

Научный журнал  
Московской духовной академии

# ДИАКРИСИС

2019

№ 3 (3)



Сергиев Посад  
2021



Scientific Journal  
of Moscow Theological Academy

# DIAKRISIS

2019  
№ 3 (3)



Sergiev Posad  
2021

ISSN 2713-1130

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р21-106-0147

Диакриси́с: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2021. — № 3 (3). — 171 с.

ISSN 2713-1130

«Диакриси́с» (Diakrīsis) — научный журнал Московской духовной академии, а с 2021 г. — Сретенской духовной академии, издаваемый Научной школой патрологических исследований при кафедре богословия МДА, а с 2021 г. — Научным Центром патрологических исследований им. проф. А.И. Сидорова кафедры богословия Сретенской духовной академии, 2021 г. В нем публикуются оригинальные тексты на древнегреческом, латинском и восточных языках, переводы, комментарии, исследования, рецензии, аннотированные библиографии (тематические или по авторам) монографий и журналов по богословию, патрологии, апологетике, философии, истории христианской мысли на Востоке и Западе и другие материалы. Одной из основных целей и задач журнала является представление новых научных материалов по исследованиям и переводам и оценка религиозных, научных и общественных явлений сквозь призму православного святоотеческого богословия.

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

09.00.03 История философии

- © Издательство Московской духовной академии, 2021
- © Научная Школа патрологических исследований кафедры богословия Московской духовной академии, 2021
- © П. К. Доброцветов, 2021

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

## **Главный редактор:** Павел Кириллович Доброцветов

кандидат богословия, кандидат философских наук,  
доцент кафедры богословия Московской духовной академии,  
секретарь Научной школы патрологических исследований  
кафедры богословия МДА

## **Научные редакторы:** Вячеслав Иванович Коцюба

доктор философских наук, доцент департамента философии  
Московского физико-технического института

## **Роман Михайлович Конь**

кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Антоний, митрополит Бориспольский и Броварский*

профессор Киевской духовной академии,  
кандидат богословия

*Алексей Иванович Сидоров*

профессор Московской духовной академии,  
доктор церковной истории, руководитель Научной школы  
патрологических исследований кафедры богословия МДА

*Протоиерей Сергей Правдолюбов*

доктор богословия,  
член Синодальной Богослужебной комиссии

*Геннадий Георгиевич Майоров*

заслуженный профессор Московского государственного  
университета им. М. В. Ломоносова,  
доктор философских наук

*Владимир Михайлович Тюленев*

доктор исторических наук, исполняющий обязанности  
декана исторического факультета, профессор кафедры  
всеобщей истории и международных отношений  
Ивановского государственного университета

*Протоиерей Вадим Леонов*

кандидат богословия, доцент Сретенской духовной семинарии

*Протоиерей Николай Карасев*

кандидат богословия, кандидат философских наук

*Алексей Михайлович Белов*

доктор филологических наук, доцент Московского  
государственного университета им. М. В. Ломоносова,  
профессор Сретенской духовной семинарии, старший  
научный сотрудник Института языкознания РАН

*Петр Юрьевич Малков*

кандидат богословия, член Межсоборного присутствия  
Русской Православной Церкви, член Синодальной  
Библейско-богословской комиссии, заведующий  
кафедрой теологии Православного Свято-Тихоновского  
государственного университета, доцент

*Павел Владимирович Кузенков*

доцент кафедры теологии Севастопольского государственного  
университета, директор Научно-образовательного  
центра «Международные политические исследования  
Большого Средиземноморья» Института общественных  
наук и международных отношений Севастопольского  
государственного университета

*Виктор Петрович Лега*

кандидат богословия, доцент Православного  
Свято-Тихоновского государственного университета, доцент,  
доцент Московского физико-технического института

# EDITORS

## **Chief editor:** Pavel Kirillovich Dobrotsvetov

PhD in Theology, PhD in Philosophy,  
Associate Professor of the Theology Department of Moscow  
Theological Academy, Associate Professor of Sretensky Theological  
Seminary, Professor of Perevinsky Theological Seminary,  
Secretary of the Patrological Researches Scientific School  
of the Theology Department of Moscow Theological Academy

## **Science editors:** Viacheslav Ivanovich Kotsyuba

Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Philosophy Department  
of Moscow Institute of Physics and Technology

## **Roman Mikhailovich Kon**

PhD in Theology,  
Associate Professor of Moscow Theological Academy

# EDITORIAL BOARD

*Antony, Metropolitan of Boryspol and Brovary*, Professor of Kiev  
Theological Academy, PhD in Theology

*Alexey Ivanovich Sidorov*, Professor of Moscow Theological  
Academy, Doctor of Church History,  
Head of the Patrological Researches Scientific School  
of the Theology Department of Moscow Theological  
Academy

*Archpriest Sergij Pravdoliubov*  
Doctor in Theology, Member of Synodal Liturgical  
Comission

*Gennady Georgievich Maiorov*, Professor Emeritus of Lomonosov  
Moscow State University, Doctor of Philosophy

*Vladimir Mikhailovich Tulenev*, Doctor of History, Acting Dean  
of the History Department, Professor of the World History

Department and International Policy Studies of Ivanovo State University

*Archpriest Vadim Leonov*, PhD in Theology, Associate Professor of Sretensky Theological Seminary

*Archpriest Nicholay Karasev*, PhD in Theology, PhD in Philosophy

*Petr Yurievich Malkov*, PhD in Theology, Member of Inter-Council Presence of the Russian Orthodox Church, Member of Synodal Biblical and Theological Committee, Head of the Theology Department of St. Tikhon's Orthodox University, Associate Professor

*Pavel Vladimirovich Kuzenkov*, Associate Professor of Theology, Sevastopol State University Director of the Scientific Educational Center «International political studies of the Great Mediterranean region», Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University

*Victor Petrovich Lega*, PhD in Theology, Associate Professor of St. Tikhon's Orthodox University, Associate Professor of Moscow Institute of Physics and Technology

# СОДЕРЖАНИЕ

- 11      **Список сокращений**

## ИЗДАНИЯ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ И ПЕРЕВОДЫ

- 12      **Свт. Фотий Константинопольский**  
Амфилохии. 56–65  
Перевод с греческого и примечания Д. Е. Афиногенова
- 34      **Блж. Августин Гиппонский**  
Толкование на Послание Иоанна к Парфянам.  
Рассуждение 5  
Перевод с латинского и примечания В. М. Тюленева

## ИССЛЕДОВАНИЯ

- 47      **Алексей Иванович Сидоров**  
Два монофизитских богослова:  
Север Антиохийский и Филоксен Маббургский
- 78      **Павел Игоревич Мурилкин**  
Богословское осмысление феномена человеческих  
страданий в гомилиях на Книгу Иова прп. Исихия  
Иерусалимского
- 93      **Вячеслав Иванович Коцюба**  
Критика неологов свт. Иннокентием Херсонским
- 117     **Иеромонах Иоанн (Пахачев)**  
Значение пребывания в келье для духовной жизни  
монаха по учению Павла Таммского и Стефана  
Фиваидского
- 130     **Иерей Дмитрий Артемкин**  
Критерии истинности в решении доктринальных  
вопросов и их зависимость от учения о Предании
- 141     **Иерей Даниил Горячев**  
О богословском критерии духовной прелести
- 156     **Роман Михайлович Конь**  
Особенности христологии адвентизма седьмого дня

# CONTENTS

- 11 List of Abbreviations

## EDITIONS AND TRANSLATIONS

- 12 **St. Photius of Constantinople**  
Ampilochia. 56–65  
Translated from Greek into Russian and Notes by D. E. Afinogenov
- 34 **St. Augustine of Hippo**  
Tractates on the Epistle of Saint John to Parthians  
Tractate 5  
Translated from Latin into Russian and Comments by M. V. Tyulenev

## RESEARCHES

- 47 **Alexey I. Sidorov**  
Two Monophysite Theologians: Severus of Antioch  
and Philoxenus of Mabbug
- 78 **Pavel I. Murilkin**  
The Theological Comprehension of the Phenomenon  
of Human Sufferings in the Homilies  
on the Book Of Job of the Saint Hesychius  
of Jerusalem.
- 93 **Viacheslav I. Kotsyuba**  
Critics of the Teaching of Neologs by Saint Innocent  
of Kherson
- 117 **Hieromonk Ioann (Pahatchev)**  
The Significance of Staying in Cell for a Monk's Spiritual Lfe  
in the Teaching of Paul of Tamm and Stephen of Thebais
- 130 **Priest Dmitry Artemkin**  
The Criterion of Truth in Solving Doctrinal Issues and Their  
Dependence on the Teaching of Tradition
- 141 **Priest Daniil Goryachev**  
On the Theological Criterion of Spiritual Deception
- 156 **Roman M. Kon'**  
The Peculiarities of Christology of Seventh-Day Adventism

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БТ Богословские труды. М.: МП РПЦ, 1958–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.
- ПТСО Прибавления к творениям святых отцов. М., 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТКДА Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1860–1917.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991–.
- АСО *Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berolini; Lipsiae; Boston: De Gruyter, 1924–2016.*
- СРГ *Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.*
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie-Verlag, 1897–1935. 1–40 (под названием «Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»). Berlin: De Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.*
- PG *Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.*
- PO *Patrologia Orientalis. Paris, 1907–.*
- SC *Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.*

ИЗДАНИЯ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ И ПЕРЕВОДЫ

# СВТ. ФОТИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ АМФИЛОХИИ. 56–65

ПЕРЕВОД С ГРЕЧЕСКОГО  
И ПРИМЕЧАНИЯ

**Дмитрий Евгеньевич Афиногенов**

доктор филологических наук,  
ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН,  
профессор кафедры византийской и новогреческой филологии  
филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова  
119334, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а,  
logotheta@mail.ru

**Для цитирования:** *Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии 56–65 / пер. с греч. и примеч. Д. Е. Афиногенова // Диакрисиc. 2019. № 3 (3). С. 12–33. DOI:10.54700/diakrasis.2019.3.3.001*

## **Аннотация**

УДК 27-1 (271.2-726.1)

Публикуемая часть «Амфилохий» представляет собой собрание кратких сочинений, в которых рассматриваются темы, уже затрагивавшиеся патриархом в более пространственных трактатах: и экзегетические, и чисто богословские. В некоторых случаях свт. Фотий старается дать максимально сжатое изложение уже разобранного вопроса, но иногда уточняет и пересматривает свои взгляды.

**Ключевые слова:** библейская экзегетика, византийское богословие, византийская филология, свт. Фотий Константинопольский.

## St. Photius of Constantinople Ampilochia 56–65

Trans. from Greek and Notes

### Dmitrii E. Afinogenov

DSc (philology), leading researcher, Institute of General History, Russian Academy of Sciences; Professor, Dept. of Byzantine and Modern Greek Philology, Moscow Lomonosov University.  
h. 32a, Leninskiy prospect, Moscow, 119334  
logotheta@mail.ru

**For citation:** Photius of Constantinople, St. «Ampilochia 56–65». Translated from Greek into Russian and Notes by Dmitry E. Afinogenov. *Diakrisis*. 2019. №. 3 (3). P. 12–33 (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.001

### Abstract

The part of Ampilochia published here is a collection of mostly short works, which treat the topics, both exegetical and theological previously developed by the patriarch in more expanded form. In some cases St. Photios strives to provide a most concise summary of the already investigated problem, but sometimes he expounds his views more precisely or even revises certain points.

**Keywords:** Biblical exegesis, Byzantine theology, Byzantine philology, Photius of Constantinople.

БЛЖ. АВГУСТИН ГИППОНСКИЙ  
ТОЛКОВАНИЕ  
НА ПОСЛАНИЕ ИОАННА  
К ПАРФЯНАМ  
РАССУЖДЕНИЕ 5

ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО И ПРИМЕЧАНИЯ

**Владимир Михайлович Тюленев**

доктор исторических наук,  
профессор кафедры всеобщей истории и международных  
отношений Ивановского государственного университета;  
153025, г. Иваново, ул. Ермака, д. 39  
tyulenev.vl@yandex.ru

**Для цитирования:** *Августин Гиппонский, блж.* Толкование на Послание Иоанна к Парфянам. Рассуждение 5 / пер. с лат. и примеч. М. В. Тюленева // Диакрисиc. 2019. № 3 (3). С. 34–46. DOI:10.54700/diakrasis.2019.3.3.002

**Аннотация**

УДК 27-277.2 (821.124)

Вниманию читателя предлагается впервые переведенное полностью на русский язык сочинение блж. Августина «Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам», более известное как Первое Соборное Послание св. ап. Иоанна Богослова. Датировку составления данного толкования относят приблизительно к 407–415 годам. Блж. Августин толкует все пять глав этого Послания (до 1 Ин. 5, 3), оставляя комментарий к большей части 5-й главы незаконченным. Лейтмотивом в этом произведении является любовь, приобретающая у Августина смысловые преломления в темах, связанных со Святым Духом, Искушением, христианской Церковью и нравственной жизнью христианина.

**Ключевые слова:** блж. Августин Гиппонский, ап. Иоанн Богослов, библейская экзегеза, донатизм, любовь.

**[Р. 246]****Рассуждение 5**

1. Слушайте внимательно, умоляю вас, ибо поставлен вопрос немаловажный. И я не сомневаюсь в том, что, поскольку и вчера вы были внимательны, сегодня вы также собрались, чтобы внимательно слушать.

Ведь это немаловажный вопрос! Почему [апостол] говорит в сем послании: *Всякий, рожденный от Бога, не делает греха* (1 Ин. 3, 9). И почему в этом же послании выше он сказал: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас* (1 Ин. 1, 8). Что же делать человеку, который слышит в одном и том же послании и то, и другое утверждение? Если он признает себя грешником, то станет бояться, как бы кто не сказал ему: «Значит, ты рожден не от Бога, ибо написано: *Всякий, рожденный от Бога, не делает греха*». Если же он назовет себя праведником и не имеющим греха, получит, в свою очередь, удар со стороны того же послания: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас*. И вот, оказавшись как бы между двумя утверждениями, человек не находит, что сказать, что признавать за собой. Признать себя грешником опасно. И не просто опасно, но и лживо, ибо сказано: *обманываем самих себя, и истины нет в нас, если говорим, что не имеем греха*. Но если бы ты не имел греха и признал бы это? Ты бы тогда сказал правду, и, высказав истину, ты не имел бы никакого признака беззакония. Но ты поступил бы дурно, если бы сказал это, потому что ты сказал бы ложь, ибо *истины нет в нас, если говорим, что не имеем греха*. Он не говорит: «не имели», чтобы не показалось, будто сказано о прошлой жизни<sup>1</sup>. Дескать, человек имел грехи, но, будучи рожден **[Р. 248]** от Бога, перестал иметь. Если бы это было так, то не было бы никакой сложности в вопросе. Ибо мы сказали бы: «Были мы грешниками, но теперь оправданы; имели мы грехи, но теперь не имеем». Он не сказал так. А как он говорит? *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас*. И чуть позже говорит: *Всякий, рожденный от Бога, не делает греха*. Неужели и сам Иоанн не был рожден от Бога? Если не был

<sup>1</sup> То есть до Крещения.

рожден от Бога даже Иоанн, который, как вы слышали, возлежал у груди Господа, кто же тогда дерзнет заявить о себе, что в нем произошло возрождение, которого не удостоился получить тот, кто удостоился возлежать у груди Господа, и что только тот, кого Господь любил более прочих (ср.: Ин. 13, 23), не рожден от Духа?

2. Обратите внимание на эти слова. Я снова указываю вам на трудности, стоящие перед нами, чтобы благодаря вниманию вашему, благодаря вашей молитве как о нас, так и о себе Бог раскрыл [наши глаза] и предложил выход, дабы никто не нашел в слове Его повода для своей гибели, каковое слово было проповедано и записано исключительно ради исцеления и спасения.

*Всякий, делающий грех, делает и беззаконие* (1 Ин. 3, 4), — говорит [апостол]. И чтобы ты не делал различий, он добавил: *грех есть беззаконие* (1 Ин. 3, 4), чтобы ты не говорил: «Я грешник, но я не беззаконник». *Грех есть беззаконие. И вы знаете, что Он явился для того, чтобы снять грехи, и что в Нем нет греха* (1 Ин. 3, 4–5). А какая нам польза, что Он пришел без греха? *Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает; всякий согрешающий не видел Его и не познал Его. Дети! да не обольщает вас никто. Кто делает правду, тот праведен, подобно как Он праведен* (1 Ин. 3, 6–7). Мы уже говорили, что слово «как» обычно используется в значении некоего подобия, а не равенства. *Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил* (1 Ин. 3, 8). И об этом мы говорили, что диавол никого не создавал и никого не рождал, но от него как бы рождаются те, кто подражает ему. **[Р. 250]** *Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола* (1 Ин. 3, 8). Стало быть, разрушает грехи Тот, Кто не имеет греха.

Далее следует: *Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога* (1 Ин. 3, 9). Серьезное побуждение! Пожалуй, он сказал: *не делает греха* — в отношении какого-то конкретного греха, а не в отношении всякого греха. Так что в сказанной фразе: *Всякий, рожденный от Бога, не делает греха*, — ты должен понимать какой-то определенный грех, который не может совершить человек, рожденный от Бога. И такой грех существует, так что, если кто совершает его, дает дорогу и прочим, если же кто не совершает его, уничтожает и прочие. Что же это за грех? Поступать вопреки заповеди. Что за заповедь? *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга* (Ин. 13, 34).

Внемлите! Эта заповедь Христова называется любовь, посредством этой любви уничтожаются грехи. Неисполнение ее — тяжкий грех и корень других грехов.

**3.** Внемлите, братья! Мы привели некоторые доводы, благодаря которым для людей, имеющих разумение, вопрос оказывается разрешен. Но не преодолеваем ли мы путь только с теми, кто идет спешно? Не следует бросать тех, кто идет медленно. Давайте повторим все это, насколько сможем, чтобы это дошло до всех.

Ибо я думаю, братья, что заботится о своей душе всякий, кто не без причины приходит в Церковь, кто не ищет преходящего в Церкви, кто не для того приходит сюда, чтобы заняться здесь мирскими делами, но для того, чтобы узнать, как обрести для себя нечто вечное, обещанное ему. Такой человек должен помышлять о том, каким образом идти ему по этому пути, чтобы не отстать, чтобы не обратиться вспять, чтобы не сбиться с пути, чтобы не пошатнуться, не достигнув в итоге цели. Поэтому тот, кто заботится о себе, пусть не торопится, но и не будет медлителен, **[Р. 252]** и да не сойдет он с пути. Я сказал это в связи с тем, что, говоря: *рожденный от Бога не делает греха*, [апостол], скорее всего, имел в виду определенный грех, иначе бы это противоречило сказанному в другом месте: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас*. Именно так можно разрешить этот вопрос. Есть некий грех, который не может совершить человек, рожденный от Бога; если не совершается этот грех, то и прочие отпускаются, а если совершается, то и для прочих прокладывается путь.

Что же это за грех? Поступать вопреки заповеди Христовой, вопреки Новому Завету. Что это за новая заповедь? *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга* (Ин. 13, 34). Кто поступает вопреки любви и вопреки братской привязанности, недостоин того, чтобы славить себя и говорить о себе, что рожден от Бога. Что же до того, кто утверждён в братской любви, то существуют некоторые грехи, которых он не может совершить, и прежде всего он не может ненавидеть брата. Что же ему делать с другими грехами, о которых было сказано: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас*? Пусть послушает сказанное в другом месте Писания и успокоится: *любовь покрывает множество грехов* (1 Пет. 4, 8).

**4.** Поэтому мы и призываем к любви, призывает к любви сие послание. О чем еще спросил Господь Петра после Воскресения,

кроме как: *любишь ли ты Меня?* (Ин. 21, 15). И недостаточно было спросить об этом единожды, и во второй, и в третий раз Он спросил о том же. Услышав в третий раз этот вопрос, [Петр], не понимая, что происходит, опечалился, потому что ему казалось, будто [Господь] не верит ему. Действительно, Он спросил и в первый, и во второй, и в третий раз. Трижды [Петр] отверг страх, трижды исповедал любовь (ср.: Ин. 21, 15–17). Итак, Петр любит Господа. Что должен был предложить он Господу? Ибо нельзя сказать, что Петр не был смущен словами псалма: *Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне?* (Пс. 115, 3). **[Р. 254]** Ибо тот, кто произнес это в псалме, перечислил, сколько всего было предоставлено ему Богом, и искал, чем он может воздать Богу, и не находил. Ибо все, что ты хотел бы воздать, ты получил от Него, чтобы вернуть. И что он мог найти для воздаяния? Как мы сказали, братья, то, что он получил от Него, это он и нашел, чтобы воздать. *Чашу спасения прииму и имя Господне призову* (Пс. 115, 4). Ибо Кто ему дал чашу спасения, если не Тот, Кому он хотел принести воздаяние? Принять же чашу спасения и призвать имя Господне — значит испить любовь. И таким образом испить, чтобы не только не иметь ненависти к брату, но и быть готовым за брата умереть. Это и есть совершенная любовь, если ты готов умереть за брата. Ее показал Господь в Самом Себе, приняв смерть за всех, молясь за тех, кем был распят, говоря: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23, 34). Но если бы Он так поступил и не имел бы при этом учеников, то не был бы Учителем. Последовавшие за Ним ученики поступали так же. Стефана забивали камнями, а он, преклонив колени, воскликнул: *Господи! не вмени им греха сего* (Деян. 7, 60). Он любил убивавших его, ибо в том числе за них он умирал. Послушай и ап. Павла: *я буду истощать себя за души ваши* (2 Кор. 12, 15). Ибо он пребывал среди тех, за кого молился Стефан, когда они его убивали собственными руками.

Вот это и есть совершенная любовь. Если кто имеет такую любовь, чтобы быть готовым даже умереть за брата, то в человеке таком пребывает совершенная любовь. Но разве она, как только рождается, тотчас становится совершенной? Она рождается, чтобы совершенствоваться. Когда она рождается, начинает насыщаться; насытившись, она укрепляется; укрепившись, она становится совершенной; став совершенной, что она говорит? *Для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение... имею желание разрешиться и быть со Христом, потому*

*что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас* (Флп. 1, 21, 23–24). Ради тех он хотел жить, ради кого готов был умереть. **[Р. 256]**

5. И чтобы вы знали, что именно та любовь совершенна, которую человек, рожденный от Бога, не нарушает и против которой не погрешает, Господь сказал Петру: *любишь ли ты Меня?* (Ин. 21, 17), а тот ответил: «Люблю» (ср.: Ин. 21, 17). При этом [Господь] не сказал: «Если Ты любишь Меня, прислуживай Мне». Ведь когда Господь пребывал в смертной плоти, Он алкал и жаждал; когда же Он алкал и жаждал, Его принимали как гостя и прислуживали Ему люди имущие, [отдавая] из своей собственности. Об этом мы читаем в Евангелии (ср.: Лк. 8, 3). В качестве гостя принял Его Закхей и был исцелен от болезни, приняв Его как Врачевателя (ср.: Лк. 19, 2–10). От какой болезни? От болезни алчности. Ибо был он весьма богат, начальником мытарей. Посмотрите на него, исцеленного от болезни алчности. Он говорит: *половину имения моего я отдам нищим, и, если я что-то отнял у кого, воздам вчетверо* (ср.: Лк. 19, 8). Он оставил вторую половину себе не для того, чтобы пользоваться ею в свое наслаждение, а чтобы отдать свои долги. Итак, он принял Врачевателя как гостя, потому что Господь пребывал в немощной плоти для того, чтобы люди могли так вот служить Ему. И это потому, что Он хотел [тем самым] послужить тем, кто прислуживал Ему, ибо их услужение приносило пользу именно им, а не Ему. Ибо нуждался ли в нем Тот, Кому служили Ангелы? И раб Его Илия порой не нуждался в сей [помощи людей], ибо [Бог] посылал ему с вороном хлеб и мясо, и все же, чтобы дать благословение благочестивой вдове, слуга Божий был послан к ней; и был накормлен вдовой тот, кого тайно кормил Бог (ср.: 3 Цар. 17, 4–12). Так вот через сих служителей Божиих те, кто видит их нуждающимися, приносят добро себе, ради той, однако, награды, про которую со всей очевидностью сказано в Евангелии: *кто принимает праведника, во имя праведника, получит награду праведника, кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка. И кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей* (Мф. 10, 41–42). Поступающие таким образом люди **[Р. 258]** помогают себе, однако подобное невозможно было в отношении [Господа], намеревавшегося взойти на небо. Что мог воздать Ему Петр, который любил Его? Послушай, что: *паци овец Моих* (Ин. 21, 17). То есть: «Делай для братьев

то, что Я сделал для тебя. Я всех искупил кровью Моей; не останавливайтесь перед смертью ради исповедания истины, чтобы другие могли уподобиться вам».

6. Но это, как мы уже говорили, братья, совершенная любовь. Обладает ею тот, кто рожден от Бога. Внемлите, возлюбленные, смотрите, что я говорю.

Вот, человек, крестясь, принял таинство рождения; он принял таинство, великое таинство, божественное, святое, невыразимое. Посмотрите, в чем оно состоит: чтобы через отпущение всех грехов человек сделался новым. Однако же пусть он заглянет в сердце: будет ли там совершено то, что было совершено с телом? Пусть посмотрит, есть ли там любовь, и тогда скажет пусть: «Я рожден от Бога». Если же нет там любви, то пусть и носит он [императорский] знак<sup>2</sup>, однако же является дезертиром. Пусть он обладает любовью, иначе пусть не говорит о себе, что рожден от Бога. «Но я принял таинство», — говорит он. Послушай апостола: *если знаю все тайны, и имею всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто* (1 Кор. 13, 2).

7. Мы на это, если вы помните, обращали ваше внимание, когда начали читать сие послание, указывая, что в нем говорится прежде всего о любви. И если кажется, что [апостол] говорит там о разных вещах, он все равно возвращается к ней и, чтобы ни говорил, всё хочет обратить к [разговору о] любви. Давайте посмотрим, поступает ли он так и в данном случае. Послушайте: *всякий, рожденный от Бога, не делает греха* (1 Ин. 3, 9). Мы спрашиваем: «Какого греха?» Ибо если **[Р. 260]** ты станешь понимать тут всякий грех, это будет противоречить сказанному в другом месте: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас* (1 Ин. 1, 8). Пусть тогда

<sup>2</sup> Букв.: имеет поставленный знак (*characterem impositum habet*). Блж. Августин довольно часто, говоря о Крещении, использует метафору *character* или *character imperatoris*, имея в виду некий символ принадлежности к императору (*character* — тавро, клеймо). Дело в том, что в Римской империи было два способа идентификации воинов. Солдат носил на шее на цепочке значок (*signaculum*) и, как правило, на тыльной стороне правой руки знак (*character*) в виде татуировки, который было тяжело свести; так что по этому знаку легко можно было определить дезертира. См., например: *Августин Гиппонский, блж.* Толкование на Евангелие от Иоанна. VI, 15; XIII, 17; *Он же.* Речь к народу Кесарийской церкви. 2.

он скажет, что́ это за грех, пусть научит нас, а то вдруг я по недоразумению сказал, что грех сей — отсутствие любви, ибо выше он сказал: *кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза* (1 Ин. 2, 11). Но, может быть, он сказал что-то в дальнейшем и упомянул любовь? Смотрите, весь этот ряд слов имеет такой конец, такой исход: *всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем* (1 Ин. 3, 9). Семя Божие — значит слово Божие. Отчего и говорит апостол: *я родил вас благовествованием* (1 Кор. 4, 15). *И он не может грешить, потому что рожден от Бога* (1 Ин. 3, 9). Пусть он скажет об этом, давайте посмотрим, в чем он не может грешить. *Дети Божии и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего* (1 Ин. 3, 10). Уже достаточно ясно, почему он говорит: *и не любящий брата своего*. Любовь — единственное, что различает детей Божиих и детей диавола. Пусть все осеняют себя знамением креста Христова; пусть все вторят «Аминь»; пусть все поют «Аллилуйя»; пусть все принимают Крещение; пусть все посещают церкви, пусть все воздвигают стены базилик; но не иначе различаются дети Божии и дети диавола, как посредством любви. Имеющие любовь рождены от Бога; не имеющие любви не рождены от Бога. Великий признак, великое отличие! Имей всё, что хочешь, но если не имеешь этого, ничего тебе не поможет. Если не имеешь прочего, имей это и ты исполнишь закон. *Ибо любящий другого исполнил закон, — говорит апостол, — любовь есть исполнение закона* (Рим. 13, 8, 10).

Я полагаю, что она есть та жемчужина, которую, как написано в Евангелии, искал купец; он нашел одну жемчужину, продал всё, что имел, [Р. 262] и купил ее (ср.: Мф. 13, 44–46). Эта драгоценная жемчужина и есть любовь, без которой ничего тебе не поможет, что бы ты ни имел, но, если только ею одной обладаешь, тебе ничего больше и не нужно. Итак, теперь ты видишь верою, тогда будешь видеть через видение (ср.: 2 Кор. 5, 7). Ибо если мы любим [Бога], когда не видим [Его], то насколько сильнее мы будем любить [Его], когда увидим! Но как мы должны укреплять себя [в любви]? Проявляя братскую любовь. Ты можешь сказать мне: «Я не видел Бога», но можешь ли ты сказать мне: «Я не видел человека»? Люби брата! Ибо если ты полюбишь брата, которого видишь, то увидишь и Бога, ибо ты увидишь саму любовь, а внутри ее пребывает Бог.

**8.** *Всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего. Ибо таково благовествование...* Смотри, как [апостол] доказывает это! *Ибо таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга* (1 Ин. 3, 11). Он показал нам, на основании чего он говорит, что всякий, кто поступает вопреки этой заповеди, повинен в тяжком грехе, в который впадают те, кто не рожден от Бога. *Не так, как Каин, [который] был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны* (1 Ин. 3, 12). Поэтому, где есть зависть, там не может быть братской любви. Учтите, возлюбленные! Кто завидует, тот не любит. Грех диавола в нем, ибо диавол низверг [человека] из-за зависти к нему. Ведь он пал и завидовал ему, стоящему [твердо]. Он хотел низвергнуть его не для того, чтобы самому встать, но чтобы не одному быть павшим. Храните в душе своей то, что внушил [апостол], а именно что в любви не может быть зависти. Об этом сказано тебе вполне ясно, когда прославлялась любовь: *любовь не завидует* (1 Кор. 13, 4). В Каине не было любви, и, если бы не было любви в Авеле, Бог не принял бы его жертвы. Ведь когда оба они приносили дары, один от плодов земли, а другой от приплода стада, что же вы думаете, братья: что Бог пренебрег плодами земли и оценил приплод стада? Бог не смотрел на руки, но видел сердце, и кого **[Р. 264]** Он видел приносящим дар с любовью, уважил жертву того; кого же видел приносящим дар с завистью, от жертвы того отвергнул очи. Поэтому [апостол] под добрыми делами Авеля понимает любовь; а под злыми делами Каина — ненависть к брату. Мало того, что он ненавидел брата своего, он еще и завидовал добрым делам, потому что не хотел подражать брату, а решил убить его. И отсюда ясно, что один был сыном диавола, и ясно, что другой был Божиим праведником. Стало быть, этим и разнятся люди, братья мои. Никто пусть не обращает внимания на язык, но только на дела и на сердце. Если кто не поступает праведно в отношении братьев своих, он тем самым показывает то, что у него внутри. Люди проверяются в искушениях.

**9.** *Не дивитесь, братья, если мир ненавидит вас* (1 Ин. 3, 13). Надо ли всякий раз говорить вам, что такое *мир*? Это не небо, не земля, не то, что сотворил Бог, но люди, любящие мир. Некоторых из вас я уже отяготил тем, что раз за разом говорю об этом; но говорю я все еще напрасно, ибо, если спросить некоторых, о чем я говорил, они

не смогут ответить. Поэтому пусть хоть что-то через постоянное вразумление проникнет в сердца слушателей. Что такое *мир*? *Мир*, когда [это слово] употребляется в дурном смысле, означает людей, любящих мир. *Мир*, когда [это слово] используется в хорошем смысле, означает небо и землю, а также все, сотворенное в них Богом, откуда и сказано: «И мир был создан через Него» (ср.: Ин. 1, 10). *Мир* также является полнотой земли, как сказал Иоанн: *Он есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за [грехи] всего мира* (1 Ин. 2, 2). Под миром он понимает всех верующих, рассеянных по всему кругу земля. *Мир* же в дурном смысле — это люди, любящие мир. Те, кто любит мир, не могут любить брата.

**10.** *Если мир ненавидит нас, мы знаем* (1 Ин. 3, 13–14). Что мы знаем? *Что мы перешли из смерти в жизнь* (1 Ин. 3, 14). Почему мы знаем? *Потому что любим братьев* (1 Ин. 3, 14). Пусть никто не спрашивает [другого] человека, пусть каждый обратится **[Р. 266]** к своему сердцу. Если он найдет там братскую любовь, пусть будет спокоен, ибо он перешел из смерти в жизнь. Он уже по правую сторону (ср.: Мф. 25, 34). Пусть не обращает внимания на то, что слава его сокрыта. Когда придет Господь, тогда откроется он в славе. Ибо он уже полон сил, но живет пока еще зимой; корень полон сил, но ветви как будто бы сухи. Внутри их сердцевина, которая полна сил, внутри [прячется] листва, внутри плоды, но они еще ждут лета. Так что *мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти* (1 Ин. 3, 14). Чтобы вы не думали, братья, что это мелочь — ненавидеть или не любить, послушайте, что следует далее: *Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца* (1 Ин. 3, 15). Что же, если кто-то оказался охвачен ненавистью к брату, неужели в сердце своем он задумал убийство? Он не совершил никаких действий руками к тому, чтобы убить человека, но Господь уже принимает его за убийцу; тот еще жив, а этот уже осужден как убийца его. *Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей* (1 Ин. 3, 15).

**11.** *Любовь познали мы в том* (1 Ин. 3, 16). [Апостол] говорит о совершенстве любви, о том совершенстве, которое мы внушаем вам. *Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев* (1 Ин. 3, 16). Смотрите, откуда это пришло: *Петр, любишь ли ты Меня? Паси овец Моих* (Ин. 21, 17).

И знайте же: Он хотел, чтобы тот так пас Его овец, что душу бы свою положил за овец. Поэтому и сказал ему тут же: *когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел; а когда состаришься, то другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь. Сказал же это,* — говорит евангелист, — *давая разуметь, какую смертью [Петр] прославит Бога* (Ин. 3, 18), чтобы тот, кому Он сказал: *паси овец Моих*, был готов отдать душу за Его овец. **[Р. 268]**

**12.** С чего начинается любовь, братья? Чутьочку внимания: вы уже слышали, благодаря чему она становится совершенной. Итог ее и меру открыл и Господь в Евангелии: *Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих* (Ин. 15, 13). Итак, внушил Он в Евангелии совершенство любви, и здесь также оно было внушено. Но вы спрашиваете себя и говорите себе: «Когда же мы сможем обрести такую любовь?» Не спешите отчаиваться. Возможно, она уже родилась, но еще не достигла совершенства; подпитывай ее, чтобы она не задохнулась. Однако ты скажешь мне: «Откуда я узнаю это?» В самом деле, мы услышали, благодаря чему она достигает совершенства; давайте же послушаем, откуда она берет начало.

[Иоанн] следует далее и говорит: *А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, — как пребывает в том любовь Божия?* (1 Ин. 3, 17). Вот где берет начало любовь. Если ты еще не готов умереть за брата, будь готов хотя бы отдать из достатка своего брату. Пусть уже сейчас любовь пронзает твое сердце, чтобы ты видел [брата], который оказался в нужде, и чтобы поступки твои были не от тщеславия, но от идущего изнутри зова милосердия. Ибо если ты не можешь отдать излишнее брату твоему, как ты можешь отдать душу твою за брата? У тебя лежат за пазухой деньги, которые разбойники могут отнять у тебя; если же разбойники не отнимут их, то, умирая, ты все равно расстанешься с ними; даже если ты не расстанешься с ними при жизни, что ты будешь делать? Брат твой голоден, он оказался в нужде, возможно, он в безвыходном положении, его терзает кредитор; у него нет средств, у тебя они есть; он твой брат, вы оба искуплены, за вас заплачена одна цена, вы оба искуплены кровью Христовой; приглядись, милосерден ли ты, если имеешь достаток в мире. Возможно, ты скажешь: «Касается ли это меня? Должен ли я отдать свои деньги, чтобы он не терпел нужду?» Если об этом спрашивает тебя сердце твое, то любовь Отца не пребывает в тебе. Если любовь Отца

в тебе не пребывает, ты не рожден от Бога. Как ты можешь хвалиться тем, что ты христиан? Ты носишь имя [христианина], но [Р. 270] не поступаешь [как христианин]. Если дела будут идти вслед имени, то и пусть назовет тебя кто-нибудь язычником, ты же делами своими покажешь себя христианином. Ведь если ты в делах своих не показываешь себя христианином, то пусть все зовут тебя христианином, что́ пользы тебе в имени, когда дела не показывают тебя таковым? *А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, за-творяет от него сердце свое, — как пребывает в том любовь Божия?* И далее: *Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною* (1 Ин. 3, 18).

