

<sup>104</sup> См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 232.

<sup>105</sup> Vita Sancti Ambrosii // PL. Т. 14. С. 24.

<sup>106</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 212.

<sup>107</sup> См.: Ibid. P. 213–214.

<sup>108</sup> См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 243.

Это событие стало и своего рода переломным пунктом в личных отношениях епископа и императора. Хотя Феодосий никогда и не подпадет под полное влияние свт. Амвросия, однако во всей своей дальнейшей религиозной политике он будет прибегать к советам медиоланского епископа.

Обрисовав крупными штрихами влияние свт. Амвросия Медиоланского на дела Церковные и государственные, мы в целом можем видеть, что он поистине был политическим и Церковным лидером своей эпохи. То, что позволял себе в отношениях с императорами свт. Амвросий, не мог позволить ни один епископ его эпохи, да и в последующем римским папам пришлось вести длительную борьбу за претворение в жизнь тех идей, которые были провозглашены медиоланским епископом еще в IV в. Более того, когда свт. Амвросий уже лежал на смертном одре, его главный оппонент при дворе Феодосия и недоброжелатель Стилихон, узнав о болезни епископа, как передает Павлин, сказал, что с уходом из жизни такого человека Италии будет угрожать гибель<sup>109</sup>.

4 апреля 397 г. душа свт. Амвросия Медиоланского распрощалась с телом. Павлин передает, что в последние минуты жизни сам Господь Иисус явился к нему и улыбался, глядя на него. Paredi отмечает, что через 50 лет после кончины свт. Амвросия «его город и его Церковь были разграблены полчищами варваров, все христианское законодательство, создание которого стоило ему таких трудов, казалось, рухнуло вместе с империей»<sup>110</sup>. И действительно, Римская империя пережила «главного» епископа заката своей эпохи лишь на 80 лет, пав под ударами варваров в 476 г.

### **Причины написания трактата и общая политическая обстановка**

Под занавес уходящего IV в. на военно-политической карте Римской империи разыгрались события, оказавшие огромное влияние как на свт. Амвросия, так и на всех его современников.

Все началось с того, что в 376 г. император Валент позволил бежавшим от преследования со стороны северных племен готам осесть во фракийских провинциях, с тем условием, что они будут предоставлять рекрутов римской армии. Но голод и перенесенные унижения со стороны римских бюрократов привели к тому, что готы подняли восстание. Угроза все более возрастала. Наконец Валент, обратив внимание на происходящее в придунайских областях восстание,

---

<sup>109</sup>Vita Sancti Ambrosii // PL. T. 14. C. 45: «Comes Stilico dixisse fertur quod, tanto viro recedente de corpore, interitus immineret Italiae».

<sup>110</sup>Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 260.

выступил в поход. Решив не дожидаться помощи от своего племянника Грациана, он приказал вступить в бой. Наголову разбитое римское войско потерпело полное фиаско. Таким образом, состоявшийся в августе 378 г. при Адрианополе бой стал одной из самых печальных страниц истории поздней Римской империи<sup>111</sup>.

Вот какую картину этой трагедии рисует римский историк Аммиан Марцеллин: «Метая молнии из глаз, шли варвары за нашими, у которых кровь уже холодела в жилах. Одни падали неизвестно от чьего удара, других опрокидывала тяжесть напиравших, некоторые гибли от удара своих товарищей; варвары сокрушали всякое сопротивление и не давали пощады сдававшимся. Кроме того, дороги были преграждены множеством полумертвых людей, жаловавшихся на муки, испытываемые от ран, а вместе с ними заполняли равнину целые валы убитых коней попережку с людьми. Этим никогда не восполнимым потерям, которые так страшно дорого обошлись римскому государству, положила конец ночь, не освещенная ни одним лучом луны»<sup>112</sup>. Феодорит же добавляет: «Когда варвары достигли той деревни, где Валент, услышав о поражении, старался спрятаться, то подожгли огонь и, вместе с селением, сожгли самого противника благочестия»<sup>113</sup>. И в примечании к этому месту добавляет: «Обратив готов в арианство и обреки их тем самым на вечные муки в адском огне, он сам был ими сожжен»<sup>114</sup>.

В вопросе об «адрианопольской катастрофе» свт. Амвросий придерживался мнения, что поражение римского войска и гибель императора явились закономерным следствием той проарианской политики, которую систематически претворял в жизнь Валент. Ниже мы отдельное внимание уделим тому, что свт. Амвросий говорит по этому поводу в 17 ст. трактата «De Spiritu Sancto».

Итак, в ответ на просьбу августа Грациана, в том же 378 г. готовившегося предпринять поход против готов-ариан, свт. Амвросий пишет главный догматический труд своей жизни «De Fide». В первых двух книгах свт. Амвросий раскрывает и доказывает божественность Христа. Одна из мыслей этого трактата — что если император собирается воевать с еретиками-арианами, то он непременно нуждается в доспехах и оружии истинной веры. Вот какими словами он напутствует Грациана: «Иди же открыто в бой, огражденный щитом веры и имея

---

<sup>111</sup> См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 51.

<sup>112</sup> Аммиан Марцеллин. Римская история (Res Gestae). XXXI, 13:10. СПб.: Алетея, 1996. С. 516.

<sup>113</sup> Феодорит Кирский, блаж. Церковная история. V, 36. С. 173.

<sup>114</sup> Там же. С. 228.

меч духовный, иди же к победе, предсказанной в древности, предвозвещенной божественными пророками»<sup>115</sup>.

Император остался доволен этим трактатом. А потому в первые месяцы 379 г. он лично пишет Медиоланскому епископу краткое письмо в весьма неформальном тоне. Свт. Амвросий был польщен, получив подобное послание от самого Августа. Ведь нужно помнить, что даже в христианской империи того времени император оставался неким небожителем, да и введенный Диоклетианом пышный придворный церемониал не был отменен. И свт. Амвросий не замедлил с ответом: «Ты, о христианнейший государь, пожелал написать все послания собственноручно, дабы сами буквы были знамением и выражением твоей веры, твоего благочестия»<sup>116</sup>. Также Грациан попросил, чтобы к изложению веры был добавлен трактат о Святом Духе. Выполняя волю августейшей особы, в 381 г. свт. Амвросий пишет три книги, вышедшие под общим названием «О Святом Духе». В этом своем труде свт. Амвросий через призму триадологического учения излагает учение о третьем Лице Троицы, говоря о Его отношении к другим Лицам, природе, действию и т.д. При написании этого трактата свт. Амвросий часто прибегает к авторитетным греческим авторам: свт. Афанасию Александрийскому, Дидиму Слепцу и Каппадокийцам.

Будучи написан в начале 381 г., то есть во время очередного похода Грациана против готы в Македонию<sup>117</sup>, трактат «О Святом Духе» был призван оказать императору моральную поддержку пред лицом предстоящих битв. И действительно, в прологе к трактату свт. Амвросий вспоминает ветхозаветного предводителя еврейского народа Гедеона, говоря о его славной победе над врагами, которой он добился не большим войском, а упованием на помощь Божию и храбростью своего немногочисленного отряда. «На что же подвигнут был Гедеон пророчеством, когда услышал, что даже после потери множества народа, Господь одним мужем освободит народ Свой от врагов?»<sup>118</sup> «Святой Гедеон предвидел таинство. Наконец он избрал триста (воинов) для битвы (Суд 7:6), чтобы показать, что не многочисленным воинством, но таинством Креста мир будет освобожден от нападков грозных врагов. И всё же он избирает сильных и

---

<sup>115</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Fide: libri quinque // PL. T. 16. C. 136: «Progredere plane scuto fidei septus, et gladium spiritus habens: progredere ad victoriam superioribus promissam temporibus, et divinis oraculis prophetatam».*

<sup>116</sup> *Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 129.*

<sup>117</sup> *Ibid. P. 131.*

<sup>118</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, 2.*

верных, ибо он до сих пор ищет от Господа более полное свидетельство будущей победы»<sup>119</sup>.