**13.** Я полагаю, что вам явлена, братья мои, великая и важная тайна. В чем сила любви, об этом говорит все Писание. Но я не знаю, утверждается ли она где-то более, чем в этом послании. Мы просим вас и молим в Господе, чтобы вы сохраняли в памяти то, что услышали, а также чтобы были внимательны к тому, о чем еще должно быть сказано, пока не завершится [чтение] этого послания, и усердно слушали. Отворите сердце свое для доброго семени, вырвите тернии, чтобы они не заглушили то, что в вас посеяно, но чтобы скорее взошла нива и чтобы возрадовался Земледелец и приготовил для вас житница, как для зерна, а не огонь, как для плевел.

**St. Augustine of Hippo**  
**Tractates on the Epistle of Saint John to Parthians**  
**Tractate 5**

Translated from Latin into Russian  
and Comments

**Vladimir M. Tyulenev**

Doctor of History, Professor of the Department of General History  
and International Relations  
Ivanovo State University  
153025, Ivanovo, Yermak St., h. 39  
tyulenev.vl@yandex.ru

**For citation:** Augustine of Hippo, St. «Tractates on the Epistle of Saint John to Parthians. Tractate 5». Translated from Latin into Russian and comments by Vladimir M. Tyulenev. *Diakrisis*. 2019. № 3 (3). P. 34–46 (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.002

### **Abstract**

The reader is herewith presented with a text by St. Augustine of Hippo newly translated into Russian, «Tractates on the Epistle of Saint John to Parthians», generally better known as The First Epistle of St. Apostle John the Theologian. The date of this writing is generally attributed to 407–415. St. Augustine comments all the five chapters of this Letter (up to 1 John 5, 3), leaving the bigger part of the commentary on chapter 5 unfinished. The leading idea of this writing is love, that in St. Augustine receives variations of the meaning in themes related to the Holy Spirit, Redemption, Christian Church and the moral life of a Christian.

**Keywords:** Augustine of Hippo, John the Theologian, Biblical exegesis, Donatism, Love.

ИССЛЕДОВАНИЯ

# ДВА МОНОФИЗИТСКИХ БОГОСЛОВА: СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ И ФИЛОКСЕН МАББУГСКИЙ

**Алексей Иванович Сидоров**

профессор Московской духовной академии,  
доктор церковной истории, кандидат исторических наук,  
руководитель Научной школы патрологических исследований  
кафедры богословия МДА  
117311, г. Москва, ул. Строителей, д. 5, кв. 55  
isid-agapit@mail.ru

**Для цитирования:** *Сидоров А. И.* Два монофизитских богослова: Севир Антиохийский и Филоксен Маббугский // *Диакриси́с*. 2019. № 3 (3). С. 47–77.  
DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.003

## **Аннотация**

УДК 27-1

В одной из последних своих подготовленных к изданию статей профессор МДА Алексей Иванович Сидоров рассматривает жизнь, деятельность и воззрения двух основателей монофизитского движения — Севира Антиохийского и Филоксена Маббугского, помещая их в широкий исторический контекст сложной догматической ситуации той эпохи. Данный очерк, основывающийся на обращении как к отечественным, так и зарубежным исследованиям, дает представление о «другой стороне баррикад» тогдашнего догматического противостояния сторонников и противников Халкидонского Собора в Византийской империи V–VI века.

**Ключевые слова:** Алексей Иванович Сидоров, Севир Антиохийский, Филоксен Маббугский, монофизитство, Халкидонский Собор, Византия, христология, Юстиниан I.

## І. Севир Антиохийский

### Жизнь

Родился Севир в г. Созополь, что находился в малоазийской провинции Писидии, и происходил из семьи богатых землевладельцев. Судя по всему, христианами были многие его предки; во всяком случае, один дед Севира был епископом Созопольским и принимал активное участие в низложении Нестория (таким образом, «антинесторианство» было своего рода «наследственной чертой» его мирозерцания). Впрочем, хотя семья Севира имела глубокие христианские истоки, любовь к языческой мудрости также не была чуждой ей; сам Севир в юности увлекался риторическим искусством знаменитого в прошлом ратора Ливания (учителя св. Иоанна Златоуста). Родители хотели видеть сына блистающим на престижной стезе юридической карьеры, поэтому юношей Севир был отправлен в Александрию изучать греческую и латинскую словесность (возможности получить солидное образование в Александрии были, естественно, несравнимы с малоазийской провинцией). В 486 году он переместился в Берит (Верит), где начал обучаться в школе знаменитого тогда знатока юриспруденции Леонтия. Здесь, в Берите, Севир и познакомился с посетившим город в 488 году известным подвижником монофизитом Петром Ивером<sup>1</sup>. Эта встреча резко изменила жизнь молодого

<sup>1</sup> Ср. один характерный рассказ о нем: «Когда Петр из пустыни близ Газы, где он вел монашескую жизнь, явился в Маюму, то мужчины и женщины, вышедши к нему навстречу, схватили его силою и повлекли к Феодосию в Иерусалим, прося, чтобы тот посвятил им его во епископа. Феодосий хотел возложить на него руку, несмотря на сопротивление, но Петр назвал себя еретиком. “Суд надо мною и над тобою пред кафедрою Христа”, — отвечал ему лжепатриарх, разумея, очевидно, что его самого считали еретиком. Тогда Петр сказал, что он не еретик, но грешник, и Феодосий, которому были достаточно известны нравы посвящаемого, возвел его в епископы» (Захарий Ритор). «В дальнейшей своей деятельности Петр не явил себя сторонником Феодосия, хотя и примыкал по своим богословским воззрениям скорее к монофизитам, чем к православным» (*Феодосий (Олтаржевский)*, архим. Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899. С. 221). Следует отметить, что Петр воспитывался с двенадцати лет при столичном дворе (как один из «варварских князей») и имел здесь многочисленные связи. См.: *Wigram W.A. The Separation of the Monophysites.* London, 1923. P. 67–73.

студента: он принял Крещение, оставил занятие юриспруденцией и решил посвятить себя иноческому житию. Сначала Севир подвигался в монастыре Романа близ Елевферополя, а затем перебрался в обитель Петра Ивера в Маюме. Здесь он был рукоположен во пресвитера; примерно ок. 500 года. Севир всю свою богатую эрудицию поставляет на службу борьбы с теми, которые, по его воззрению, уклонились в неправомыслие.

Начавшаяся в Палестине борьба православных с монофизитствующими и явное превосходство и преобладание первых (во главе православных стояли прп. Савва Освященный и патриарх Илия, которых поддерживало большинство иноков) заставили Севира покинуть Палестину и отправиться в Константинополь (508). В столице Севир развил бурную деятельность, в том числе и литературно-полемическую. Боролся он здесь как против православных («халкидонитов»), так и против различных «еретических» течений в самом монофизитстве. Яркая личность Севира вскоре привлекла к себе внимание императора Анастасия I (491–518), который в религиозной политике опирался преимущественно на «Энотикон» своего предшественника Зинова<sup>2</sup>, но все более и более становясь на сторону монофизитства<sup>3</sup>. Вскоре Севир стал одним из приближенных к императору лиц и центром оппозиции Константинопольскому патриарху Македонию<sup>4</sup>. Деятельность Севира и поддерживающих его монофизитствующих монахов привела к тому, что в столице разразился бунт, чуть не стоивший

<sup>2</sup> Ср. характеристику: «В Энотиконе Зинова Халкидонский Собор не отвергался, но вопрос о нем обходился молчанием. Это — униональная попытка обойти факт Халкидонского Собора и его ороса с точными богословскими выражениями и появления монофизитов с точной же терминологией» (*Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 329–330).

<sup>3</sup> См.: «В своей религиозной политике... Анастасий был склонен к монофизитству; через некоторое же время он открыто перешел на сторону монофизитов» (*Васильев А. А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081). СПб., 1998. С. 171).

<sup>4</sup> Эта оппозиция была преимущественно монофизитской и противники патриарха искали любые средства, чтобы скомпрометировать его. В частности, они пустили в ход поддельное исповедание веры под именем патриарха, где Ефесский и Халкидонский Соборы обходились молчанием. См.: *Histoire de l'Église*. Т. 4. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Paris, 1937. P. 311.

Анастасию I престола<sup>5</sup>. Но перевес в конечном итоге оказался явно на стороне монофизитов: патриарх Македоний был низложен (511), и Севир в этом низложении сыграл немалую роль<sup>6</sup>. Значение Севира в религиозной политике того времени показывает и тот факт, что по инициативе императора Севир выступил как бы «арбитром» в конфликте Филоксена и Антиохийского патриарха Флавиана, написав «Типос удостоверенности» (τύπος τῆς πληροφορίας) или «Формулу удовлетворения» (510–511). Данный документ должен был якобы примирить обе враждующие стороны, но поскольку он был написан явно в монофизитском духе, то был, разумеется, отвергнут Флавианом. Вскоре (в 512) этот православный архипастырь был низложен. Таким образом, трехлетнее пребывание Севира в Константинополе немало послужило тому, что монофизиты, поддерживаемые государ-

<sup>5</sup> Ю. Кулаковский описывает это так: «Открытый переход Анастасия на сторону монофизитов выразился в том, что в одно воскресенье певчие во время богослужения в церкви Архангела Михаила запели Трисвятое с прибавкой “распныйся за ны”. В следующее воскресенье то же самое повторилось в Софийском храме. Этого было достаточно, чтобы брожение перешло в открытый бунт. Возбужденная толпа, собравшаяся на площадях и улицах, честила императора кличкой Манихея, раздавались требования низложить его. Анастасий заперся во дворце и приготовил даже корабли на случай необходимости бежать из города. Хотя он прекратил общение с патриархом, но ввиду крайности положения вынужден был устроить свидание с Македонием и пригласил его к себе. Патриарх повиновался, был встречен с почетом, и дворцовая гвардия, между рядами которой он проходил, выражала ему сочувствие восторженными кликами в его честь. После этого свидания волнение в городе улеглось, вероятно, благодаря строгим полицейским мерам; но борьба между патриархом и императором не прекратилась. В заседаниях сената 27 и 31 июля император обеспечил себе сочувствие высших сановников, а также командиров армии и настроение солдат. 7 августа произошла шумная манифестация народа против Македония во время церковной службы. После этого магистр Келер получил приказание арестовать патриарха» (*Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. I. СПб., 1996. С. 390–391*).

<sup>6</sup> Впрочем, как отмечает один историк, влияние Севира на императора не следует преувеличивать: оно существовало, но лишь постольку, поскольку совпадало с новой религиозной политикой самого Анастасия I; Севир лишь помог императору придать окончательную форму этой политике. См.: *Charanis P. Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Θεσσαλονίκη, 1974. P. 63.*

ственной властью, на небольшой период времени стали брать верх над столичными православными.

В 511 году Севир возвращается в Маюму. Но пребывает он здесь недолго, ибо в следующем году борьба Флавиана и Филоксена, как отмечалось, заканчивается победой монофизитов. На осиротевшую антиохийскую кафедру был избран Севир. Его биограф, Захарий Схоластик (естественно, свидетель очень пристрастный), говорит, что это избрание совершено было всем верующим народом, который почитал Севира, пользующегося незапятнанной репутацией<sup>7</sup>. Однако известно, что оппозиция ему как в самой Сирии (особенно, западной), так и в других восточных областях Ромейской державы была весьма сильной<sup>8</sup>. В частности, палестинские христиане во главе с Иерусалимским патриархом Илией не признали избрание Севира. Когда монофизитствующим монахам, поддержанным гражданским правителем Палестины (*dux Palaestinae*) Олимпиим, удалось низложить Илию, то его преемник (бывший дотоле диаконом) Иоанн, ввиду мощной демонстрации монахов (их было, по свидетельству источников, ок. 10 000) и мирян, возглавляемой св. Саввой Освященным и прп. Феодосием, вынужден был анафематствовать не только Нестория и Евтихия, но и Севира<sup>9</sup>. Несомненно, данное анафематствование имело основание не только в прежней деятельности Севира, но и в его деятельности уже как Антиохийского патриарха.

<sup>7</sup> Vie de Severe par Zacharie le Scholastique / texte syriaque publie, traduit et annote par M.-A. Kugener // PO. T. II, fasc. 1. Paris, 1903. P. 111.

<sup>8</sup> См.: Histoire de l'Église. T. 4. P. 314–315.

<sup>9</sup> См.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D. N. Y., 1989. P. 204–205. Ср.: более детальное описание этого события: «В воскресный день церковь св. Стефана, построенная императрицею Евдокиєю, наполнилась монахами и народом, под предлогом встречи племянника императора Анастасия — Ипатия, прибывшего в Иерусалим на поклонение после своего освобождения из Виталианова плена. Здесь, в присутствии Ипатия, Анастасия и др., патриарх Иоанн взошел на амвон, вместе с Феодосием и Саввою, и на громкие просьбы народа проклясть еретиков и утвердить собор, единогласно проклял Нестория, Евтихия, Севира, Сотериха и всякого, не принимающего Халкидонский Собор. Св. Феодосий, обратившись к народу, произнес: «Кто не принимает четырех Соборов, как четырех Евангелий, да будет анафема»» (*Феодосий (Олтаржевский), архим.* Палестинское монашество в IV–VI вв. С. 258).

Ибо, «сделавшись патриархом, Севир собрал в Тире собор в 513 году (по новым данным, этот собор состоялся в 514 году. — А. С.) из епископов округов Антиохии и Апамии, Ефратской Сирии и Осроены, Месопотамии и Ливанской Финикии, на котором прямо объявил, что “Энотикон” Зинона издан в отмену Халкидонского Собора, и открыто проклял всякое дополнение, какое было сделано к вере. Этим решительно порывалась всякая связь с православными и полагалось начало господству на “Востоке” монофизитства. При этом “восточное монофизитство” приняло форму учения Севира»<sup>10</sup>. Можно еще отметить, что, занимая антиохийскую кафедру, Севир проявил себя способным администратором и талантливым проповедником<sup>11</sup>. Впрочем, даже эти таланты не помогли ему полностью подавить сопротивление православных в Антиохийском патриархате. Так, в 516 году, три епископа городов Епифании, Рафании и Арефузы открыто прервали с ним общение, отправив ему письмо с требованием ухода с кафедры; гражданские власти, стоявшие на стороне Севира, ничего не смогли сделать с этими мятежными епископами, ибо вся их паства единодушно поддержала своих предстоятелей. Кроме того, в конце 517 года двести семь уважаемых монахов Антиохийского патриархата во главе с Александром, пресвитером и архимандритом монастыря Марона, отправили послание папе Гормизду, где Севир обвинялся в еретичестве; здесь высказывалось требование о необходимости его низложения.

Все нарастающая оппозиция Севиру обрела твердую почву в 518 году, когда скончался император Анастасий I и бразды правления державой взял Юстин I. Твердая приверженность Православию нового императора резко изменила весь религиозно-политический климат в империи. Сразу же после воцарения Юстина в столичном соборе Св. Софии состоялась мощная демонстрация православных клириков и мирян, во время которой императору, среди прочего, предъявлялось

<sup>10</sup> *Анатолій (Грисюк), иером.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1914. С. 248.

<sup>11</sup> Владея богатым инструментарием эллинской и христианской культур, Севир оказывал сильное влияние своими проповедями на население сирийской столицы, где риторическая культура всегда была в большем почете. См.: *Honigmann E.* Évêques et évêches monophysites d'Asiè antérieure au VIe siècle. Louvain, 1951. P. 19–20.

требование извергнуть с кафедры и предать анафеме «Севира-манихея». Это требование поддержали пятьдесят шесть представителей столичного иночества и оно реализовалось в постановлениях Константинопольского Поместного Собора (опять же — июль 518 года), на котором присутствовало сорок три или сорок четыре епископа. За этим последовали аналогичные Соборы в Иерусалиме, Тире (где митрополитом был давний оппонент Севира — Елифаный), в провинции Сирия II и в других районах восточной части империи<sup>12</sup>. Подобное сильнейшее массовое движение православных заставило Севира покинуть антиохийскую кафедру и удалиться в Египет. Началась его жизнь изгнанника и экс-патриарха.

Но и в изгнании он не прекратил своей активной деятельности, затмив собой во многом достаточно инертного Александрийского патриарха Тимофея и наложив сильный отпечаток на всю последующую историю Коптской церкви<sup>13</sup>. Севир писал многочисленные письма, поддерживал своих сторонников (особенно, монахов) в Сирии и других областях, вел богословскую полемику и не оставлял литературных трудов. Воцарение Юстиниана (527) не принесло первоначально никаких изменений в судьбу Севира. Но затем религиозно-политический климат в империи несколько смягчился для «антихалкидонитов», вероятно, не без влияния императрицы Феодоры, чьи пронофизитские симпатии были очевидны<sup>14</sup>. Сам Юстиниан, исходя из интересов единства государства, пытался найти разумный компромисс с монофизитами и воссоединить их с Церковью<sup>15</sup>. Положение было действительно очень сложным. По словам одного русского историка, «...в Константинополе постоянно проживало великое множество монофизитов со всех концов империи всякого возраста, звания

<sup>12</sup> См.: *Vasiliev A. A. Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge (Mass.), 1950. P. 137–160.*

<sup>13</sup> См.: *Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616). Paris, 1923. P. 81–88.*

<sup>14</sup> См.: *Кулаковский Ю. А. История Византийской империи: 518–602 годы. СПб., 1996. С. 194–195.*

<sup>15</sup> Можно отметить, что в это время он не считал их еще откровенными еретиками, но лишь «сомневающимися» или «колеблющимися» (διακρινόμενοι). См.: *Дьяконов А. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 54.*

и состояния. Масса епископов, отовсюду стекавшихся сюда, тайно или явно принадлежала к обществу монофизитов. Монахи окрестных монастырей тоже во множестве входили в союз монофизитов и наполнили собою Константинополь. Держались монофизитства и весьма многие стоящие у кормила правления аристократические фамилии, которые потому считали долгом своей совести покровительствовать епископам и монахам своей секты. Правительство понимало, что одними мерами строгости нельзя достигнуть желаемой цели примирения. Притом же очень многие, особенно маломыслящие и неопытные, держались сектантских мнений или по недоразумению, или же вследствие обмана их вожаков»<sup>16</sup>. Для убеждения монофизитов император устраивает с 531 по 533 год ряд публичных диспутов между православными и монофизитами. Описание одного такого диспута сохранилось у Иннокентия Маронийского<sup>17</sup>. С монофизитской стороны присутствовало шесть епископов, а с православной — пять (во главе с Ипатием Ефесским). Согласно Иннокентию, «результатом совещаний было обращение к Православию одного епископа (Филоксена из Дулихия — *Dulichii*) и многих клириков и монахов. Остальные же епископы все упорно остались при своих мнениях. Некоторые из обратившихся сирийских монахов и клириков говорили, что они только обманом завлечены были в ересь, потому что им говорили, что Дух Святой отступил от Церкви, их крещения и общения; потому и они обманывали других»<sup>18</sup>. Как видно из этого сообщения Иннокентия, богословские диспуты в это время имели свой несомненный смысл.

Приглашен был в столицу и Севир. Сначала он отказался, но «когда увидел, что александрийцы, разделенные его учением о тленности тела Христова, далеко не все стоят на его стороне и что его положение становится здесь опасно, между тем как союз его единоверцев достиг в Константинополе значительной силы, решил, наконец, отправиться сюда и, по прибытии, тотчас же занял самое видное

<sup>16</sup> Курганов Ф. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань, 1880. С. 539–543.

<sup>17</sup> Стенографическая запись его сохранилась и на сирийском языке. См.: Brock S. The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // *Orientalia Christiana Periodica*. V. 47. 1981. P. 87–121.

<sup>18</sup> Ссылку на Иннокентия Маронийского см.: Курганов Ф. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. С. 547.

положение. Православные епископы в письме к папе Агапиту называют его “началом, серединою и концом” всего монофизитского движения. Трудно было узнать, держится ли он монофизитского учения или отрекся от него и опять обратился к Православию: так, например, он не допускал Энотикон, называя его *κενοτικὸν*’ом) и *διαρετικὸν*’ом), и в то же время внес в диптихи имя Петра Монга, как известно, принимавшего Энотикон, — ненавидел Петра Монга как еретика и возбуждал против него александрийцев, и в то же время находился с ним в общении. Точно так же он анафематствовал Халкидонский Собор неоднократно; но в то же время он как бы входил с ним в общение, когда внес в свои диптихи епископов, бывших на нем или принимающих его. Нужно думать, что и в настоящий раз он безопасно прибыл в Константинополь потому, что притворился пред императором принимающим Халкидонский Собор и исповедующим Православие»<sup>19</sup>. Во всяком случае, Юстиниан, вероятно, видел в лице Севира того представителя «умеренного монофизитства», с которым можно было найти некоторое общее решение спорных богословских вопросов. Это и позволило Севиру пробыть в столице довольно продолжительное время — полтора года (с зимы 534/535 до лета 536 г.). Несмотря на уже преклонный возраст, антиохийский экс-патриарх нисколько не потерял своей энергии: в различного рода дискуссиях он горячо защищал любезное его сердцу дело монофизитства, используя гибкую и подчас вероломную тактику. Одним из ощутимых результатов его деятельности было обращение Константинопольского патриарха Анфима, который открыто перешел на сторону монофизитов (до этого, впрочем, тайно симпатизируя им). Однако в 536 году началась новая сильная волна отпора православных натиску монофизитов. Прибытие в столицу папы Агапита усилило этот отпор и в 536 году состоялся (уже при новом патриархе Мине) Константинопольский Собор, на котором присутствовало пять западных и сорок семь восточных епископов<sup>20</sup>. В результате Сефир, вместе с Анфимом и многими другими монофизитствующими епископами, клириками и монахами, был выслан из Константинополя.

<sup>19</sup> Там же. С. 549.

<sup>20</sup> По мнению Ф. Курганова, «этот Собор, по массе представленных ему и разобранных им документов, может быть назван одним из важнейших к уразумению эпохи евтихианского движения» (Там же. С. 569).

Императорский эдикт, опирающийся на решения Собора, провозгласил его еретиком, а все копии его сочинений повелевал сжечь. Возвратившись в Египет, Севир здесь вскоре умер (вероятно, в 538 г.). Так закончил свою жизнь этот, несомненно, одаренный человек, выдающийся богослов и строгий подвижник, который, по собственной воле и по попущению Божию, все свои обильные таланты поставил на служение неправому делу.

## 2. Литературная деятельность

Литературное наследие Севира достаточно обширно<sup>21</sup>. Он был богословом, мыслившим и писавшим на греческом языке, но от оригиналов его сочинений осталось очень немного (в основном дошли фрагменты); главный же массив его произведений сохранился лишь в древних переводах (преимущественно на сирийский язык). Все сочинения Севира можно подразделить (с некоторой долей условности) на следующие группы: 1) богословско-полемические, 2) гомилии, 3) послания (имеются также еще и несколько литургических произведений). В различных катенах сохранилось множество толкований Севира на различные книги Ветхого и Нового Завета, но остается пока неясным, писал ли он специальные экзегетические трактаты, или эти фрагменты взяты из гомилий, писем и пр.<sup>22</sup>

Главное внимание следует обратить на первую группу. Как отмечает Й. Лебон<sup>23</sup>, Севир вел полемику на три фронта: против православных («халкидонитов»), евтихиан и Юлиана Галикарнасского (впрочем, два последних «фронта» в некотором отношении представляли единый «фронт»). Сразу можно констатировать, что сочинения против православных занимали главное место в общей массе

<sup>21</sup> Общий обзор этого наследия см.: CPG. V. III. Turnhout, 1979. P. 327–345; Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. München, 1959. S. 387–392.

<sup>22</sup> Например, катены на Псалтирь и некоторые другие книги Ветхого Завета сохранили отдельные изъяснения Севира. Анализ этих катен показывает, что прямая греческая рукописная традиция сочинений Севира прослеживается до VIII века, но далее следы ее теряются. См.: Dorival G. Nouveaux fragments grecs de Severus d'Antioche // *Antidoron. Hommage à Mauritas Geerard pour célébrer l'achèvement de Clavis Patrum Graecorum*. Wetteren, 1984. P. 101–121.

<sup>23</sup> Lebon J. Le monophysisme sévérien. P. 118–119.

полемических произведений Севира. Одним из первых полемических опытов его были *«Два Слова к Нефалию»*, написанные примерно в 508 году<sup>24</sup>. От данного произведения сохранилось очень малое количество фрагментов и, судя по ним, главной темой обсуждения была проблема двух природ Христа после их соединения: Сефир считал неприемлемым и несогласным с учением св. Кирилла Александрийского говорить, что один (единственный) Христос (l'unique Christ) был в двух природах. Несколько позднее, во время пребывания Севира в Константинополе (то есть до 511 г.), было создано другое сочинение Севира под названием *«Любитель истины»* (*«Правдолюбец»* — Φιλαλήθης). Это сочинение, сохранившееся на сирийском языке, представляет собой флорилегий из сочинений св. Кирилла и по объему достаточно обширно — включает около 250 выдержек (или «глав»), сопровождаемых объяснениями Севира. Такое собрание цитат потребовалось Севиру для того, чтобы явить «подлинное», как он считал, учение александрийского святителя о Лице Господа нашего Иисуса Христа, а тем самым изобличить якобы «неправильное» толкование данного учения «халкидонитами». Но критика со стороны последних (прежде всего, критика Иоанна Грамматика) заставила Севира написать *«Апологию Правдолюбца»*. И в этом сочинении он продолжал бороться за наследие св. Кирилла, что его главный оппонент (то есть Иоанн Грамматик) искажил и интерполировал выдержки (χρήσεις) из творений св. Кирилла и других святых отцов. Эта «Апология» была написана, судя по всему, сразу после *«Правдолюбца»* (оба сочинения датируются приблизительно 511–512 гг.). Позднее (уже в изгнании — ок. 519 г.) Сефир еще раз обращается к литературной борьбе с Иоанном Грамматиком: ознакомившись с *«Апологией Халкидонского Собора»* последнего, он создает обширный труд *«Против нечестивого Грамматика»*, состоящий из трех книг (λόγοι), каждая из которых подразделялась еще на главы. Опровержение тезисов оппонента у Севира зиждилось на свидетельствах Священного Писания и цитат из творений святых отцов. Продолжая бороться за правильное понимание богословия св. Кирилла, он доказывает, что определенная «нелогичность» поведения

<sup>24</sup> Лебон обращает особое внимание на то, что в заглавии произведения стоит предлог «к» (πρός), а не «против» (κατά) (Ibid. P. 120).

александрийского святителя и «зигзаг» в развитии его христологии при примирении с «восточными» в 433 году объясняются домостроительным «снихождением» (συνκατάβασις); при этом св. Кирилл, по мнению Севира, нисколько не жертвовал цельностью своего вероучения. Здесь же Севир опять обвиняет Иоанна Грамматика в фальсификации текстов творений святых отцов.

Другой гранью полемической деятельности Севира являлось опровержение евтихианства, то есть как бы «грубой» и «примитивной» формы монофизитства<sup>25</sup>. В начале VI в. эта разновидность продолжала еще существовать и была представлена неким Сергием Грамматиком, о личности которого не сохранилось почти никаких сведений<sup>26</sup>. Одним из основных христологических положений его, вероятно, было утверждение о «смешении» Божества и человечества во Христе, в результате которого возникло *tertium quid*, некое «среднее Существо» (обозначаемое как «Богочеловек» — Θεάνθρωπος)<sup>27</sup>. Севир отреагировал на такое положение, которое быстро сделалось известным ему, полемическим посланием к Сергию; в результате, между двумя монофизитствующими богословами завязалась небольшая переписка, но ощутимых догматических результатов не было достигнуто: каждый остался при своем мнении. Эта переписка окончилась до 518 года; сохранились три письма Севира и три ответных послания Сергия.

<sup>25</sup> Родоначальником и ярким представителем данной формы был архимандрит Евтихий, ключевым христологическим тезисом которого было положение: «Христос из двух природ, но лишь до соединения, по соединении же является только одна природа». Он также говорил о теле Христа как только «человеческом», но не как о теле «человека». Поэтому, по мнению А. И. Бриллиантова, сущность такой первоначальной разновидности монофизитства сводилась «к строжайшему, без всяких на первых порах уступок, проведению аполлинаристской терминологии, но без основного предположения аполлинарианства о неполной человеческой природе Христа». См.: Бриллиантов А. И. Происхождение монофизитства//ХЧ. 1906. № 6. С. 793–822.

<sup>26</sup> См.: Torrance I. R. A Theological Introduction to the Letters between Severus of Antioch and Sergius the Grammarian // *Εκκλησία καὶ Θεολογία*, 1981. V. 2. P. 968–969.

<sup>27</sup> См.: Jugie M. *Theologica dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dessidentium*. V. V. Parisiis, 1935. P. 408.

Другим оппонентом Севира в лагере монофизитов был Юлиан Галикарнасский<sup>28</sup>. Впервые на исторической сцене он появляется в Константинополе в начале VI в. среди прочих монахов-монофизитов, но в борьбе против сторонников Халкидонского Собора не играл заметной роли. Затем, после воцарения Юстина, он, вместе с Севером и прочими монофизитами, вынужден был покинуть столицу империи и вкусить от горькой участи скитальца в Египте. Здесь, в полемике с православными, Юлиан и высказал свой известный тезис о нетленности тела Христа. Данная полемика побудила его и письменно изложить свои взгляды: он пишет первое сочинение под названием «Томос», представляющее собой преимущественно комментарий на избранные патристические тексты. Это сочинение вместе с сопроводительным письмом он посылает Севиру, надеясь на его благожелательную реакцию. Однако реакция Севира была совершенно противоположной, и между ним и Юлианом завязалась полемика — сначала мягкая, а затем принимающая все более и более жесткие формы. По оценке В. В. Болотова, «горючий материал для этой полемики накапливался, разумеется, давно; ее основой было недовольство строгих монофизитов доктриною Севира: находили, что он делает уже слишком большие уступки синодитами. Его учение о единой сложной природе признавали, но мысль, что и по соединении сохраняется различие (διαφορά) между Божеством и человечеством, что две природы сочетались в одну природу-ипостась-лицо, но при разности в сущности (οὐσία), с удержанием своих качественных особенностей (ιδιότητες), — эта мысль для монофизитов была очень смелым и опасным новшеством. Спор о тленности тела Христова был лишь частным обнаружением этого недоверия к севирианству»<sup>29</sup>. В ходе своей полемики с Юлианом Север написал три послания к нему и четыре отдельных полемических сочинения; все они сохранились в переводе на сирийский язык.

Другой, куда более значительной по объему, группой произведений монофизитского патриарха Антиохии являются гомилии. Основной массив их представлен так называемыми Кафедральными

<sup>28</sup> Обстоятельства жизни и деятельности Юлиана довольно подробно освещены в труде: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 3–90.*

<sup>29</sup> *Болотов В. В. Лекции. Т. IV. С. 343.*

проповедями, произнесенными Севиром за шесть лет его патриаршества. Все они были произнесены преимущественно в Антиохии, хотя иногда Севир проповедовал и в других городах своего обширного патриархата. Подразделяются данные проповеди на четыре группы: 1) гомилии на двенадцатые праздники, 2) проповеди о мучениках и святых, 3) экзегетические проповеди на воскресные чтения и 4) проповеди на разные случаи. До нас дошли 125 «Кафедральных гомилий» Севира (они опубликованы в серии *Patrologia Orientalis*). За одним исключением, они сохранились в сирийском переводе. Причем, эти сочинения Севира нашли сразу двух переводчиков: в VI веке их перевел Павел Каллиникский, а в начале VIII века — Иаков Эдесский. Лишь одна проповедь сохранилась в греческом оригинале и то только потому, что была приписана сразу двум святым отцам — Григорию Нисскому и Исихию Иерусалимскому<sup>30</sup>. Проповедь посвящена кажущимся разногласиям среди евангелистов, описывающих Воскресение Христово: Матфей говорит, что его узрели *по прошествии субботы* (Мф. 28, 1), Иоанн повествует, что Мария Магдалина приходит ко гробу, *когда было еще темно* (Ин. 20, 1), Лука сообщает, что женщины пришли *очень рано* (Лк. 24, 1), а Марк — что это случилось *при восходе солнца* (Мк. 16, 2). Разрешая это видимое несогласие среди евангелистов, Севир, среди прочего, говорит, что, поскольку женщина первая вняла прелести змия, то Господь позволил, чтобы «женщина стала ангелом (вестницей) радости для мужчин» (*χαράς ἄγγελον ἀνδράσι γενέσθαι*), «излечивая супротивное супротивным» (*τὰ ἐναντία διὰ τῶν ἐναντίων*)<sup>31</sup>. Вообще можно отметить, что монофизитские воззрения Севира не артикулируются в данной проповеди Севира (не случайно, что она была приписана двум отцам Церкви), хотя в других гомилиях эти воззрения явно доминируют. Помимо «Кафедральных проповедей» до нас дошли в сирийском переводе еще две проповеди и одна проповедь — в переводе на коптский язык.

Наконец, можно отметить, что сохранилась также и довольно значительная часть эпистолярного наследия Севира. В греческом

<sup>30</sup> Мы ориентируемся на критическое издание ее, снабженное небольшим предисловием: *Les homilies cathedrales de Sévère d'Antioche. Homelie LXXVII / ed. par M.-A. Kugener et E. Triffaux // PO. T. XVI, fasc. 5. № 81. Turnhout, 1982.*

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 808.

оригинале, ныне утерянном, существовало собрание его писем, включающее 23 книги: четыре из них содержали письма, написанные до патриаршества, десять — письма, датирующиеся антиохийским периодом жизни Севира, а девять — письма, написанные им в ссылке. В дошедшем до нас сирийском переводе сохранилась так называемая Шестая книга избранных посланий (123 письма)<sup>32</sup> и еще одно собрание их, содержащее 118 посланий<sup>33</sup>. Кроме того, помимо этих больших собраний, известны и отдельные послания Севира не только в сирийском, но и в коптском и арабском переводах. Как послания святых отцов и древнецерковных писателей, письма этого еретического патриарха не только являются интересными документами, позволяющими нам объемно представить бурную эпоху христологических споров, но и письменными памятниками, отражающими многие аспекты личности и мирозерцания Севира.

### **3. Некоторые характерные черты богословских воззрений Севира**

Если исходить из чисто субъективных посылок, то можно констатировать, что лично Севир стремился быть верным святоотеческому Преданию в своих богословских воззрениях, опираясь преимущественно на св. Кирилла Александрийского и святых Каппадокийских отцов. Первый был его путеводителем в области христологии и сотериологии, а последние — в области триадологии. Впрочем, на учении о Святой Троице Севир особого акцента не делал. Признавая никейское единосущие, он подчеркивал, что при наличии единой сущности (*οὐσία*) каждое из Лиц Троицы обладает Своей индивидуальностью: Отец является нерожденным, Сын — рожденным, а Святому Духу присуще быть исходящим. Проводится им и антропологическая аналогия: апп. Петр, Павел и Иоанн, будучи единосущными (как люди, принадлежащие к единой человеческой сущности), в то же время

<sup>32</sup> Их издание: *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antiochia in the Syrian Version of Athanasios of Nisibis* / ed. by E. W. Brooks. V. I–II. London, 1902–1969.

<sup>33</sup> Издание: *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts* / ed. and transl. by E. W. Brooks // *PO. T. XII, fasc. 2; T. XIV, fasc. 1*. Turnhout, 1985–1988.

отличаются друг от друга своими ярко выраженными индивидуальными особенностями.

Естественно, что центр тяжести всего мирозерцания Севира приходится на христологию<sup>34</sup>. Правда, вряд ли можно думать, что «задача Севира заключалась в том, чтобы построить строго научную богословскую систему, в которой формальная сторона монофизитства (признание во Христе единой воплощенной природы) сочеталось бы с идеей двойного единосущия»<sup>35</sup>. Подобно другим древнехристианским писателям, Сефир отнюдь не полагал пред собою цели создания *богословской системы*, ибо он в своей писательской деятельности исходил из насущных для его времени задач богословской полемики, из целей окормления своей паствы и т. д.; лишь попутно и мимоходом *слабые контуры системы* вырисовывались в его произведениях. Как бы «каркасом» этой «контурной системы» являлась христологическая терминология, принявшая в сочинениях Севира достаточно специфичные черты. Так, в частности одно из главных христологических понятий — термин «сущность» (οὐσία) — у него «обозначает родовую реальность (γένος), охватывающую многие виды (εἶδη)», а термин ὑπόστασις сужает значение понятия до одного только ἕιδος, ограничивая предмет (τὸ ὑποκειμένον) отличительным признаком, который ему присущ<sup>36</sup>. Что же касается термина «естество» («природа» — φύσις), то в христологии Севира он по своей смысловой значимости тесно сближался с понятием «ипостась», обозначая индивидуальное бытие, хотя вне христологического контекста Севиру был известен и смысл «природы», сближающийся с понятием «сущность». Наконец, слово «лицо» (πρόσωπον) в терминологической «сетке» Севира указывало на отдельное и самостоятельное бытие. Как таковое «лицо» тождественно «самосущей ипостаси»; от последней, согласно Севиру, следует отличать «не-самосущую ипостась». Например, душа и тело любого человека (Петра, Павла и т. д.) являются «не-самосущими ипостасями»,

<sup>34</sup> Довольно неплохой обзор этой христологии (опирающийся на разработки Й. Лебона и др. западных исследователей) см.: в кн.: *Давыденко О.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998. С. 59–104.

<sup>35</sup> Там же. С. 60.

<sup>36</sup> Там же. С. 62.

то есть не обладают индивидуальным и самостоятельным бытием, но вместе они составляют «самосушую ипостась», которая представляет собой «*сложную* ипостась». В частности, Христос является «сложной Ипостасью» (она тождественна «сложной природе»), однако она состоит из «самосушей Ипостаси» Бога Слова и из «несамосушей ипостаси» человечества. В подлинном смысле слова понятие «природа», согласно Севиру, может быть приложимо только к Богу Слову, а не к человечеству Христа; отсюда проистекает и приверженность Антиохийского патриарха к известной формуле: «единая воплощенная природа Бога Слова». Правда, он говорил иногда, что Христос «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), но эти две природы существуют только «в созерцании» (ἐν θεωρίᾳ), то есть в некоем идеальном состоянии, предшествующем Воплощению<sup>37</sup>. Следствием тезиса о наличии во Христе «единой сложной (σύνθετον) природы» является положение о Его «едином богомужнем действии» (μία ἐνέργεια θεανδρική) — положение, заимствованное Севиrom из Дионисия Ареопагита, у которого, однако, речь шла о «новом (καινήν) богомужнем действии» Христа. Для Севира это предполагало, что единым (одним) действующим субъектом во Христе был Бог Слово; какое-либо человеческое действие или человеческая воля в Господе полностью исключались.

Следовательно, всеподавляющий акцент на единстве Христа был доминирующим лейтмотивом всего богословия Севира. И в то же время он всячески отстранялся от идеи *смешения* или *слияния* двух природ (ипостасей) Христа. Поэтому Антиохийский патриарх воздерживался от употребления в христологическом контексте понятий «превращение» (τροπή), «смешение» (μίξις) и «слияние» (σύγχυσις), предпочитая термины «соединение» (κράσις) и «сочетание» («сосложение» — σύνθεσις). Активно использовал он в христологии

<sup>37</sup> По словам о. Иоанна Мейендорфа, «... несмотря на то, что конкретно Христос является единой природой, теоретически допустимо различать в Нем две природы и даже две Ипостаси и два Лица. Несомненно, единство Божества и человечества означает, что Христос состоит «их двух природ», но, с другой стороны, собственно единство понимается как превращение «двух» в «одну», после чего дуализм природ можно рассматривать только посредством умственного воображения» (Мейендорф И., *протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 46–47).

и «антропологическую модель (парадигму)», то есть проводил аналогию между соединением души и тела в человеке с соединением природ во Христе. Все это имело следствием тот факт, что «онтологический статус» человеческой природы Христа в мирозерцании Севира сугубо понижался. Как говорит И. Троицкий, «человеческое естество во Христе, по определению Севира, есть совокупность всех тех свойств и принадлежностей, которые входят в состав человеческого естества вообще, но свойств и принадлежностей, группирующихся вокруг Божественной, а не человеческой субстанции. Другими словами: человеческое естество во Христе есть то же самое человеческое естество, которое мы видим во всех людях вообще, но с тем существенным различием, что человеческая субстанция заменяется в Нем божественною, то есть *оно представляет полную совокупность всех человеческих акциденций, но без человеческой субстанции*»<sup>38</sup>. Тем самым данная христология существенным образом отличается от православной. Одно из главных отличий состоит в том, что христологическая теория Севира проводит различие «не между двумя естествами, а между двумя сторонами одного и того же естества. По ее представлению, Иисус Христос постоянно и неизменно, и после Воплощения столько же, сколько и *пред* Воплощением *был только Богом*, но в совершении дела искупления действовавшим иногда *по-Божески*, иногда *по-человечески*. Человеком же, в истинном значении этого слова, Он не был ни на один момент Своей жизни — ни в то время, когда томился голодом и жаждою, ни тогда, когда проливал слезы о Своем друге Лазаре, молился и тужил до кровавого пота в саду Гефсиманском, падал от изнеможения под тяжестью креста, мучился, страдал и умирал на кресте. Во все эти минуты Он был, как и всегда, только Богом, действовавшим *по-человечески*»<sup>39</sup>.

Эта специфичная христология наложила отпечаток и на все другие аспекты мирозерцания Севира, которые нашли отражение преимущественно в проповедях его<sup>40</sup>. Так, толкуя, например, Креще-

<sup>38</sup> Троицкий И. Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого царя греков Мануила. СПб., 1875. С. 157.

<sup>39</sup> Там же. С. 160–161.

<sup>40</sup> См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. II, pt. 2. London, 1995. P. 129–149.

ние Господне, он говорит, что Христос сошел в воду не ради Себя, а только ради нас, и был как бы «каналом», через который Святой Дух излился на человечество. Также пощение в пустыне Господа и Его искушения были сугубо домостроительным действием и Христос (то есть Бог Слово) добровольно согласился на них, чтобы явить в Себе образец для человеков. Вообще можно отметить, что толкования Севира обычно выдержаны в густых иносказательных и символических тонах. Касаясь опять Крещения Господня, он изъясняет его символически как брак Христа и Церкви; словами Своими: *Отче! В руки Твои предаю дух Мой* (Лк. 23, 46) Господь желал освятить оставление нашей душой тела и восхождение ее к Небесному Отцу и т. п. Как в экзегезе, так и в других разделах учения Севира центральное место отводится Христу. Он, будучи вторым Адамом, восстановил в нас образ Божий (сам этот образ, согласно Севиру, — в уме и свободной воле человека, в его способности стяжать добродетели), даровал нам нетление, а также показал, что мы, если преуспеваем в добродетелях, принадлежим *и телом, и душой* к миру духовному. В идеале тело человека, так же как и душа, должно наслаждаться созерцанием (θεωρία). Именно посредством созерцания Христос возводит нас к вершинам Боговедения. Само это созерцание имеет три основных уровня: «естественное созерцание» (то есть рассмотрение зримого тварного мира), которое доступно всем людям и является основой всего Боговедения; далее следует «созерцание умного (духовного, ангельского) мира», которое предполагает как бы восхождение по неким «иерархическим ступеням», ибо сам данный мир иерархичен; наконец, «созерцание Святой Троицы», которое увенчивает собой восхождение по «лестнице Боговедения». Данное восхождение, естественно, не мыслится без подвига аскезы. Необходимо отметить, что предшествующая монашеская традиция определила многие аспекты мировоззрения Севира. Для него такие святые, как прп. Антоний Великий, св. Фекла и другие, безупречно следовавшие по стопам Господа, как бы восстановили в себе образ жития Адама в раю до грехопадения, обладая, среди прочего, и властью над дикими зверями.

Такова сущность мирозозерцания Севира. Как говорилось, он старался быть верным духу богословия св. Кирилла Александрийского, особенно существу христологии этого святителя. Частично Сеvir опирался также и на святых Каппадокийских отцов

(преимущественно, в области учения о Святой Троице). Однако старание следовать духу учения св. Кирилла выродилось у Севира, как и у других монофизитов, в слепое следование букве этого учения. Такое слепое следование букве выразилось у Севира, среди прочего, и в том, что он не привел в согласие и созвучие терминологию св. Кирилла и терминологию святых Каппадокийских отцов, хотя эти, так сказать, «терминологические системы» весьма отличались друг от друга в силу исторических обстоятельств. Ибо «...свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский рассматривали догмат о Воплощении в связи с теорией Аполлинария и соответственно с тем развивали две главные мысли: о *целостности* человеческой природы в Иисусе Христе и о ее *единосущии* с нами. Святой же Кирилл Александрийский рассматривал этот догмат в связи с теорией Нестория и защищал главным образом *единство Личности* в Иисусе Христе, разделяемой этим еретиком на два лица. Таким образом, ни в исходных точках, ни в постановке вопроса не было полного единства между этими отцами Церкви. Очевидно, при таком положении дела не могло быть и полного согласия в терминологии. Те и другие приспособляли свою терминологию к этой главной мысли, которую раскрывали, и употребляли для выражения частных мыслей термины, которые казались им лучше выражающими их мысли»<sup>41</sup>. Но Севир не только не приложил усилия к тому, чтобы согласовать св. Кирилла и святых Каппадокийских отцов, но он не привел в согласие и св. Кирилла «с самим собой», то есть не пытался исправить некоторые издержки его терминологии, возникшие в период острой фазы борьбы святителя с Несторием, путем обращения к тем высказываниям св. Кирилла, которые приходится на период его мира с «восточными» в 433 году. Опора как бы на «частичного Кирилла» также послужила одной из причин еретических заблуждений Севира. Несторианство в целом уже было повержено (правда, продолжая свое маргинальное существование уже за пределами Византии), а Севир все продолжал бороться с ним. Однако его удары, наносимые призракам несторианства, обрушивались на живую плоть Православной Церкви...

<sup>41</sup> Троицкий И. Изложение веры армянская... С. 126–127.

## II. Филоксен Маббугский

### Жизнь и литературные труды<sup>42</sup>

Филоксен (его сирийское имя — «Аксеная» или «Ксенай») был современником Севира. Точная дата его рождения неизвестна, но она приходится где-то на вторую треть V века (иногда ее определяют условно 440–455 годами). По своему происхождению он принадлежал к арамеоязычным христианам, проживающим на территории Персии. Известно, что у Филоксена была сестра (имя которой осталось сокрытым), а также брат Аддай — учитель в известной Эдесской школе. С младых лет Филоксен получил монашеское воспитание, а затем поступил в Эдесскую школу. В это время в ней существовали два враждующих богословских течения: партия сторонников Феодора Мопсуестийского и партия сторонников св. Кирилла Александрийского (то есть «пронесторианское» и «промонофизитствующее» течения); Филоксен сразу же стал душой последнего<sup>43</sup>. Однако сторонники сугубо антиохийских традиций (учения Феодора Мопсуестийского) в Эдессе имели явный перевес, а так как монофизиты в конце V в. в Сирии стали явно преобладать, то судьба этой школы была решена: в 489 году она была закрыта, а на ее месте воздвигнут храм в честь Богородицы<sup>44</sup>. Причем Филоксен, ставший к тому времени епископом, сыграл решающую роль в данном событии.

После завершения учебы в Эдессе Филоксен оказывается в Антиохии (вероятно, в 471–475 годы). Здесь он принимает активное участие в спорах о приставке («распныйся за ны») к «Трисвятому»<sup>45</sup>. Одновременно он энергично распространяет монофизитское учение среди

<sup>42</sup> Помимо уже отмеченных работ по монофизитству, о жизни и литературной деятельности Филоксена см. солидную монографию: *Halleux A., de. Philoxene de Mabbog. Sa vie, ses écrits sa théologie.* Louvain, 1963. P. 1–308. Весьма информативна также статья: *Graffin f. Philoxene de Mabbog // Dictionnaire de spiritualité.* Т. XII. 1984. P. 1392–1397. См. также известный курс «Сирийской патрологии»: *Ortiz de Urbina I. Patrologia syriaca.* Romae, 1965. P. 158–161; ныне он переведен на русский язык: *Игнасио Оптус де Урбина.* Сирийская патрология. М., 2013. С. 160–165.

<sup>43</sup> См.: *Hayes E. R. L'École d'Édesse.* Paris, 1930. P. 253–270.

<sup>44</sup> См.: *Vööbus A. History of the School of Nisibis.* Louvain, 1965. P. 30–39.

<sup>45</sup> См.: *Klum-Bühmer E. Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit.* München; Wien, 1979. S. 39–44.

сирийских христиан, в первую очередь — среди монахов. В 485 году монофизитствующий Антиохийский патриарх Петр Белильщик рукоположил Филоксена во епископа Маббуга (Маббога, греческое название — Иераполь) — города в 160 км на северо-восток от Антиохии (малозатронутого эллинской культурой и в основном арамеоязычного). По словам одного русского историка Древней Церкви, «момент, когда Филоксен сделался Иерапольским епископом, в истории был очень важен; монофизитство переживало в это время критические минуты. Его выдающиеся главы, Петр Монг в Александрии и Петр Белильщик в Антиохии лишили себя доверия среди значительной части своих прежних приверженцев; они подписали “Энотикон” Зенона, представлявший собой попытку примирить противников Халкидонского Собора с его защитниками, и этой податливостью вызвали подозрения в партии строгих монофизитов. Монофизитство начало терять свое единство и распадаться на части»<sup>46</sup>. Филоксен стал той личностью, кто вновь сплотил монофизитов. «Сделавшись епископом Иераполя, Филоксен продолжал устно и письменно пропагандировать монофизитское учение»<sup>47</sup>. В 489 году Антиохийским патриархом стал Флавиан II: если до этого он и испытывал какие-то сомнения относительно Халкидонского Собора, то после своей интронизации решительно склонился на сторону православных. Между ним и Филоксеном началась долгая и упорная борьба<sup>48</sup>. Апогеем этой борьбы стал Поместный Собор в Сидоне (511). По свидетельству автора списка антиохийских патриархов, опубликованного преосвященным Порфирием

<sup>46</sup> Спасский А. Филоксен Иерапольский. (По поводу издания некоторых его сочинений) // БВ. 1896. № 10. С. 147.

<sup>47</sup> Анатолий (Грисюк), иером. Исторический очерк сирийского монашества... С. 242.

<sup>48</sup> Сам Филоксен впоследствии в одном из своих посланий жалуется так: «Что я перенес от Флавиана и Македония, которые были архиепископами в Антиохии и в столице, и что я вытерпел до этого от Календиона, известно и везде служит предметом разговора. Я хранил молчание, как о том, что злоумышлялось против меня знатью во время Персидской войны старанием вышеупомянутого еретика Флавиана, так и о том, что приключилось мне в Эдессе и в области апамейцев и антиохийцев, когда я был в монастыре блаженного Мар-Басса и опять в самой Антиохии; и когда я отправлялся два раза в столицу, подобные же вещи проделывались со мною несторианскими еретиками» (Райт А. Краткий очерк сирийской литературы. СПб., 1902. С. 51).

Успенским, «председателем сего Собора был Филоксен. На нем присутствовали, кроме митрополита Кесарии Каппадокийской Сотериха, 80 епископов сирийских и палестинских, и все, кроме названного митрополита, не исполнили желания своего председателя; напротив, признали три Вселенских Собора, и не прокляли ни Халкидонское вероисповедание, ни послание папы Льва. Тогда Филоксен и Сотирх уведомили царя Анастасия, что Флавиан и Илия Иерусалимский стакнулись не повиноваться его величеству. Он повелел лишить их кафедр, а Филоксен собрал еретичествующих монахов и с ними пришел в Антиохию, дабы принудить Флавиана проклясть Халкидонский Собор и папу Льва. Это не удалось им. Тогда монахи эти произвели большие смуты; но народ многих между ними умертвил и тела их бросил в Оронт. В то же время явились в Антиохию и монахи Епифанийского монастыря для выручки Флавиана как сомонастырника. Опять произошли смуты, и опять Филоксен писал царю, что Флавиан есть виновник всех смут и бунтов. Царь повелел изгнать сего патриарха, а друзья упросили его удалиться из Антиохии, пока успокоится народ. Флавиан послушал их. Но в его отсутствие поставлен был патриархом Севир. После сего сослали Флавиана со многими епископами и иереями в Петру Аравийскую в 512 году и в 17-е лето его первосвященства. Там он и умер в июне месяце 518 года»<sup>49</sup>.

После этого события Филоксен стал (наряду и вместе с Севиром) одним из непрерываемых лидеров монофизитствующих монахов в Сирии<sup>50</sup>, а монашество в это время определяло многие перипетии догматической борьбы, пользуясь мощным влиянием на все слои христианского населения<sup>51</sup>. При этом Филоксен исходил из глубокого убеждения, что иноческое житие вполне совместимо с такой активной

<sup>49</sup> Порфирий (Успенский), *еп.* Восток христианский. Сирия. Список антиохийских патриархов. Киев, 1874. С. 68–69.

<sup>50</sup> Позднее, в конце своей жизни, подводя итоги своей деятельности, Филоксен не без оснований утверждал, что все монахи от Антиохии до границ Персии держались его исповедания, что Едесса была вполне монофизитской и что к монофизитству склонялась также и Палестина (*Спасский А.* Указ. соч. С. 152).

<sup>51</sup> См. наблюдение относительно того, что без монашества, как «массового движения» (*Massenbewegung*), монофизитство не представляло бы столь грозной опасности для Церкви. См.: *Bacht H.* Die Rolle des orientalische Mönchtums in den Kirchenpolitischen Auseinandersetzung um Chalcedon (431–519) //

позицией в догматических спорах. В одном из своих посланий монахам он писал: «Не бойтесь людей; не отказывайтесь от горячей борьбы, говоря: “наша забота — безмолвие аскетической жизни”. Аскетизм — дело хорошее, но и дело правды также очень похвально... Добрые дела являются лишь членами, возглавляемыми истиною, и если истина отбрасывается, члены погибают. Пусть не говорят: “я храню свою веру про себя”; если ты сохраняешь ее про себя, видя, что она погибает у других, то останешься виновным в небрежении»<sup>52</sup>. Впрочем, даже и сильнейшая поддержка значительной части восточного монашества не сумела обеспечить победу монофизитству, за которое так горячо ратовал Филоксен. После воцарения Юстина I он вынужден был разделить судьбу Севира. В 519 году его ссылают сначала в г. Гангра в Пафлагонии, а затем в г. Филиппополь, что во Фракии. Здесь Филоксен и умирает приблизительно в 523 году. Среди монофизитов циркулировали упорные слухи, что его уморили, специально поместив в комнатке, расположенной над кухней, — в этой комнатке проделали отверстие, чтобы дым и чад с кухни шли сюда, и заперли дверь. Таким образом, в глазах монофизитов Филоксен представлялся мучеником, пострадавшим за правое дело.

Что же касается литературной деятельности Филоксена, то она была весьма многосторонней. Прежде всего, следует констатировать, что им довольно активно осваивалась область экзегезы и библейской филологии. Под руководством Филоксена был осуществлен (неким хореепископом Поликарпом) новый перевод Нового Завета на сирийский язык, который, правда, имел своей целью не столько чисто филологические задачи, сколько догматические: устранение, по мере возможности, из священного текста всяких оснований для диофизитства. Впрочем, и филологические достоинства данного перевода были, вероятно, немалыми. Во всяком случае, «у современников этот труд Филоксена вызвал собой удивление; Моисей Ангел, известный как переводчик сочинений Кирилла Александрийского на сирийский язык, называет его самым выдающимся делом своей эпохи»<sup>53</sup>. Если обратиться непосредственно

Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart / hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. II. Würzburg, 1953. S. 292–293.

<sup>52</sup> Цит. по кн.: *Анатолий (Грисюк), иером.* Исторический очерк сирийского монашества... С. 243–244.

<sup>53</sup> *Спасский А.* Филоксен Иерапольский... С. 153.

к толкованиям, то здесь Филоксен известен, во-первых, своим «Шестодневом», который, по всей видимости, был обширным трудом. Однако от него сохранился лишь один трактат («мемра»), да и тот только в выдержках; надписывается этот трактат «*О древе жизни*». Написанный в духе «Гимнов о рае» св. Ефрема Сирина<sup>54</sup>, он изъясняет первые три главы «Книги Бытия», используя преимущественно метод духовного и иносказательного толкования. Во фрагментах сохранились комментарии Филоксена на Евангелие от Матфея и Евангелие от Луки. Из новозаветных толкований в наиболее полном виде сохранилось его «*Толкование на Пролог Евангелия от Иоанна*». Впрочем, как отмечает А. де Алло, данное произведение представляет собой не столько в собственном смысле слова экзегетическое сочинение, сколько догматико-полемический трактат, направленный против христологии какого-то ученика Феодора Мопсуестийского<sup>55</sup>.

К числу догматико-полемических произведений принадлежит и ряд других опусов Филоксена. Это в первую очередь различные «Исповедания веры», которые он составлял на протяжении всей жизни. Сюда же можно отнести и «*Книгу изречений (сентенций)*», имеющую еще заголовок «*О Троице и Воплощении*»; также «*Трактаты (мемры) против Хабиба*», числом десять, подзаголовки которых: «*О том, что Один от Святой Троицы воплотился и пострадал*», а также ряд фрагментов и так называемых Глав. Во всех этих сочинениях Филоксен, по характеристике А. Спасского, «является не столько теоретиком богословом, желающим разъяснить предмет веры в интересах отвлеченных, научных, сколько публицистом, имеющим в виду злобу дня, практиком, берущимся за перо в целях своей партии. Отсюда в его догматических трактатах самое широкое место отводится полемике с противными ему учениями; слово «против» читается уже в самом заглавии многих сочинений этого рода; в них мы встречаемся с той же энергичной, далекой от всяких уступок и компромиссов борьбой,

<sup>54</sup> Данное поэтическое произведение святого отца содержит многие сущностные аспекты его богословия: учение о Святой Троице, христологию, сотериологию, учение о человеке и т. д. См.: предисловие: *Ephrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis / trad. du syriaque par R. Lavenant // SC. № 137. Paris, 1968. P. 17–29.*

<sup>55</sup> *Halleux A., de. Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug // Theologie und Philosophie. Bd. 53. 1978. S. 355.*

какую вел Филоксен и в жизни; только здесь эта борьба направляется не против лиц, а против системы, против учения»<sup>56</sup>.

Особое место в творчестве Филоксена занимают «Гомилии» («Беседы»), которых сохранилось тринадцать<sup>57</sup>. По своему содержанию они принадлежат к жанру нравственно-аскетических произведений и предназначались для тех, кто избрал монашеский путь, хотя, как это часто случалось, обрели весьма широкую аудиторию, далеко выходящую за пределы собственно иночества. Как утверждается<sup>58</sup>, в этих «Беседах о христианской жизни» практически отсутствуют следы монофизитских воззрений. Своеобразным прологом ко всему корпусу «Бесед» служит первая «Гомилия», которая подразделяется на три части. В первой части автор подчеркивает ту мысль, что каждому Христову следует учение Его влагать не только в уши, но и в самую глубину сердца. Во второй части он, обращаясь как опытный наставник к ученикам, предостерегает их не только от страстей, которые общи всем людям, но и от тех, которые специфичны для новоначальных в иноческом подвиге. В третьей части Филоксен акцентирует ту идею, что единственным способом преодоления всех страстей является переход каждого христианина от «естественного (физического) порядка» бытия к «порядку духовному» путем причастности к крестной смерти и воскресению Христа. Остальные двенадцать «Гомилий», написанные, возможно, в два этапа, описывают путь духовного преуспевания, имеющий две стадии: стадию ученичества и стадию совершенства. На стадии ученичества христианин восходит по ступеням «лестницы» с помощью веры, простоты и страха Божия; на стадии совершенства — с помощью отречения от мира, борьбы против чревоугодия, блуда и прочих страстей. Данные «Гомилии» показывают, что Филоксен занимал достаточно важное место в истории христианского аскетического богословия. Как духовный писатель он опирался, с одной стороны, на предшествующую традицию сирийской аскетики (Афрат Персидский Мудрец, св. Ефрем Сирийский, Иоанн Апамейский и др.), а с другой, был открыт влиянию идей александрийского богословия

<sup>56</sup> Спасский А. Филоксен Иерапольский... С. 154.

<sup>57</sup> Мы опираемся на французский перевод этих «Гомилий» и предисловие к нему: *Philoxene de Mabbug. Homelies / introduction, traduction et notes par E. Lemoine // SC. № 44.*

<sup>58</sup> Ibid. P. 15.

(Климента Александрийского, Оригена, Евагрия), а также «практики» и «теории» египетских подвижников IV–V веков<sup>59</sup>. Наконец, можно еще отметить, что из некогда богатого эпистолярного наследия Филоксена сохранилось около двадцати писем. Большинство из них догматического характера, но одно — «Послание к Патрикию» — представляет собой небольшой аскетический трактат. В общем, если рассматривать Филоксена с формально литературоведческой точки зрения, то можно считать его одним из классиков сирийской литературы. «Даже строгий Ассеман признал Филоксена изящнейшим из сирийских писателей, и отзывы современных ученых вполне подтверждают это суждение Ассемана. Райт (Wright), считающийся одним из лучших знатоков сирийской литературы в Европе, прямо называет Филоксена “ученым и изящным писателем”»; Нольдеке также видит в нем “образцового сирийского стилиста, владеющего языком с полной свободой”»<sup>60</sup>.

### III. Заключение

Говоря о Севире и Филоксене как о первенствующих мыслителях среди монофизитов, мы должны отчетливо понимать, что они являлись лишь вершиной айсберга. Уже говорилось, что монофизитство было массовым движением и, по словам нашего патролога, «вдали от столицы, в Александрии и Сирии, монофизитство развивалось столь свободно и широко, что Православие боялось заявлять о себе»<sup>61</sup>. А насколько нам известно, массовое движение и не возникает, и не приводится в движение вследствие утонченных богословских формулировок или изысканных ухищрений диалектического ума, как невозможно, например, социальное брожение и протесты из-за математических формул. Поэтому в основе монофизитства, как массового движения, лежала сотериология, доминирующая в сердцах и душах простых людей. От ответа на вопрос: «Как спастись?» зависело для них решение многих принципиальных проблем духовной

<sup>59</sup> См. на сей счет наблюдения в работах: *Hausherr I. Hesyhasme et prière. Roma, 1966. P. 13–37; Idem. Études de spiritualité orientale. Roma, 1969. P. 285–300.*

<sup>60</sup> *Спасский А. Филоксен Иерапольский... С. 152.*

<sup>61</sup> *Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский. Сборник исследований. М., 2006. С. 37.*

и повседневной жизни. С этим обстоятельством неразрывно связаны и флуктуации религиозной политики Юстиниана и других византийских василевсов. В частности, «последователи Севира Антиохийского, как и вся египетская Церковь, монолитно противостоявшая Халкидону, были той народной массой, на которую нельзя было воздействовать одной только силой»<sup>62</sup>. Именно такая сотериологическая основа и служила главным двигателем всего монофизитства, приводя неоднократно к бурным волнениям и столкновениям представителей его с православными; иногда эти столкновения заканчивались кровавыми инцидентами. Не учитывая этого, невозможно и понять сущностные черты монофизитского движения.

### Источники

- A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and transl. by E. W. Brooks // PO. T. XII, fasc. 2; T. XIV, fasc. 1. Turnhout, 1985–1988.
- Ephrem de Nisibe*. Hymnes sur le Paradis / trad. du syriaque par R. Lavenant // SC. № 137. Paris, Cerf, 1968.
- Les homilies cathedrales de Sévère d'Antioche. Homelie LXXVII / ed. par M.-A. Kugener et E. Triffaux // PO. T. XVI, fasc. 5. № 81. Turnhout, Societas Jesu, 1982.
- Philoxene de Mabbug*. Homelies / itroduction, traduction et notes par E. Lemoine // SC. № 44. Paris, Cerf, 1956.
- The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antiochia in the Syriac Version of Athanasios of Nisibis / ed. by E. W. Brooks. V. I–II. London, Williams & Norgate, 1902–1969.
- Vie de Severe par Zacharie le Scholastique / texte syriaque publie, traduit et annote par M.-A. Kugener // PO. T. II, fasc. 1. Paris, 1903.

### Литература

- Анатолій (Грисюк), иером.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев: Тип. АО «Петр Барский в Киеве», 1914.

<sup>62</sup> *Мейендорф И., протопр.* Единство империи и разделения христиан. Церковь в 450–680 годы. М., 2012. С. 283.

- Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. [репр. изд.]. — М.: Спасо-Преображенский Валаамский ставропигиальный монастырь, 1994.
- Бриллиантов А. И.* Происхождение монофизитства // ХЧ. СПб., 1906. № 6. С. 793–822.
- Васильев А. А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб.: Алетейя, 1998.
- Давыденко О.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М.: ПСТБИ, 1998.
- Дьяконов А.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб.: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1908.
- Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 2. (518–602). СПб.: Алетейя, 1996.
- Курганов Ф.* Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань: Тип. ун-та, 1880.
- Мейендорф И., протопр.* Единство империи и разделения христиан. Церковь в 450–680 гг. М.: ПСТГУ, 2012.
- Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000.
- Ортинс де Урбина И.* Сирийская патрология. М.: ПСТГУ, 2013.
- Порфирий (Успенский), еп.* Восток христианский. Сирия. Список Brock S. The Conversation антиохийских патриархов. Киев: Тип. С. Т. Еремеева, 1874.
- Райт А.* Краткий очерк сирийской литературы. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1902.
- Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // *Леонтий Византийский*. Сборник исследований. М., 2006. С. 10–458.
- Спасский А.* Филоксен Иерапольский. (По поводу издания некоторых его сочинений) // БВ. 1896. № 10. С. 144–159.
- Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого царя греков Мануила. СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и А. И. Поповицкого, 1875.
- Феодосий (Олтаржевский), архим.* Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1899.
- Bacht H.* Die Rolle des orientalische Mönchtums in den Kirchenpolitischen Auseinandersetzung um Chalcedon (431–519) // *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart* / hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. II. Echter Verlag. Würzburg, 1953. S. 193–314.
- Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. München, C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1959.
- Brock S.* The Coversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // *Orientalia Christiana Periodica*. V. 47. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1981. P. 87–121.

- Charanis P.* Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Θεσσαλονίκη, Κέντρων Βυζαντινῶν Ερευνῶν, 1974.
- Dorival G.* Nouveaux fragments grecs de Severe d'Antioche // *Antidoron*. Hommage à Mauritas Geerard pour célébrer l'achèvement de Clavis Patrum Graecorum. Wetteren: Cultura, 1984.
- Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain: Imprimerie P. Smeesters, 1924.
- Graffin f.* Philoxene de Mabbog // Dictionnaire de spiritualité. T. XII. Paris, 1984. P. 1392–1397.
- Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. V. II, pt. 2. London, Mowbray; Louisville (Ky): Westminster John Knox press (WJK), 1995.
- Halleux A., de.* Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbog // Theologie und Philosophie. Bd. 53. 1978.
- Halleux A., de.* Philoxene de Mabbog. Sa vie, ses écrits sa théologie. Louvain: Imprimerie orientaliste, 1963.
- Hausherr I.* Études de spiritualité orientale. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1969.
- Hausherr I.* Hesychasme et prière. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1966.
- Hayes E. R.* L'École d'Édesse. Paris: Les Presses Modernes, 1930.
- Histoire de l'Église. T. 4. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Par Pierre de Labriolle, G. Bardy, Louis Bréhier et G. de Plinval. Paris, Bloud & Gay, 1937.
- Honigmann E.* Évêques et évêches monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 127. Subsidia 2. Louvain: L. Durbecq, 1951.
- Jugie M.* Theologica dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dessidentium. Vol. V. Parisiis: Sumptibus Letouzey et Ané, 1935.
- Klum-Bühmer E.* Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. München; Wien, R. Oldenburg, 1979.
- Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616). Paris: É. Champion, 1923.
- Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D. N. Y., Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
- Ortiz de Urbina I.* Patrologia syriaca. Romae: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1965.
- Torrance I. R.* A Theological Introduction to the Letters between Severus of Antioch and Sergius the Grammarian // Εκκλησία και Θεολογία, 1981. V. 2. P. 968–969.

- Vasiliev A. A.* Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1950.
- Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1965.
- Wigram W. A.* The Separation of the Monophysites. London: Faith Press Limited, 1923.

## Two Monophysite Theologians: Severus of Antioch and Philoxenus of Mabbug

**Alexey I. Sidorov**

Professor of the Moscow Theological Academy, PhD in Church History, Candidate of Historical Sciences, Head of the Scientific School of Patristics Research of the Department of Theology of the Moscow Theological Academy; 117311, Moscow, Stroiteley St., h. 5, fl. 55  
isid-agapit@mail.ru

**For citation:** Sidorov Alexey I. «Two Monophysite Theologians: Severus of Antioch and Philoxenus of Mabbug». *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 47–77. DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.003

### Abstract

In one of his last articles ready to be published, Alexey Ivanovich Sidorov, Professor of the Moscow Theological Academy discusses the life, work, and views of the two founders of Monophysitism – Severus of Antioch And Philoxenus of Mabbug placing them into a wide historical context of the complicated dogmatic situation of the time. This essay, based on the reference to both Russian and foreign studies, provides an idea of «the other side of the barricades» of the then persisting dogmatic controversy between the supporters and opponents of the Council of Chalcedon in the Byzantine Empire of the V–VI century.

**Keywords:** Alexey Ivanovich Sidorov, Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, Monophysitism, Council of Chalcedon, Byzantium, Christology, Justinian I.

# БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СТРАДАНИЙ В ГОМИЛИЯХ НА КНИГУ ИОВА ПРП. ИСИХИЯ ИЕРУСАЛИМСКОГО

**Павел Игоревич Мурилкин**

кандидат богословия, член Научной школы  
патрологических исследований кафедры богословия МДА  
141303, Московская обл.,  
г. Сергиев Посад, ул. Осипенко, д. 6, кв. 372  
dzankhot@yandex.ru

**Для цитирования:** *Мурилкин П. И.* Богословское осмысление феномена человеческих страданий в гомилиях на Книгу Иова прп. Исихия Иерусалимского // Диакрисис. 2019. № 3 (3). С. 78–92. DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.004

## **Аннотация**

УДК 27-1

Статья посвящена изучению представлений о человеческих страданиях прп. Исихия Иерусалимского, выдающегося грекоязычного проповедника второй половины IV — первой половины V веков, оставившего гомилии на Книгу Иова. К сожалению, до наших дней дошло только 24 проповеди из объемного труда преподобного отца, однако сохранившиеся тексты убедительно подчеркивают его богословскую интуицию в осмыслении животрепещущих вопросов, касающихся феномена человеческих страданий. Фрагменты гомилий, приведенные в настоящей статье в переводе ее автора, свидетельствуют о красоте слога, который использовал прп. Исихий при толковании одной из самых загадочных книг Священного Писания.

**Ключевые слова:** Книга Иова, прп. Исихий Иерусалимский, человеческие страдания, заслуженность страданий, грехопадение, христианская аскетика.

## Общие сведения об авторе и произведении

Прп. Исихий Иерусалимский (2-я пол. IV в. — ок. 451 года) был учеником свт. Григорий Богослова. Приняв иноческий постриг и рукоположение в пресвитерский сан, он подвизался сначала в пустынной местности, а затем — в Иерусалиме, где прославился своим выдающимся проповедническим даром и как знаменитый экзегет<sup>1</sup>. Труды прп. Исихия были столь ярки и уважаемы, что уже при его жизни, во втором десятилетии V в., были предметом особого изучения<sup>2</sup>.

Для богословского осмысления феномена человеческих страданий особый интерес представляют 24 гомилии (проповеди) автора, посвященные толкованию ветхозаветной Книги Иова, в которой, пожалуй, наиболее остро поднимается проблема страданий. Проповеди дошли до наших дней только в армянском переводе<sup>3</sup>, хотя сам прп. Исихий писал на древнегреческом языке, который обычно употреблялся в Иерусалиме во время его жизни<sup>4</sup>. Сам греческий текст, к сожалению, не сохранился, но благодаря усердию армянских переводчиков, которые очень внимательно относились к произведениям иерусалимского происхождения, предположительно с VI века произведения прп. Исихия стали входить в наследие армянской литературы<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Ткачев Е. В.* Исихий Иерусалимский // ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 257.

<sup>2</sup> Подробно об этом см.: *Kirchmeyer J.* Hésychius de Jérusalem // *Dictionnaire de Spiritualité*. Т. VII. Pars. 1. 1968. Col. 399–408. Также см.: *Ткачев Е.* Св. Исихий, пресвитер Иерусалимский, и его гомилетическое наследие: дипл. работа. МДС, Сергиев Посад, 2004; *Добротолубие: дополненное*. В 5 т. / В русском переводе свт. Феофана, Затворника Вышенского. Т. II. М., 2010. С. 78.