Теперь подробнее остановимся на ранее упомянутом 17 ст. 1 книги трактата свт. Амвросия «О Святом Духе». Этот стих интересен тем, что он является единственным местом в первой книге, где свт. Амвросий касается описания исторических реалий того времени.

Итак, мы читаем: «...ибо и Константинополь уже обращен словом Божиим, и получил видимое свидетельство Твоего правосудия. Ведь пока встревоженный приграничными войнами город согревал в своих недрах яд ариан, его стены оглашались вражеской армией. Но как только он абсолютно отрекся от изменников веры, то и самого врага и судию царей, которого всегда имел обыкновение страшиться, он увидел преданным, вновь обрел молящимся, укрыл умирающего и овладел погибшим»<sup>120</sup>.

При чтении этих строк возникает ряд вопросов: что за изменники веры, от которых отрекся Константинополь, что за неведомый «судья царей» (и каких царей), каким образом он стал преданным и т.д.

Для ответа на эти вопросы обратимся к латинским комментариям к этому стиху, оставленным «на полях» издания Миня. Здесь указано, что некий Валезий (по всей видимости, Генрих Valesius — французский ученый, род. в 1603 г. в Париже, был издателем трудов в т.ч. Аммиана Марцеллина)<sup>121</sup> в своих примечаниях к XXI книге Аммиана Марцеллина понимает под «самим врагом и судьей царей» (*hostem ipsum iudicem regum*) варварского предводителя Атанарика (*id est Athanaricum regem*); а под царями, которые имели обыкновение его бояться, — властителей Восточной империи (*id est imperium Rom. in Oriente*). О яде же ариан примечания Миня говорят следующее: «До тех пор, пока внутри Константинополя пребывал яд Ария, над ним постоянно нависала опасность готского вторжения. Более того, через сорок лет после того, как Евсевий Нико-

---

<sup>119</sup>Ibid. L. I, 5.

<sup>120</sup>Ibid. L. I, 17: «*Nam etiam Constantinopolis jam Dei verbum recepit, et evidentia meruit tui documenta iudicii. Etenim quamdiu venena Arianorum suis fovebat inclusa visceribus, bellis finitimis inquieta, muros armis circumsonabat hostilibus. Postea vero quam fidei exsules abdicavit, hostem ipsum iudicem regum, quem semper timere consueverat, deditum vidit, supplicem recepit, morientem obruit, sepultum possidet.*»

<sup>121</sup>Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. СПб.: Тип. Ефрона, 1891. Т. 5: Буны — Вальтер. С. 403.



медийский возглавил кафедру Константинополя, император Валент потерпел сокрушительное поражение от готов»<sup>122</sup>.

Теперь попытаемся согласовать это с историческими реалиями. Среди варварских предводителей, особо докучавших Римской империи во второй половине IV в., историки (в частности, Аммиан Марцеллин) выделяют Атанарика. Можно ли сказать, что свт. Амвросий, говоря о *iudice regum*, ведет речь именно о нем? Вот что по поводу Атанарика пишет В. Лавров: «Относительно Атанарика можно отметить следующее. Вряд ли Аммиан Марцеллин, употребляя термин *iudex*, подразумевал под Атанариком просто судью. Это не соответствовало бы реальному статусу предводителя тервингов. Кроме того термин *iudex Gothorum* употребляется Авксентием Доростольским. В жизнеописании Ульфилы *iudex Gothorum* организовал гонения на христиан во времена Констанция II. Значит, этот титул носили готские правители»<sup>123</sup>.

Итак, в ретроспективе 17 ст. свт. Амвросий хочет напомнить Грациану следующие события относительно недавней для них истории. До тех пор, пока Константинополь согревал в своих стенах арианский яд, над ним всегда довлела опасность готского вторжения. Свт. Амвросий неслучайно так говорит, ведь за два года до того, как эти строки будут прочитаны Грацианом, его соправитель Валент уже успеет потерпеть сокрушительное поражение от готского вождя Фритигерна при Адрианополе. Но как только Константинополь отрекся от изменников веры, то есть император Феодосий, крестившись в 380 г., объявил православие официальной религией в Восточной Римской империи, то и самого врага и судию царей — готского короля Атанарика, которого всегда страшлись восточные императоры, он (Константинополь) увидел преданным и вновь обрел молящимся, так как в том же 380 г. Атанарик, будучи изгнан вестготами, был с почетом принят на службу Феодосием.

### «Ad Gratianum Augustum»

Свт. Амвросий становится епископом в 374 г., что как раз совпадает по времени со смертью Валентиниана. Получивший власть юный Грациан находится в постоянном страхе перед своей мачехой Юстиной, готовой пойти на все, чтобы ее сын стал императором. Профессор МГУ В.И. Кузищин отмечает, что «Грациан в тот момент остро нуждался в наставнике и руководителе, и опытно-

---

<sup>122</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, 17.*

<sup>123</sup> См.: Лавров В.В. О характере власти у готов в IV в. н. э. // Античное общество — 2. Тезисы докладов научной конференции 29–30 октября 1996 г. СПб., 1996. С. 7–8.

му свт. Амвросию, возглавлявшему столичную епископию, было суждено стать таким наставником»<sup>124</sup>. 24 августа 367 г. в Амбиане Валентиниан I провозглашает восьмилетнего Грациана августом<sup>125</sup>. Аммиан Марцеллин дает такую характеристику Грациану: «Молодой человек, прекрасно одаренный, красноречивый, сдержанный, воинственный и мягкий, и он мог бы идти по стопам лучших императоров (прошлого времени), когда еще только пушок стал украшать его щеки, если бы склонность к забавам под развращающим влиянием ближайших к нему лиц, не направила его к пустым занятиям царя Коммода, хотя он и не проявил при этом кровожадности»<sup>126</sup>.

С одной стороны, Грациану было необходимо прибегнуть к авторитету Церкви, чтобы противостоять козням Юстины, с другой, свт. Амвросий нуждался в императорской поддержке для борьбы с арианами. Первая встреча императора и епископа в июле 379 г. имела своим итогом подписание эдикта об отмене веротерпимости, изданного, безусловно, не без влияния свт. Амвросия. Вслед за Ф. Дадденом, Казаков отмечает, что «Амвросий стал не только наставником императора в католической вере, но и советником по вопросам политики империи»<sup>127</sup>. Хотя свт. Амвросий всегда действовал в отношении Грациана тактично, не позволяя себе оказывать непосредственное давление, однако своими частыми письмами и личными встречами он так или иначе воздействует на принимаемые императором решения. Благодаря столь большому доверию, оказываемому епископу, и его приближенности к слоям высшей государственной элиты, авторитет свт. Амвросия возрос многократно. Отныне у еретиков и язычников не остается и малейшего шанса сопротивляться все более возрастающему влиянию Церкви на Западе.

Тем временем тучи вновь сгустились над империей. В 383 г. восставшие войска под предводительством Магна Максима, провозгласившего себя императором, высадились в Галлии. Вскоре Грациан уже выступил ему навстречу, дабы разгромом узурпатора положить конец гражданской войне. Почти неделю обе армии стояли неподвижно, никто не решался напасть первым. Но это промедление оказалось для Грациана подобным смерти, так как день ото дня его армия все уменьшалась из-за массового дезертирства. Преданный всеми Грациан спешно бежал с поля несостоявшейся битвы, гонимый противниками. 25 ав-

---

<sup>124</sup> Цит. по: Казаков М. Епископ и империя. С. 331.

<sup>125</sup> См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 108.

<sup>126</sup> Аммиан Марцеллин. Римская история. XXXI, 10, 18, С. 510.

<sup>127</sup> Казаков М. Епископ и империя. С. 96.

густа 383 г. он был достигнут и убит. Существует распространенное мнение, что последними словами, сорвавшимися с губ умирающего императора, были: «Амвросий! Амвросий! Где ты?»<sup>128</sup>. Безвременная и столь ужасная кончина Грациана отозвалась глубокой скорбью в сердце свт. Амвросия. Впоследствии он напишет удивительные в своей искренней скорби слова: «Рыдает Церковь о сыне своем, и слезы ее на ланитах ее. Потеря Грациана стала ударом по ланите Церковной. О Церковь, пролей же слезы! И плачем да наполнятся щеки твои, словно разлившимися потоками сострадания. Смерть верных императоров — стыд и позор Церкви, и в столь безвременной кончине благочестивого правителя печалью омрачается красота Церковная»<sup>129</sup>.

### **Борьба за базилику**

Начало 379 г. было обусловлено для свт. Амвросия жестким противостоянием с арианской придворной партией, возглавляемой Юстиной, так как в это время из-за осложнения военной ситуации на Дунае императорский двор переезжает в Милан. Едва прибыв, Юстина тут же потребовала отдать арианам одну из базилик. Чтобы не показаться пристрастным и не навлечь вражду своей мачехи, Грациан приказывает передать храм арианам<sup>130</sup>. В этой ситуации свт. Амвросию ничего не оставалось, как только смириться с ситуацией. Ариане получили то, чего так упорно добивались.

Произошел ли этот инцидент из-за того, что свт. Амвросий вытеснил весь арианский клир, тем самым лишив их возможности совершать богослужения, или же из-за того, что он конфисковал арианскую Церковную собственность, чтобы выкупить пленных граждан, или еще по какой иной причине, но, так или иначе, произошедшее не только было признаком посягательства на власть епископа, но и нарушало внутренний мир медиоланской общины.

Сложившиеся обстоятельства вынуждают свт. Амвросия прибегнуть к помощи Грациана. Император же, со своей стороны, не спешит занимать чью-либо сторону. Он проявляет дальновидность мудрого политика, забирая базилику у ариан, но при этом, не отдавая епископу, пока не улягутся волнения. Но пере-

---

<sup>128</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 124.

<sup>129</sup>*St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De obitu Valentiniani consolatio // PL. T. 16. C. 6: «Flet igitur Ecclesia pignus suum, et lacrymae ejus in maxillis ejus... Percussa eras, Ecclesia, in maxilla tua; cum amitteres Gratianum... Ploras igitur, Ecclesia, et fletu genae tuae velut fluentibus quibusdam stillicidiis pietatis exundant... In obitu igitur fidelium imperatorum quidam fidei pudor, quaedam Ecclesiae verecundia est: et in tam immatura morte piorum principum omnis Ecclesiae moestior pulchritudo est».*

<sup>130</sup>См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 171.

дача базилики православным не замедлила вскоре последовать. О неожиданности этого свт. Амвросий упоминает в 19–21 ст. трактата «О Святом Духе». В частности, он восхваляет императора, с одной стороны, за его веру, с другой — за возвращение Церковной базилики. Обращаясь к императору, он говорит: «совсем недавно [эти строки свт. Амвросий писал в 380–381 гг.] ты засвидетельствовал свое благочестие таким удивительным поступком, как возвращение храма Божия без всяких предварительных уговоров с нашей стороны»<sup>131</sup>. И далее продолжает: «Итак, мы уже получили благодать твоей веры и нашу награду; поскольку мы и не можем сказать иначе чем то, что это было благодатью Святого Духа, ибо, когда все мы находились в неведении, ты неожиданно вернул нам храм»<sup>132</sup>. Вспоминая же о бывшей до этого конфискации, свт. Амвросий делает тонкий политический ход, намекая Грациану на то, что конфискация базилики произошла не по его вине, так как хотя он и подписал указ, однако действовал не по своей воле: «И я не оплакиваю прежние потери, поскольку потеря этой базилики привела к своего рода выгоде. Ибо ты некогда отнял храм, чтобы впоследствии доказать свою веру. Итак, твое благочестие исполнило это намерение, чтобы забрать то, что могло бы послужить доказательством, а доказав, — вернуть. При этом я ничего не лишился, и я признаю праведным твой суд. Ведь с самого начала тобой было ясно дано понять, что при всем этом различии в принимаемых решениях, у тебя не было никакого различия во мнении. Я говорю, что это было очевидно для всех, так как когда ты отобрал, то действовал не по своей воле, но когда вернул — это было всецело твое решение»<sup>133</sup>.

Очередная победа, одержанная свт. Амвросием над императорским двором, еще раз показала, сколь сильна на Западе власть Церкви и сколь слаба власть государственная. Но, как уже было сказано выше, несколько лет спустя, в 386 г., подстрекаемый Юстиной двор вновь тщетно попытается отвоевать базилику у епископа. И вот то поражение станет уже последним гвоздем, который вобьет свт. Амвросий в гроб, сбитый из досок жалких попыток ариан заполучить базилику.

### **Свт. Амвросий как борец с ересями**

Долгая, кровопролитная и драматичная борьба с арианством красной нитью проходит через всю Церковную историю IV в. Быстро выйдя за пределы

---

<sup>131</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, 19.*

<sup>132</sup> *Ibid.* 20.

<sup>133</sup> *Ibid.* 21.

сугубо вероучительные, это противостояние перешло на уровень политический и государственный. Выражаясь современным языком, можно сказать, что это был для империи вопрос государственной безопасности.

Выше мы уже сказали, что избрание свт. Амвросия епископом произошло тогда, когда противостояние между арианами и православными дошло до точки кипения. Но поскольку свт. Амвросий еще в свою бытность префектом зарекомендовал себя как сторонник нейтральной религиозной политики, то и те, и другие видели в нем «своего человека». И это, безусловно, вынуждало его быть первое время тактичным и осторожным. Его первоначальная политика терпимости была вызвана лишь одним — желанием сохранить мир в Медиоланской общине. Но вскоре новоиспеченный епископ, уйдя от политики терпимости, избрал другой вектор действий. Вступив в противоборство с арианами, свт. Амвросий четко и последовательно, шаг за шагом стал наносить удары по ереси. Окончательная же победа была ему гарантирована в силу того, что он имел определенное влияние на императора.

Борьбе с арианами свт. Амвросий посвятил такие свои догматико-полемические произведения, как «О вере» и «О воплощении». Но несмотря на то, что главная тема трактата «О Святом Духе» — доказательство Божественности третьего Лица Пресвятой Троицы, однако весьма много внимания посвящается здесь и доказательству Божественного достоинства Иисуса Христа в контексте антиарианской полемики. Здесь уместно вновь вспомнить слова Ж. Лебона, сказанные касательно пневматологических изысканий свт. Афанасия, но которые вполне применимы и к трактату свт. Амвросия Медиоланского: «В этом вопросе, касающемся Божества Святого Духа, автор столь часто и странно останавливается на рассмотрении учения, касающегося Сына»<sup>134</sup>.

Будучи прекрасным экзегетом и блестяще зная тексты Ветхого и Нового Заветов, свт. Амвросий уже в самом начале трактата показывает, что «в избрании Гедеона был прообраз Господнего воплощения; в жертвоприношении козла — оставления грехов через тело Христово; в тельцах — отмены кощунственных обрядов; и, наконец, в трехстах войнах — грядущего через крест искупления»<sup>135</sup>.

Толкуя далее жертвоприношение Гедеона как прообраз крестной жертвы Иисуса Христа, свт. Амвросий пишет: «И как только наконечник ангельского жезла достиг Бога, из камня вырвался огонь; и так преподнесенная жертва была

---

<sup>134</sup> Athanase d'Alexandrie. Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit // SC № 15. P. 56;

<sup>135</sup> St. Ambrosius, Mediolan. ep. De Spiritu Sancto: Libri Tres // PL. T. 16. L.I. prol.