<sup>3</sup> Издание: *Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job*. Т. I: Homélie I–XI / éd. Renoux Ch. Turnhout, 1983. (PO. Т. 42. Fasc. 1, № 190); *Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job*. Т. II: Homélie XII–XXIV / éd. Renoux Ch. Turnhout, 1983. (PO. Т. 42. Fasc. 2, № 191). СРГ 6551. В указанном издании содержится армянский текст гомилий и их французский перевод. Русский перевод фрагментов П. И. Мурилкина.

<sup>4</sup> *Renoux Ch.* Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job. Т. I: Homélie I–XI. Turnhout, 1983. P. 13. См. также об этом: *Ткачев Е. В.* Исихий Иерусалимский // ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 261–262; *Aubineau M.* Les Homélie Festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. I: Les Homélie I–XIV. Bruxelles, 1978. P. 19–20.

<sup>5</sup> *Renoux Ch.* Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job. Т. I. P. 11.

Толкование Иерусалимского пресвитера на Книгу Иова охватывает собой первые ее 20 глав. Начало комментария 21-й главы внезапно обрывается на первых словах ответа Иова Софару<sup>6</sup>, что косвенно свидетельствует о несохранившейся остальной части толкования<sup>7</sup>. Как отмечает исследователь Ш. Рену, скорее всего, автор произнес свои проповеди в иерусалимском храме Святого Сиона<sup>8</sup> и они не были связаны с богослужебным употреблением самой Книги Иова, принятом в Иерусалимской Церкви<sup>9</sup>. Предположительно, автор по своему разбил священную книгу на смысловые части и последовательно комментировал их<sup>10</sup>. Прп. Исихий в основном комментирует Книгу Иова по тексту Септуагинты в редакции Гекзапл Оригена и, кроме того, по Александрийскому кодексу, менее он обращается к Ватиканскому и Синайскому кодексам и переводам Акилы, Симмаха и Феодотиона<sup>11</sup>.

Из более ранних грекоязычных авторов, толкующих Книгу Иова, как замечает Ш. Рену, наибольшее влияние на прп. Исихия оказал свт. Иоанн Златоуст: у иерусалимского проповедника можно встретить темы, которых касался константинопольский святитель, а также даже выражения, которые он употреблял<sup>12</sup>. Автор ярко и красочно описывает диалоги, приводит вымышленные речи, проясняющие общую канву мысли священного повествования, часто повторяется, возвращаясь к конкретному рассматриваемому содержанию. Прологи нескольких проповедей, тексты которых впечатляют своей четкостью, свидетельствуют о методах, используемых прп. Исихием в его праздничных гомилиях<sup>13</sup>. В своих проповедях автор, погружаясь в толкование Книги Иова, пытается поддерживать реальный контакт

<sup>6</sup> См.: об этом: *Ткачев Е. В.* Исихий Иерусалимский // ПЭ. Т. 27. 2011. С. 261.

<sup>7</sup> *Renoux Ch.* Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job. T. I. P. 20. См. также об этом: *Ткачев Е. В.* Исихий Иерусалимский // ПЭ. Т. 27. М., 2011. С. 261.

<sup>8</sup> См. об этом: *Renoux Ch.* Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job. T. I. P. 38–41.

<sup>9</sup> *Renoux Ch.* Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job. T. I. P. 30.

<sup>10</sup> *Ткачев Е. В.* Исихий Иерусалимский // ПЭ. Т. 27. 2011. С. 263.

<sup>11</sup> *Ткачев Е. В.* Исихий Иерусалимский // ПЭ. Т. 27. 2011. С. 262. См. также об этом: *Ткачев Е.* Св. Исихий, пресвитер Иерусалимский, и его гомилетическое наследие. С. 12.

<sup>12</sup> *Renoux Ch.* Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job. T. I. P. 12–13.

<sup>13</sup> *Renoux Ch.* Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job. T. I. P. 23–24. См.: *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия I // РО. Т. 42 / 1, № 190. P. 56.

со своими слушателями, часто обращаясь к ним<sup>14</sup>. Многочисленные риторические приемы автора, придающие его проповедям эмоциональный окрас, с силой вовлекают слушателя в священные события, которые оживают перед ним, являя свой смысл.

Например, прп. Исихий описывает вымышленный монолог диавола, обращенный к Всевышнему, в котором, описывая добродетели Иова, клеветник пытается очернить добродетель праведника: «Почему Ты произносишь необыкновенные слова о праведнике? Ибо... именно благодаря Твоим дарованиям он достиг такого величия в добродетелях!.. Какими заповедями он вынужден пренебречь? В самом деле, кто не в нищете, почему он будет воровать? Почему Иов будет блудить, если у него есть жена... Зачем лгать ему, никого не боящемуся?»<sup>15</sup> Автор, кроме того, часто использует риторические повторы. К примеру, показывая крайнюю степень возмущения друзей Иова, которое они испытывали, думая, что страдалец — грешник, автор воспроизводит их рассуждения: «Был ли Иов нечестив, когда мы считали его праведным? Был ли он врагом Божьим, когда его ошибочно называли другом Божьим? Был ли он виновен во многих клеветах, когда мы их игнорировали? Но Бог обнажил то, что было от Него скрыто, открыл лицемерие его и через муки открыл тайные беззакония его»<sup>16</sup>. Кроме того, не чужды преподобному метафоры и сравнения. Например, по образному выражению прп. Исихия, слова друзей Иова, пытающихся укорить его в грехах, были для него «как железные прутья, которые нагло хотели поколебать твердость его сердца»<sup>17</sup>.

Как замечает Ш. Рену, прп. Исихий в своих проповедях особо касается двух больших тем. Прежде всего, это тема духовной борьбы, необходимость которой подчеркивается автором на протяжении всего толкования. Например, борьба христианина с постоянными искушениями и нападками диавола, изображенная в прологах проповедей II, VI, VIII, XII, XIII, XV и XVI в разных образах, в качестве яркого примера имеет самого Иова. Вторая же тема — призыв к стяжанию добродетелей для получения Божественной награды, особо

<sup>14</sup> *Repoix Ch. Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job. T. I. P. 37.*

<sup>15</sup> *Исихий Иерусалимский, прп. Гомилия II // РО. Т. 42 / 1. № 190. P. 95.*

<sup>16</sup> *Исихий Иерусалимский, прп. Гомилия V // РО. Т. 42 / 1. № 190. P. 159.*

<sup>17</sup> *Исихий Иерусалимский, прп. Гомилия XIV // РО. Т. 42 / 2. № 191. P. 355.*

раскрывается в IX, XIV, XIX гомилиях. Земная жизнь Господа Иисуса Христа (X и XI), ветхозаветных патриархов (XX) и самого праведного Иова (XXII, XXIII и XXIV), по мысли автора, должны быть примером для верующих<sup>18</sup>. Кроме того, как считает исследователь, чаще всего пример Иова и его слова предлагаются прп. Исихием для практического нравственного применения, и, таким образом, между историческим и тропологическим смыслами толкования существует органическая связь<sup>19</sup>.

### **Нравственный облик Иова в наследии прп. Исихия**

Касаясь более детально основных тем, которые поднимает в своих гомилиях прп. Исихий, прежде всего стоит отметить его преклонение перед добродетелями Иова, который для автора является одним из самых ярких примеров нравственной жизни не только в Ветхом Завете, но и выдающимся образцом для подражания христианам в Новом Завете. Для прп. Исихия Иов — это человек, «который поднялся на все ступени добродетелей»<sup>20</sup>, поэтому, по его мнению, «все, что касается Иова, возвышенно, все заслуживает восхищения»<sup>21</sup>. Иов в толковании автора — яркий пример добродетельного человека: «Возьми Иова как образец среди многих, тем более что этот один (образец) выше многих»<sup>22</sup>, подражанию которому он призывает следовать<sup>23</sup>. Более того, как замечает автор, праведность этого человека за многие века предвосхищала жизнь истинного христианина, исполняющего новозаветные заповеди<sup>24</sup>. Даже само выражение *был человек* (Иов 1, 1), применимое к Иову, как считает прп. Исихий, имеет глубокий смысл. Тем самым Писание как бы указывает, каким должен

<sup>18</sup> *Renoux Ch.* Hésychius de Jérusalem. Homélie sur Job. T. I. P. 32.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 56.

<sup>20</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия VIII // РО. Т. 42 / 1. № 190. P. 221. См. также: *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия I // РО. Т. 42 / 1. № 190. P. 73; *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия IX // РО. Т. 42 / 1. № 190. P. 233.

<sup>21</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия I // РО. Т. 42 / 1. № 190. P. 69.

<sup>22</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XXII // РО. Т. 42 / 2. № 191. P. 535.

<sup>23</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия IV // РО. Т. 42 / 1. № 190. P. 147.

<sup>24</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия I // РО. Т. 42 / 1. № 190. P. 75.

быть человек по Божественному замыслу: «Видишь ли, какую похвалу об Иове Дух Божий поместил в начало этой книги? *Был человек* (Иов. 1, 1). Редкое... это благо... и трудно найти такое благородство, ибо многие называют себя людьми, но на самом деле не таковы: одни живут по-звериному, а другие ведут себя как пресмыкающиеся, разжигая свой гнев, как подобает этим диким зверям»<sup>25</sup>. Более того, прп. Исихий Иерусалимский усматривает в поведении Иова новозаветный образ жизни, так как он «жил по Закону и по Евангелию и того же требовал от своих сыновей»<sup>26</sup>.

### Проблема заслуженности страданий Иова

Прп. Исихий касается одной из наиболее важных тем толкуемой им ветхозаветной книги — вопроса заслуженности страданий Иова, пытаясь осмыслить его спор со своими друзьями: Елифазом, Вилдадом и Софаром, — настойчиво утверждающими, что его страдания являются прямым следствием тяжких личных грехов. Как бы видя сердца друзей Иова, пытающихся обличить праведника в мнимых содеянных грехах, прп. Исихий приводит их слова: «Не без оснований и без причин эти скорби обрушиваются на тебя, но по справедливости Бог наложил их на тебя»<sup>27</sup>. Друзья тем самым решительно проповедуют закон нравственного воздаяния, согласно которому Бог в земной жизни наказывает за пороки и, наоборот, поощряет добродетель.

Однако, по замечанию прп. Исихия, Иов «был уверен в своей правоте»<sup>28</sup>, призывая в свидетели своей совести Бога, так как он знает, что не нарушил Божественного нравственного закона: «То, что было ему заповедано [Богом. — П. М.], даже единожды, он не оставил без внимания»<sup>29</sup>. Для доказательства своей праведности он даже «твердо намерен говорить с Богом»<sup>30</sup>. Дерзновение Иова, с которым он обращается к Творцу, обусловлено не отчаянием или ропотом, но жаждой

<sup>25</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия I // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 67.

<sup>26</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия I // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 75.

<sup>27</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия VII // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 207.

<sup>28</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XXIV // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 587.

<sup>29</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия X // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 273.

<sup>30</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVI // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 411.

справедливости. Страдалец не может признать за собой инкриминируемые ему грехи, так как в таком случае он сделал бы неправду и сотворил тем самым грех. Некоторые слова Иова Богу кажутся дерзкими и даже богохульными, но тем не менее на самом деле такими не являлись. Для прп. Исихия в своем стремлении оправдаться пред Господом и своими друзьями Иов не согрешает, как представлялось его друзьям: «Он [Иов. — П. М.] вынужден прекращать свои слова, опасаясь, что они будут совершенно неприятны Богу»<sup>31</sup>. По мнению автора, страдалец никак «не обвинял волю Божию, не презирал действие Творца и не видел безумия в том, что случилось, а именно, что праведники преданы в руки грешников»<sup>32</sup>.

Кроме того, Иов интуитивно чувствует, что его друзья говорят по дьявольскому совету, и в противовес этим обвинениям обличает их: «Хотя теперь враг хочет скрыть мою праведность, возбуждая моих друзей обвинять меня, но даже так я явлюсь праведным (Иов 13, 18)»<sup>33</sup>. Как замечает прп. Исихий Иерусалимский, попытки друзей озлобить Иова не увенчались успехом, так как он достойно вышел из посланного испытания и не похулил имени Творца: «Но это [обвинения друзей. — П. М.] были камыши и травинки, по причине их великой бесполезности: секиры сломаны, железные прутья сокрушены и камыши, объятые огнем, обращаются в прах»<sup>34</sup>.

Поэтому не удивительно, что оппоненты Иова заслуживают в наследии прп. Исихия крайне негативной оценки. Автор вслед за ветхозаветным страдальцем обличает их злобу и лукавство, с которым они по наущению дьявола<sup>35</sup> пытаются опорочить и озлобить библейского праведника в его страданиях. По мысли автора, все их увещевания высказываются Иову в категоричном и менторском тоне, не имеющем никакой сострадательности к несчастному: «Никто не предлагал губки для его ран, но все предлагали глиняные черепки; никто не раскладывал мягкое ложе, как для больного

<sup>31</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия IX // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 239.

<sup>32</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия III // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 117.

<sup>33</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVI // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 413.

<sup>34</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XIV // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 355.

<sup>35</sup> «Дьявол поразил всех (друзей Иова) до такой степени, что не признали даже облика праведника» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия VIII // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 225).

или как для царя, но собирали навоз, как для того, кто разлагается»<sup>36</sup>. В этом сказывается их крайнее немилосердие к страдальцу, неспособность проникнуть глубоко в смысл происходящих событий: «Друзья... не предлагали ему лекарства от ран и не упоминали о страданиях, ценой которых Иов приобрел себе сокровищницу добродетелей, не говорили ему также: “Не унывай, ибо Утешающий близок; не бойся, ибо враг побежден”»<sup>37</sup>.

Прп. Исихий особо обращает внимание на то, что Иов, несмотря на то, что не признавал за собой грехи, вместе с тем свидетельствует о своей немощи и несовершенстве пред Творцом: «Я знаю, что я немощен перед бесконечной праведностью Божьей, но перед (людьми) я праведен согласно Твоему свидетельству; однако они, видя испытания мои, считают меня нечестивым»<sup>38</sup>, — что говорит о его смирении и еще более подчеркивает его добродетель. Прп. Исихий оправдывает Иова, риторически обращаясь к его оппонентам: «Почему вы оскорбляете Иова, как будто он не “праведник”? Вы сравниваете праведность брения с праведностью Творца... “Ни один не праведен”, даже если ты говоришь о Ное или Аврааме или говоришь о любом (человеке), получившем Его свидетельство из-за (своей) праведности»<sup>39</sup>.

### **Статус человеческих страданий в рамках учения прп. Исихия о Божественном воздаянии**

Иов в представлении автора ясно сознает, что страдательное состояние человека — это следствие грехопадения первых людей, которое присуще как праведным, так и грешным людям. Иов, таким образом, в наследии прп. Исихия становится свидетелем поврежденности человеческой природы, которая стала подвержена страданиям. Страдалец в интерпретации автора говорит: «Бог сотворил меня

<sup>36</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия V // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 153.

<sup>37</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия VI // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 169.

<sup>38</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 327. См. также: «Человек не праведен пред Господом» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XIV // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 359).

<sup>39</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 303.

во благе, но Ева, согрешив, родила меня в скорби»<sup>40</sup>. Автор, основываясь на словах Иова (Иов 7, 1), учит, что человеческая природа подвержена бедствиям всякого рода: «Жизнь... наполнена таким количеством несчастных событий, что вся она является “испытанием”»<sup>41</sup>. Каждый человек несет в себе скверну, которую приобрел Адам после грехопадения, независимо от возраста и личных грехов, даже младенец: «Кто не имеет ни малейшей скверны, потому что не умеет различать добро и зло, тот однако обладает скверной ветхого Адама, которая на нас»<sup>42</sup>. В соответствии с этим все человеческие страдания естественным образом присущи как праведникам, так и грешникам: «Что же касается книги (о наших бедах), то в ней сказано следующее: *Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевой травой; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3, 17–19). Род человеческий обременен всем этим, поэтому эти (строки) были написаны о праведниках и грешниках. Точно так же (Бог) возложил на всех “грехи молодости” Адама»<sup>43</sup>.

Проклятие страдальцем своего дня рождения — одно из наиболее трудных мест Писания, — по мнению автора, это проклятие дьявола, который способствовал грехопадению Адама, повлекшее все страдания людей: «Атлет [то есть Иов. — П. М.] умоляет, чтобы на него (дьявола) снизошло проклятие, вызванное прегрешением Адама, и с силой проклинает его как общего врага и как собственного противника»<sup>44</sup>. Изумляясь подвигу терпения и веры Иова, автор говорит о духовной борьбе ветхозаветного страдальца, которую он во время своих страданий вел с дьяволом<sup>45</sup>. Красочно и художественно описывая это состязание, прп. Исихий говорит, что Иов, утратив все состояние, «точь-в-точь как боец сбрасывал свою одежду»<sup>46</sup>, и потом «своим терпением... перевешивал противника; своими

<sup>40</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия VI // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 171.

<sup>41</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия X // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 257.

<sup>42</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 429.

<sup>43</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVI // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 419.

<sup>44</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия VI // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 173.

<sup>45</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XXIV // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 571.

<sup>46</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия III // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 115.

добродетелями уничтожал гордыню и своей кротостью распускал тетивы луков и ломал стрелы»<sup>47</sup>.

Убеждение в общей поврежденности природы человека, которую усматривает Иов в интерпретации прп. Исихия Иерусалимского, позволяет ему утверждать относительность ценностей земной жизни: «Иов сетует на тщету человеческой жизни»<sup>48</sup>. По меткому замечанию прп. Исихия, сам преходящий ее характер, утрата тех или иных преходящих благ свидетельствует о том, что существует иная форма бытия, не подверженная тлению: «Великое унижение настоящей жизни навеваает на мысль о преобразении этой мимолетной жизни и в надежде на грядущую жизнь заставляет слышать эти слова: *О, если бы Ты в преисподней сокрыл меня* (Иов 14, 13)»<sup>49</sup>. В условиях земного бытия невозможно иметь подлинного воздаяния, которое может реализоваться лишь вне ее рамок — за гробом. Поэтому прп. Исихий учит о воздаянии в вечности. По рассуждению автора, истинное воздаяние может быть только в загробной жизни, как и справедливо считал Иов, ведь он «праведник терпел сражения, думая о грядущем воздаянии»<sup>50</sup>. Автор глубоко убежден, что «Иов, который много раз сражался, много раз будет увенчан, ибо каждый получает соответствующую награду за свои тяготы, и это зависит от количества испытаний, за которые справедливый Созерцатель дарует венцы»<sup>51</sup>. Грешники же после смерти, наслаждавшиеся в земной жизни всеми ее ценностями и полагавшие в них смысл бытия, испытают уже настоящее, подлинное возмездие за то, что не пребывали в уповании на Творца: «Тот, кто должен отправиться в эти мрачные места [преисподнюю], не получит тех богатств, которыми он огорчил своего Создателя и прогневал Его, и он больше не вернется в этот мир, из которого уходит раз и навсегда»<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия IV // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 137. См. также: «Воин с величием души переносил постигшие его печали, полагаясь на блага, исходящие от терпения» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XXIV // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 585).

<sup>48</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 323.

<sup>49</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 437.

<sup>50</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 431.

<sup>51</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия II // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 97.

<sup>52</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XIII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 351.

Исходя из этого, автор справедливо говорит, что земную жизнь в качестве абсолютной могут ценить только грешники, полностью и всецело полагающиеся на ее блага: «Однако те (грешники) презирают будущую жизнь, потому что их страсть — в видимых благах»<sup>53</sup>. Собственно говоря, данное представление — это мнение друзей Иова, которые в земном благополучии полагают человеческое счастье. Прп. Исихий, например, замечает, что друзья Иова любят блага мира сего более горней истины, так как «они плакали, горевали и приходили в отчаяние из-за Иова, думая об этой мимолетной жизни и славе мира сего, которые вот-вот угаснут»<sup>54</sup>. Как убежден автор, друзья Иова мыслят исключительно в категориях земных ценностей и благ: «Елифаз... не мыслил ни справедливо, ни истинно, ибо суд над многими грешниками уготовлен на грядущие века. Но если он говорит о грядущем воздаянии, то напрасно он оскорблял Иова, напрасно он осуждал его за его страдания»<sup>55</sup>. Логический вывод о статусе земных страданий сводится к тому, что они являются закономерным Божественным наказанием за совершенные грехи, как стремились представить друзья Иова, так как такое наказание может быть только в вечной жизни.

### **Положительный статус страданий в осмыслении прп. Исихия**

Одним из важных выводов вышеизложенного учения о человеческих страданиях является то, что земная жизнь должна проходить во славу Божию, в соизмерении своих предпочтений и желаний с вечными ценностями: «Ожидание загробной жизни достаточно для того, чтобы люди наслаждались богатствами с благоразумием, но также и для того, чтобы исправиться»<sup>56</sup>. Этот тезис имеет важный аскетический смысл. Страдания, таким образом, как замечает прп. Иси-

<sup>53</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 323.

<sup>54</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия VI // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 169. См. также: «Что же касается друзей Иова, то они поражали Иова как будто стрелами, потому что любили мир» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XXI // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 515).

<sup>55</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVIII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 469.

<sup>56</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия X // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 253.

хий, есть не что иное, как «борьба, [которая] даст возможность быть увенчанными»<sup>57</sup>. Таким образом, по мысли автора, страдания приобретают особое значение в духовном пути, развитии и нравственном совершенстве христианина на его пути к Богу: «Этими маленькими горестями они получают грядущую славу, которая должна явиться в нас»<sup>58</sup>, вследствие чего, по выражению автора, «борьба даст возможность быть увенчанными»<sup>59</sup>.

Прп. Исихий, более того, настаивает, на том, что страдания даже должны быть свойственны истинным рабам Божиим, как свидетельство об их презрении к земным удовольствиям. Стремление же избежать страданий, напротив, говорит о доминировании гедонистических потребностей человека, который тем самым далек от подлинной духовной жизни и поработен земными благами: «Блеск жизни, действительно, в большей степени относится к рабам похоти, а ее печаль к праведникам. Не по ошибке Бог так решил, а вполне по праву... (праведники) достойны Царства Небесного, нетления, бессмертия и горней славы, которыми обладают ангелы»<sup>60</sup>.

Кроме того, по учению прп. Исихия, страдания — это путь Христа Спасителя, Который Сам испытал страдания и Которому должен подражать христианин: «В этом следует уподобиться Спасителю и Учителю: Его терпению и страсти, надеясь на блага и славное воздаяние»<sup>61</sup>. Ведь истинные праведники не страшатся страданий, а напротив, «тот, кто принадлежит Ему [Христу], не уклоняется от испытаний, но легко принимает страдания и из-за благ (небесных) не пугается скорбей. Мы должны принять такой образ жизни, чтобы могли прийти в Царство и иметь общение с Небесами»<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XV // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 375.

<sup>58</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVIII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 469.

<sup>59</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XV // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 375.

<sup>60</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVIII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 469.

<sup>61</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XIX // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 485.

См. также: «Борьба праведников вызывает радость и начало ликования, когда (они) обнажаются, чтобы сражаться, и нисходят, чтобы вступить в бой, зрителем которого является Бог, Который кладет награду за битву перед борцами; они радуются, когда получают свои венцы по числу своих ран» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия III // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 103).

<sup>62</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия X // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 253.

См. также: «Блажен тот, кто переносит испытания, ибо, будучи испытанным,

Иов для прп. Исихия Иерусалимского — замечательный пример добродетельной жизни, образец терпения: «Возьми Иова как образец среди многих, тем более что этот один (образец) выше многих»<sup>63</sup>. Как истинный праведник, ветхозаветный страдалец не прилепляется к временным благам и не боится смерти в отличие от своих друзей, которые своим отношением к страданиям проповедуют наслаждение земными удовольствиями: «Он презирает землю и все, что на ней, но смотрит на Бога как на богатство, а на небеса — как на свою вселенную, и получает то, что полезно»<sup>64</sup>. Автор призывает последовать Иову в духовном пути: «Давайте подражать его терпению, преодолевать — с его кротостью, упражняться — в его терпении и становиться ему равными в его надежде на Бога»<sup>65</sup>.

### Заключение

Кратко изучив гомилии на Книгу Иова прп. Исихия Иерусалимского, принадлежащие его относительно малоизученному богатому наследию, отметим, что богословские вопросы, касающиеся предмета человеческих страданий, интересны и актуальны. Фигура праведного Иова, который в своей жизни претерпел незаслуженные муки, в труде автора предстает исполненной особой святости и духовного величия. Высокий нравственный уровень страдальца, пред которым благоговеет преподобный отец, — живой и яркий пример для него. Страдания ветхозаветного праведника с позиции общечеловеческой логики, конечно, «невинны», однако как сам Иов, так и чуткий экзегет, комментирующий священный текст, который описывает его

получит венец жизни, обещанный любящим Его [Бога]» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия X // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 275).

<sup>63</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XXII // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 535.

<sup>64</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XVI // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 403. См. также: «Ибо он всегда считал смерть предпочтительнее этой жизни и против нее не переставал выдвигать обвинения» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия XXI // РО. Т. 42 / 2. № 191. Р. 515).

<sup>65</sup> *Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия IV // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 147. См. также: «Давайте станем братьями по скорби Иову, примем заключение с благодарением, пройдем через узкие врата с поспешностью и надеждой на блаженство» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Гомилия VII // РО. Т. 42 / 1. № 190. Р. 217).

страдания, безусловно, приоткрывают завесу над их тайной. Прежде всего, прп. Исихий признает грехопадение первых людей ключевым фактором, которым обусловлено наличие страданий. Исходя из этого, не приходится строго говорить о страданиях как собственном Божественном наказании за грехи. Страдания стали данью падшего естества человека, будучи присущими как грешным, так и праведным людям. Более того, будучи феноменом, который есть в условиях земного, временного бытия, и будучи, таким образом, по своему онтологическому значению относительно для человека, они воспринимаются в наследии преподобного отца не абсолютным злом и потерей абсолютных благ, все упование на которые возлагают ценители земной жизни, которых олицетворяют собой оппоненты Иова. Страдания в свете этого представления приобретают в жизни самого ветхозаветного праведника и также всех последователей его добродетельной жизни важное аскетическое значение, способствующее при правильном к ним отношении духовному росту на пути к Богу.

### Источники

*Hésychius de Jérusalem*. Homélie sur Job. T. I: Homélie I–XI / éd. Renoux Ch. Turnhout: Brepols, 1983. (PO. T. 42. Fasc. 1, № 190).

*Hésychius de Jérusalem*. Homélie sur Job. T. II: Homélie XII–XXIV / éd. Renoux Ch. Turnhout: Brepols, 1983. (PO. T. 42. Fasc. 2, № 191).

Добротолубие: дополненное: в 5 т. / В русском переводе свт. Феофана, Затворника Вышенского. Т. II. М.: Сибирская Благовонница, 2010.

### Литература

Ткачев Е. В. Исихий Иерусалимский // ПЭ. Т. 27. 2011. С. 257–276.

Ткачев Е. Св. Исихий, пресвитер Иерусалимский, и его гомилетическое наследие. Дипл. работа. МДС. Сергиев Посад, 2004.

Aubineau M. Les Homélie Festales d'Hésychius de Jérusalem. Bruxelles. Vol. I: Les Homélie I–XIV, 1978; Vol. II: Les Homélie XVI–XXI. Bruxelles: Société des Bollandistes 1980.

Kirchmeyer J. Hésychius de Jérusalem // Dictionnaire de Spiritualité. T. VII. Pars. 1. Paris: Beauchesne, 1968. Col. 399–408.

## **The Theological Comprehension of the Phenomenon of Human Sufferings in the Homilies on the Book of Job of the Saint Hesychius of Jerusalem**

**Pavel I. Murilkin**

PhD in Theology, member of the Scientific School  
of Patristic Research of the Department of Theology  
of the Moscow Theological Academy  
fl. 372, h. 6, Osipenko st., Sergiev Posad,  
Moscow region, 141303  
dzankhot@yandex.ru

**For citation:** Murilkin Pavel I. «The Theological Comprehension of the Phenomenon of Human Sufferings in the Homilies on the Book of Job of The Saint Hesychius of Jerusalem». *Diakrisis*. 2019. № 3 (3). P. 78–92. DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.004

### **Abstract**

The article is devoted to the study of ideas about the human sufferings of the Saint Hesychius of Jerusalem, an outstanding Greek-speaking preacher of the second half of the IVth – first half of the Vth centuries, who left the Homilies on the Book of Job. Unfortunately, only 24 sermons from the voluminous work of the Saint Father have survived to this day, but the surviving texts conclusively stress his theological intuition in understanding the burning issues concerning the phenomenon of human sufferings. The fragments of the Homilies that are given in this article in the translation of its author indicate the beauty of the style used by the Saint Hesychius in the interpretation of one of the most mysterious books of the Holy Scripture.

**Keywords:** The Book of Job, Saint Hesychius of Jerusalem, the Human sufferings, the Merits of suffering, the Fall, the Christian asceticism.

# КРИТИКА УЧЕНИЯ НЕОЛОГОВ СВТ. ИННОКЕНТИЕМ ХЕРСОНСКИМ

**Вячеслав Иванович Коцюба**

доктор философских наук, доцент департамента философии  
учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук МФТИ  
(Московский физико-технический институт (Государственный  
университет))

**Для цитирования:** *Коцюба В. И.* Критика учения неологов свт. Иннокентием Херсонским // *Диакриси́с*. 2019. № 3 (3). С. 93–116. DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.005

## **Аннотация**

УДК 27-1 (271.2-726.1)

В статье рассматриваются вопросы о подозрениях в родстве взглядов свт. Иннокентия (Борисова) с учением западных богословов неологов, об отношении к свт. Иннокентию свт. Филарета Московского, анализируется критика учения неологов свт. Иннокентием Херсонским в лекциях по обличительному (сравнительному) богословию.

**Ключевые слова:** русская патология, богословие, свт. Иннокентий (Борисов), свт. Филарет (Дроздов), неологи, Кант.

В 1829 году инспектор и профессор церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии архим. Иннокентий (Борисов), будущий архиепископ Херсонский, за свои богословские и церковно-исторические труды был удостоен степени доктора богословия<sup>1</sup>. В 1830 году архим. Иннокентий был определен ректором и профессором богословских наук в Киевскую духовную академию.

**Дознание о петербургских лекциях по богословию. Свт. Иннокентий (Борисов) и свт. Филарет (Дроздов).** В начальные годы ректорства архим. Иннокентия некоторые члены Святейшего Синода, ознакомившись с его петербургскими лекциями по основному богословию, нашли в них суждения, которые были расценены как не вполне согласные с православным вероучением. Было произведено тайное дознание и запрос Киевскому митр. Евгению с просьбой вразумить ректора Киевской академии, чтобы «побудить к усовершенению своего образа мыслей и тем предохранить его от дальнейших погрешностей и заблуждений и следующего за ними вреда и ответственности»<sup>2</sup>. Давние толки об особенном стиле преподавания о. Иннокентия в Петербурге, а также о его дружбе с прот. Герасимом (Павским)<sup>3</sup> вместе со слухами об этом дознании дали повод некоторым

<sup>1</sup> Как отмечает современный исследователь системы духовного образования и научно-богословской аттестации в России Н. Ю. Сухова: «Высшая богословская степень в первой половине XIX века была крайне редким явлением в российской науке, она присуждалась в особых случаях и была как свидетельством высокого научного уровня ее обладателя, так и констатацией его права быть учителем христианским» (Сухова Н. Ю. Духовно-учебный проект свт. Иннокентия (Борисова) 1830-х годов // Вестник ПСТГУ. Серия II (История, История Русской Православной Церкви). 2011. Вып. 2 (39). С. 19).

<sup>2</sup> Барсов Н. И. К биографии Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического // ХЧ. 1883. № 11–12. С. 652.

<sup>3</sup> Прот. Герасим Павский (1787–1863) — первый в списке магистров выпускник Санкт-Петербургской академии 1814 года первого выпуска. Еще в годы обучения в академии проявлял интерес к философии, богословию и особенно к изучению древних языков. По окончании академии был определен бакалавром, а с 1818 года профессором по классу древнееврейского языка. В 1818 году составил первую в России «Краткую еврейскую грамматику». С 1815 года принимал активное участие в деятельности Российского библейского общества. В 1821 о. Герасиму была присуждена степень доктора богословия. Некоторое время был учителем Закона Божия в Царском-сельском лицее в пору обучения в нем А. С. Пушкина, у которого остались об о. Герасиме теплые воспоминания. С 1826 года преподавал богословие

подозревать архим. Иннокентия в склонности к учению так называемых неологов, представителей западного богословия, полагающих разум высшим мерилom в оценке содержания религиозных учений и стремившихся элиминировать из христианской религии Откровения все сверхъестественное. Появилось также мнение, что «гонения» на о. Иннокентия были вызваны личной неприязнью к нему по человеческой немощи другого выдающего богослова и проповедника того времени — свт. Филарета (Дроздова), будто бы увидевшего в архим. Иннокентии восходящую звезду, способную затмить славу самого Московского архипастыря. Неверность первого мнения выявляется при знакомстве с лекциями архим. Иннокентия по обличительному (сравнительному) богословию того же петербургского периода. Значительная по объему часть этих лекций посвящена подробной и основательной критике учения неологов. Неверность второго мнения показана в статье Н. И. Барсова<sup>4</sup>, специально исследовавшего историю с дознанием. Барсов отмечает, что из замечаний свт. Филарета к проповедям и сочинениям будущего свт. Иннокентия видно, что «критика Филарета выходила не из личной антипатии к Иннокентию, а из чисто принципиальных его воззрений на проповедь:

в Санкт-Петербургском университете, в том же году стал учителем Закона Божия у наследника престола, будущего императора Александра II. В 1835 году по собственному прошению был уволен от всех должностей при дворе по причине того, что были подвергнуты критике его пособия по церковным предметам, составленные для детей императора. В 1841 году возникло так называемое дело Павского, после того как членам Синода стало известно о хождении среди студентов литографированных переводов Павского из книг Ветхого Завета. Но о. Герасим был признан не подлежащим ответственности за их литографирование и распространение. Вместе с тем в переводах нашли несогласные с православным вероучением интерпретации библейского текста. Время после увольнения от занимаемых должностей, как отмечают биографы Павского, стало самым плодотворным для его научной деятельности (подробнее о прот. Герасиме Павском см.: *Копейкин К., прот. Протоиерей Герасим Павский (1787–1863): жизнь и труды* // ХЧ. 2005. № 24. С. 67–93). Самым крупным сочинением о. Герасима были «Филологические наблюдения над составом русского языка», за которые он в 1844 году был удостоен полной Демидовской премии. В 1859 году прот. Герасим был избран членом Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности.

<sup>4</sup> *Барсов Н. И.* К биографии Иннокентия, архиеп. Херсонского // ХЧ. 1884. № 1–2. С. 188–224.

он хотел, чтобы в проповеди всегда, как в его собственной, господствовал спокойный рассудок, а не живое и сильное воображение»<sup>5</sup>. Действительно, по свидетельству слушателей, «известно, что преосв. Иннокентий лекций не писал, даже не составлял им *писаного* конспекта, что лекции его были разносторонне обдуманнные и глубоко прочувствованные импровизации»<sup>6</sup>. Таковыми же были, по собственному признанию свт. Иннокентия, и его проповеди<sup>7</sup>. В то время как свт. Филарет имел обыкновение первоначально записывать свои проповеди. Как передает прот. Ф. Голубинский, как-то наместник Троице-Сергиевой лавры архим. Антоний (Медведев) поинтересовался у митр. Филарета: «Отчего не беседуете вы с народом в храме без приготовления, как делал это часто митр. Платон? И в обыкновенном вашем разговоре каждое ваше слово хоть в книгу пиши...» «Смелости недостает, — отвечал владыка, — были, впрочем, случаи, когда я отваживался говорить без тетрадки и почти не готовился»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Барсов Н. И. К биографии Иннокентия, архиеп. Херсонского // ХЧ. 1884. № 1–2. С. 190.

<sup>6</sup> Э... ѿ. Обмолвки и недомолвки // Вестник Западной России. 1870. Кн. 2. Отд. III. С. 26.

<sup>7</sup> В одной из рукописей, имевшихся в распоряжении журнала «Русская старина», рассказывается о случае, когда свт. Иннокентий, беседуя с Максимовичем, был удивлен, что тот так хорошо помнит его проповедь. Когда же Максимович заявил, что читал эту проповедь, святитель заметил, что тот ошибается. «Вы могли ее только слышать... Она была сказана мною, как обыкновенно, экспромтом». «В последнее время, — пожаловался Иннокентий Максимовичу, — я как-то особенно несчастлив в переложении по памяти своих проповедей. Я душевно бы желал иметь их у себя буквально, какими они были произнесены» (Н. В-в. Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический: 1800–1857: Историко-биографический очерк. Глава II // Русская старина. 1878. Апрель. С. 558–559). Тогда Максимович познакомил святителя с молодым человеком, преподавателем Киево-Печерского дворянского училища, который любил слушать проповеди преосв. Иннокентия и стенографически их записывал. Именно у него Максимович читал проповеди «русского Златоуста».