потреблена. В этом можно увидеть доказательство, свидетельствующее, что тот камень содержал образ Тела Христова, ибо написано: «Они пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор 10:4)<sup>136</sup>.

Продолжая логические рассуждения о грядущем искуплении, свт. Амвросий говорит, что уже тогда в действиях Гедеона было предвозвещено, что Господь Иисус Христос, совершив Голгофскую жертву, упразднит грехи всего мира<sup>137</sup>. В каждом из трех животных, фигурировавших в этом ветхозаветном жертвоприношении, свт. Амвросий видит прообраз Жертвы новозаветной: «С одной стороны, Господь представляется в образе козла, с другой стороны — овна, с третьей — тельца. Козлом — так как является жертвой за грехи, овном — так как добровольной жертвой, тельцом же — так как жертвой непорочной»<sup>138</sup>. Когда же далее речь заходит о собранной Гедеоном в руно росе, свт. Амвросий и здесь не упускает возможности напомнить арианам, что Иисус Христос и есть тот истинный Мессия, о Котором изрекались ветхозаветные пророчества: «И неспроста высушил он иудейское руно и собрал с него росу в сосуд, чтобы он наполнился водой, но сам все же не омыл ноги этой росой (Суд 6:39–40). Прерогатива *совершения* этого великого таинства приличествует Другому. Ожидался Один Единственный, Кто сможет смыть нечистоту всех»<sup>139</sup>. И далее: «Таким образом, мы видим, что в Нем [Христе] исполнились все эти таинства»<sup>140</sup>. Проводя же параллель между снисшедшей на руно росой и грядущим таинством крещения, свт. Амвросий восклицает: «О, как несравненно величие этого таинства! Ты подобно слуге омываешь ноги рабов Твоих и как Бог низводишь росу с небес»<sup>141</sup>. Дальнейшие рассуждения свт. Амвросия уже направлены непосредственно против ариан: «Нечестиво поступает тот, кто умаляет Отца, или Сына, или Святого Духа. Ибо не верит в Отца тот, кто не верит в Сына, и не верит в Сына Божия тот, кто не верит в Духа»<sup>142</sup>. И, продолжая далее логическую цепочку рассуждений, он пишет: «И Отца приравнивают к твари те, которые не отделяют Сына от твари; ибо как все от Отца, так все и через Сына»<sup>143</sup>. «Благословляемый же во Христа, — говорит свт. Амвросий, — благословляется во

---

<sup>136</sup>Ibid. L. I, 2.

<sup>137</sup>Ibid. 3.

<sup>138</sup>Ibid. 4.

<sup>139</sup>Ibid. 11.

<sup>140</sup>Ibid.

<sup>141</sup>Ibid. 14.

<sup>142</sup>Ibid. L. II, 30.

<sup>143</sup>Ibid. 31.

имя Отца, и Сына, и Святого Духа, ибо одно имя и одна сила»<sup>144</sup>. Отдельные рассуждения свт. Амвросий посвящает крещению, говоря о том, что «во всей полноте оно лишь тогда, когда ты признаешь Отца, и Сына, и Святого Духа. Отвергая же одного из Них, всех отвергаешь»<sup>145</sup>. Прекрасные слова, в которые заключена удивительная глубина богословия, посвящаются свт. Амвросием теме искупления: «Распялся же Сын Божий, воспринявший кости и плоть, дабы на том кресте умерли грехи нашей плоти. Воспринял же Он то, чем не был, дабы сокрыть то, чем был. Сокрыл же то, чем был, дабы претерпеть и искупить то, чем не был, чтобы воззвать нас к тому, чем был, через то, чем не был»<sup>146</sup>. И еще: «Итак, чьими же ранами мы исцелены, если не Христа Господа?»<sup>147</sup>.

Все эти рассуждения святителя имеют лишь одну цель — в продолжении триадологической тематики трактата «О вере» вновь и вновь доказать Божественность Иисуса Христа, дабы прежде чем вступать в необъятные просторы пневматологии, закрепить ранее достигнутый прогресс в области христологии.

### **Аквилейский Собор**

Говоря о борьбе свт. Амвросия с арианством нельзя не упомянуть и об Аквилейском Соборе.

Поскольку зиме 380–381 гг. Грациан был вынужден провести в своей миланской резиденции, то свт. Амвросию предоставилась хорошая возможность окончательно сломить сопротивление ариан, используя свое влияние на императора. Более того, добыча сама шла ему в руки. Два арианских епископа Палладий и Секондиан в связи с угрозой их смещения с кафедр в 380 г. обращаются к императору Грациану с просьбой о созыве Вселенского Собора, на котором они бы смогли отстоять свою точку зрения. Император соглашается пойти на это, дабы избежать усиления противостояния своему трону со стороны арианской партии. Долгими уговорами свт. Амвросию удалось убедить Грациана в том, что восточные епископы будут для Собора лишь помехой (на тот момент большинство восточных кафедр было занято арианами). А потому императорский рескрипт, созывавший епископов на Собор в Аквилею, говорил о том, что достаточно присутствия епископов лишь ближних городов. Таким образом, на Собор, открывшийся 3 сентября 381 г. (т.е. он проходил практически единовре-

---

<sup>144</sup>Ibid. V. III, 40.

<sup>145</sup>Ibid. 42.

<sup>146</sup>Ibid. V. IX, 107: «Suscepit enim quod non erat, ut celaret quod erat: celavit quod erat, ut tentaretur in eo, et redimeretur quod non erat; ut ad id quod erat, per id quod non erat, nos vocaret».

<sup>147</sup>Ibid. 11.

менно со Вторым Вселенским Константинопольским Собором) в аквилейской базилике, съехалось 35 епископов<sup>148</sup>.

Помимо того что свт. Амвросий практически руководил всем ходом собора, он еще и являлся главным обвинителем. Здесь стоит вспомнить, что в 379–380 гг. Грациан и Феодосий подписали указ, согласно которому все еретические епископы должны были быть низложены. А потому свт. Амвросий, за чьими плечами была многолетняя судебная практика, задал обвиняемым всего один вопрос. — Эти двое осуждают учение Ария? Нет? Тогда дело закрыто: они сами заявили о своем осуждении по законам государства<sup>149</sup>. Как говорится, *Roma locuta — causa finita*<sup>150</sup>. С одной стороны, Церковь просит государство о помощи в претворении решений собора в жизнь (о снятии низложенных епископов с кафедр), с другой, хочет оставить за собой право избрать им преемников. Свт. Амвросий стоял на принципиальной позиции, что «долг государства — дать Церкви ту помощь, которую она просит; это в его же интересах, и за эту помощь оно получит от Христа Господа награду свою»<sup>151</sup>.

### Свт. Амвросий и Дидим

Но прежде, чем отправиться на Аквилейский собор, свт. Амвросий завершает написание трех книг трактата «О Святом Духе». В них в ясных и четких категориях излагается православное учение, вспоминается о мрачных временах Констанция II и, напротив, восхваляется правление Грациана. Говорится здесь и о миланской базилике, сначала занятой арианами, а потом возвращенной православным. В этом своем труде свт. Амвросий отстаивает мысль, что отказ от ереси — это залог политической стабильности государства. Именно то, что в этом трактате присутствуют замечания, касающиеся Петра Александрийского, Григория Назианзина и смерти готского вождя Атанарика, позволило с большей или меньшей точностью отнести его написание к началу 381 г.<sup>152</sup>

Согласно распространенному мнению (которого, в частности, придерживаются Paredi, Doutreleau и Адамов), при написании трактата «О Святом Духе» свт. Амвросий близко следовал одноименному труду ранее уже упоминавшегося нами Дидима Александрийского. Paredi особенно отмечает ясность этого трактата свт. Амвросия, «более доступного и убедительного, чем трактаты, по-

---

<sup>148</sup>См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 134–135.

<sup>149</sup>Ibid. P. 135.

<sup>150</sup>Рим высказался, дело закончено (лат. посл.).

<sup>151</sup>Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 135.

<sup>152</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 295.



служившие ему образцом, даже если в жертву ясности приносятся некоторые глубокие рассуждения греков»<sup>153</sup>.

Но это мнение современного исследователя, а вот «суровый вифлеемский монах» (т.е. блаж. Иероним) подверг это сочинение разгромной критике. В 385 г., когда Иероним был вынужден после смерти папы Дамаса покинуть Рим, он осуществил свой собственный латинский перевод книги Дидима «О Святом Духе». Сам Иероним по этому поводу пишет следующее: «И если уж указывать в заглавии имя автора, то я охотнее предстану как переводчик чужих трудов, нежели (как делают некоторые) буду, подобно безобразной вороне, украшать себя чужими перьями. Только что я прочитал книжонки одного такого о Святом Духе: и, как у комедиографа [Теренция], увидел, что из хороших греческих мыслей были сделаны ужасные латинские. В них нет ничего доказательного, ничего индивидуального, ничего занимательного, но все дрябло, малодушно и размыто, хотя и выполнено не без изящества и утонченности — одним словом, изысканная злосмрадная мазня... Не подлежит сомнению, что тот, кто его [Дидима] прочтет, без труда распознает воровство латинян, и, приступив к источнику, пренебрежет ручейками»<sup>154</sup>.

Здесь, безусловно, под вороной подразумевается именно свт. Амвросий<sup>155</sup>. Для нас, конечно же, удивительно и необычно, что между двумя святыми отцами и величайшими умами своего времени имел место такой конфликт, но свт. Амвросий, скорее всего, знал, что своими корнями эта неприязнь Иеронима уходит в уже упоминавшийся нами Аквилейский собор. Дело в том, что под занавес заседания собора перед отцами предстал авантюрист Максим, пытавшийся сместить Григория Назианзина с Константинопольской кафедры. Самое ужасное заключается в том, что западные отцы на этот раз проявили совершенное отсутствие проницательности и политическую недалекость, поверив сомнительным рассказам Максима<sup>156</sup>. Свт. Амвросий пишет послание Феодо-

---

<sup>153</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 137.

<sup>154</sup> St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi... Col. 104A: «Et ut auctorem titulo fatear: malui alieni operis interpres existere, quam (ut quidam faciunt) informis cornicula, alienis me coloribus adornare. Legi dudum cujusdam libellos de Spiritu sancto: et juxta Comici [Scil. Terentii] sententiam ex Graecis bonis, Latina vidi non bona. Nihil ibi dialecticum, nihil virile atque districtum, quod lectorem vel ingratis in assensum trahat: sed totum flaccidum, molle, nitidum, atque formosum, et exquisitis hinc inde odoribus pigmentatum... Certe qui hunc legerit, Latinorum furta cognosceret: et contemnet rivulos, cum cooperit haurire de fontibus».

<sup>155</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 137.

<sup>156</sup> См.: там же. P. 136.

сию, в котором не только жалуется, что его не пригласили на Константинопольский Собор, но и заявляет о законности притязаний Максима. «Восточные епископы должны были выслушать и наше мнение; мы не претендуем на единоличное решение этого вопроса, но на участие в его решении»<sup>157</sup>. Здесь же необходимо сказать и о том, какие именно отношения связывали Иеронима и Григория Назианзина. Как пишет Paredi, около 379 г. Иероним отправился в Константинополь, чтобы продолжить изучение Писания под руководством Григория. Иероним стал одним из самых преданных его сторонников и поклонников, так как их обоих сближало стремление к суровой аскезе, любовь к культуре и презрение к суетной красоте. Иероним, безусловно, видел все те интриги вокруг Константинопольского Собора 381 г., которые в результате заставили его любимого учителя отречься от кафедры и вернуться в Каппадокию<sup>158</sup>. И, анализируя происходящее, Иероним не мог не вспомнить, что именно свт. Амвросий немногим ранее высказался в поддержку интриганов, в результате изгнавших Григория. Мало того, затаив обиду, Иероним спустя более 10-ти лет найдет способ доставить еще одно огорчение свт. Амвросию.

В 392 г. Иерониму поручили написать краткую историю христианской литературы. Он к концу года уже опубликовал произведение под названием «De viris illustribus», где ему удалось собрать сведения о 135 христианских авторах. В этом произведении Иероним весьма много места уделяет своим собственным произведениям (причем даже тем, которые на тот момент еще не были написаны, но существовали лишь в форме идей)<sup>159</sup>. Об свт. Амвросии же он упоминает лишь следующее: «Амвросий, епископ Медиоланский, пишет и по сей день, и о нем, поскольку он еще жив, я не буду судить, чтобы меня не упрекнули в одном из двух: либо в лести, либо же в правде»<sup>160</sup>. Paredi, ссылаясь на Vardi, говорит, что эти слова стали «памятником коварства и недоброжелательности»<sup>161</sup>. К чести же Медиоланского епископа следует сказать, что он молча перенес нанесенную обиду.

Таким образом, мы видим, что хотя у большинства исследователей и не вызывает сомнения факт заимствования свт. Амвросием некоторых мыслей Дидима, однако же, столь резкая оценка трактата «De Spiritu Sancto» блаж. Иеро-

---

<sup>157</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep.* Ep. in duas glasses distributae. Ep. 13, 4.

<sup>158</sup> См.: Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 138–139.

<sup>159</sup> Ibid. P. 244.

<sup>160</sup> *St. Eus. Hieronymus. Liber de viris illustribus* // PL. T. 23. C. CXXIV.

<sup>161</sup> Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta. P. 244.

нимом скорее вызвана чувством личной неприязни, нежели объективным прочтением и исследованием. О мыслях и идеях, которые объединяют одноименные труды свт. Амвросия Медиоланского и Александрийского слепца, мы более подробно поговорим ниже. Теперь же, рассказав об общей политической и Церковной обстановке, царившей в Римской империи во второй половине IV в., о причинах, повлиявших на написание трактата, осветив деятельность свт. Амвросия как государственного и Церковного лидера, оценив его вклад в борьбу с арианством, приведший практически к полной капитуляции ереси на Западе, и уже коснувшись некоторых тем, затрагиваемых им в трактате «О Святом Духе», мы можем приступить к рассмотрению пневматологического учения свт. Амвросия, открывающегося со страниц этого трактата.

### Пневматология трактата

Учение о третьей Ипостаси Святой Троицы — о Святом Духе — раскрыто свт. Амвросием не менее подробно, чем и учение о Сыне в труде «De Fide». С этой точки зрения его творение «De Spiritu Sancto» имеет очень большое значение в истории Церковной литературы, особенно западной. С другой же стороны, как уже неоднократно упоминалось, по своему существу оно содержит многие идеи, ранее уже высказанные Дидимом Александрийским в одноименном трактате. А потому, рассматривая пневматологический аспект богословия свт. Амвросия, мы попытаемся его сравнить с аналогичными взглядами Дидима; что же до триадологии (в отрыве от которой, собственно говоря, теряет всякую ценность и пневматология), то здесь мы вспомним стройную систему Тертуллиана, ведь именно Квинт Септимий Флоренс стал основателем логичной и систематизированной тринитарной терминологии на Западе.