<sup>8</sup> Этот рассказ приводит в своих воспоминаниях Н. В. Сушков. См.: Из воспоминаний Н. В. Сушкова // *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды, письма, воспоминания. М, 2003. С. 889. С другой стороны, следует заметить, что свт. Филарет (Гумилевский), которому Московский архипастырь поручил перечистить свои проповеди перед тем, как отдать их в печать, писал А. В. Горскому, что проповеди Филарета Московского все «писаны за один раз, в несколько часов. Это видно по подлинникам» (*Филарет (Гумилевский)*,

В публикации Барсова приведены письма митр. Филарета (Дроздова) архим. Иннокентию (Борисову), написанные в ответ на жалобы Иннокентия о гонениях на него. Свт. Филарет поясняет, что уроки (конспекты петербургских лекций Иннокентия) привели его в сомнение о некоторых чертах образа мыслей киевского ректора, — сомнение, которому он не хотел верить. Архим. Иннокентий сам осложнил дело тем, что решительно отказался от этих лекций, назвав их притом столь глупыми, что постыдился бы войти с ними в класс. На это свт. Филарет замечал: «Посему если я назову сии лекции умными, то подвергнусь опасности, что вы постыдитесь говорить со мною как с дураком. Однако несмотря на сию опасность, скажу, что в сих лекциях есть статьи такого содержания, что я согласился бы дать такую лекцию и не постыдился бы прийти в класс в другой раз. Сии-то статьи показывали нам, что лекции не суть ученическое произведение; и потому-то необходимо было иметь объяснение, как между сими статьями могло попасть то, что их недостойно и что им противоречит»<sup>9</sup>. В приписке Филарет делает критические замечания к проповедям Иннокентия, обсуждает вопрос об устройении отдыха киевского ректора для поправки его здоровья и заканчивает письмо словами: «Молю Бога, чтоб Он хранил и подкреплял здоровье ваше на пользу службы, от вас ожидаемую и чаемую. Вашего высокопреподобия, готовый к преследованию любовью, а не враждою...»<sup>10</sup>. Действительно, как выяснилось, сомнительные с точки зрения православного вероучения места в конспектах петербургских лекций свт. Иннокентия по основному богословию были обусловлены не вполне верной их записью студентами. Читанные в форме импровизаций на определенные темы, они вполне могли подать повод для ошибочных толкований и формулировок тех или иных высказываний. Известно, что в киевский период, вероятно после инцидента с петербургскими лекциями, когда ректор архим. Иннокентий просмотрел записанные студентами конспекты его лекций, он бросил их в печку и впоследствии старался наперед просматривать и исправлять студенческие

*архиеп.* Письма к А. В. Горскому (письма № 1–28) // ПТСО. 1883. Ч. 31. Кн.1. С. 234 (1-я пагин.)).

<sup>9</sup> Цит. по: *Барсов Н.И.* К биографии Иннокентия, архиеп. Херсонского. С. 198.

<sup>10</sup> Там же. С. 202.

записи<sup>11</sup>. В том же 1836 году, когда дело ректора архим. Иннокентия разбиралось в Синоде, он был хиротонисан во епископа Чигиринского, викария Киевской епархии, с сохранением должности ректора, что, очевидно, можно расценивать как признание Священным Синодом верности богословских взглядов свт. Иннокентия православному вероучению.

**Критика взглядов неологов.** В лекциях по обличительному богословию<sup>12</sup>, прочитанных о. Иннокентием в Санкт-Петербургской духовной академии, имеется часть, озаглавленная «Неологизм или рационализм».

В протестантском немецком богословии примерно с середины XVIII в. под влиянием веяний эпохи Просвещения стало развиваться направление, представители которого, получившие наименование неологов, стремились элиминировать из христианства все сверхъестественное и свести его к естественной религии. Современные историки протестантского богословия, в частности Ульрих Барт, традиционно выделяют три фазы его развития в Германии в XVIII столетии в виде «богословия Просвещения»: (1) так называемое богословие переходного периода (*Übergangstheologie*) (1720–1750); (2) неология (1750–1790), стремившаяся объяснить Откровение, данное в Библии, с позиций естественной религии и прокладывающая дорогу внедогматическому пониманию христианства; (3) теологический рационализм (1790–1820), полностью исключаящий признание чего-либо сверхъестественного (супранатуралистические предпосылки) и рассматривающий истины Откровения как истины разума<sup>13</sup>. При этом, как отмечает Барт, теология

<sup>11</sup> См.: *Мальшевский И. И.* Историческая заметка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие // ТКДА. 1869. № 11. С. 97. Прим. 1.

<sup>12</sup> При жизни свт. Иннокентия отрывок из его петербургских лекций по обличительному богословию под названием «О неологизме или рационализме» был напечатан в 1840 году архим. Гавриилом (Воскресенским) в шестом томе его «Истории философии», в параграфе, посвященном свт. Иннокентию (*Гавриил, архим.* История философии. Казань, 1840. Ч. VI. С. 121–134). Между тем в архиве Московской духовной академии среди книг, оставленных ректором МДА прот. А. В. Горским, имеется значительный по объему конспект данных лекций: *Иннокентий (Борисов)*. Лекции по обличительному богословию // НИОР РГБ. Ф. 173 / 2 (Архив МДА). № 211. 164 лл.

<sup>13</sup> См.: *Barth U.* Kritischer Religionsdiskurs. Tübingen, 2014. S. 91.

переходного периода развивалась в русле направлений мысли, проложенных школьной немецкой философией, а теологический рационализм — на путях философии религии Канта. Свт. Иннокентий под именем неологов объединяет представителей второй и третьей фаз протестантской «теологии Просвещения». Это вполне оправданно как с логической точки зрения, так как и для теологов-рационалистов, и для неологов в узком смысле слова была характерна одна общая тенденция, так и с исторической, поскольку, как замечает известный современный историк протестантского богословия, специализирующийся на изучении неологии, Альбрехт Бойтель, устоявшееся деление теологии Просвещения на фазы само по себе является условной схемой, «конструктом, далеким от реальности»<sup>14</sup>. Представители каждой из фаз нередко были современниками.

Неология как направление возникает с середины XVIII столетия. Ведущими ее представителями признаются: Фридрих Вильгельм Иерусалем (1709–1789), Иоганн Иоахим Шпалдинг (1714–1804), Иоганн Готтлиб Телльнер (1724–1774), Готтхилф Самуэль Штейнбарт (1738–1800), Иоганн Соломон Землер (1725–1791).

Вначале архим. Иннокентий поясняет название данного направления и связь его с рационализмом, отмечая, что неологи считают себя рационалистами в том смысле, будто одни они «в деле религии поступают сообразно с достоинством разума», но «другие гораздо справедливее и приличнее называют их неологами / новомодными богословами / , новейшими социнианами и христианскими деистами»<sup>15</sup>. Действительно, более традиционные протестантские богословы упрекали ведущих неологов в приверженности социнианству. Кроме того, сами неологи рассматривали антитринитариев социниан как переходную ступень в развитии теологии, соответствующей разуму, как тех, кто вернул разуму подобающую честь, когда вспыхнувшая у основателей протестантизма заря разума «потускнела в период послелютеровской ортодоксии»<sup>16</sup>. Подробно излагающий историю и доктрину неологов Карл Анер указывает следующие общие черты между социнианами и неологами как представителями теологии Просвещения:

<sup>14</sup> Beutel A. Johann Joachim Spalding: Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen, 2014. S. 15.

<sup>15</sup> *Иннокентий (Борисов), свт.* Лекции по обличительному богословию... Л. 51.

<sup>16</sup> Aner K. Die Theologie der Lessingzeit. Halle, 1929. S. 37.

а) идея толерантности, б) отвержение основных догматов христианства, в частности признание в Иисусе Христе только человеческой природы и восприятие утверждений о Его Божественном достоинстве только в смысле морального единства с Богом, отказ от догмата Искупления; в) отвержение учения о первородном грехе, неологи пошли дальше социниан, не признавая в человеке даже какой-либо склонности ко злу. Если резюмировать, социниан и неологов, согласно Анеру, объединяло стремление «очеловечить» христианство, а именно, свети его с уровня сверхчувственных истин и тайн на уровень просто душевно переживаемого и понятного<sup>17</sup>.

Далее архим. Иннокентий излагает историю возникновения движения неологов. Он отмечает, что «ближайшим поводом к распространению его послужило имеющееся между тогдашними богословами мнение, что система церковного учения не совсем согласна с учением библейским и что догматика в прежнем виде совершенно не годится для нашего времени»<sup>18</sup>. Начало направления неологов Анер связывает с призывом берлинского придворного проповедника Августа Фридриха Зака (Sack) каждому проверить согласно предписаниям Откровения свою систему религиозных убеждений, если он желает привести христианскую веру к первоначальной простоте и разумности и защитить ее от различных нападок. Зак выражал убежденность, что благодаря такой проверке отпадут всякие побочные мнения, а самое существенное в вере проявится в более ярком свете<sup>19</sup>. Под «предписаниями Откровения», как отмечает Анер, подразумевается Библия. В соответствии с призывом Зака неологи стремились «освободить» христианскую веру от «побочных мнений», которые они усматривали в основных догматах христианства, и свое отрицание последних обосновывали их несоответствием библейскому учению. Так, они ставили цель изложить содержание книг Нового Завета сквозь призму истории написания данных книг и тех общин, которым они адресованы, и «прояснить» новозаветные понятия исключительно из исторического контекста и логических связей между ними без связи с каким-либо догматическим учением. Образцом для неологов в данном

<sup>17</sup> Aнер К. Die Theologie der Lessingzeit... S. 50.

<sup>18</sup> *Иннокентий (Борисов), свт.* Лекции по обличительному богословию... Л. 51 об.

<sup>19</sup> Sack A. F. W. Verteidigte Glaube der Christen. St.8. Berlin, 1751. S.10.

случае служили сочинения подобного рода английских деистов, для Иерусалема, например, таковыми были «Парафразы и примечания к посланиям св. Павла» известного английского философа-деиста Джона Локка<sup>20</sup>.

***Неологи и историко-критический и подход в библеистике.***

Архим. Иннокентий различает неологов умеренных, близких к социнианам, еще сохранившим в своем учении многие из догматов христианской религии, и неологов, которые пошли дальше «под руководством тайного общества иллюминатов»<sup>21</sup> и составляют большинство в «новом богословии». Лектор выделяет среди последних, во-первых, сомневающих в богодухновенности и подлинности священных книг, стремящихся естественными причинами объяснить все сверхъестественное в Священном Писании. Первым среди таковых будущих святителей называет известного немецкого библеиста Иоганна Готфрида Эйхгорна (1752–1827), издавшего в 80-е годы XVIII в. историко-критическое введение в Ветхий, а в 1810 году в Новый Завет. Эйхгорн полагал, что все религии исходили из чувственных понятий, поскольку их начало приходилось на период грубости и неразвитости человеческого разума, когда имели место «детские» представления о Боге и отношении к Нему людей<sup>22</sup>. С ростом

<sup>20</sup> Aнер К. Die Theologie der Lessingzeit... S. 205.

<sup>21</sup> *Иннокентий (Борисов), свт.* Лекции по обличительному богословию... Л. 51 об. Одним из видных членов баварского ордена иллюминатов был известный немецкий книгоиздатель и писатель Кристоф Фридрих Николаи (1733–1811). Анер отмечает ведущую роль Николаи в движении неологов с 1765 года, когда им было организовано издание «Всеобщей немецкой библиотеки», занимающей ведущие позиции в выпуске книг по теологии. Вокруг Николаи образовался круг единомысленных с ним богословов-неологов, преподавателей университетов, пасторов. (Aнер К. Die Theologie der Lessingzeit... S. 114). О распространенности представлений о связях с ордена иллюминатов с движением по реформированию протестантизма во времена свт. Иннокентия может свидетельствовать письмо опального М. Магницкого императору Николаю I от 3 февраля 1831 года (*Шильдер Н. К.* Два доноса в 1831 году // Русская старина. 1899. Т. 97. Вып. 1. С. 74–75.) Среди современных исследований о деятельности баварского ордена иллюминатов см.: *Neugebauer-Wölk M.* Debatten im Geheimraum der Aufklärung. Konstellationen des Wissensgewinns im Orden der Illuminaten *Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft* Vol. 23, Die Aufklärung und ihre Weltwirkung (2010). S. 17–46.

<sup>22</sup> *Eichhorn J. G.* Einleitung in das Neue Testament. Leipzig, 1810. S. 159.

знаний и облагораживанием духовного образования представления менялись, становились более совершенными с развитием человеческого ума и достижением им зрелости, а первоначальные религиозные понятия слабели. Сохраняясь в религиозных текстах, они резко контрастировали с более новыми «духовными» понятиями и требовали либо упразднения, либо переистолкования. Поэтому Эйхгорн считает нужным истолковывать библейские высказывания, которые выражают «простые и грубые понятия», на основании «духовных понятий нового времени»<sup>23</sup>. Немецкий библеист-неолог был уверен, что именно этим задолго до него занимались древние евреи, когда оказались под властью персов, с их «просвещенной религиозной философией» зороастризма, а затем под властью «духовно образованных» греков и увидели несовместимость своих прежних религиозных представлений с тем светом разума, который приобрели от этих народов<sup>24</sup>. Сам же Эйхгорн, в соответствии с «духовными» представлениями века Просвещения, например, считал, что евангельские повествования об изгнании Господом бесов из людей являются следствием грубых представлений необразованных людей древности и что Господь, говоря о бесах, только применялся «к народно-еврейскому образу мыслей и речи»<sup>25</sup>. Общий подход Эйхгорна сводился к тому, чтобы таким образом объяснять все сверхъестественное в Священном Писании, например, слова книги Деяний: *Филиппа восхитил Ангел Господень* (Деян. 8, 39) понимать как «доброе намерение Апостола спешить в Кесарию» и т. д.<sup>26</sup>

**Неологи и критика христианской догматики.** Представители другой группы неологов, по классификации архим. Иннокентия, «клеветали на историю догматов, представляя образование их в настоящем виде следствием влияния на учителей Церкви и святых писателей восточной и неоплатонической философии»<sup>27</sup>. Как пишет Анер,

<sup>23</sup> *Eichhorn J. G.* Einleitung in das Neue Testament... S. 160.

<sup>24</sup> *Ibid.* S. 163.

<sup>25</sup> *Муретов М. Д.* Эйхгорн и его толкование новозаветных чудес. Отрывок из истории экзегезы и критики Нового Завета // ПТСО. 1884. Ч. 33. Кн. 1. С. 96.

<sup>26</sup> Там же. С. 98.

<sup>27</sup> *Иннокентий (Борисов), свт.* Лекции по обличительному богословию... Л. 51 об.-52.

собственно, с критики догматов христианства богословие эпохи Просвещения и вступило в свою неологическую стадию<sup>28</sup>. Этот переход стал в определенном смысле логическим продолжением стремления богословов строго доказать истинность христианства перед судом разума. Вначале дело шло только о защите христианства от антихристианских и антирелигиозных тенденций в интеллектуальной атмосфере эпохи Просвещения. В 40-е годы XVIII в. в Германии начинает активно переводиться английская апологетическая литература (Тиндаль, Форстер и др.), а затем появляется своя. Так, в частности, вышеупомянутый берлинский проповедник Зак в 1748 году публикует «Защиту христианской веры», в 1769 году выходит «Защита истинности и Божественности христианской религии» богослова из Галле Нёссельта. Апология христианской веры у некоторых богословов под влиянием популярного тогда в немецких университетах вольфианства переросла в стремление строго доказать истинность основных положений христианской религии. Философия Просвещения первой половины XVIII в. в лице таких ее представителей, как Христиан Вольф, стремилась представить в виде единой системы непротиворечивых, логически связанных и обоснованных положений всю совокупность человеческого знания, включая учение о Боге. Вольфианство нашло поклонников среди теологов. Так, в юности, как отмечает Анер, один из ведущих неологов Иоганн Иерузалем, обучаясь в Лейпциге, был очарован лекциями вольфианца Готшеда, в которых излагался математический метод доказательства философских положений. Иерузалем в своих проповедях также стал опираться на строгие доказательства догматических истин. Но он же впоследствии, с похвалой отзываясь о трактате Верне в защиту истинности христианской религии, писал своему бывшему учителю Готшеду: основные истины доказаны уже столь основательно, что не требуются дальнейшие сочинения подобного рода, а лучше постараться доказать отдельные положения христианства. Стремление Иерузалема доказать справедливость христианства во всех его отдельных истинных положениях на деле означало одновременное отделение тех положений, которые будут признаны ложными, о чем сам автор намекает в письме, когда

<sup>28</sup> *Aner K. Die Theologie der Lessingzeit... S. 145.*

пишет, что увенчает свою старость ересью<sup>29</sup>. При этом, как подчеркивает Анер, истинность догматов у Иерусалима определяется не столько их доказанностью, что требуется скорее для убеждения других, сколько их умиротворяющим воздействием на душу. При посещении Англии и Голландии у Иерусалима вызвало симпатию «воодушевление» представителей различных христианских деноминаций, независимо от их догматических расхождений, в особенности на него произвел впечатление своей «простотой» и «благочестием» автор трактата о естественной религии анабаптист Фостер. Впоследствии, как отмечает Анер, у неологов психологический и нравственный моменты стали главными в религии. Помимо вольфианства, даже более значительное влияние на формирование мировоззрения неологов оказала общая духовная атмосфера века Просвещения, «главные силы» которого, по выражению одного из современных исследователей истории философской психологии, «были брошены на исследование природы человека»<sup>30</sup>, этим объясняется формирование и расцвет философской психологии в XVIII столетии. Тема изучения человека становится одной из ведущих для представителей деизма, вместо религии Откровения выдвигающего естественную религию. Деизм как течение оказал значительное влияние на неологов, как это ярко видно на примере Шпалдинга, переведившего Шефстбери и в 1748 году выпустившего книгу «Определение человека», что позволяет современным исследователям говорить об идейной и исторической зависимости немецкой неологии от английского деизма<sup>31</sup>. В духе времени истинность религиозных положений у неологов начинает определяться их соответствием разумным, нравственным, душевным потребностям человека, их практическим значением для благочестивой жизни. И критика догматического учения христианства начинает вестись именно с этих позиций. Первым объектом критики для «новых богословов» становится учение о первородном грехе, что прозвучало уже в проповедях Иерусалима, предлагавшего

<sup>29</sup> *Aner K.* Die Theologie der Lessingzeit... S. 144–145.

<sup>30</sup> *Васильев В. В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010. С. 7.

<sup>31</sup> *Raats G.* Aufklärung als Selbstdeutung: Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Johann Joachim Spaldings «Bestimmung des Menschen» (1748). Tübingen, 2014. S. 2.

в грехопадении Адама видеть только прототип того, как в человеческой природе чувственное начало может возобладать над разумным. Затем некоторые авторы стали отказываться признавать Христа Богом, но только посланным от Бога «учителем человечества» (такой подход замечен в толковании Нового Завета вышеупомянутым Эйхгорном). Как следствие объектом критики неологов стал догмат о Святой Троице. Неологи полагали, что критикуемые ими догматы не имеют отношения к Божественному Откровению. Во второй половине XVIII века они инициировали споры о бесновании, отвергая возможность такового. Близкий к неологам своим рационалистическим подходом к толкованию Библии Иоганн Соломон Землер в специальном сочинении постарался дать естественное объяснение описаниям случаев беснования в Новом Завете, рассматривая их как приспособление к мнениям людей того времени<sup>32</sup>. Неолог из Гельмштедта В. А. Теллер в «Словаре Нового Завета» 1772 года уже принципиально отвергает существование падших духов<sup>33</sup>.

Архим. Иннокентий первым среди неологов, отвергавших христианские догматы и выведивших последние из языческой философии, упоминает в лекции Джозефа Пристли (1733–1804), известного английского естествоиспытателя и философа, по религиозным взглядам — унитария. В 1785 году в Гамбурге вышла книга Пристли «История искажений христианства», переведенная на немецкий язык неологом Яковом Эккерманом. В этой книге Пристли старался уверить читателей, что апостолы и Древняя Церковь не почитали Христа Богом, что блж. Августин разделял взгляды отрицавших Божество Господа эвионитов, пока не познакомился с сочинениями Платона, из которых узнал учение о Логосе<sup>34</sup>. Согласно Пристли, вера в Божество Иисуса Христа была первым искажением христианства под влиянием языческой философии<sup>35</sup>.

**Приверженность неологов идее естественной религии.** Свт. Иннокентий далее выделяет среди неологов подгруппу

<sup>32</sup> См.: *Муретов М.* Протестантское богословие до появления страусовой Жизни Иисуса (Общая характеристика). Сергиев Посад, 1894. С. 49–52.

<sup>33</sup> *Aner K.* Die Theologie der Lessingzeit... S. 241.

<sup>34</sup> *Priestley J.* Geschichte der Verfälschungen des Christentums. Bd. 1. Hamburg u. Kiel, 1785. S. 13.

<sup>35</sup> *Ibid.* S. 15.

превозносящих достоинство естественной религии сравнительно с христианством. К таковым относит Иоганна Августа Эбергарда (1739–1809), профессора философии в Галле. В 1772 году вышла его «Новая апология Сократа, или Исследование учения о блаженстве язычников», ставшая откликом на полемику о спасении не верующих во Христа язычников, развернувшуюся вначале во Франции, а потом в Швейцарии. В книге Эбергард отмечает, что утверждение о невозможности блаженства вне Церкви долго было принципом Римской Церкви и осталось неизменным при улучшении веры (очевидно, в протестантизме), только понятие Церкви получило другое значение: вера в слова видимого главы Церкви в качестве условия получения блаженства сменилась принятием всем положений веры на основе правильно истолкованного Писания<sup>36</sup>. Эбергард связывает появление учения об осуждении язычников судом Божиим в истории христианства с тем, что гражданские приговоры, относящиеся к исключению заблуждающихся из Церкви как общества святых возвели в ранг божественных, и то, что имело силу только для земной жизни, затем распространили на загробную. Родоначальники протестантизма, занимаясь улучшением религиозного познания, не считали это мнение вредным и, при неразвитом в то время истолковании Священного Писания, рассматривали его как согласное с последним. Но их суждения, согласно Эбергарду, не могут рассматриваться как обязательные для протестантов, поскольку были восприняты от предшествующей традиции, восходящей к столь любимому вождями Реформации блаженному Августину. Но из этого мнения следует, что осуждению подвергнутся и грудные младенцы, и находящиеся в утробе. И здесь Эбергард предлагает тем, кто считает церковным учение об осуждении нехристианских народов, размыслить, как такое учение может быть согласовано со свойствами Божиими: как высшее Существо без ущерба для Своей праведности может осудить на вечные муки такую большую часть человечества?<sup>37</sup> Как отмечает Анер, в вопросе о вечных муках против протестантской ортодоксии Просвещение отстаивало учение об апокатастасе

<sup>36</sup> *Eberhard J. A. Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. 2. Aufl. Frankfurt; Leipzig, 1787. S. 15.*

<sup>37</sup> *Ibid. S. 21–22.*

и Эбергард был одним из ведущих в этой полемике. Он обращается к филологическим изысканиям для обоснования своей позиции, в частности, рассматривает в древнееврейском и древнегреческом значения термина «вечный», старается решить проблему с параллелизмом в Мф. 25, 46, где речь идет о вечной жизни и вечных мучениях, беглым упоминанием о предположении библейской критики, что это ошибка невнимательного или слишком умного переписчика. Но главное для него как неолога состоит в принципе: определение того, что является частью Откровения, а что нет, является прерогативой разума. Он верит в свидетельство Писания о вечном блаженстве, поскольку предварительно через доказательства разума познал бесконечность такого блаженства, аналогичное свидетельство о вечных муках он не может принять, так как оно противоречит истинам разума<sup>38</sup> (за конечный грех не может быть бесконечного наказания, отделение осужденного творения от благополучия не приличествует совершенной Мудрости и Благости и т. д.). В своей апологии Эбергард далее старается показать, что участь каждого человека зависит исключительно от его добродетельности, которая не может быть «отравлена» грехом первого человека и не требует сверхъестественной помощи. А отсюда, согласно автору, следует не что иное, как то, что единственной причиной лишения блаженной участи не принадлежащего к христианской Церкви человека является его собственная вина<sup>39</sup>. Эбергард ставит два, для него явно риторических вопроса: 1. Если ли в человеке, лишенном помощи христианства, нечто такое, что делает его виновным перед Богом? (автор переинтерпретирует вопрос: должен ли язычник быть осужден из-за религии, в которой он живет?) 2. Является ли он не способным к моральным благам? Согласно Эбергарду, религиозные заблуждения не мешали язычникам быть добродетельными и руководствоваться истинами разума, следовательно, это дает им возможность быть неосужденными. Таким образом, у Эбергарда естественная религия, основанная на истинах разума, и связанная с ней естественная мораль становятся критерием для выявления истинного Откровения и в конечном счете той частью последнего, которая обеспечивает спасение независимо

<sup>38</sup> *Aner K. Die Theologie der Lessingzeit... S. 276.*

<sup>39</sup> *Eberhard J. A. Neue Apologie des Sokrates... S. 154.*

от принадлежности человека к христианской Церкви. И в этом смысле можно понять замечание свт. Иннокентия, что представители данной подгруппы неологов «требовали христианского иудейского партикуляризма»<sup>40</sup>, то есть признания религии Ветхого и Нового Завета только одним из исторически обусловленных путей к спасению.

Последней архим. Иннокентий выделяет подгруппу неологов, которые старались приписать Самому Господу и апостолам рационалистический образ мыслей. Среди представителей называет Бардта, судя по всему, Карла-Фридриха, автора «Новейших Откровений Бога в письмах и рассказах», представляющих собой пересказ Евангелий для читателя, ищущего «содержания Библии, а не ее оболочки», «жаждущего общения, истины». В итоге, как и другие неологи, Бардт излагает Евангелие и комментирует слова Христа и евангелистов в соответствии с собственными представлениями о том, в чем заключается божественное Откровение. Так, Пролог Евангелия от Иоанна Бардт истолковывает в духе несторианства в том смысле, что Логос соединился с одним смертным человеком, которого Он сделал как бы жилищем для Себя<sup>41</sup>.

Как отмечает свт. Иннокентий: «Колеблясь между предметами разума и Откровения, каждый неолог принимал и отвергал в своей системе то, что хотел»<sup>42</sup>. Действительно, учение неологов затруднительно представить в виде общей системы, можно говорить лишь об их общих установках, что хорошо показывает книга Анера.

**Учение Канта о религии.** Далее будущий святитель переходит к изложению позиции Канта и так характеризует его подход: Кант стремился заключить религию в пределах чистого разума и для согласования такой религии с историческим христианством предложил теорию нравственно-иносказательного изъяснения положений христианства. Фактически Кант предложил толковать догматическое вероучение христианства как иносказательно выраженные практические нравственные правила своей естественной моральной религии. По мнению архим. Иннокентия, Кант стремился таким образом

<sup>40</sup> *Иннокентий (Борисов), свт.* Лекции по обличительному богословию... Л. 52.

<sup>41</sup> *Bahrtdt C. F. Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen.* Bd. 1. Riga, 1773. S. 328.

<sup>42</sup> Там же.

доказать родство исторической религии христианства с собственной доктриной религии в пределах разума и при этом желал оставаться в рамках философии, не посягая на область богословия и не думая унижать достоинство христианской догматики, полагая вредным ее смешение с философией.

Возможно, такая оценка Канта была навеяна знакомством о. Иннокентия с работами протестантского богослова К. Ф. Штойдлина (1761–1826), на которые он ссылается в лекциях<sup>43</sup>. Пережив период скептицизма, испытав влияние кантовской философии, Штойдлин желал объединить в своих христианских убеждениях рационализм с супранатурализмом (признанием сверхъестественного Откровения). В своем учебнике по догматике он положительно оценивает Канта как признававшего полезность Откровения для человека и возможность реальности сверхприродного и сверхразумного начала. Он же отмечает, что еще до появления «Религии в пределах только разума» такие мыслители, как Якоб и Гайденрайх, уже стали писать об Откровении в духе кантовской философии, а именно показывать его логическую космологическую и моральную возможность и тем самым оправдывать разумную веру в Откровение<sup>44</sup>. В конечном счете, как отмечается в биографии Штойдлина, он пришел в богословии от умозрения к эмпиризму, от критицизма к позитивизму<sup>45</sup>.

При этом следует отметить, что Канта едва ли можно назвать апологетом веры в Откровение, стремящимся согласовать с ней веру разума. Кант относит веру в Откровение к исторической вере, которая, по его учению, есть лишь временное вспомогательное средство для приближения верующих к чистой религиозной вере. И истинной Церковью он называет ту, которая содержит в себе принцип постоянного приближения к чистой вере, «чтобы в конце концов можно было обойтись без такого вспомогательного средства»<sup>46</sup>. Иными

<sup>43</sup> Там же. Л. 53 об.

<sup>44</sup> См.: *Stäudlin C. F. Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte*. Göttingen, 1809. S. 92.

<sup>45</sup> См.: *Stäudlin Carl Friedrich // Allgemeine Deutsche Biographie*. Hsbg. Historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften, 1. Aufl. München; Leipzig, 1893. Bd. 35. S. 318.

<sup>46</sup> *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 123.

словами, чистая религиозная вера, согласно Канту, не должна основываться на Откровении.

Что же касается того, что Кант, развивая доктрину религии в пределах разума, желал оставаться в рамках философского знания, не вторгаясь в пределы богословия, то у этого суждения действительно есть основания в утверждениях самого Канта. Кёнигсбергский мыслитель не признавал учение Священного Писания имеющим силу для «моральной догматики», но, с другой стороны, считал неправомочным с собственным «философским богословием» в пределах разума вторгаться в область основывающегося на Библии богословия. Этика и вырастающее из нее «философское богословие» строятся Кантом независимо от религии Откровения, и на Священное Писание он ссылается, как правильно замечает архим. Иннокентий, только с целью показать, что его философия религии не противоречит Писанию. Однако в дальнейшем сам же Кант не будет следовать этому разделению компетенций, когда начнет на основе своих принципов по-своему истолковывать Священное Писание, например, указывать, что ап. Павел словами о духах тьмы не рассчитывал вывести наше познание за пределы чувственного мира<sup>47</sup>. В связи с этим следует признать вполне верным замечание современника свт. Иннокентия — прот. Иоанна Скворцова о том, что Кант, желая примирить свое учение с Откровением, в итоге стал последнее истолковывать в духе своей философии<sup>48</sup>. Как отмечает и сам архим. Иннокентий в лекциях: Кант готов был принять Откровение под защиту своей критики

<sup>47</sup> См.: *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 60.

<sup>48</sup> См.: *Скворцов И.* Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума // Журнал Министерства народного просвещения. 1838. Ч. 17. С. 46. Работа о. Иоанна содержит, как представляется, достаточно точную и подробную оценку учения Канта о религии с позиций православного вероучения. Прот. Иоанн Скворцов (1795–1863) окончил СПбДА в 1817 году первым в списке магистров. С 1824 по 1849 год преподавал философию в Киевской духовной академии. Отец Иоанн Скворцов был профессором философии в КДА в пору ректорства свт. Иннокентия и был дружен с последним. Как вспоминал близко знавший свт. Иннокентия еще по Петербургу ректор Киевской духовной семинарии в 1830-х годах архим. Иеремия (Соловьев), ректор вместе с профессором философии академии прот. И. Скворцовым часто гуляли по Днепровским горам, обсуждая различные богословские и философские вопросы. См.: *Виноградов И.З.* Преосвященный Иеремия,

только лишь при условии, что разуму будет дано право верховного суда над символическими текстами Откровения. В итоге нравственный рационализм, представляемый Кантом, не только не примирил рационализм с супранатурализмом, но и стал основанием рационализма историко-критического.

Рационалисты-неологи сделали кантовскую «Религию в пределах только разума» своим катехизисом. Они пошли в богословии кантовским путем, стараясь извлечь из Священного Писания естественную религию, а все то в священных текстах, что нельзя было подвести под нее, объявляли неким историческим приспособлением к религиозным верованиям людей прошлого. Другим авторитетным сочинением для них стал «Опыт критики всяческого Откровения» Фихте. В начале XIX в. влияние философии Шеллинга умерило во многих жар критицизма, но зато возбудило желание объяснять все христианские таинства из идей ума. Среди защитников на Западе согласного с Православием теистического мировоззрения лектор называет прежде всего И. Зайлера<sup>49</sup>.

**Опровержение положений неологов свт. Иннокентием.** Далее свт. Иннокентий строит свои лекции в виде последовательного изложения тезисов и аргументов неологов и ответов на них со стороны православного богословия. Основным тезисом рационалистов являлось утверждение, что разум есть единственный источник религии, а потому нет Откровенной религии в строгом смысле слова. И разуму принадлежит право отличать в Священном Писании то, что принадлежит собственно истинной религии, а что является случайным, данью времени и предрассудкам. Неологи полагали, что апостолы не имели

епископ Нижегородский, и воспоминания его о преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. Н. Новгород, 1886. С. 7.

<sup>49</sup> З а й л е р И. М. (1751–1832) — католический богослов, епископ Регенсбурга, один из основоположников пасторского богословия в католической теологии. Как отмечал биограф Зайлера Г. Эйхингер: «Самым важным делом, которому служил Зайлер, была апология христианства как непосредственного божественного Откровения. Это его стремление проходит красной нитью по всем его работам» [Эйхингер 1865, 40]. При этом Эйхингер замечает, что в силу позиции, занятой Зайлером в отношении к своему времени и его духовному направлению, апологетика Зайлера ограничивалась защитой христианства вообще как религии, а задача апологетики католицизма была для данного богослова второстепенной.

никакого сверхъестественного сообщения с Богом, что описываемые чудеса, явления Ангелов — это благочестивые вымыслы, что пророчества — описания событий прошлого или предположения на основе ума и опыта, что Иисус Христос — простой человек, после смерти провозглашенный учениками Богом, учение о Святой Троице — аллегория свойств Божиих и т. п. Отец Иннокентий замечает на это, что священные писатели сами утверждали о действии на них Святого Духа и указывали, чем они отличаются от произведений человеческого ума (ср.: 1 Кор. 7, 10–12), предостерегали от опасности выдавать за откровения произволения своего сердца и ума (ср.: Иер. 23, 25–40). Кроме того, они были простыми людьми, а проповедовали учение, далеко превышающее рассуждения некнижных людей. Относительно вымыслов и предрассудков лектор замечает, что неологам еще нужно доказать, что найденные ими в Библии первые и вторые действительно таковы. Неологи же относят к предрассудкам и вымыслам все то, возможность чего их разум не может понять. Но тогда можно обратиться в предрассудок и связь души с телом, внутренняя возможность которой также непостижима для ума. Выдвинутая неологами теория приспособления, *во-первых*, недостойна апостолов как посланников Божиих: они сами торжественно утверждали, что говорят истину; *во-вторых*, противоречит тому обстоятельству, что Христос и апостолы проповедовали вещи, потрясавшие образ мыслей о религии как иудеев, так и язычников, и были за это неоднократно гонимы. А тем, кто их слова принимал как слова Бога, они вполне могли разъяснить ложность найденных неологами предрассудков, если бы считали их таковыми. Эти же аргументы относятся и к теме признания Христа Богом в христианской религии. Отрицая таковое, неологи нарушают ими же положенные границы для разума, который, согласно их логике, не выходя из своих пределов, не может ни утверждать, ни отрицать этой истины. Кроме того, теория приспособления совершенно разрушает христианство как религию, так как на основе этой теории каждый может принимать или отвергать в Священном Писании все, что ему угодно, и вообще находить какую угодно религию в какой угодно книге. Этим не только не исключается мечтательность, от которой неологи желали бы очистить Библию, но, напротив, открывается широкая дорога разным вымыслам в истолковании священных текстов. Многие из неологов вслед за Кантом, Фихте и Рейнгольдом соглашались признать факт Откровения, но видели его предназначение

исключительно в обращении людей к нравственному образу жизни и отказывались признавать богооткровенным догматическое учение христианства, включающее учение о Таинствах. Но то, что Откровение должно ограничиваться только нравственными принципами, есть недоказанное положение, замечает лектор. Практический разум, согласно свт. Иннокентию, может требовать, чтобы в Откровении не было ничего противного нравственным законам, но он не вправе требовать, чтобы все Откровение сводилось к нравственности. Неологи полагали, что принятие догматических истин на веру несовместимо с автономией нравственного существа. Архим. Иннокентий замечает на это, что сам разум велит нравственно-автономному существу принимать волю верховного законодателя и человек свободно подчиняет себя повелениям Бога.

Особенное внимание лектор уделяет органически связанному с учением неологов тезису о возможности усовершенствования христианства<sup>50</sup>. Неологи объясняли надобность этого тем, что человечество постепенно совершенствуется в нравственном и умственном отношении и теперь ему может быть сообщена более совершенная религия. Архим. Иннокентий оспаривает мнение о том, что при зарождении христианства люди были менее развиты нравственно и умственно, он указывает на античную культуру, достижения которой признаются и в Новейшее время. Бог изначально дал такую религию, которая удовлетворяет потребностям людей с разной степенью образованности и сущность которой остается одной и той же. Совершенствоваться могут и должны люди в ее познании. Будущий свт. Иннокентий также рассматривает тезисы неологов о первородном грехе, догмате Искушения и в заключение показывает, каким образом тезисы неологов в качестве своего логического следствия приводят к атеизму. «Если с разумом несогласно верить в Откровение, потому что он непонятного не может принять за истину, то с ним несогласно и верить в бытие Бога и в Его действие на тварей; ибо и то, и другое непонятно.

<sup>50</sup> Как отмечается в современных исследованиях по данной теме, решающий импульс распространению учения о постепенном усовершенствовании христианства в протестантском богословии дали идеи близкого к неологам Землера о неисчерпаемости христианской религии. См.: *Hornig G. Der Perfektibilitätsgedanke bei J. S. Semler // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Vol. 72. № 4 (1975), S. 381–397.*

<...> Если противно автономии разума верить в Откровение потому, что оно составляет внешний источник религиозного познания и деятельности, то ей должно быть противно понятие всякой зависимости от Бога как внешнего Законодателя»<sup>51</sup>.

Критический анализ богословского рационализма неологов у свт. Иннокентия (Борисова) подтверждает свидетельства о его начитанности в современной ему западной богословской и философской литературе и показывает очевидную несостоятельность слухов о его приверженности неологизму. Ознакомление со взглядами неологов на лекциях по обличительному богословию ярко демонстрировало, к чему приводит в богословии разрыв с церковным святоотеческим Преданием и превратные представления о Церкви, как это имело место в протестантизме.

### Источники

- Bahrdt C. F.* Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen. Bd. 1. Riga: bei Johann Friedrich Hartknoch, 1773.
- Eberhard J. A.* Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. 2. Aufl. Frankfurt; Leipzig: Olms, 1787.
- Eichhorn J. G.* Einleitung in das Neue Testament. Leipzig: Weidmann, 1810.
- Priestley J.* Geschichte der Verfälschungen des Christentums. In 2 Bänden. Bd. 1. Hamburg und Kiel: verlegt Carl Ernst Bohn, 1785.
- Sack A. F. W.* Verteidigte Glaube der Christen. Stück 8. Berlin: Haudeu&Spener, 1751.
- Stäudlin C. F.* Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. Göttingen: Vandenhöck und Ruprecht, 1809.
- Иннокентий (Борисов), свт.* Лекции по обличительному богословию // НИОР РГБ. Ф 173 / 2 (Архив МДА). № 211.
- Иннокентий (Борисов), еп. Чигиринский.* О неологизме или рационализме // *Гавриил, архим.* История философии. Ч. VI. Казань: В университетской типографии, 1840. С. 121–134.
- Кант И.* Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995.
- Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Собр. соч. в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–222.

<sup>51</sup> *Иннокентий (Борисов), свт.* Лекции по обличительному богословию... Л. 72 об.

- Материалы для истории Киевской духовной академии // Киевская старина. 1882. Т. 1. № 3. С. 499–519.
- Скворцов И. М.* Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума // Журнал Министерства народного просвещения. 1838. Ч. 17. С. 44–99 (2-я пагин.).
- Филарет (Гумилевский), архиеп.* Письма к А. В. Горскому (письма № 1–28) // ПТСО. 1883. Ч. 31. Кн. 1. С. 201–272 (1-я пагин.).
- Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды, письма, воспоминания. М.: ПСТБИ, 2003.

## Литература

- Барсов Н. И.* К биографии Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического // ХЧ. 1883. № 11–12. С. 629–656; 1884. № 1–2. С. 188–224.
- Васильев В. В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон Плюс, 2010.
- Виноградов И. З.* Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его о преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. Нижний Новгород: Типография Нижегородского губернского правления, 1886.
- Мальшевский И. И.* Историческая заметка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие // ТКДА. 1869. № 11. С. 64–138.
- Муретов М.* Протестантское богословие до появления страусовой Жизни Иисуса (Общая характеристика). Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1894.
- Муретов М. Д.* Эйхгорн и его толкование новозаветных чудес. Отрывок из истории экзегезы и критики Нового Завета // ПТСО. 1884. Ч. 33. Кн. 1. С. 86–113 (1-я пагин.).
- (Н. В-в)* Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический: 1800–1857. Историко-биографический очерк. Глава II // Русская старина. 1878. Апрель. С. 547–572.
- Сухова Н. Ю.* Духовно-учебный проект святителя Иннокентия (Борисова) 1830-х гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II (История, История Русской Православной Церкви). 2011. Вып. 2 (39). С. 18–34.
- Шильдер Н. К.* Два доноса в 1831 г. // Русская старина. 1899. Т. 97. Вып. 1. С. 67–87. (Э... в) Обмолвки и недомолвки // Вестник западной России. 1870. Кн. 2. Отд. III. С. 25–35.
- Aichinger G.* Johann Michael Sailer, Bischof von Regensburg: ein biographischer Versuch. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlag, 1865.
- Allgemeine Deutsche Biographie. Hsgeb. Historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften, 1. Aufl. München; Leipzig, 1893. Bd. 35.

- Aner K.* Die Theologie der Lessingzeit. Halle; Saale: Verlag von Max Niemeyer, 1929.
- Barth U.* Kritischer Religionsdiskurs. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Beutel A.* Johann Joachim Spalding: Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Hornig G.* Der Perfektibilitätsgedanke bei J. S. Semler // Zeitschrift für Theologie und Kirche Vol. 72, No. 4 (1975). S. 381–397.
- Neugebauer-Wölk M.* Debatten im Geheimraum der Aufklärung. Konstellationen des Wissensgewinns im Orden der Illuminaten Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft Vol. 23, Die Aufklärung und ihre Weltwirkung (2010). S. 17–46.
- Raats G.* Aufklärung als Selbsteutung: Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Johann Joachim Spaldings «Bestimmung des Menschen» (1748). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. (Beiträge zur historischen Theologie, 173).

## Critics of the Teaching of Neologs by St. Innocent of Kherson

**Viacheslav I. Kotsiuba**

DSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy,  
Moscow Institute of Physics and Technology  
9 Institutskiy per., Dolgoprudny, Moscow Region  
141701, Russian Federation  
vk1993@mail.ru

**For citation:** Kotsyuba Viacheslav I. «Criticism of the Teaching of Neologs by Saint Innocent of Kherson». *Diakrisis*. 2019. № 3 (3). P. 93–116. DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.005

### Abstract

The article discusses questions about suspicions of the kinship of the views of St. Innocent (Borisov) with the teachings of Western theologians — Neologs, about the attitude of St. Philaret of Moscow towards St. Innocent, analyzes the criticism of the teaching of Neologs by St. Innocent of Kherson in lectures on comparative theology.

**Keywords:** Russian patrology, Theology, St. Innocent of Kherson, St. Philaret (Drozdov), Neologs, Kant.

# ЗНАЧЕНИЕ ПРЕБЫВАНИЯ В КЕЛЬЕ ДЛЯ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ МОНАХА ПО УЧЕНИЮ ПАВЛА ТАММСКОГО И СТЕФАНА ФИВАИДСКОГО

**Иеромон. Иоанн (Пахачев)**

магистр богословия, секретарь ученого совета,  
младший научный сотрудник Коломенской духовной семинарии  
140406, Московская область, г. Коломна, ул. Голутвинская, д. 11,  
Коломенская духовная семинария  
john-hieromonk@mail.ru

**Для цитирования:** *Иоанн (Пахачев), иером.* Значение пребывания в келье для духовной жизни монаха по учению Павла Таммского и Стефана Фиваидского // Диакрисиc. 2019. № 3 (3). С. 117–129. DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.006

## **Аннотация**

УДК 27-1 (271.2-726.1)

В данной статье рассматриваются некоторые аспекты сложившегося в раннем египетском монашестве представления о духовном значении одной из аскетических практик — пребывания монаха в келье. Известно, что келья занимала в жизни египетских пустынников особое место: с ней была связана их молитвенная жизнь, подвиги, мистические созерцания. Келья воспринималась не только как земное жилье, но и как место сакральное, место встречи и общения с Богом. Это особое отношение к келье отразилось в памятниках монашеской литературы, в частности, в рассматриваемых в статье произведениях Павла Таммского и Стефана Фиваидского. Анализируя их взгляды, автор статьи стремится, во-первых, выявить и раскрыть ключевые элементы традиции осмысления пребывания в келье, а во-вторых, найти во взглядах изучаемых авторов индивидуальные, присущие только им черты, и установить причины их появления.

**Ключевые слова:** келья, раннее монашество, монашеская литература, Египет, Павел Таммский, Стефан Фиваидский.

Тема пребывания в келье фигурирует уже в самых ранних памятниках египетской монашеской письменности, прежде всего, в тех, которые были созданы в монашеских центрах Нижнего Египта — Нитрии, Келлиях и Ските. Так, мы находим ее в IV веке в Лавсаике и Истории монахов, у Евагрия и Иоанна Кассиана Римлянина; в V веке особенно обильно — в «Aprophthegmata Patrum». Чуть позднее мы встречаем ее в «Аскетических словах» Исаии Скитского. Можно сказать, что в целом эта тема является сквозной для ранней египетской монашеской литературы<sup>1</sup>.

В данной работе мы постараемся рассмотреть учение о духовном значении пребывания в келье двух малоизвестных представителей ранней монашеской письменности. Но вначале — несколько слов о них самих.

### **Павел Таммский и Стефан Фиваидский: некоторые биографические данные**

Павел Таммский — загадочная личность в истории раннего монашества. Сохранившиеся (преимущественно в памятниках коптской житийной литературы) факты его биографии допускают помещение его фигуры в полуотшельническую среду Среднего Египта (близ Антиной) в период IV — начала V в.<sup>2</sup> В классических памятниках того периода (Aprophthegmata, Лавсаик, Historia monachorum) имя Павла не встречается. Причина этому, по замечанию А. Сучиу, возможно, кроется в том, что Павел писал сочинения на коптском языке и, следовательно, не мог стать известным для аудитории, незнакомой с народным языком Египта<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. нашу магистерскую работу: *Иоанн (Пахачев), иером.* Значение пребывания в келье для духовной жизни монаха по учению авторов египетской и палестинской монашеской традиции IV–VII веков. Магистерская диссертация. Сергиев Посад: МДА, 2019.

<sup>2</sup> Подробный анализ источников, содержащих сведения о биографии Павла, и исследований о нем см. в ст.: *Suciu A.* Sitting in the Cell: The Literary Development of an Ascetic Praxis in Paul of Tamma's Writings. With an Edition of Some Hitherto Unknown Fragments of De Cella // The Journal of Theological Studies. 2017. Vol. 68. Pt. 1. P. 141–167.

<sup>3</sup> Ibid. P. 159–160. Ср.: *Goquin R.-G.* Paul of Tamma, Saint [Электронный ресурс] // Claremont Coptic Encyclopedia. URL: <http://ccdl.libraries>.

Коптская церковная традиция до сего дня сохранила почитание памяти Павла и считает его одним из великих столпов монашества. Видимо, таковым он являлся на самом деле; по крайней мере, круг его общения, известный из агиографических источников, включает в себя довольно громкие имена (Афу, Фиб, Аполло из Бауита, Исидор Скитский, апа Псой)<sup>4</sup>. Анализ письменных сочинений Павла позволяет предполагать его незаурядную эрудицию и осведомленность в основных проблемах раннего монашеского богословия, а также его знакомство с оригеновской традицией богословской мысли<sup>5</sup>. Все это делает Павла значимой фигурой в глазах исследователей.

Несмотря на то, что биография Павла была известна достаточно давно, его письменное наследие было издано впервые Тито Орланди лишь в 1988 году<sup>6</sup>. После этого началось активное изучение наследия Павла исследователями в области коптологии, которое продолжается и по сей день. На сегодняшний момент Павлу считаются принадлежащими одно послание и четыре трактата, из которых на русский язык был пока переведен только один — «О келье»<sup>7</sup>. Именно этот текст и будет в дальнейшем находиться в нашем поле зрения.

Стефан Фиваидский — не менее загадочный представитель традиции египетского монашества. Об одном из его произведений, дошедшем до нас под названием «Слово аскетическое», мы на данный момент знаем больше, чем о самом авторе<sup>8</sup>. А. И. Сидоров, переведший памятник на русский язык, посчитал возможным поместить его в IV–V в., сославшись на «архаический» стиль мирозерцания

claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1537/rec/1 (дата обращения: 30.12.2019)

<sup>4</sup> *Suciu A.* Sitting in the Cell... P. 143–150.

<sup>5</sup> *Ковалец А. С.* Влияние александрийской философско-богословской традиции на формирование ранних памятников коптской монашеской литературы. Дис. канд. филол. наук. М., 2008. С. 107–112.

<sup>6</sup> *Paolo di Tamta.* Opere / introd., testo, trad. e concord. a cura di T. Orlandi. Roma, 1988.

<sup>7</sup> *Павел Таммский.* О келии / пер. и вст. ст. А. С. Ковалец // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 113–120.

<sup>8</sup> Обзор биографии и литературного наследия Стефана см. в нашей ст.: *Иоанн (Пахачев), иером.* «Заповеди» Стефана Фиваидского и традиция раннего египетского монашества // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 13 / гл. ред. епископ Зарайский Константин. Коломна, 2019. С. 32–46.

автора<sup>9</sup>. А. Сучиу, подтверждая эту хронологию, уточняет географическую контекстуализацию творений Стефана и говорит о его принадлежности к монашеской традиции Нижнего Египта (Нитрии и Келлий)<sup>10</sup>.

По стилю и предмету изложения «Слово аскетическое» очень близко к трактату Павла Таммского. Эта особенность ввела в свое время в заблуждение даже Т. Орланди, который издал фрагменты коптского текста «Слова» в корпусе сочинений Павла, приписав последнему его авторство<sup>11</sup>. Сегодня эта ошибка выяснена и исправлена. Но для нас очевидно, что она была допущена неслучайно, что в образе мышления этих авторов есть нечто, сближающее их. По этой причине, а также потому, что оба подвижника являются представителями одной монашеской традиции и размышляют об одном предмете (пребывании в келье), мы решили сравнить их взгляды, выявить в них общее и индивидуальное и показать, какое значение имело для них пребывание в келье.

### **Трактат «О келье» и «Слово аскетическое»: сравнительный анализ содержания**

Прежде чем перейти к анализу содержания данных произведений, скажем несколько слов об их форме. Трактат «О келье» написан в жанре «глав» — кратких изречений-афоризмов. Этот жанр, как известно, был достаточно популярен в античной литературе<sup>12</sup>. Главы Павла очень краткие, концентрированные, иногда составляют всего несколько слов. Трактат Стефана в этом плане отличается большей пространностью в изложении; это, скорее, развернутое дидактическое увещание, тогда как главы Павла — это емкие максимы, призванные дать читателю авторитетную духовную установку. В то же время оба произведения явно обнаруживают свою

<sup>9</sup> Сидоров А. И. Предисловие // Творения древних отцов-подвижников / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М., 2012. С. 26.

<sup>10</sup> Suciū A. Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes: With Preliminary Editions of the Greek Redactions of the Ascetic Commandments // *Adamantius*. № 21. 2015. P. 301–303.

<sup>11</sup> Paolo di Tamma. Opere. P. 116–121.

<sup>12</sup> См. об этом: Suciū A. Sitting in the cell... P. 163.

близость к ветхозаветной «литературе Премудрости»<sup>13</sup>, проявляющаяся, к примеру, в обращении «сын мой», встречающемся в обоих трактатах.

Лейтмотивом трактата «О келье» является утверждение о том, что духовный подвиг, совершаемый монахом в келье, открывает для него перспективы эсхатологического прославления в Царстве Бога. «Достоинство кельи» подвижника прославит его «среди святых в доме Божием»<sup>14</sup>, который есть Небесный Иерусалим, место блаженной жизни праведников<sup>15</sup>. Для того чтобы стать их согражданином, монах должен вступить в эсхатологический День Господень «облеченным в Божии заповеди». Это состояние, по Павлу, достигается помещением сердца монаха в келье и через это «в Боге»<sup>16</sup>.

Термин «сердце» встречается у Павла достаточно часто. В этом обнаруживается очевидная близость его учения к духовной традиции отцов «Apothegmata». Суть внутреннего делания монаха, пребывающего в келье, Павел видит в том, чтобы «не отпускать сердце» на волю<sup>17</sup>, но поместить его «в Боге» и через это «облечься в заповеди Божии»<sup>18</sup>. Также он несколько раз упоминает о душе и мыслях подвижника, которые ему необходимо устремить к созерцанию Бога<sup>19</sup>. Бог становится для подвижника центром внимания и всей жизни; его задача — «хранить Бога»<sup>20</sup> и через это возрастать в познании Его.

На протяжении всего трактата «О келье» аскет называется «нищим» или «бедняком»<sup>21</sup>. Возможно, мы имеем здесь аллюзию на библейское представление о «бедняках Яхве» — людях, всецело

<sup>13</sup> Harmless W. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. New York, 2004. P. 261.

<sup>14</sup> Павел Таммский. О келии, 4. Далее ссылки на трактат Павла будут даваться по вышеупомянутому переводу А. С. Ковалец без указания номера страницы.

<sup>15</sup> Павел Таммский. О келии, 22.

<sup>16</sup> Павел Таммский. О келии, 10.

<sup>17</sup> Павел Таммский. О келии, 6, 8. М. Шеридан замечает, что данное выражение используется у Павла как аналог греческого πρόσεχε σεαυτῶ (Sheridan M. *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*. Rome, 2012. P. 25).

<sup>18</sup> Павел Таммский. О келии, 10.

<sup>19</sup> Павел Таммский. О келии, 10, 77.

<sup>20</sup> Павел Таммский. О келии, 34.

<sup>21</sup> Павел Таммский. О келии, 9, 10, 14, 23, 27, 69.

осознающих свою зависимость от Бога<sup>22</sup>. Однако вероятнее, что Павел использует данные категории в качестве антитезы понятию «богатство», которым он обозначает добродетели, приобретаемые монахом через пребывание в келье<sup>23</sup>. Среди них особое место занимает смирение — истинное «достоинство бедного монаха»<sup>24</sup>. Путь духовного восхождения, таким образом, мыслится Павлом как путь от бедности к богатству добродетелей, от неразумия — к мудрости, от борьбы с демонами и скорбей — к непоколебимому покою в Боге<sup>25</sup>. Но это богатство, приобретаемое подвижником, есть одновременно и дар — «благословение кельи» (χάρισμα τοῦ κελλίου).

Понятие «благословение кельи» — одно из центральных у Павла. Он заповедует желать его во все дни жизни, говорит, что оно очень велико<sup>26</sup>. Вероятно, что под этим «благословением» Павел понимает освящающую подвижника благодать Святого Духа<sup>27</sup>. Также возможно, что здесь имеется в виду то богатство добродетелей, которое накоплено подвижником за время пребывания в келье. Первое понимание подтверждается, на наш взгляд, одним фрагментом, в котором приобретение «благословений кельи» связывается у Павла с прославлением лика праведника, получившего их, «лучами из Иерусалима» (очевидно, Небесного)<sup>28</sup>. В любом случае, для «мудрого» монаха нет ограничения в получении этих благословений, ибо он уподобляется Богу, а Бог бесконечен<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Жемчужины Нагорной проповеди. О главном в христианстве. М., 2020. С. 39–41.

<sup>23</sup> *Павел Таммский.* О келии, 20, 37.

<sup>24</sup> *Павел Таммский.* О келии, 13.

<sup>25</sup> *Павел Таммский.* О келии, 20, 44, 49–50.

<sup>26</sup> *Павел Таммский.* О келии, 13, 88.

<sup>27</sup> На это, собственно, намекает и использование слов «χάρις», «χάρισμα» в лексиконе христианских авторов (*Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon.* Oxford, 1961. P. 1518). Ср. также употребление этого слова в современном Павлу произведении из коптской библиотеки в Наг Хаммади: *Ким Р. В.* О некоторых новозаветных аллюзиях в трактате «Толкование о душе» // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2015. Вып. 4. С. 108–114.

<sup>28</sup> *Павел Таммский.* О келии, 45–46. Эти слова, написанные задолго до свт. Григория Паламы и исихастов, как нельзя лучше подтверждают единство мистического опыта православных подвижников разных эпох.

<sup>29</sup> *Павел Таммский.* О келии, 44, 47–48. Возможно, что здесь мы встречаемся с мыслью, которая у греческих авторов той эпохи выражалась через понятие «обожение» (θέωσις).

В трактате «О келье» мы встречаемся с ярким примером «сакрализации» келейного пространства<sup>30</sup>, с осмыслением кельи как места явления и присутствия Божьей славы. Проявляется это, например, в использовании для раскрытия духовного значения кельи библейских образов, заимствованных из описания ветхозаветного богослужения. Келья в трактате Павла называется скинией Божией, а пребывающий в ней мудрец — также скинией, жертвенником и фимиамом<sup>31</sup>. Заметим — здесь мы находим пример использования Павлом аллегорического толкования библейских текстов, что явно говорит о его знакомстве с александрийской экзегетической традицией<sup>32</sup>. Павел обещает подвижнику, что в келье ему явится «слава Божия»<sup>33</sup> — понятие, для библейского богословия вполне конкретное. Келья, таким образом, приобретает у Павла мистическое измерение, становясь местом Богоявления и Богоприсутствия.

Наконец, для Павла большое значение имеет тема духовной брани с бесами, которую он увещевает вести с бодростью и смелостью<sup>34</sup>. Монах должен не бояться демонов, но вступить с ними в открытую борьбу<sup>35</sup>, возложив упование на Бога. «Немощь» — то есть страх перед демонами — подвижник должен преодолеть надеждой на Бога и терпеливым пребыванием в келье, которая, таким образом, становится для него крепостью, защищающей его в духовной борьбе<sup>36</sup>.

Переходя к анализу «Слова аскетического» Стефана Фиваидского, необходимо заметить, что в существенных чертах его учение о пребывании в келье сродни учению Павла Таммского. Однако Стефан

<sup>30</sup> Об этом феномене см.: *Hedstrom D. L. B. Divine architects: Designing the monastic dwelling place // Egypt in the Byzantine World, 300–700. NY., 2007. P. 368–389.*

<sup>31</sup> *Павел Таммский. О келии, 52–53, 67–68.*

<sup>32</sup> *Sheridan M. From the Nile to the Rhone and Beyond... P. 27–29.*

<sup>33</sup> *Павел Таммский. О келии, 55.*

<sup>34</sup> *Павел Таммский. О келии, 23. Анализ демонологии Павла см. в работе: Brakke D. The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance // Church History. 2001. Vol. 70. № 1. P. 19–48.*

<sup>35</sup> *Павел Таммский. О келии, 60. Упоминание об открытой борьбе здесь неслучайно, так как пустыня воспринималась христианами того времени как место обитания бесов (Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 139, 235–236).*

<sup>36</sup> *Павел Таммский. О келии, 92–93.*

немного иначе расставляет акценты; свое внимание он фокусирует, прежде всего, на той внутренней работе, которую подвижник выполняет, сидя в келье. В центре учения Стефана о келейном пребывании находится понятие «хранение сердца», сущность которого он видит в «распознавании» (διάκρισις) духовных сил, склоняющих человека ко злу<sup>37</sup>. Следуя традиции отношения к этому понятию, обозначенной уже в «Aporhthegmata»<sup>38</sup>, Стефан замечает, что это «распознавание» является даром Божиим<sup>39</sup>. Также с понятием «хранение сердца» у Стефана тесно связано «хранение ума», который он в соответствии со стоической традицией именует «владычественное» (τὸ ἡγεμονικόν). «Хранение ума» предполагает приобретение определенных добродетелей, облачившись во всеоружие которых человек может отражать атаки лукавых помыслов<sup>40</sup>.

Большое внимание Стефан уделяет «хранению помыслов»<sup>41</sup> от блуждания, которое рассматривается им, вероятно, как один из аспектов «хранения сердца». Он пишет: «Когда сидишь в келье своей, не позволяй помыслу своему блуждать вне [ее]»<sup>42</sup>. Под блужданием вне кельи подвижник понимает, например, увлечение размышлениями о чем-то, происходящем в миру<sup>43</sup>. Данная мысль, как и вообще внимание Стефана к теме помыслов, обнаруживает близость его наставлений с учением Евагрия Понтийского. Примечательно, что «хранение помыслов» от рассеяния Стефан обозначает

<sup>37</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 3. Далее в тексте нашей работы данное произведение цитируется по переводу А. И. Сидорова (Творения древних отцов-подвижников. С. 267–289), исключения оговариваются отдельно. В целом о понятии «διάκρισις» в святоотеческой традиции см.: *Рябинин Г., свящ.* Дар различения (рассуждения) по творениям святых отцов и церковных писателей II — нач. V веков: Магистерская диссертация. Сергиев Посад: МДА, 2018.

<sup>38</sup> См. комментарий А. И. Сидорова к данной главе: Творения древних отцов-подвижников. С. 628–630.

<sup>39</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 36.

<sup>40</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 37.

<sup>41</sup> Подробнее о значении данного термина см.: *Войтенко А. А.* Египетское монашество в IV веке: Житие прп. Антония Великого, Лавсаик, История монахов. М., 2012. С. 257–269.

<sup>42</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 36.

<sup>43</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 43.

термином «трезвение» (ἡ νῆψις)<sup>44</sup>, что снова отсылает нас к учению «Arophthegmata».

Особенностью наставлений Стефана Фиваидского является то, что он не только обозначает основные теоретические установки келейного пребывания, но и дает много конкретных практических рекомендаций. Так, например, он предостерегает от опасности праздных разговоров с проходящими в келью посетителями, дает советы, как лучше обойтись с братом, пришедшим на место твоего подвига для постоянного жительства<sup>45</sup>. Стефан также начертывает как бы некий алгоритм келейного пребывания, который в его представлении состоит из чередования псалмопения и «хранения сердца», с которыми тесно связано приобретение «благочестивого помышления», под которым он понимает памятование о Боге<sup>46</sup>. В число занятий, составляющих внутренне делание пребывающего в келье монаха, он включает также памятование о Страшном Суде, размышление о заповедях Божиих и рукоделие<sup>47</sup>. В этих мыслях вновь обнаруживается близость Стефана к духовной традиции «Изречений отцов». Некоторые из апофтегм даже имеют в «Слове аскетическом» дословные параллели<sup>48</sup>.

Еще одной особенностью «Слова аскетического» является то, что в нем, так же как и в трактате «О келье» Павла Таммского, встречается выражение «благословение кельи»: «Сидя в келье, призывай Бога, чтобы послал тебе благодать келейную, ибо велика благодать келье»<sup>49</sup>. Важно, что в данном высказывании получение «благословения кельи» связывается с призыванием Бога, с молитвой, что

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 44, 47.

<sup>46</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 45.

<sup>47</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 39, 52, 66.

<sup>48</sup> См. об этом: *Suciu A. Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes...* P. 306.

<sup>49</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 46. Цитируем данную главу по переводу Т. Миллер (Стефан из Фиваиды. Слово аскетическое / пер. с греч. Т. А. Миллер // Патристика: Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 80–95). У А. И. Сидорова переведено «дар кельи» (см.: Творения древних отцов-подвижников. С. 273). Оба варианта («благодать», «дар»), равно как и используемое нами выражение «благословение кельи», являются переводом одного и того же греческого слова «ἁρίσμα».

подтверждает высказанное нами ранее предположение о смысле этого понятия у Павла Таммского.

Интересно, что Стефан с большим вниманием относится к выходам монаха из кельи, заповедуя своему адресату иметь «хранение сердца» не только в келье, но и вне ее<sup>50</sup>. Когда монаху приходится выходить из кельи, он вначале должен испытать себя и определить причину, по которой он покидает келью<sup>51</sup>. Наконец, он советует монаху во время пребывания в городе или путешествия иметь трезвение и «попечение об очах своих, дабы не унести с собой искушение в келью свою»<sup>52</sup>. Эти слова вновь напоминают нам некоторые из апофтегм, в которых говорится о том, что подвижники очень внимательно относились к состоянию, в котором возвращались в свою келью, и не позволяли себе даже входить в нее, имея какой-либо помысел или рассеяние в душе<sup>53</sup>.

Итак, сопоставление трактата «О келье» и «Слова аскетического», как кажется, убедительно показало, что в ранней монашеской литературе Египта сложилась определенная традиция осмысления пребывания в келье. Главные аспекты этой традиции можно обозначить так: келья есть место духовного подвига монаха — ключевыми элементами подвига являются «хранение сердца» и «хранение ума» — через это осуществляется возрастание в добродетелях и противостояние злым духам — конечным итогом этого пути является достижение «благословения кельи», то есть прославление подвижника благодатью Святого Духа. В то же время учению каждого из рассмотренных нами авторов присущи свои неповторимые черты. Павел Таммский менее скрупулезен в изложении практических аспектов пребывания в келье; он больше концентрируется на духовной сути этого делания. Его взгляды ярко окрашены библейским духом и обнаруживают свою зависимость от александрийской философско-богословской традиции, которая (вероятно, через экзегезу Оригена) имела большое влияние на мирозерцание раннего коптского монашества. Стефан же

<sup>50</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 48.

<sup>51</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 105.

<sup>52</sup> *Стефан Фиваидский*. Слово аскетическое, 106.

<sup>53</sup> Об авве Исааке, пресвитере из Келлий, 9 // Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2005. С. 115; Об авве Иоанне Колове, 23 // Там же. С. 125.

в своем осмыслении пребывания в келье, напротив, ближе к классической традиции «Aporhthegmata», которая фокусирует свое внимание на практических аспектах келейного пребывания монаха.

Наконец, заметим, что для окончательного установления места обоих памятников в общем контексте аскетической литературы христианского Египта необходимо более тщательное сопоставление их учения с учением отцов «Aporhthegmata», прп. Иоанна Кассиана Римлянина, Евагрия Понтийского, Исаии Скитского и других авторов. Эта тема выходит за рамки настоящей работы, но является перспективной для дальнейшего изучения.

### Источники

- Paolo di Tamma*. Opere / introduzione, testo, traduzione e concordanze a cura di T. Orlandi. Roma, 1988.
- Павел Таммский*. О келии / пер. и вст. ст. А. С. Ковалец // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 113–120.
- Стефан из Фиваиды*. Слово аскетическое / пер. с греч. Т. А. Миллер // Патристика: Новые переводы, статьи / под ред. М. А. Журиной. Нижний Новгород, 2001. С. 80–95.
- Стефан Фиваидский*. Аскетическое слово // Творения древних отцов-подвижников / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница, 2012. С. 267–289.

### Литература

- Войтенко А. А.* Египетское монашество в IV веке: Житие прп. Антония Великого, Лавсаик, История монахов. М.: ЦЕИ РАН, 2012.
- Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Жемчужины Нагорной проповеди. О главном в христианстве. М.: Никея, 2020.
- Иоанн (Пахачев), иером.* «Заповеди» Стефана Фиваидского и традиция раннего египетского монашества // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 13 / гл. ред. епископ Зарайский Константин. Коломна: Лига, 2019. С. 32–46.
- Иоанн (Пахачев), иером.* Значение пребывания в келье для духовной жизни монаха по учению авторов египетской и палестинской монашеской традиции IV–VII веков: Магистерская диссертация. Сергиев Посад: МДА, 2019.

- Ким Р. В.* О некоторых новозаветных аллюзиях в трактате «Толкование о душе» // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2015. Вып. 4. С. 108–114.
- Ковалец А. С.* Влияние александрийской философско-богословской традиции на формирование ранних памятников коптской монашеской литературы: дис. канд. филол. наук. М., 2008.
- Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.
- Рябинин Г., свящ.* Дар различения (рассуждения) по творениям святых отцов и церковных писателей II – нач. V века: Магистерская диссертация. Сергиев Посад: МДА, 2018.
- Brakke D.* The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance // Church History. 2001. Vol. 70. № 1. P. 19–48.
- Goquin R.-G.* Paul of Tamma, Saint [Электронный ресурс] // Claremont Coptic Encyclopedia. URL: <http://ccdlib.libraries.claremont.edu/cdm/singleitem/collection/cce/id/1537/rec/1> (дата обращения: 30.12.2019)
- Harmless W.* Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. New York: Oxford University Press, 2004.
- Hedstrom D. L. B.* Divine architects: Designing the monastic dwelling place // Egypt in the Byzantine World, 300–700. New York: Cambridge University Press, 2007. P. 368–389.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Sheridan M.* From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation. Rome: Pontificio Ateneo di S. Anselmo, 2012.
- Suciu A.* Revisiting the Literary Dossier of Stephen of Thebes: With Preliminary Editions of the Greek Redactions of the Ascetic Commandments // Adamantius. 2015. № 21. P. 301–325.
- Suciu A.* Sitting in the cell: the literary development of an ascetic praxis in Paul of Tamma's writings. With an edition of some hitherto unknown fragments of De cella // The Journal of Theological Studies. 2017. Vol. 68. Pt. 1. P. 141–171.

### **Hieromonk Ioann (Pakhachev)**

MA in Theology Secretary of the Academic Council,  
Junior researcher of the Kolomna Theological Seminary  
h. 11, Golutvinskaya Street, Kolomna, Moscow Region, 140406,  
Kolomna Theological Seminary  
john-hieromonk@mail.ru

**For citation:** Hieromonk Ioann (Pahatchev) «The significance of staying in cell for a monk's spiritual life in the teaching of Paul of Tamma and Stephen of Thebais». *Diakrisis*. 2019. № 3 (3). P. 117–129 (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.006

**Abstract.** This article contains an analysis of some aspects of the idea, that prevailed in early Egyptian monasticism, about spiritual significance one of the ascetic practices – the monk's sitting in the cell. It's known that the cell occupied an exclusive position in the life of Egyptian hermits: their prayer life, exploits, and mystical contemplations were associated with it. Cell was perceived not only as earthly housing, but also as a sacred place, a place of meeting and communication with God. This exclusive attitude to the cell was reflected in the monuments of monastic literature, in particular, in the works of the Paul of Tamma and Stephen of Thebes considered in the article. Analyzing their views, the author of the article seeks, firstly, to identify and reveal the key elements of the tradition of comprehension of sitting in the cell, and, secondly, to find in the views of the studied authors individual traits, those are unique to them, and show the reasons for their emergence.

**Keywords:** Cell, Early monasticism, Monastic literature, Egypt, Paul of Tamma, Stephen of Thebes.

# КРИТЕРИИ ИСТИННОСТИ В РЕШЕНИИ ДОКТРИНАЛЬНЫХ ВОПРОСОВ И ИХ ЗАВИСИМОСТЬ ОТ УЧЕНИЯ О ПРЕДАНИИ<sup>1</sup>

**Иерей Дмитрий Артемкин**

клирик храма свт. Николая Мирликийского  
в Старом Ваганькове (г. Москва), преподаватель кафедры  
богословия Московской духовной академии (г. Сергиев Посад)  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
Email: artemkindm@gmail.com

**Для цитирования:** *Артемкин Д. Н.* Критерии истинности в решении доктринальных вопросов и их зависимость от учения о Предании // Диакрисиc. 2019. № 3 (3). С. 130–140. DOI:10.54700/diakriscis.2019.3.3.007

## **Аннотация**

УДК 230.11; 262

В статье сопоставляются православное, католическое и протестантское представления о центральных критериях доктринальной истинности, а также проясняется, как различие этих критериев зависит от особенностей понимания природы Священного Предания. В результате произведенного сопоставления проблематизируется вопрос об актуальных критериях в Православии.

**Ключевые слова:** источники Откровения, Священное Предание, учительство церковное, *consensus patrum*.

<sup>1</sup> Доклад, прочитанный на конференции второй: «Проблемы методологии богословских и патристических исследований» (МДА, 26.12.2019).

Начать повествование уместно с классических критериев доктринальной истинности, сформулированных прп. Викентием Леринским († до 450). В сочинении «Памятные записки» главными критериями истинности церковного учения он называет соответствие учения каноническим книгам Священного Писания и Преданию Церкви<sup>2</sup>.

Критерий соответствия учения Церкви и шире — всей жизни Церкви — Священному Писанию безусловно признавался и признается как в древности, так и в настоящее время. Обращение к авторитету Предания необходимо, по словам прп. Викентия, поскольку по причине возвышенности Писания возможны ошибки в его истолковании, примерами чего служат учения Савелия, Ария, Новациана и других раскольников и еретиков. Мы можем продолжить этот список: то же Писание, что и в православных Церквях, читают в христианских сообществах, отрицающих божество Христа или принимающих, например, содомский грех как норму жизни.