Вопрос о Божестве Святого Духа рассматривается как свт. Амвросием, так и Дидимом обстоятельно и всесторонне. Основным положением всех рассуждений о Духе свт. Амвросий выставляет служебность твари и неслужебность Святого Духа: если вся тварь служит, то Дух Святой не может быть причислен к твари<sup>162</sup>. Далее эта мысль раскрывается подробнее таким образом. Дух Святой не может быть причислен ни к тварям телесным, ни к тварям бестелесным. К первым — потому, что в них (*corporealibus*) Он вливает свою бестелесную благодать (*incorpoream infundit gratiam*); ко вторым потому, что они сами получают освящение Духа и этим превосходят остальные творения мира; возьмем ли мы ангелов, господства, власти, — все они и вообще вся тварь ожидают благодати

---

<sup>162</sup>См.: *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, I, 23.*

Святого Духа<sup>163</sup>. У Дидима мы также встречаем эту мысль, хотя она и раскрывается у него иначе: все твари, говорил он, разделяются на видимые и невидимые или телесные и бестелесные. Дух не принадлежит к телесным тварям, потому что Он есть обитатель их души и чувств (*animae et sensus habitator*), производитель для них слова, мудрости и знания (*sermonis et sapientiae et scientiae effector*); все же бестелесные субстанции получают от Духа субстанцию освящения; сам Дух Святой не только не есть носитель чужого освящения (*non est sacra sanctificationis alienae*), но Творец и податель освящения свыше (*insuper attributor est et sacra*)<sup>164</sup>.

Другим доказательством Божественности Святого Духа для свт. Амвросия служит неизменяемость Духа в противоположность изменямости твари. «Всякое творение может измениться, не только то, которое уже изменилось вследствие греха или качества элементов (*quae jam peccato aliquo aut elementorum conditione mutata est*), но также и то, которое еще только может подвергнуться порче в силу порока природы (*vitio naturae*), хотя еще и не подверглось ей вследствие верности дисциплине (*nondum est studio disciplinae*)»<sup>165</sup>.

Но, тогда как вся тварь изменяема, Дух Святой пребывает благим и неизменяемым, «ибо не может быть подвержен какому-либо пороку Тот, Кто устранил все недуги и отпускает грехи. Может ли подвергнуться изменению Тот, Кто других преобразует освящением к благодати, Сам оставаясь неизменным?»<sup>166</sup>. Каким образом изменяем Тот, Кто пребывает всегда благим? Ибо ни в каком случае не (может быть) злым (*malus*) Дух Святой, который подает нам всегда благо<sup>167</sup>. У Дидима понятие о неизменяемости также имеет большое значение, как доказательство Божественной природы Святого Духа. Если Святой Дух есть Освятитель (*Sanctificator*), то Он не изменяем, а неизменяемой субстанции; Он — постоянен и неизменен (*immutabilis et inconvertibilis*); а так как неизменяемая субстанция, по свидетельству Писания, принадлежит только Богу и Его Единородному Сыну, все же твари имеют изменчивую и непостоянную природу (*convertibilem et mutabilem substantiam*), то Дух Святой — не ὄμοούσιον твари<sup>168</sup>.

Сходным образом доказывает свт. Амвросий и природную благодать Святого Духа. Дух есть Источник и Начало благодати (*fons sit principiumque*

---

<sup>163</sup> См.: *Ibid.* L. I, V, 62.

<sup>164</sup> См.: *St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi...* Col. 4.

<sup>165</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto.* L. I, I, 23. *Ibid.* L. I, V, 63.

<sup>166</sup> *Ibid.* 64.

<sup>167</sup> См.: *Ibid.* 65.

<sup>168</sup> См.: *St. Eus. Hieronymus. Interpretatio libri Didymi...* Col. 5: «Non erit creaturae ὄμοούσιον».

bonitatis); ибо как Отец имеет благодать и Сын, так имеет благодать и Дух Святой<sup>169</sup>. — «Что есть Святой Дух, если не полнота благодати (plenus bonitatis)? Хотя Он и непостижимой природы (inaccessibilis natura), но воспринимается нами по причине своей благодати (receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est)»<sup>170</sup>. — «Итак, Дух благ, но благ не как получивший, но как сообщающий благодать (quasi impertiens bonitatem). И не воспринимает что-либо от тварей, но воспринимается Дух Святой; как и не освящается, но сам освящает: тварь освящается, освящает же Дух Святой»<sup>171</sup>.

Это, по сути дела, краткий конспект того, что изложено у Дидима гораздо подробнее. Дух Святой по существу благ (substantialiter bonum est) и не может быть участником посторонней благодати, так как Сам раздает всем прочим благодать<sup>172</sup>; Божественная Природа в отличие от тварной есть источник и начало благодати (fons et principium bonorum), делает других благими, сообщая себя (quibus se impertit), но сама блага не от другого, но самобытно (subsistens)<sup>173</sup>.

Примечателен тот факт, что чего нет в трактате Дидима, того мы не находим также и у свт. Амвросия. Мы видели, что метод доказательства у Дидима и свт. Амвросия носит довольно практический характер: анализируя различные приписываемые в Писании Богу и тварям свойства, они различием этих свойств доказывают различие природы. Но и тот, и другой «не делают попытки конструировать Ипостась Святого Духа из самого понятия о Божественной природе, что ставит их учение о Святом Духе значительно ниже учения Каппадокийцев, которые дедуктивно выводили существование ипостаси Святого Духа из самого понятия о существе Божиим»<sup>174</sup>. Таким образом, существование Ипостаси Святого Духа у свт. Амвросия и Дидима находится лишь во внешних отношениях к существованию остальных Двух Лиц Троицы.

Затем, по замечанию Адамова, при изложении учения о Святом Духе и свт. Амвросий, и Дидим в своем сочинении «De Spiritu Sancto» пропустили целый ряд доказательств, которые в то время уже получили большое значение в Церковном сознании. «В истории догматов мы встречаем явление, что еще задолго до того, как стали серьезно рассуждать о какой-либо религиозной истине, несомненное существование этой истины уже предполагалось Церковным со-

<sup>169</sup>St. Ambrosius, *Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto*. L. I, V, 69.

<sup>170</sup>Ibid. L. 72.

<sup>171</sup>Ibid. 74.

<sup>172</sup>См.:St. Eus. *Hieronymus. Interpretatio libri Didymi*... Col. 4.

<sup>173</sup>См.: Ibid. Col. 5.

<sup>174</sup>Адамов И. И. Учение о Троице св. Амвросия Медиоланского. Сергиев Посад, 1910. С. 22.

знанием и практикой. Впоследствии же, когда рассматриваемая истина делалась предметом догматического спора или исследования, в признании ее Церковью издревле видели доказательство в ее пользу»<sup>175</sup>. Именно такую судьбу претерпело учение о Святом Духе. Еще задолго до IV в., когда учение об Ипостаси Третьего Лица Троицы сделалось специальным предметом богословских исследований, имя Святого Духа, как Бога, уже призывалось в Церкви с самого ее основания. Причем этим именем запечатлевались многие Церковные священнодействия. Свт. Амвросий же вообще не пользуется доказательством такого рода.

Но при всех этих недочетах и неполноте в способе аргументации Божественность Святого Духа для свт. Амвросия стоит вне всякого сомнения. Столь же несомненной представляется ему и самостоятельность Его Ипостаси. В этом отношении свт. Амвросий более решителен и определен, чем его западные предшественники. У последних, по крайней мере, у некоторых из них, учение о Святом Духе отличается одной особенностью, которой никогда не знали писатели Восточной Церкви. Это — особенность, согласно которой Сын Божий понимается идентично с Духом, получила в науке название *бинитаризма*<sup>176</sup>. Бинитаризм очень сильно выражен у Тертуллиана, который иногда отождествляет Божественное Слово (*Sermo*) и Духа (*Spiritus*), так что Сын Божий до момента Воплощения одинаково называется у него и *Sermo* и *Spiritus Dei*: «*Spiritum* разумем в смысле (*in mentione*) *Sermonis* и *Sermonem* познаем *in nomine Spiritus*; ибо и *Spiritus substantia est Sermonis* и *Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt*»<sup>177</sup>. Что же в смысле бинитаризма можно сказать об свт. Амвросии?