Поэтому, как продолжает прп. Викентий, необходимо «направлять нить толкования пророков и апостолов по правилу (*norma*) церковного и кафолического понимания». Сама же норма церковного понимания утверждается в том, «чему верили повсюду, всегда, все» (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*)<sup>3</sup>.

Критерии всеобщности, древности и согласия не отделимы один от другого и не должны применяться порознь. Начиная с герменевтического аспекта Предания, Викентий Леринский не останавливается на нем и расширяет значение критериев всеобщности, древности и согласия на веру как таковую. За истинную следует признавать только ту веру, которую исповедует Церковь по всей Земле, и которая одобрена большинством святых предков и отцов Церкви, согласных между собой.

Согласие (*consensio*) прежде всего выражают решения Вселенских Соборов, а также суждения, общие для «большинства великих учителей»<sup>4</sup>. Впоследствии критерий согласия отцов «*consensus*

<sup>2</sup> Викентий Леринский, прп. Памятные записки. 2. 1–2.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Викентий Леринский, прп. Памятные записки. 27.

*patrum*» выделился и приобрел самостоятельное значение для догматического богословия Православной Церкви.

Прп. Викентий не высказывал оригинальной точки зрения, он лишь компактно сформулировал понимание, присущее Древней Церкви<sup>5</sup>. Дальнейшая история развития учения о Предании в христианстве показывает, что понимание существа Предания все так же связано с критериями доктринальной истинности. Изменение одного приводит к изменениям и другого.

**В католицизме.** В Средние века учение Древней Церкви о Предании не подвергалось критическому пересмотру и не являлось темой богословских дискуссий ни в православном восточном, ни в западном христианстве. Вместе с тем, как замечает крупный католический исследователь феномена Предания кардинал Ив Конгар, фактическое восприятие Предания в Средние века разнилось как с раннехристианским, так и с современным его восприятием. Для средневекового мышления, не заинтересованного в критическом восприятии истории, идея Предания оказалась связанной не с идеей преемства как такового, а в первую очередь с идеей авторитета<sup>6</sup>.

Истинно не то, что изначально, а то, что подтверждается достаточно авторитетным мнением. В католицизме этот тип восприятия Предания получил богословское выражение в виде доктрины об учительстве Церкви (*magisterium ecclesiasticum*), согласно которой Церковь в лице иерархии, и в конечном счете в лице папы Римского, является конституирующим началом для определения нормативного Предания.

Плодом схоластического богословия стало различение понятий «*traditio*» и «*traditiones*» (в русскоязычной богословской литературе передается как «Предание» с прописной буквы и «предания» во множ. числе). Фома Аквинский, например, для *traditiones* оставляет узкие рамки культа и обычаев, тогда как собственно апостольское Предание (*traditio apostolica*) нашло выражение в Писании. Авторитет святых отцов, как и любых богословов, по мысли Фомы Аквинского, подчинен авторитету Писания, а доказательная сила святоотеческих

<sup>5</sup> Этот тезис вполне убедительно обоснован, например в работе: Пономарев П. П. Священное Предание как источник христианского ведения. Казань, 1908.

<sup>6</sup> Congar Y. *Traditio and Traditions*. London, 1966. P. 89.

аргументов проистекает из их согласия с Писанием, следовательно, Писание является «достаточным основанием» веры Церкви<sup>7</sup>. С авторитетом Писания неразрывно связан также истолковывающий авторитет Церкви. Церковное Предание (*traditio ecclesiastica*) не имеет характера источника вероучения, однако, являясь учительным голосом Церкви, в которой живет Дух Божий, является обязательным для членов Церкви. Фактически же церковное учительство в понимании Фомы Аквинского персонифицируется в римском епископе, на авторитет которого в конечном счете опирается авторитет всей Церкви<sup>8</sup>. Различение авторитета Писания (ассоциированного с содержанием апостольского Предания), «преданий» и учительства Церкви в лице иерархии, произведенное в богословии схоластов, заложило фундамент для последующего конфликта. Задолго до Реформации в сочинениях схоластов дискутировался вопрос о том, должны ли христиане верить авторитету Писания в большей степени, чем авторитету Церкви, или наоборот?<sup>9</sup>

**Протестантская критика** была направлена главным образом на учительство церковное. Это стало очевидно уже в первый год с момента выступления М. Лютера в 1517 году. По ходу завязавшейся дискуссии стало очевидно, что спор сводится к вопросу об авторитете папы Римского. Имеет ли папа достаточный авторитет и власть, чтобы утверждать то, что явным образом отсутствует в Писании. Ответ протестантизма — нет, не имеет. Писание здесь было объявлено единственным и достаточным источником Откровения, а единственный критерий доктринальной истинности — соответствие Писанию. В «Формуле согласия» (1577) говорится: «Веруем, учим и исповедуем, что единственным и абсолютным правилом и стандартом, согласно которому должны оцениваться все догматы и все учителя, являются только пророческие и апостольские Писания Ветхого и Нового Завета»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Кнох В. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание. М., 2006. С. 288.

<sup>8</sup> Там же. С. 289.

<sup>9</sup> Генриха Гентского (1217–1293), Герарда Болонского († 1317), Гвидо Террена († 1342) и др.; см.: Congar. *Traditio and Traditions*. London, 1966. P. 99.

<sup>10</sup> Книга согласия. Б. м., 1998–2010. С. 429.

Официальным ответом Католической Церкви на протестантское «*sola Scriptura*» стал «Декрет о принятии священных книг и Предания» Тридентского Собора (1546). Здесь помимо подтверждения канона Священного Писания утверждалось значение Предания как источника вероучения и нравственности<sup>11</sup>. Высказывание декрета о том, что истина Откровения «содержится» в книгах Писания и незаписанных апостольских преданиях, истолковывалось католическими богословами преимущественно в количественном смысле, то есть в том смысле, что предания являются «материальным» источником Откровения наравне с Писанием. Таким образом, если в богословии высокой схоластики мы видим двухчастный авторитет: Писание — учительство церковное, то в посттридентском богословии вводится еще Предание, поэтому мы видим трехчастный авторитет: Писание — Предание — учительство церковное.

В XIX–XX в. католическая и протестантская доктрины Предания были частично пересмотрены, основными причинами чему стали социальные изменения XIX века, развитие критических методов в изучении Писания, потребность в богословской интерпретации понятия об историческом процессе, вошедшем в новоевропейскую науку. Второй Ватиканский собор предпринял значительные шаги к корректировке католического учения о Предании. В частности, была передана забвению теория двух источников. Также была акцентирована роль церковного собора в церковном учительстве. Несмотря на это, римский епископ остается внешним критерием церковного единства и непогрешимости. Собор епископов Католической церкви зависит от папы Римского, который так и остается гарантом доктринальной непогрешимости церкви. Учительство церковное, воплощенное в непогрешительном авторитете епископа Римского, действительно придает большую устойчивость католицизму. Католическая Церковь — это межнациональная, сложно организованная структура, которая стабильно функционирует, опираясь на центральную власть

<sup>11</sup> «Собор принимает и почитает с одинаковым благочестием и одинаковым уважением все Книги как Ветхого, так и Нового Завета, ибо Бог — единый Создатель того и другого, так же, как и Преданий, касающихся веры или нравов, ибо они исходят из уст Самого Христа или внушены Святым Духом и сохранены Вселенской Церковью в непрерывной преемственности» (Христианское вероучение. СПб., 2002. С. 88–89).

папы. Столь же эффективно решаются вопросы и доктринального соответствия. Протестантизм также, несмотря на заметное усложнение и даже на сближение в учении о Предании с Православием<sup>12</sup>, по существу удерживается на позициях *sola Scriptura* в отношении вопроса о критериях вероучительной истинности.

**Православное современное богословие** в учении о Предании сохранило, во-первых, преемство с византийским богословием, во-вторых, не осталось в стороне от католическо-протестантской дискуссии, а также, в-третьих, приняло участие в обсуждении в XIX–XX в. природы Предания. В соответствии с древним церковным учением Православие признает критерием доктринальной и дисциплинарной истинности следование Соборам древности (особенно Вселенским). Критерием объявляется также согласное мнение отцов (*consensus patrum*), причем в поздневизантийском представлении о святоотеческом Предании. Испытав влияние посттридентского богословия в учении о Предании как о втором источнике Откровения, наряду с Писанием, что прослеживается в целом ряде православных вероисповедных текстов, катехизисов, учебников по догматическому богословию, Православие тем не менее не восприняло католическое учение о церковном учительстве. И все же влиянием чужой дискуссии можно назвать тот факт, что Церкви пришлось вынести суждение о «непогрешимости», термине, не свойственном древнему богословию. В Православии непогрешимостью наделяется Церковь как целое. С этим утверждением, однако, связаны известные трудности. В католицизме непогрешительность Церкви фокусируется в непогрешительном авторитете папы, в Православии же декларируемый непогрешительный авторитет Церкви не реализован институционально. Ни Константинопольский патриарх (первый среди равных), ни предстоятели отдельных Церквей, ни локальные Синоды не обладают признаком непогрешимости. А. С. Хомяков предложил решение этой проблемы в своей романтизированной концепции соборности. Однако высказывания в духе «народ Божий хранит веру православную», кажется, вполне дискредитировали себя в годы русской революции.

<sup>12</sup> Дронов М., *прот.* Писание и Предание // ЖМП. 1993. № 11. С. 9–25.

Здесь хочется привести слова о. Иоанна Мейендорфа: «Если православное богословие может что-то внести в нынешний экуменический диалог, то вклад этот должен состоять в выявлении и объяснении вспомогательного характера авторитета. Не авторитет делает Церковь Церковью, а Святой Дух, действующий в ней как в Теле Христовом, реализующий сакраментальное присутствие Самого Христа среди людей и в людях»<sup>13</sup>.

Некоторое развитие православной экклесиологии, имевшее место в XX в., внесло новые интонации и в учение о Предании Церкви, а следовательно, и в определение критериев истинности. Достаточно назвать наиболее заметные имена прот. С. Булгакова, В. Н. Лосского, прот. Г. Флоровского, протопр. И. Мейендорфа, митр. И. Зизиуласа. Акцент на значении Святого Духа в жизни Церкви, а также на евхаристической природе Церкви позволили, например, В. Н. Лосскому определять Предание Церкви как «жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающую каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присутствии ея свете, а не естественном свете человеческого разума»<sup>14</sup>. Предание это не дело рук человека, это действие Духа Святого в верных христианах. Предание в таком значении для Лосского это и есть главный критерий постижения, распознавания божественной истины. Не некий механизм, который автоматически и формально давал бы верный ответ в затруднительных ситуациях, а живой процесс, в котором вполне участвует личное сознание людей с их суждениями и вероятностью погрешностей. Предание он называет критическим духом Церкви, который позволяет различать «свое» от «чуждого». Критерии человеческого здравого смысла далеко не всегда совпадают с суждением Церкви. Так, Церковь может признать «своими» даже позднейшие интерполяции в Священное Писание, что было бы крайне неразумным с точки зрения секулярной библеистики<sup>15</sup>.

Церковь не отрицает авторитет как таковой, напротив, уже мужи апостольские совершенно ясно выражают понятие о власти

<sup>13</sup> Мейендорф И., протопр. Живое Предание: Свидетельство Православия в современном мире. М., 2004. С. 70.

<sup>14</sup> Лосский В. Н. Предание и предания // Лосский В. Н. Боговидение. Минск, 2007. С. 433.

<sup>15</sup> Там же. С. 437–438.

и учительном авторитете епископа в церковной общине. Вселенские Соборы обладают максимальным авторитетом в вопросах вероучения и церковной дисциплины. У нас есть Священное Писание и Предание (святоотеческое, догматическое, литургическое, каноническое). И все же даже эти высокие авторитеты не самодостаточны в отрыве от реальной жизни Церкви, ее мысли и молитвы. Как пишет о. Иоанн Мейендорф, «подлинность авторитета свидетельствуется Истиной, а не наоборот»<sup>16</sup>. К Истине же приобщает опыт духовной жизни и сакраментальный опыт, в котором человек причащается благодати Святого Духа.

В Православии, в соответствии с этой точкой зрения, не существует формализованных абсолютных критериев доктринальной истинности. Формализованных, в том смысле, что могли бы быть применимы вне зависимости от субъекта применения. Это касается и концепции Вселенского Собора, и концепции «согласия отцов» — они тоже не могут восприниматься в формализованном виде. Действительно, как показывает история Вселенских Соборов, внятных и опять же формализованных критериев их «вселенскости» так и не было выработано, а имеющиеся Соборы были признаны как Вселенские лишь в последующей рецепции Церкви, тогда как другие, схожие по многим значимым критериям, Вселенскими не признаются. Кажется, не стоит говорить о сложности или даже невозможности формальным способом выделить согласное учение отцов. По словам свт. Афанасия Великого, «веру утверждают не изречения, но смысл и благочестие»<sup>17</sup>. Кто может почувствовать и адекватно для своего времени выразить смысл учения святых? Очевидно, тот, кто сохранил благочестие, кто пребывает в том же Духе, что и отцы.

Если согласиться с таким ходом мысли, то на первый план в решении вопросов церковной жизни, в том числе самых серьезных доктринальных и дисциплинарных, на первый план выдвинутся требования (или ожидания), предъявляемые к тем конкретным лицам, которые имеют власть принимать значимые решения, то есть речь пойдет об *ответственности* как о чем-то большем, нежели просто

<sup>16</sup> Мейендорф И., *протопр.* Живое Предание: свидетельство Православия в современном мире. М., 2004. С. 125.

<sup>17</sup> Афанасий Великий, *свт.* К епископам Египта и Ливии. 9.

моральном принципе. Из русскоязычных авторов особое внимание этой теме уделил протопр. И. Мейендорф в ряде публикаций. Следующий за сим логический вопрос таков: как Церковь может противостоять безответственности отдельных иерархов? Об этой проблеме говорил митр. Иларион (Алфеев) в своем выступлении в МДА, посвященном оценке противоканонических действий Константинопольского патриархата на Украине<sup>18</sup>. В мировом Православии нет формализованной процедуры решения подобных затруднений. В итоге безответственным решениям одних действующих лиц могут быть противопоставлены лишь ответственные решения других, и, разумеется, в зависимости от выбранной точки зрения картина отображается зеркально. Апелляция Русской Православной Церкви к церковным документам, к историческим источникам и «прочим формальностям» на деле не находит понимания у тех, кто готов «взять на себя ответственность».

Размышление о критериях истинности в решении наиболее сложных вопросов жизни Церкви, доктринальных или административных, приводит к заключению, что едва ли в настоящее время возможно с уверенностью перечислить такие критерии, которые были бы, с одной стороны, актуальны и действительны, а другой, — формально признаны в межправославном пространстве и имели бы общую практику применения. В связи с этим мы можем лишь поставить некоторые вопросы о критериях, которые проистекают из оговоренных выше трех векторов в учении о Предании. Достаточно ли ограничиться декларированием верности Писанию и Преданию, а также Вселенским Соборам и согласному мнению отцов, не обращая внимания на очевидные сложности применения этих критериев на практике? Или, может быть, Православию нужен внешний авторитет для решения ставших очевидными межправославных проблем современности, авторитет в духе католического конциляризма или папизма, то есть нужна ли нам надпоместная структура (регулярный межправославный синод) и нужен ли нам примат Константинопольского патриарха или какого-то другого патриарха? Стоит оговориться, что среди православных раздаются слышимые голоса «за» и конциляризм, и папизм. Наконец, стоит ли осмыслять

<sup>18</sup> 17 декабря 2019 года.

критерии доктринальной истинности на почве экллезiologicalических поисков XX в., и не является ли современный кризис в некоторой степени следствием этих поисков? Ответственное обсуждение этих существенных вопросов, на наш взгляд, могло бы приблизить православных богословов к зрелой рецепции критериев доктринальной истинности в Православии.

### Источники

*Афанасий Великий, свт.* К епископам Египта и Ливии окружное послание против ариан // Творения. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. Ч. 3. С. 92–165.

*Викентий Леринский, прп.* Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков. М.: Издательство Stella Aeterna Православно-католического просветительского общества, 1999.

Книга согласия. Б. м., 1998–2010.

Христианское вероучение. СПб.: Издательство св. Петра, 2002.

### Литература

*Дронов М., прот.* Писание и Предание // ЖМП. М., 1993. № 11. С. 9–25.

*Кнох В.* Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание. М.: Христианская Россия, 2006.

*Лосский В. Н.* Предание и предания // Боговидение. Минск: Белорусский Экзархат, 2007. С. 424–448.

*Мейендорф И., протопр.* Живое Предание: Свидетельство Православия в современном мире. М.: Паломник, 2004.

*Пономарев П. П.* Священное Предание как источник христианского ведения. Казань: Центральная типография, 1908.

*Congar Y.* Traditio and Traditions. London: Burns & Oates, 1966.

## The Criterion of Truth in Solving Doctrinal Issues and their Dependence on the Teaching of Tradition

### Priest Dmitry Artemkin

Church of St. Nicholas the Wonderworker in Staroye Vagankovo (Moscow);  
Moscow theological academy, Department of theology (Sergiev Posad), lecturer  
Academy, Holy Trinity Laura, Sergiev Posad, 141300,  
email: artemkindm@gmail.com

**For citation:** Artemkin Dmitry N., priest. «The Criterion of Truth in Solving Doctrinal Issues and their Dependence on the Teaching of Tradition». *Diakrisis*. 2019. № 3 (3) P. 130–140. (in Russian) DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.007

### Abstract

The article compares the Orthodox, Catholic and Protestant ideas about the central criteria of doctrinal truth, and also clarifies how the difference between these criteria depends on the understanding of the nature of the Holy Tradition. As a result of the comparison, the question of actual criteria in Orthodoxy is problematized.

**Keywords:** Sources of the Revelation, Holy Tradition, *Magisterium ecclesiasticum*, *Consensus patrum*.

# О БОГОСЛОВСКОМ КРИТЕРИИ ДУХОВНОЙ ПРЕЛЕСТИ

**Иерей Даниил Горячев**

магистр богословия,  
аспирант МДА  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
rasumihin@yandex.ru

**Для цитирования:** *Горячев Даниил, священник.* О богословском критерии духовной прелести // *Диакриси́с.* 2019. № 3 (3). С. 141–155. DOI:10.54700/diakrissi.2019.3.3.008

## **Аннотация**

УДК 27-1(271.2-726.1)

Статья написана на основании защищенной в Московской духовной академии магистерской диссертации «Святители Игнатий (Брянчанинов) и Феофан Затворник о прелести в духовной жизни». В статье раскрывается понятие прелести преимущественно на основании учения свт. Игнатия, выясняется особенность этого учения, затрагивается полемический вопрос о соответствии его древней святоотеческой традиции. В работе утверждается о несостоятельности критерия определения состояния прельщения по внешним признакам. Согласно автору, единственно возможным богословским критерием прелести является мистическо-богословский критерий, то есть критерий духовного опыта. Для новоначального в аскетическом делании таким опытом должен быть опыт духовного руководителя, впоследствии — свой личный опыт.

**Ключевые слова:** аскетика, учение о прелести, духовная практика, духовное руководство.

## 1. Свт. Игнатий (Брянчанинов) о прелести

Учение о прелести детально разработано и доступно изложено свт. Игнатием (Брянчаниновым). Это учение оказывается центральной темой его творчества и в целом определяет строгий характер его писаний. В связи с этим труды святителя вполне заслужили быть наиболее авторитетным источником для выяснения данного понятия.

Прелесть свт. Игнатий определяет как «усвоение человеком лжи, принятой им за истину»<sup>1</sup>. К этой формулировке он приходит через обобщение церковного Предания и личного опыта встреч с находящимися в состоянии прельщения. Он разделяет прелесть на два вида: «мечтание» и «мнение».

Для первого вида характерны: разгорячение воображения, экзальтация, стремление ощутить внутреннее действие молитвы, а также и внешние проявления в облике и поведении человека, свидетельствующие о психическом отклонении. Еп. Игнатий приводит яркий пример прельстившегося человека через развитие мечтательности: «Некоторый чиновник, живший в Петербурге, занимался усиленным молитвенным подвигом и пришел от него в необычайное состояние. <...> [Этот чиновник] постоянно видит при молитве свет от икон, слышит благоухание, чувствует во рту необыкновенную сладость. <...> Причем человек делается очень способным к усиленному посту и бдению. К состоянию самообольщения, избранному произвольно, диавол присоединил свое, сродное этому состоянию действие, — и человеческое самообольщение перешло в явную бесовскую прелесть»<sup>2</sup>.

Демоническая сторона данного состояния является существенным признаком прелести, — этим признаком она принципиально отличается от психического заболевания и этим же признаком она характеризуется как ложная духовность.

И наконец, пример трагического завершения земного пути прельстившегося человека убедительно призывает к осторожности

<sup>1</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты // Игнатий (Брянчанинов), свт. Собр. соч.. Т. 1. М., 2011. С. 258.*

<sup>2</sup> Там же. С. 265–266.

в аскетическом делании: «Как среди плача по Богу приходят минуты необыкновенного успокоения совести, в чем заключается утешение плачущих; так и среди ложного наслаждения, доставляемого бесовской прельстью, приходят минуты, в которые прелесть как бы разоблачается и дает вкусить себя так, как она есть. Эти минуты — ужасны! Горечь их и производимое этой горечью отчаяние — невыносимы. По этому состоянию, в которое приводит прелесть, всего бы легче узнать ее прельщенному и принять меры к исцелению себя. Увы! Начало прелести — гордость, и плод ее — преизобильная гордость. Прельщенный, признающий себя сосудом Божественной благодати, презирает спасительные предостережения ближних... Между тем припадки отчаяния становятся сильнее и сильнее: наконец, отчаяние обращается в умоисступление и увенчивается самоубийством»<sup>3</sup>.

Второй вид прелести — ложное представление о себе — точно так же развивается на почве гордости и так же сопровождается бесовским внушением; «он одинаково душепагубен как и первый, но менее явен; он редко оканчивается сумасшествием и самоубийством, но растлевает решительно и ум, и сердце. По производимому им состоянию ума отцы назвали его *мнением*»<sup>4</sup>.

Пагубность такого состояния заключается в том, что оно не только лишает человека истинного воззрения на себя, но, главное, не дает пробиться Свету Истины, Духу Святому, к тому, кто считает и ощущает себя Его обладателем. Наиболее конкретно эта мысль выражена прп. Симеоном Новым Богословом: «Мнение не допускает быть мнимому»<sup>5</sup>.

Свт. Игнатий поясняет: «Мнящий о себе, что он беспристрастен, никогда не очистится от страстей; мнящий о себе, что он исполнен благодати, никогда не получит благодати; мнящий о себе, что он свят, никогда не достигнет святости. Просто сказать: приписывающий себе духовные делания, добродетели, достоинства, благодатные дары, льстящий себя и потешающий себя “мнением”, заграждает этим “мнением” вход в себя и духовным деланиям, и христианским

<sup>3</sup> Там же. С. 268.

<sup>4</sup> Там же. С. 276.

<sup>5</sup> Симеон Новый Богослов, прп. Слово 4 // Цит. по: Там же. С. 277.

добродетелям, и Божественной благодати, — открывает широко вход греховной заразе и демонам»<sup>6</sup>.

Каковы свойства этого вида прельщения? «Необыкновенная напыщенность является в недугующих этой прелестью: они как бы упоены собою, своим состоянием самообольщения, видя в нем состояние благодатное. Они пропитаны, преисполнены высокоумием и гордостью, представляясь, впрочем, смиренными для многих, судящих по лицу, не могущих оценивать по плодам, как заповедал Спаситель, тем менее по духовному чувству, о котором упоминает апостол: *Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навьком приучены к различению добра и зла* (Евр. 5, 14)»<sup>7</sup>.

Таким образом, состояние прелести имеет две основные причины, относящиеся к обоим видам, — это гордость человека и бесовское воздействие. Ложному состоянию прельщения противопоставляется истинное, и вместе с тем исключительное, состояние благодатности, состояние человека, обновленного Духом Святым, состояние святости. Отсюда вполне ясным становится утверждение свт. Игнатия: «Все мы в прелести»<sup>8</sup>.

Наибольшую убедительность данный тезис приобретает при рассмотрении свт. Игнатием повествования о грехопадении человека: если первые люди оказались прельщены, то как избежать этого обмана и самообмана нынешнему человеку?

«Наши праотцы *прельстились*, то есть признали истинною ложь и, приняв ложь под личиною истины, повредили себя неисцельно смертоносным грехом... С того времени естество наше, зараженное ядом зла, стремится *произвольно* и *неволью* ко злу, представляющемуся добром и наслаждением искаженной воле, извращенному разуму, извращенному сердечному чувству. Произвольно: потому что в нас еще есть остаток свободы в избрании добра и зла. Неволью: потому что этот остаток свободы не действует как полная свобода; он действует под неотъемлемым влиянием повреждения грехом. Мы родимся такими; мы не можем не быть такими: и потому все мы, без

<sup>6</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* Слово 4 // Цит. по: Там же. С. 277.

<sup>7</sup> Там же. С. 277–278.

<sup>8</sup> Там же. С. 256.

всякого исключения, находимся в состоянии самообольщения и бесовской прелести»<sup>9</sup>.

Текст Книги Бытия о грехопадении прародителей важен для ответа на вопрос: не в слишком ли широком значении использует свт. Игнатий понятие прелести? Действительно, у древних отцов мы видим данное понятие чаще всего в одном виде прелести-мечтания (воображения, разгорячения крови), то есть в узком аскетическом значении, почему же мы не находим у древних подвижников аналогичных слов «все мы в прелести»?

Прп. Антоний Великий: «Должно вам знать, что враг искушает верных видом добра, и многих успевае*т прельщать*, от того, что у них нет рассуждения и мудрости»<sup>10</sup>.

Прп. Иоанн Лествичник: «Будучи в искушении, я ощутил, что сей волк хочет *обольстить* меня, производя в душе моей бессловесную радость, слезы и утешение; и по младенчеству своему я думал, что я получил плод благодати, а не тщету и *прелесть*»<sup>11</sup>.

И в другом слове по поводу ложной радости он противопоставляет прелести смирение: «Рукою смирения отвергай приходящую радость, как недостойный ее, чтобы не *обольщаться* ею и не принять волка вместо пастыря»<sup>12</sup>.

Прп. Исаак Сирий рассказывает о еретике-евхите Малпе: «И этот объюродевший, поелику не ощутил брани лукавого, немедленно с радостью принял его, и поклонился ему, и тотчас же стал под властью его. И враг, вместо Божественного созерцания, наполнил его бесовскими *мечтаниями*»<sup>13</sup>.

Одним из обличителей упомянутой ереси евхитов<sup>14</sup> является блж. Диадокх, епископ Фотики в Эпире Иллирийском, который

<sup>9</sup> Там же. С. 257–258.

<sup>10</sup> *Антоний Великий, прп.* Наставления, 41 // Добротолюбие. Т. 1. Минск, 2003. С. 21.

<sup>11</sup> *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 15, 42 // *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 2010. С. 236.

<sup>12</sup> *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 7, 57 // Там же. С. 177.

<sup>13</sup> *Исаак Сирий, прп.* Слово 55 // *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. М., 2012. С. 431–432.

<sup>14</sup> «Евхиты учили, что человек со дня рождения находится во власти злого духа. Освободиться от него можно лишь с помощью непрестанной молитвы...

предлагает и оружие против прелести — Иисусову молитву: «Когда ум начинает ощущать благодатное утешение Святаго Духа, тогда и сатана свое влагает в душу утешение в кажущемся сладким чувстве во время ночных успокоений, в момент тончайшего некоего сна (или засыпания). Если в это время ум окажется держащим в теплейшей памяти святое имя Господа Иисуса и, как верным оружием против *прелести*, воспользуется сим пресвятым и преславным именем, то лукавый обольститель тотчас удаляется, но зато возгорается наконец бранию против души своим лицом (а не помыслами). Так ум, точно распознавая обманчивые *прелести* лукавого, более и более преуспеваает в различении духовных вещей»<sup>15</sup>.

Прпп. Каллист и Игнатий: «Безмолвствуя и желая один быть, с Единым Богом, никогда не принимай, если увидишь что-либо чувственное или мысленное, внутрь тебя или вне, — лик Христа или Ангела, или образ святого, или световое воображение, мечтаемое умом. Но не верь сему с негодованием, хотя бы то и другое что было, прежде чем спросить кого-либо из опытных: что есть дело самое полезное и Богу любезное и благоприятное. Храни же ум свой всегда бесцветным, безобразным, безвидным, бесформенным, бескачественным, бесколичественным, внимающим одним словам молитвы, поучающимся и об них размышляющим в сердечном внутри движении»<sup>16</sup>.

Итак, Священное Писание говорит о прельщении Адама и Евы змием; опираясь на данный текст, свт. Игнатий делает вывод о всеобщности прельщения; у древних же отцов такого вывода мы не находим. В чем же причина разницы пониманий прелести у них и у свт. Игнатия?

После изгнания злого духа место его занимает Святой Дух, Который освобождает человека от греха... «Духовный человек» — бесстрастный — уже не может совершить грех <...> В противовес лжеучению евхитов свт. [Диадок] утверждает, что здесь, на земле, полная свобода от греха и полное бесстрастие недостижимы». *Скурат К. Е.* Наставления великих учителей Церкви. Яхрома, 2008. С. 569–570.

<sup>15</sup> *Диадок Фотикийский, блж.* Подвижническое слово, 31 // Добротолюбие. Т. 2. Минск, 2003 С. 270.

<sup>16</sup> *Каллист и Игнатий Ксанфопулы.* Наставления безмолвствующим, 73 // Добротолюбие. Т. 4. Минск, 2003. С. 278.

Во-первых, указанные древние отцы не ставили задачи дать обобщенное учение о прелести, когда же такая задача была поставлена, то и соответствующий вывод также был сделан. Например, свт. Феофан Затворник солидарен со свт. Игнатием по поводу всеобщности прельщения: «Изобразить все прельщения в их началах и свойствах возможно ли? К свойству их относится преимущественно то, что человек с уверенностью считает себя таким, каков он не есть <...>. К этой-то тайнейшей гордыне прицепляется враг и опутывает человека. Впрочем, и всякий тонкий худой помысл, нами не замечаемый, держит нас в прелести; когда мы думаем, что водимся помыслом добрым и благочестивым. В этом отношении можно сказать, что минуты не проходят, когда бы мы не были в прелести, ходим, словно в призраках, опутаны ими то в том, то в другом виде. Это потому, что зло еще внутри, не испарилось, а добро на поверхности; оттого в глазах у нас точно туман от испарений»<sup>17</sup>.

Итак, отцы древности *описывали* явление прелести, а их последователи уже его *объясняли*, в том числе в отношении причин (наследственное повреждение человеческой природы и собственная гордыня конкретного человека) и следствий (всеобщность прельщения).

Во-вторых, озабоченность данной проблемой и заострение внимания на ее масштабности со стороны свт. Игнатия обуславливается историческими обстоятельствами. Прот. Георгий Флоровский говорит о том, что строгость свт. Игнатия и его особое внимание к духовной прелести противопоставлено мистическим влияниям Александровской эпохи<sup>18</sup>.

В-третьих, здесь важна лексическая сторона вопроса. Слова праматери Евы *змеи обольстил меня, и я ела; ѿ ѿфис ме ꙗꙗꙗꙗꙗꙗ, каи ѿфауоу* в церковнославянском переводе выглядят как *змей прельсти мя и ядох* (Быт. 3, 13).

<sup>17</sup> Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. М., 2013. С. 402.

<sup>18</sup> См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 386. С этим утверждением согласны и авторы статьи о свт. Игнатии в Православной энциклопедии. См.: Хондзинский П., свящ., Бежанидзе Г. В., Сухова Н. Ю., Яковлев А. И. Игнатий // ПЭ. Т. 21. С. 78.

При изложении данного события в Новом Завете использован тот же глагол: *А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием; καὶ ὁ Ἀδάμ δεν ἠπλάτηθη, ἀλλ' ἡ γυνὴ ἀπλάτηθείσα ἔγεινε παραβάτις* (1 Тим. 2, 12–15).

В литургии свт. Василия Великого (молитва священника на Евхаристическом каноне) употребляется также данный термин: «... но преслушавша Тебе, истинного Бога, создавшего его, и прелестию змиевою привлекшася, умерщвлена же своими прегрешеньми, изгнал еси его праведным Твоим судом, Боже, от рая в мир сей...»;

«...ἀλλὰ παρακούσαντα σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, τοῦ κτίσαντος αὐτόν, καὶ τῇ ἀπάτῃ τοῦ ὄφεως ὑπαχθέντα, νεκρωθέντα τε τοῖς οἰκείοις αὐτοῦ παρπτώμασιν, ἐξωρίσας αὐτὸν ἐν τῇ δικαιοκρίσιᾳ σου, ὁ Θεός, ἐκ τοῦ Παραδείσου εἰς τὸν κόσμον τοῦτον...»<sup>19</sup>.

Также и в других церковных текстах используются разные греческие слова, обозначающие обман, соблазн, хитрость, коварство, лукавство, ложь, искажение, лесть, заблуждение и т. п., которые в церковнославянском и русском текстах переведены как «прелесть».

К примеру: *Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением Ангелов, вторгаясь в то, чего не видел, безрассудно надмеваясь плотским своим умом; Никто же вас да не прельщает изволенным ему смиренномудрием и службою ангелов, яже не ведя уча, без ума дмяся от ума плоти своя* (Кол. 2, 18). Свт. Иоанн Златоуст отмечает по поводу этого отрывка: «Слово *καταβραβευθῆναι* употребляется в том случае, когда один одержит победу, а другой получает награду, — когда победитель обманут»<sup>20</sup>. В изложении А. П. Лопухина

<sup>19</sup> Данный термин истолковывается следующим образом:

- 1) обман, ложь;
- 2) хитрый замысел, хитрость;
- 3) несбывшаяся надежда, разочарование;
- 4) времяпрепровождение, развлечение.

См.: Древнегреческо-русский словарь. Сост. Дворецкий И. Х. Под ред. Соболевского С. И. Т. 1. М., 1958. С. 188.

<sup>20</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Гомилии на Послание к Колоссянам. 7. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. IX. Тверь, 2006. С. 53.

этот отрывок может быть прочитан так: «Пусть *никто*, — требует Павел, — не исторгнет из ваших рук награду за одержанную вами победу (καταβραβεύέτω — в Синодальном переводе неточно: *да не обольщат*), то есть спасение»<sup>21</sup>.

В Священном Писании (также и литургических текстах) для выражения указанных признаков обмана используется также понятие *πλάνη*. Именно оно в аскетической литературе и означает прелесть. Например, это понятие можно увидеть в названии произведения прп. Григория Синаита «О действиях благодати, происходящих от молитвы, и о признаках преlestи» («Προοίμιον περὶ τῶν ἐνεργειῶν τῆς χάριτος, τῶν ἐκ τῆς προσευχῆς γινομένων, καὶ τῶν ἐκ τῆς πλάνης ἰδιωμάτων») <sup>22</sup>.

Церковный словарь свящ. Александра Назаренко дает следующее определение понятия «πλάνη»:

«1) заблуждение, мнение, основанное на ложных посылках: “καὶ ἔσται ἡ εσχάτη πλάνη χειρῶν τῆς πρώτης” — “и будет последний обман хуже первого” (Мф. 27, 64); 2) *аскет.* прелесть, состояние духовного прельщения: βρῖσκομαι στὴν πλάνη — быть в прелести, заблуждаться. Этимология: древнегреческое <πλανώ / -ώμαι «вводить в заблуждение, заблуждаться»<sup>23</sup>.

Таким образом, повествование Книги Бытия о прельщении прародителей переведено на церковнославянский язык с использованием понятия прелести, на что и указывает свт. Игнатий, говоря о прелести как о наследственной порче. Но для греческих отцов прелесть — это *πλάνη*, а не *ἀπάτη* или какой-либо другой термин. В связи с этим можно предположить, что древние отцы не обращаются к истории грехопадения первых людей для объяснения прелести именно из-за терминологического расхождения.

<sup>21</sup> Толковая Библия, или Комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета под ред. А. П. Лопухина. Новый Завет. Т. II. М., 2006. С. 966.

<sup>22</sup> *Бернацкий М. М., Турилов А. А., Риго А.* Григорий Синаит // ПЭ. Т. 13. М., 2006. С. 57.

<sup>23</sup> *Назаренко А. А., свящ.* Греческо-русский словарь христианской церковной лексики (с толковыми статьями): 4500 слов и выражений. М., 2015. С. 152.

## 2. Критерии прелести

Свт. Игнатий вполне убедителен в своих рассуждениях, а попытки корректировать его учение о прелести только подтверждают правоту епископа. Однако простой и убедительный тезис «все в прелести» совсем не прост по своим выводам.