Из обзора его творений следует, что эта традиция перетолковывается им по-своему. У свт. Амвросия слово *spiritus* из единоличного тертуллиановского понятия для *Sermo-Filius* делается общим наименованием для Троицы вообще: *Filius* есть *Spiritus*, но и *Pater* также есть *Spiritus*, ибо то, что не заключено в тварное тело, является *Spiritus* («*quod non est creaturae corpus, hoc spiritus est*»)<sup>178</sup>. Это дает ему возможность весьма определенно отстаивать неслиянность Третьей Ипостаси с Ипостасями Первой и Второй: «Святой Дух не сливается с Отцом и Сыном, но отличен как от Отца, так и от Сына (*non confusus cum Patre et*

---

<sup>175</sup> Там же. С. 23.

<sup>176</sup> См.: там же. С. 24.

<sup>177</sup> Там же.

<sup>178</sup> *St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, IX, 106.*

Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus est et a Filio)»<sup>179</sup>. Из этих слов ясно следует, что свт. Амвросий стоит вне всяких подозрений в бинитаризме.

Так кто же, согласно свт. Амвросию, этот Spiritus? Несомненно, что не Filius Dei, потому что, сказав, что Святой Дух не мог умереть, свт. Амвросий сразу прибавляет: «Распялся же Сын Божий, воспринявший кости и плоть (sed crucifixus est Dei Filius, qui carnem et ossa suscepit)»<sup>180</sup>. Становится ясно, что во Христе был и Spiritus и Filius Dei, как две разные и самостоятельные Ипостаси. Еще одно различие в том, что Filius Dei стоит в более тесных отношениях к человечеству, чем Spiritus, потому что первый плоть и кости воспринял (carnem et ossa suscepit), а второй не имеет плоти и костей (carnem et ossa non habuit)<sup>181</sup>. То же самое свт. Амвросий говорит несколько выше: «Не умер Святой Дух, Который не мог умереть, потому что не воспринял плоти и не могла быть причастна смерти вечная Божественность, но умер по плоти Христос»<sup>182</sup>. В более пространные разъяснения свт. Амвросий не вдается, но в его словах при большом желании можно разглядеть видеть остатки бинитаризма, приспособленного к новому пониманию.

Помимо всего прочего, И.И. Адамов приводит такую мысль, что древне-западное отождествление Sermo и Spiritus у Тертуллиана связывается с представлением, что Spiritus обособляется от Sermo с момента Воскресения и Вознесения Воплотившегося на небо, существуя затем уже в виде совершенно отличной и несливаемой с Ним Ипостаси. Поэтому Тертуллиан, отождествляя, с одной стороны, Sermo и Spiritus, с другой — говорит о Spiritus как о третьем имени Бога и третьей степени могущества (tertium nomen Divinitatis et tertium gradus majestatis). Вполне вероятно, — продолжает он, — что на этом представлении о первоначальном тождестве Sermo и Spiritus развилось у западных писателей учение о происхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына<sup>183</sup>.

Что же касается вопроса об исхождении Святого Духа, то у свт. Амвросия мы встретим некоторую неясность и неопределенность. Этот вопрос им почти не рассматривается, так же, как и вопрос о том, от Кого исходит Дух. Иногда свт. Амвросий говорит просто, что Дух Святой вообще ex Deo<sup>184</sup>, иногда

<sup>179</sup>Ibid.

<sup>180</sup>Ibid. 107.

<sup>181</sup>Ibid.

<sup>182</sup>Ibid. 106.

<sup>183</sup>См.: Адамов И. Учение о Троице... С. 26.

<sup>184</sup>St. Ambrosius, Mediolan. Ep. De Spiritu Sancto. L. I, I, 24.

просто a Patre<sup>185</sup>. Но вместе с этим у него довольно часто встречается представление о зависимости и некой субординации в отношениях Святого Духа и Сына: «Ибо Дух и Сына тоже» (quia Filii quoque est Spiritus)<sup>186</sup>. Но зачастую речь идет не только о зависимости, но и об исхождении как от Отца, так и от Сына: «Святой Дух исходит от Отца и Сына (Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio)»<sup>187</sup>, или же просто от Сына: «Procedit ex Filio»<sup>188</sup>.

Таковы в общих чертах особенности пневматологии свт. Амвросия, изложенные им в трактате «De Spiritu Sancto». Подводя итоги, можно отметить следующее. Хотя свт. Амвросий и являлся мыслителем всецело западным, склонным более к рационализму, нежели к восточному мистицизму и философии (что проявилось в его довольно практическом подходе в описании внутритроичных отношений Святого Духа с Отцом и Сыном), однако же ему удалось избежать тех камней преткновения, о которые споткнулись его западные предшественники. Учение свт. Амвросия о Святом Духе излагается им в духе устоявшейся западной традиции (здесь мы имеем в виду, прежде всего, принцип бинитаризма, согласно которому Тертуллиан и его последователи отождествляли Духа и Сына, не проводя между ними четкого ипостасного различия). В своем трактате свт. Амвросий на основании Писания приводит логические доказательства того, что Дух Святой не сотворен и никому не служит, но, Сам являясь Богом, всем подает освящение, благодать и дары. Он показывает, что вечный и неизменный Дух является источником и подателем благодати. Что же касается вопроса об исхождении Духа, то он святителем практически не рассматривается. В отдельных местах трактата можно увидеть, что наряду с упоминанием об исхождении от Отца, у свт. Амвросия также говорится и об исхождении от Сына.

### **Заключение**

Подводя итоги нашего исследования, необходимо сказать следующее. Пройдя долгий и непростой путь развития, учение Церкви о Святом Духе к IV в. представляло собой мозаику из разнородных представлений. Пройдя через «восточную» систематизацию и переосмысление свт. Афанасия и Дидима, оно было актуализировано и использовано свт. Амвросием для борьбы с ересью ариан и пневматомахов на Западе. Но святитель, находясь под влиянием тринитарных воззрений Тертуллиана, привнес в него ряд свойственных «западному уму» эле-

---

<sup>185</sup> Ibid. 25.

<sup>186</sup> Ibid. L. I, III, 44.

<sup>187</sup> Ibid. L. I, XI, 120.

<sup>188</sup> Ibid. 119.



ментов, в числе которых бинитаризм, субординационизм и учение об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына. В силу того, что свт. Амвросий Медиоланский являлся влиятельнейшим государственным деятелем своей эпохи, его трактат «О Святом Духе», адресованный августу Грациану, служил не только учебником веры, но и рычагом политического воздействия епископа в его борьбе с еретиками и врагами государства, верным сыном которого он всегда был. Использование в нашем исследовании контекстуального метода позволило соотнести пастырскую, проповедническую и богословскую деятельность епископа свт. Амвросия с историческими и политическими процессами, проходившими тогда в умирающей западной части империи. Через призму этого метода мы смогли проследить не только заимствование свт. Амвросием западных идей, но и влияние на его богословие ученых современников с Востока.

### Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд. МП, 1969. 1371 с.
2. Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, 1935.
3. Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum edition. Liberia editrice Vaticana, 1979, 2154 p.
4. *St. Ambrosius, Mediolanensis Episcopus. De Fide: libri quinque // Patrologiae cursus completus. Series latina . T. 16. — Paris, 1845.*
5. *St. Ambrosius, Mediolanensis Episcopus. De Spiritu Sancto: libri tres // Patrologiae cursus completus. Series latina . T. 16. — Paris, 1845.*
6. *St. Ambrosius, Mediolanensis Episcopus. Epistolae in duas classes distributae // Patrologiae cursus completus. Series latina . T. 16. — Paris, 1845.*
7. *St. Ambrosius, Mediolanensis Episcopus. De obitu Valentiniani consolatio // Patrologiae cursus completus. Series latina . T. 16. — Paris, 1845.*
8. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus. Tomus ad Antiochenos // Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 26. — Paris, 1857.*
9. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus. Epistola ad Jovianum // Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 26. — Paris, 1857.*
10. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus. Epistola ad Afros Episcopos // Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 26. — Paris, 1857.*
11. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus. Epistola I ad Serapionem // Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. 26. — Paris, 1857.*

12. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus*. Epistola II ad Serapionem // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 26. — Paris, 1857.
13. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus*. Epistola III ad Serapionem // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 26. — Paris, 1857.
14. *St. Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus*. Epistola IV ad Serapionem // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. T. 26. — Paris, 1857.
15. *Didyme l'Aveugle*. Traité du Saint-Esprit. Paris, 1992. 449 p.
16. *St. Eusebius Hieronymus, Stridonensis presbuteros*. Liber de viris illustribus // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. T. 23. — Paris, 1845.
17. *St. Eusebius Hieronymus, Stridonensis presbuteros*. Interpretatio libri Didymi de Spiritu Sancto ad Paulinianum // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. T. 23. — Paris, 1845.
18. Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi, a Paulino ejus notari ad Beatum Augustinum conscriotor // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. T. 14. — Paris, 1845.
19. Аммиан Марцеллин. Римская история (Res Gestae). СПб.: Алетейа, 1996. 556 с.
20. Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. Спасо-Преобр. Валаамского м-ря, 1994. 478 с.
21. Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб., 1996. Соборы. 597 с.
22. Созомен. Церковная история. СПб., 1851. 636 с.
23. Феодорит Кирский, блаж. Церковная история. М.: Росспэн, 1993. 238 с.

### Литература

1. L'Apologie d'Eunome / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // *Sources Chrésiennes*. Paris, 1983. № 305.
2. Athanase d'Alexandrie. Lettres a Sérapion sur la Divinité du Saint-Esprit / Introduction et traduction de Joseph Lebon // *Sources Chrésiennes*. Paris, 1947. № 15.
3. Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit / Introduction, traduction et notes de Benoit Pruche O.P. // *Sources Chrésiennes*. Paris, 1946. № 17.
4. Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome Apologie. T. I / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // *Sources Chrésiennes*. Paris, 1947. № 299.
5. Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome Apologie. T. II / Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué // *Sources Chrésiennes*. Paris, 1983. № 305.
6. *Didyme l'Aveugle*. Traité du Saint-Esprit / Introduction, texte critique, traduction notes et index par Louis Doutreleau // *Sources Chrésiennes*. № 386. Paris, 1992.
7. *Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua eta*. Milano, 1941. 267 p.

8. *Адамов И.И.* Учение о Троице свт. Амвросия Медиоланского. Сергиев Посад: Тип. Св.-Гр. Сергиевой Лавры, 1910. 63 с.
9. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов. 599 с.
10. *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь. СПб.: Тип. Ефрона, 1891. Т. 5: Буны — Вальтер. 517 с.
11. *Брольи, де, герц.* Жизнь святого Амвросия Медиоланского. СПб.: Колокол, 1911. 154 с.
12. *Буассье Г.* Падение язычества: Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV в. М., 1892. 584 с.
13. *Владимир (Благодарзумы), еп.* Свт. Афанасий Александрийский: Его жизнь и труды: учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. 414 с.
14. *Илюточкин К.* Корпус Дидима Слепца как памятник Церковной письменности V века / Дис. канд. богосл. [Машинопись.] Сергиев Посад, 2005. 216 с.
15. *Казаков М.М.* Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в. Смоленск, 1995. 331 с.
16. *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М.: Республика, 1994. 541с.
17. *Кирилл (Лопатин), архим.* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в первые три века). Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1894. 301 с.
18. *Лавров В.В.* О характере власти у готов в IV в. н. э. // *Античное общество — 2.* Тезисы Докладов научной конференции 29–30 октября 1996 г. СПб., 1996. 24 с.
19. *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви: до разделения Церквей — 1054 г. Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. 608 с.

## ANNOTATIONS

### ***Priest Konstantin Kostromin. The Attribution Problem of “The Word of Theodosius, Hegumen of the Cave, on the Christian and Latin Faith”***

The article gives almost an exhaustive historiographic essay on the attribution problem of “The Word on the Christian and Latin Faith” ascribed to Ven. Theodosius of the Cave (died 1074) or to Theodosius the Greek, hegumen of the Kiev Cave Monastery (died 1156), and lists new arguments for the authorship of the latter. Although the issue does not seem to be finally solved, the point being proved about Theodosius the Greek’s authorship is better substantiated by indirect evidences than the opposite opinion.

*Priest Konstantin Kostromin* is a Candidate of Theology, Teacher at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***Priest Sergy Charykov. The Judaeen King Abijah’s Speech (2 Chr 13:4–12) within the Context of the Chronicler’s Theology***

The extract from chapter 13 of the Book 2 of the Chronicles comprising the Judaeen king Abijah’s speech to the Israelites before the battle against them is full of theological themes. The narration reflects the religious teaching of the Chronicles author so characteristically that it is worth special attention.

*Priest Sergy Charykov* is a Candidate of Theology, Teacher at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***M.V. Kovshov. The Soteriological Dimension of the Fellowship with God in the Theology of Paul the Apostle (using the Epistle to the Romans as an example)***

The article considers the significance of fellowship between God and man for the salvation of the whole created cosmos.

*Mikhail Vsevolodovich Kovshov* is a Candidate of Theology, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy.

### ***A.I. Sidorov. The Methods of the Study of Holy Fathers’ Works and the Way of the Comprehension of the Fathers of the Church***

The study of the patristic writings in the modern science uses a number of methods pursuing private goals and making clear only certain aspects of the patristic heritage. The article considers conditions under which it is possible to gain a holistic sense in the patristic studies. This approach the author calls the way of the comprehension of the Church Fathers.

*Alexey Ivanovich Sidorov* is a Doctor of Church History, Full Professor at the Moscow Orthodox Theological Academy.

### ***M.G. Matsegora. The Historical and Theological Analysis of St. Ambrose of Milan’s “De Spiritu Sancto” Treatise within the Context of the Formation and***

## **Development of the Church Teaching on the Holy Spirit and General Political Picture of the Epoch**

The article recreates historical context in which of St. Ambrose of Milan's "On the Holy Spirit" treatise was written. The activities and works of authors who influenced this composition is reviewed (Hilary of Poitiers, St. Athanasius of Alexandria, Didymus the Blind). The article contains a detailed theological analysis of the treatise.

*Maxim Gennadievich Matsegora* is a 1st course Student of the Theological Department at the Saint Petersburg Theological Academy.

## ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

### *Порядок подачи статьи в журнал*

Статья должна быть подготовлена и оформлена в соответствии с «Требованиями к рукописям, представляемым в журнал СПбДА «Христианское чтение», которые можно загрузить с адреса: <http://pro-spbda.ru/cr/demands.pdf>

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название статьи*;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст статьи*;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Файлы текста статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес [editor@pro-spbda.ru](mailto:editor@pro-spbda.ru) . После получения материалов из редакции отсылается подтверждение.

Рассмотрение материалов занимает 2–4 недели, после чего автору отправляется решение редакционной коллегии.

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№1 (36), 2011

*Научно-богословский журнал*

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре).

Свидетельство о регистрации  
ПИ №ФС77-39711 от 7 мая 2010 года.

*Издается с 1821 года*

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции:  
191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.  
Издательство СПбДА.  
Тел.: +7 812 717 39 89.  
Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Секретарь: Петр Филонов.  
Редакторы-корректоры:  
Андрей Смирнов, Максим Мацегора, Антоний Ковалевич.

Переводчик: Максим Никулин.

Верстка: Петр Филонов.  
Верстка осуществлена в издательской системе  $\text{X}_{\text{D}}\text{L}\text{A}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$ .

Дизайн обложки: Максим Домасев.

Подписано в печать: 22 января 2011 г. Формат 70 x 100 / 16.  
Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine.  
Тираж 500 экз.