Сложность заключается в соотнесении признаков прелести с духовным состоянием конкретного человека (на медицинском языке такое соотнесение называется диагностированием, на юридическом — квалификацией). Но если медицина и юриспруденция занимаются эмпирической реальностью, то аскетическое богословие в данном случае имеет дело с духовной реальностью.

Но ведь и духовная реальность проявляется в вещественном мире, иначе она не влияла бы на нас. Да, она проявляется, но основным вопросом остается: воплощением какой духовности она является, божественной или демонической?

Например, некий человек видел ангела. Это был настоящий Ангел или это демон, *преобразующийся в ангела света* (2 Кор. 11, 14)? Могут ли какие-либо подробности видения или жизни данного человека дать ответ об истинности или прелестности видения? Представляется, что новые подробности у добросовестного исследователя (в данном случае критически настроенного по отношению к обоим позициям) будут вызывать новые вопросы.

Или другой пример, когда у какого-нибудь человека, проводящего долгое время в молитве, наблюдаются признаки психического заболевания: это бесовская прелесть, или заболевание организма, или юродство?

Любому *внешнему* признаку прелести оказывается возможным найти аналогичный признак благодатного посещения или просто непрелестного состояния. Определяется же прелесть именно внутренними признаками, что подтверждается примерами из тех же «Аскетических опытов» еп. Игнатия. А именно: смущение от прельщающих видений — в противоположность внутреннему миру при благодатных откровениях; восторженность — в противоположность покаянному духу и смиренномудрию; мечтательность — в противоположность собранности и трезвению; легкомыслие, доверчивость своим чувствам — в противоположность осторожности, опытности и недоверию себе и т. д. Однако это именно внутренние критерии, закрытые от внешнего

наблюдателя. По этим критериям, как *по плодам* (ср.: Мф. 7, 20), сам человек должен узнать, от Бога ли было то явление.

«При утешениях, — пишет свт. Игнатий, — за верное, за непреlestное, за Божие принимай одно вполне невещественное духовное действие, являющееся в мире сердца, в необыкновенной тишине его, в какой-то холодной и вместе пламенной любви к ближнему и всем созданиям, любви, чуждой разгорячения и порывов, любви в Боге и Богом. Этот духовный пламенный хлад, этот всегда однообразный тончайший пламень — постоянный характер Спасителя, постоянно и одинаково сияющий из всех действий Спасителя, из всех слов Спасителя, сохраненных и передаваемых нам Евангелием»<sup>24</sup>.

Также и свт. Феофан говорит об этом внутреннем критерии: «Враг всегда маскирует себя призраком правости. Но Вы не на это смотрите, а на то, что бывает в душе, — именно непрестанная тревога и смутная неопределенность. По этому тотчас можете догадаться, что подошел враг, — и гоните его безжалостно отвержением и молитвою. А Божие воздействие всегда светоносно»<sup>25</sup>.

Итак, утверждения о том, что тот или иной подвижник находится в прелести, основанное на внешних признаках (внешний критерий) является недостоверным. Суждение о своем личном состоянии (внутренний критерий) также всегда сохраняет вероятность ошибки, за исключением одного обстоятельства, а именно опыта благодати (критерий благодатного опыта).

Отличить ложь от истины может тот, кто знает истину. Примечательно, что два афонских старца Силуан Афонский (ум. 1938) и Иосиф Исихаст (ум. 1959) говорят об этом критерии с помощью одного и того же слова («по вкусу»):

«Конечно, новонаначальному нужен руководитель, потому что до благодати Святого Духа душа имеет великую брань с врагами, и не может разобраться она, если враг принесет ей свою сладость.

<sup>24</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письмо к иноку Леониду // *Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание писем. В 3 т. Т. 2: Переписка с монашествующими / сост. О. И. Шафранова. М., 2011. С. 471.

<sup>25</sup> *Феофан Затворник, свт.* Письмо 80 // *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2013. С. 328.

Понять это может только опытом вкусивший благодати Святого Духа. Кто вкусил Святого Духа, тот по вкусу распознает благодать»<sup>26</sup>.

«Мы знаем, что вкусивший вина и испытавший сладость его, если дадут ему уксус, тотчас распознает его и отвращается. То же разумеи и о Божественной благодати: кто познал и вкусил ее плода, так что благодатию просвещены ум и мысль его, явственно различит приходящего как тать и плод прелести приносящего»<sup>27</sup>.

Итак, существуют внешний и внутренний критерий правильно-го подвижничества, особым внутренним критерием является благодатный опыт. Следовательно, единственным достоверным критерием истинности духовной практики является сама духовная практика<sup>28</sup>. Нет ли здесь противоречия, так как критерий (κρίτήριον, мерило) по определению должен быть чем-то другим, отличающимся от того, с чем его сопоставляют? Действительно, критерием для моего личного опыта, тем более первоначального, должен быть опыт Церкви, преимущественно, в лице духовного руководителя, особенность которого заключается в его *опытности*. Об этом и говорит прп. Силуан: «новонаначальному нужен руководитель».

Признание духовной практики критерием достоверности духовной истины приводит к следующему выводу: предостережения, сводящие духовную жизнь к минимуму (по принципу лишь бы не впасть в прелесть), в действительности оберегают не от прелести, а от благодати, — прелести же такие предостережения, наоборот, только способствуют, так как мы уже находимся в помраченном состоянии. Выход из этого греховного помрачения дает личная практика духовной жизни.

В качестве общего вывода отметим: причина прелести — гордость, средство исцеления и защиты от прелести — смирение, которое

<sup>26</sup> Силуан Афонский, прп. Слово о молитве // Софроний Сахаров, иером. Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писания. Минск, 2003. С. 290.

<sup>27</sup> Иосиф Исихаст. Десятигласная духодвижимая труба // Монах Иосиф. Старец Иосиф Исихаст. Житие. Учение. М., 2005. С. 217.

<sup>28</sup> Обширные философские обоснования данного тезиса см.: *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2017. С. 10: «“Живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов” — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги».

проявляется в признании необходимости исцеления и недостаточности для этого собственных сил. Духовное преобразование человека совершается Богом и усилиями самого человека, которые, в частности, заключаются в получении знаний о духовной жизни и ее опасностях (теория) и самой этой жизни (практика). Опыт духовной жизни дает возможность по внутреннему критерию («по вкусу») определять истинную и ложную духовность.

### Источники

- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. IX / пер. с англ., греч., лат., сир. Редактор тома Питер Гордей / редакторы русского издания тома А. М. Шуфрин и Г. И. Беневич. Тверь: Герменевтика, 2006.
- Добротолюбие. Т. 1–4. Минск: Харвест, 2003.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 1. М.: Терирем, 2011.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. В 3 т. Т. 2: Переписка с монашествующими / Сост. О. И. Шафранова. М.: Паломник, 2011.
- Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М.: Сибирская Благовонница, 2010.
- Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. Житие. Учение. М., 2005.
- Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2012.
- Софроний Сахаров, иером.* Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писания. Минск: Лучи Софии, 2003.
- Толковая Библия, или Комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета под ред. А. П. Лопухина. Новый Завет. Т. II. М.: ДАРЪ, 2006.
- Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М.: Правило веры, 2013.
- Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Правило веры, 2013.

### Литература

- Бернацкий М. М., Турилов А. А., Риго А.* Григорий Синаит // ПЭ. Т. 13. 2006.
- Доримедонт (Сухинин), иером.* Учение свт. Игнатия (Брянчанинова) о послушании в свете святоотеческого Предания. М: Издательский дом «Святая Гора», 2003.

- Древнегреческо-русский словарь. Сост. Дворецкий И. Х. Под ред. Соболевского С. И. Т. 1. М.: ГИС, 1958.
- Лазарь (Абашидзе), архим.* Голос заботливого предостережения. Учение о послушании свт. Игнатия, епископа Кавказского, в свете аскетического опыта святых отцов последних веков. Саратов: Изд. Саратовской епархии, 2010.
- Назаренко А. А., свящ.* Греческо-русский словарь христианской церковной лексики (с толковыми статьями): 4500 слов и выражений. М.: Изд. Московской Патриархии РПЦ, 2015.
- Скурат К. Е.* Наставления великих учителей Церкви. Яхрома: Троицкий собор, 2008.
- Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Академический проект, 2017.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006.
- Хондзинский П., свящ., Бежанидзе Г. В., Сухова Н. Ю., Яковлев А. И.* Игнатий // ПЭ. Т. 21. 2009.

## On the theological criterion of spiritual deception

**Priest Daniil Goryachev**

MA in Theology  
PhD student at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St.Sergius Lavra  
Sergiev Posad 141300, Russia  
rasumihin@yandex.ru

**For citation:** Goryachev Daniil A. «On the Theological Criterion of Spiritual Deception». *Diakrisis*. 2019. № 3 (3). P. 141–155 (in Russian). DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.008

### Abstract

The article was written on the basis of the master's thesis «Saints Ignatius (Bryanchaninov) and Theophan Затворник on the deception in spiritual life», which was defended at the Moscow Theological Academy. The article reveals the concept of deception mainly on the basis of the teachings of St. Ignatius, reveals the peculiarity of this doctrine, touches on the polemical question of compliance with its ancient patristic

tradition. The paper states that the criterion for determining the state of seduction by external signs is not valid. According to the author, the only possible theological criterion of deception is the mystical-theological criterion, that is, the criterion of spiritual experience. For a novice in ascetic work, such an experience must be the experience of a spiritual leader, and later — his own personal experience.

**Keywords:** Asceticism, the Doctrine of Spiritual Deception, Spiritual practice, Spiritual guidance.

# ОСОБЕННОСТИ ХРИСТОЛОГИИ АДВЕНТИЗМА СЕДЬМОГО ДНЯ

**Роман Михайлович Конь**

кандидат богословия,  
доцент Московской духовной академии  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
taurusmda@gmail.com

**Для цитирования:** *Конь Р. М.* Особенности христологии адвентизма седьмого дня // *Диакрисис.* 2019. № 3 (3). С. 156–171. DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.009

## **Аннотация**

УДК 279-12

Адвентистское представление об Иисусе Христе претерпело довольно значимые изменения с момента возникновения этого непротестантского заблуждения до наших современных дней, однако к настоящему времени не все адвентисты отошли от начальных взглядов, более того, имеется тенденция возврата к истокам, к антиринитарным взглядам. В данной статье рассматриваются особенности их христологии по состоянию на конец XX — начало XXI в. в связи с ключевыми концепциями в области антропологии (учение о человеке как существе, состоящем только из плоти), в области сотериологии (учение, ограничивающее универсальность Искупительной жертвы Христа), в области эсхатологии (учение о Его первосвященническом служении в небесном святилище).

**Ключевые слова:** секта, ересь, адвентизм, адвентизм седьмого дня, несторичанство, субординационизм, первосвященническое служение Христа, «суд исследования».

## Введение

Хринология адвентизма седьмого дня (АСД) в контексте полемики с этой ересью мало кем рассматривается и если затрагивается, то в основном в академических исследованиях<sup>1</sup>, а диспуты с адвентистами в основном ведутся по другим темам и по методу «цитата на цитату», что, впрочем, характерно для всей полемики с сектами протестантского происхождения. Задача данной статьи заключается в изучении хринологии адвентизма, но она не предполагает ее рассмотрение в исторической ретроспективе, в частности в его богословии в XIX в., когда большинство адвентистов не верили в Святую Троицу. Ее хронологические рамки охватывают адвентистское учение конца XX и начала XXI в.<sup>2</sup>

АСД формально исповедуют веру во Святую Троицу и Богочеловечество Иисуса Христа, однако содержание их учения о Его Личности имеет несколько принципиальных отличий от православной веры, обусловленных рядом адвентистских концепций, в частности их представлением о Боге, о благодати и о человеке. Самые важные из них будут рассмотрены в данной статье.

Статья состоит из трех разделов, связанных хринологической тематикой. В первом кратко рассматривается представление адвентистов о Божестве Христа, во втором — о человеческой природе Христа, и в третьем — о последствиях ипостасного единства во Христе.

## Представление о Божественной природе Иисуса Христа

Высказывания адвентистов о Божестве Иисуса Христа частично совпадают с Православным учением, но имеется принципиальное

<sup>1</sup> Сысоев Д., *свящ.* Антропология адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы. М., 2002; Корытко О., *свящ.* Историко-богословский анализ сотериологии протестантских сект (баптистов, пятидесятников, адвентистов, иеговистов). Сергиев Посад, 2003; Матаков К. А. Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума). Брянск, 2011.

<sup>2</sup> Об изменении содержания богословских концепций адвентистов см.: Найт Дж. В поисках своего лица. Заокский, 2009.

различие, обусловленное их учением о сущности и свойствах Божиих. Адвентизм, подобно другим неопротестантским заблуждениям, например баптистам<sup>3</sup>, отождествляет непреступную сущность Божию и ее свойства, различая их только мысленно, что ведет к невозможности человеку приобщиться Божеству и преодолеть онтологическую пропасть между Богом и творением. Данное понимание Божественной сущности и ее свойств отличается от православного учения о реальном различии непреступной Божественной сущности и Божественных энергий, неотделимых от нее (сущности), посредством которых верующие становятся причастниками Божеского естества (2 Пет. 1, 4).

### **Представление адвентистов о человеческой природе Иисуса Христа**

Учение АСД о человеческой природе Иисуса Христа существенно отличается от православного во многих аспектах антропологии, начиная от учения о Воплощении Бога Слова до Воскресения Христа.

Адвентизм отвергает изначальное и общехристианское учение о том, что человек состоит из двух сущностей — тела и души, и учит, что человек есть только тело и с прекращением биологической жизни ипостась человека (или личность) прекращает свое бытие: «Человек — это не душа, помещенная внутри тела. Человек — это личность, имеющая тело, или тело, которое есть личность»<sup>4</sup>. Адвентисты считают, что слово «душа» обозначает не отдельную субстанцию, отличную от тела, а свойства тела, такие как разум, чувства, воля, то есть всё, что относится к рассудочной и психической деятельности тела. Отсюда они делают вывод, что душа смертна, так как тело после смерти не проявляет этих качеств<sup>5</sup>. Отрицание бессмертия души ведет их

<sup>3</sup> *Конь Р. М.* Отличительные черты христологии современного баптизма // *Диакрисиc.* 2019. № 2 (2). С. 133–158; *Конь Р. М.* Представление баптистов о благодати // *Сретенский сборник. Научные труды преподавателей Сретенской духовной семинарии.* Выпуск 3. М., 2012. С. 81–94.

<sup>4</sup> *Галли Н.* Христос грядет. Заокский, 2006. С. 377.

<sup>5</sup> В адвентизме существует несколько объяснений смерти души, наиболее общим является учение о бессмертии как сне души, но в данной статье это объяснение рассматриваться не будет.

к учению об отсутствии ада по причине того, что в аду некому пребывать, раз душа не субстанциональна и после смерти не существует отдельно от тела.

Поэтому адвентисты не видят никакого различия по природе между человеком и животным: как второе умирает, так и первое. Однако они все же понимают, что сведение человека к животному в библейском контексте есть больше, чем крайность, выводящая их за пределы христианства, и предпринимают попытку их разграничения, заявляя, что только человек имеет образ Божий<sup>6</sup>, который в нем выражается в свободе выбора (свободе мыслить и действовать)<sup>7</sup> и владычестве над тварью<sup>8</sup>. Но в христианской онтологии попытка отличать смертное от смертного бессодержательно, а в антропологии она сводит образ Божий к физиологии (к мозгу) и психологии (психической деятельности в ее материалистическом и биологическом понимании). Образ Божий в православном учении, по прп. Максиму, относится к душе и обозначает свойства, присущие Божественной сущности<sup>9</sup>: «нетленность, бессмертие, невидимость, [то есть] то, что отображает Божество, — Он [Творец], передав ей вместе с этим владычество и самовластие, [качества,] которые все являются отображениями Божией сущности»<sup>10</sup>. Таким образом, бессмертие входит в понятие образа Божия в человеке; человек бессмертен по своему образу, хотя и небезначален.

Поскольку душа гармонично связана с телом, некоторые православные богословы, например свт. Григорий Палама, придерживались традиции, восходящей к свт. Иринею Лионскому, «согласно которой “образ” относится ко всему человеку, к телу и душе его»<sup>11</sup>. Но все же

<sup>6</sup> В начале было Слово... Заокский, 1993. С. 92. Нумерация страниц приводится по электронной версии книги, размещенной на сайте АСД. URL: [www.adventist.su](http://www.adventist.su) (дата обращения: 17.03.20).

<sup>7</sup> Там же. С. 90, 98.

<sup>8</sup> Там же. С. 92.

<sup>9</sup> *Малков П. Ю.* Учение прп. Максима Исповедника об образе и подобии Божиих в человеке: синергийный аспект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 12.

<sup>10</sup> Там же. С. 15.

<sup>11</sup> *Мандзаридис Г., проф.* Обожение человека по учению свт. Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 9.

тело несет образ по связи его с душою, а не тело само по себе независимо от души есть образ Божий.

Адвентистская антропология, наделяющая смертностью всю полноту человеческой природы, ставит человека и Христа по Его человечеству ниже демонов, ведь все ангелы, как и человек, имеют разум и волю, и все они бессмертны, — даже отпавшие от Бога и ставшие демонами не были лишены бессмертия, — но, как было отмечено выше, человек в адвентизме, обладающий теми же свойствами (разумом и волей), имеет только смертное тело и не имеет бессмертной души. В этом контексте Христос в Воплощении в иерархии тварного бытия по человеческой природе смертен и в этом отношении Он оказывается ниже ангелов и даже бесов, обладающих бессмертием. Однако Священное Писание наделяет образом Божиим только человека<sup>12</sup>, хотя черты образа Божия есть и у ангелов, но дара владычествовать над тварью по образу Создавшего удостоен, по учению свт. Григория Паламы, лишь человек, и этого дара нет у ангелов<sup>13</sup>. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «человек более по образу [Божию], нежели ангел, — ведь у ангела нет природного раба, и он по природе не господин»<sup>14</sup>, а по мысли архим. Киприана (Керна), ангелы суть служебные духи, служащие Богу и человеку<sup>15</sup>.

Отняв у человека бессмертную душу и поставил человека ниже ангелов, адвентизм рассек тварное бытие на два уровня: неведущий (умопостигаемый) и вещественный (чувственный), лишив его естественной целостности и единства, достижение которого составляло задачу и призвание Адама. Ибо, по словам прп. Максима, «Адам

<sup>12</sup> *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. М., 2016. С. 104. В святоотеческом Предании Ангелам усваивается образ Божий, но он отличается от того, что имеет человек, обладающий телом.

<sup>13</sup> *Мандзаридис Г., проф.* Обожение человека по учению свт. Григория Паламы. С. 12.

<sup>14</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ во Едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси, 16 // *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 96–97.

<sup>15</sup> *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996. С. 363.

был создан Богом как некая “естественно связующая скрепа” (σύνδεσμός τις φυσικός) всего творения и имел задачу объединения всего и во “единую тварь”»<sup>16</sup>.

В контексте православной антропологии адвентистское учение о Воплощении предполагает, что Бог воспринял в Свою Ипостась только тело, то есть неразумную и, соответственно, неполноценную человеческую природу, поскольку волей и разумом наделена душа. Но, в отличие от аполлинаризма, тоже лишившего Христа полноты человеческой природы путем замещения человеческого ума Божественным и отвергавшего человеческое сознание во Христе, адвентизм признаёт человеческое сознание во Христе во время биологической жизни тела.

Кроме того, если человечество, воспринятое Христом, по учению адвентистов, смертно, то выходит, что после смерти на Голгофе Христос перестал быть даже в адвентистском понимании полноценным человеком. Сами адвентисты об этом пишут следующее: «Если Христос был действительным человеком, тогда имел ли Он душу, которая взошла на небо, как только Он умер? Нет. Погребенный в Великую Пятницу, Он воскрес в пасхальное воскресенье. Он не ходил проповедовать душам в темнице <...> но лежал в могиле целиком до утра воскресения»<sup>17</sup>.

Это значит, что в Страстную Пятницу Богочеловек Христос прекратил Свое существование и продолжил Свое бытие как Бог, так как в Нем не было человеческого действия: ни человеческой воли, ни ума и прочего. С православной точки зрения, адвентистское учение ведет к тому, что человек во Христе обратился в ничто. Учение адвентистов хуже ереси монофелитов, осужденной за умаление человеческой природы во Христе. Адвентизм, как и аполлинаризм, несмотря на различия между собою, лишает смысла Боговоплощение, имевшее целью уврачевание и преображение полноты человеческой природы.

<sup>16</sup> Максим Исповедник, *прп.* О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 280.

<sup>17</sup> Галли Н. Христос грядет. С. 404.

## О схождении Иисуса Христа во ад

Адвентисты не принимают свидетельство Божественного Откровения о том, что Христос сходил во ад. Поскольку их антропология входит в противоречие<sup>18</sup> со словами ап. Петра о проповеди Христа обожженной душой в аду (1 Пет. 3, 19), они пытаются снять это противоречие посредством аллегорической и символической экзегезы Священного Писания, которая весьма отличается от православной<sup>19</sup>.

Одни адвентисты заявляют, что в 1 Пет. 3, 19 речь идет не о сошествии в ад, а о проповеди грешникам, жившим до Первого Пришествия Христа во времена Ноя. При толковании этого стиха они исходят из того, что апостол Петр в предыдущем ст. 18 говорит о том, что Христос пострадал по плоти и «ожил духом», а после этого в ст. 19 ведет речь о проповеди *находящимся в темнице духам* времен Ноя. Под словом «дух» в выражении «ожив духом» адвентисты понимают Личность Святого Духа, Который оживотворил и воскресил человечество Христа и «тем же Духом... Он [Христос еще до Своего Воплощения] проповедовал через Ноя людям, жившим до потопа. Эти люди не восприняли проповедь патриарха и потому были уничтожены»<sup>20</sup>. Отсюда

<sup>18</sup> *Зайцев Е. В.* Трудные тексты: Духи в темнице // Мир Библии. URL: <https://mir-biblii.ru/statji/9182-duhi-v-temnice-trudnye-teksty-v-biblii.html> (дата обращения: 17.03.20); *Бегичев П.* Миф о том, что Христос не сходил в ад. Кому проповедовал Христос? 16.04.14. URL: <https://pavel-begichev.livejournal.com/680964.html> (дата обращения: 17.03.20)

<sup>19</sup> О принципах православного символического толкования Священного Писания на примере наследия прп. Максима Исповедника см.: *Доброцветов П. К.* Священное Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника // Экзегетика и герменевтика Священного Писания. Сборник материалов I и II Богословских научных конференций, проходивших в МДА 27.10.2005 и 22–23.11.2006. Кафедра библеистики Московской православной духовной академии, 2007. Вып. 1. С. 62–75; *Конь Р. М.* Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма) // Вопросы богословия. Сергиев Посад, 2019. № 1. С. 140–157.

<sup>20</sup> *Зайцев Е. В.* Трудные тексты: Духи в темнице // Мир Библии. URL: <https://mir-biblii.ru/statji/9182-duhi-v-temnice-trudnye-teksty-v-biblii.html> (дата обращения: 17.03.20) (дата обращения: 17.03.20)

адвентисты делают вывод о том, что со времен Ноя в аду душ грешников не было и проведовать было некому.

Другие адвентисты<sup>21</sup> считают, что, хотя у апостола в 1 Пет. 3, 19 говорится о вербальной проповеди, на самом деле под проповедью следует понимать сам факт Его воскресения, которое выполняет функцию проповеди ангелам. Оставляя в стороне обзор предварительных и несостоятельных адвентистских замечаний к этому толкованию, остановимся на его выводах. Адвентисты считают, что в выражении «ожив духом» под «духом» надо понимать «тот Дух, Которым Иисус Христос ожил [воскрес], — это Дух Святой, <...> Сам Бог»<sup>22</sup> и Тем же Духом Святым Христос *находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал*. Для адвентистов темница или «ад — это наша земля, на которой заключены сатана и ангелы его, находясь будь то в воздухе или в бездне». Эти демоны «до Голгофской битвы <...> еще имели надежду на свою победу и свою вечную жизнь», но кроме них на земле была «еще одна треть ангелов небесных, которые не последовали ни за сатаной, ни за Господом, а остались в недоумении, не могла принять своего решения, но после этой победы им было предложено поклониться Христу»<sup>23</sup>. Таким образом, на земле или в аду находились демоны, ждавшие реванша в противостоянии с Богом, и колеблющиеся ангелы. Для демонов воскресение, по мнению адвентистов, было проповедью не словом, а делом, о том, что их надежда на победу над Богом неосуществима: «воскресение Христа стало проповедью вечного поражения и вечного осуждения сатаны и его ангелов, которые теперь узнали, что им недолго осталось жить», а колеблющимся ангелам проповедовал не Сам Христос, в Дух Святой, Который «после этой победы [воскресения]» был послан на землю: «То есть проповедь Святого Духа заключается в провозглашении победы Христа над сатаной через Его страдания, смерть и воскресение»<sup>24</sup>. Таким образом, Христос «Духом, Которым был оживлен, сошел проповедал. То есть это было

<sup>21</sup> Юнак В. 1 Пет. 3, 18–20 — как понять этот текст? // Почему я адвентист седьмого дня? 26.02.2017. URL: <https://www.ua-adventist.ru/509> (дата обращения: 17.03.20)

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

не душою и не телом... А значит, Его проповедь заключалась именно в Его воскресении!»<sup>25</sup>.

В этом толковании содержится противоречие: здесь земля и пространство между небом и землею именуется адом, тогда как в адвентистском катехизисе ад представляется как земляной ров, где покоится плоть, или могила<sup>26</sup>, и, кроме того, получается, что Христос воплотился на земле, то есть в аду. Не подтверждено Священным Писанием и адвентистское учение о некоей третьей части ангелов, не примкнувших к сатане и не признававших владычество Бога после отпадения демонов.

Серьезной ошибкой адвентистов является их мнение о том, что Иисус был воскрешен Богом, то есть Святым Духом, при ссылке на следующую цитату: *уверовавших чрез Него в Бога, Который воскресил Его из мертвых и дал Ему славу, чтобы вы имели веру и упование на Бога* (1 Пет. 1, 21). Однако Иисус или человечество Христа было воскрешено Самим Христом, а не Богом Отцом или Духом Святым, о чем Сам Христос говорил: *разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин. 2, 19), *явил Себя живым* (Деян. 1, 3), *имею власть отдать ее, то есть душу Свою, и власть имею опять принять ее* (Ин. 10, 18). Наконец, Он Сам будет воскрешать Своей Божественной силой людей в конце мира, Сам Христос говорит: *Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день* (Ин. 6, 39–40). Если Он воскресит других, то почему не может воскресить Свое человечество? С догматической

<sup>25</sup> Юнак В. 1 Пет. 3, 18–20 — как понять этот текст? // Почему я адвентист седьмого дня? 26.02.2017. URL: <https://www.ya-adventist.ru/509> (дата обращения: 17.03.20)

<sup>26</sup> «Умерший человек попадает в (шеол) полностью, когда умер Христос, Он сошел в могилу (гадес), а в воскресении Его душа покинула могилу (гадес, Деян. 2, 27; 31, или шеол Пс. 15, 10). Когда Давид благодарил Бога за исцеление, он засвидетельствовал, что его душа была спасена “из ада” (из “шеола”; Пс. 29, 4). Могила — это не место сознательного бытия. Так как смерть — это сон, то умерший будет находиться в бессознательном состоянии в могиле вплоть до воскресения, когда ад (гадес) отдаст своих мертвых (Откр. 20, 13)» — В начале было Слово... С. 357.

точки зрения слова ап. Петра о том, что воскресил Сына Отец, показывают Их единое действие<sup>27</sup>.

Православная экзегеза в отношении 1 Пет. 3, 20, в котором упоминаются грешники времен Ноя, исходит из того, что Христос сошел душою в ад и Его проповедь в нем была обращена ко всем пребывавшим там душам, а современники Ноя здесь упомянуты как пример высшей степени нераскаянности и сознательного противления Богу: «...если на столь великих грешников простерлась спасительная проповедь Господа Иисуса Христа, то, без сомнения, проповедь Его коснулась всех вообще грешников и праведников (ср.: Пс. 15, 10), живших до Ноя и после Ноя, до пришествия Христа»<sup>28</sup>. Против адвентистов свидетельствуют и параллельные тексты, в которых «ап. Петр говорит о благовествовании мертвым (см.: 1 Пет. 4, 6), а ап. Павел о том, что Христос сошел в преисподние места земли (см.: Еф. 4, 9). У св. ап. Петра рассказ о том, что Христос проповедовал духам в темнице (см.: 1 Пет. 3, 19) следует за рассказом о смерти Господа (см.: ст. 18): логично предположить, что речь идет о последовательности событий»<sup>29</sup>.

Отказ адвентистов от веры в схождение Христа в ад и их учение об обращении Его человечества во время смерти на Кресте в небытие фактически показывает, что смерть лишила Христа Его человечества. так как в ней нет больше полноты человеческой природы: разумной души, ее действий и сил, человеческого сознания, а только прах, вещество, из которого создан человек, что дает основание говорить о развоплощении Господа, поэтому адвентисты подпадают под анафему IV Вселенского Собора 451 года, провозгласившего, что Божественная и человеческая природы во Христе существуют нераздельно и неразлучно.

<sup>27</sup> *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Первое Соборное послание святого апостола Петра // Апостол с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Свято-Успенская Почаевская лавра, 2011. С. 226.

<sup>28</sup> *Лопухин А. П.* Толкование на Первое Соборное послание святого апостола Петра // Толковая Библия. М., 2009. Т. VII. С. 329.

<sup>29</sup> *Матаков К. А.* Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума). Брянск, 2011. С. 382.

Согласно православному учению, смерть не обратила в небытие человечество Христа, она лишила Его тело биологической жизни, но Его душа продолжила существование, поэтому Богочеловечество Христа смерть не разрушила.

Антропологические взгляды адвентистов оказали влияние и на их учение о Воскресении Христа.

### **О Воскресении Иисуса Христа**

Адвентисты верят в то, что обратившееся в ничто человечество Христа было воскрешено на третий день. Однако это несостоятельное утверждение, поскольку все, что делает человека человеком (свободное и разумное действие и энергия, неразрывность сознания человека), согласно адвентистам, принадлежит телу Христа, а оно стало мертвым, то получается, что в адвентизме некого воскрешать в православном смысле понимания воскресения. Адвентистам остается лишь рассматривать Воскресение как новое Боговоплощение, но об этом ничего не сказано в Священном Писании.

Согласно православному учению, воскрешение есть возвращение души, — сохраняющей в смерти действие и энергию, и непрерывность сознания, — ее тела, то есть воссоздание полноты бытия человека, следовательно, воскресение не есть новое создание того, что обратилось в небытие. После смерти тела Христа Его душа все это сохраняла, а в Воскресении она воссоединилась с телом.

### **О Вознесении и «Небесном служении» Иисуса Христа**

Учение адвентистов о Вознесении связано с их концепцией первосвященнического служения Христа, которое подразделяется на два этапа: земное и небесное. Адвентисты верят в то, что «искупительная Жертва на Голгофе была достаточной и завершенной»<sup>30</sup>, и тот, «кто воистину покаялся и верою положился на кровь искупительной Жертвы Христа, получили прощение»<sup>31</sup> на земле. Однако ни сам

<sup>30</sup> В начале было Слово... С. 130.

<sup>31</sup> Там же. С. 327.

верующий, ни даже Христос не знают, спасен ли покаявшийся грешник или нет. Это обнаруживается только на этапе небесного служения, которое представляет собою некое дополнительное к земному служение, именуемое адвентистами «очищением небесного святилища от грехов» или «судом исследования». По их представлению, на небе существует небесное святилище (храм), в котором хранятся «книги жизни» с записями грехов и добрых дел всех людей, и Иисус Христос в 1844 году вошел в него и приступил к выявлению тех, кто достоин быть воскрешенным и участвовать в тысячелетнем Царстве Божиим. Это служение Христа «приводит к оправданию верующего и его освящению», тогда же «их [верующих] грехи изглаживаются, и они признаются достойными вечной жизни»<sup>32</sup>. Итак, на земле совершилось Искупление, верующие «получили прощение», но оказывается, что «их грехи изглаживаются» на небе. Другими словами, на земле Христос совершил Искупление на Кресте и продолжил искупительное служение в небесном святилище.

Из этого учения адвентистов следует, что после Голгофской Жертвы Христу предстоит еще некое дополнительное служение на небе, чтобы верующие в Него воспользовались плодами Его спасительной смерти, и до завершения этого служения Царство Небесное для них недоступно. Это лжеучение находится в явном противоречии с учением ап. Павла об универсальности Искупительной смерти Христа, *Который однажды принесши Себя в жертву, Вознесся в самое небо... не для того, чтобы многократно приносить Себя...* (Евр. 9, 24–28), поэтому *мы освящены единократным принесением Тела Иисуса Христа на Голгофе* (Евр. 10, 10; 14) и имеем *дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть плоть Свою* (Евр. 10, 19–20). Таким образом, по свидетельству ап. Павла, после Воскресения Христа верующие в Него не нуждаются в каком-то «суде исследования» на небе, который, по мнению адвентистов, начался в 1844 году и длится по настоящее время, и имеют возможность войти в Царство Небесное.

Концепция «суда исследования» отрицает всеведение Христа, что ведет к субординационизму (подчиненности Сына Отцу и неравенству

<sup>32</sup> Там же.

Их между Собой) или к несторианству, разделяющему Христа на Сына Божиего и Сына Человеческого, лишая Их Единого субъекта — общей сложной Ипостаси. Христос как Бог обладает всеведением и не имеет нужды в изучении «книг жизни», где записаны грехи людей, ибо *нет твари, сокроуенной от Него, но все обнажено и открыто перед очами Его: Ему дадим отчет* (Евр. 4, 13).

### Об ипостасном соединении Иисуса Христа

Адвентистское учение о последствиях ипостасного соединения двух природ во Христе очень скудное и фактически повторяет те же идеи, что и баптисты<sup>33</sup>. Например, адвентисты говорят: «Будучи Богом, Иисус обладает естественной способностью присутствовать везде, воплотившись, но Он добровольно ограничил Себя в этом отношении. Он предпочел присутствовать везде посредством служения Святого Духа (Ин. 14, 16–18)»<sup>34</sup>. Подобного рода рассуждения показывают, что современным адвентистам не удалось преодолеть антитринитарные взгляды основателей адвентизма.

Современный адвентистский историк Дж. Найт откровенно признаёт, что «большинство основателей Церкви адвентистов седьмого дня не сочли бы для себя возможным присоединиться к Церкви сегодня, будучи поставлены перед необходимостью принять современное “Изложение основных библейских доктрин” <...> Если говорить конкретнее, то они не приняли бы доктрину номер 2, касающуюся учения о Троице. Для Джозефа Бейтса Троица была небиблейским понятием <...> Джеймс Уайт считал ее “древним вздором” <...>, а М. Е. Корнелл — результатом великого отступничества, находящимся в одном ряду с такими лжеучениями, как соблюдение воскресенья и бессмертие души <...> Не меньше проблем у большинства основателей адвентизма седьмого дня было бы с основной доктриной номер 4, которая провозглашает Иисуса вечным и истинным Богом. Для Дж. Н. Андруса “у Сына Божьего... Отцом был Бог, и Он действительно, в какой-то момент минувшей вечности, имел Свое начало дней”»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Конь Р. М. Отличительные черты христологии современного баптизма. С...

<sup>34</sup> В начале было Слово... С. 51.

<sup>35</sup> Найт Дж. В поисках своего лица. С. 13.

## Выводы

Современная адвентистская христология, вобравшая в себя элементы антропологии, сотериологии и эсхатологии, выводит их на периферию христианства, а точнее за его пределы. Представление об односторонности человеческой природы и смертности души — своего рода саддукейство в христианстве — идет вразрез с православным учением о Лице Иисуса Христа, имеет тенденцию к субординационизму и антиринитарным воззрениям у определенной части адвентистов. Сотериологическое и эсхатологическое измерение их христологии опровергает учение об универсальности Голгофской Жертвы Иисуса Христа. Таким образом, претензии самих адвентистов на общехристианское наследие веры во Христа лишено каких-либо оснований. А все вместе взятое опровергает еще и протестантский принцип — Писание как единственный источник спасения и критерий истины, который является основополагающим для всех лжеучений неопротестантского происхождения. Наличие в христологии существенных отличий между адвентистами и прочими неопротестантскими лжеучениями, исповедующими этот принцип, лишней раз показывает его несостоятельность: Писание вне Церкви само себя не изъясняет и само по себе не может быть критерием достоверного толкования вне Священного Предания<sup>36</sup>.

## Источники

В начале было Слово...: основы вероучения христиан адвентистов седьмого дня. Заокский: Источник жизни, 1993.

Зайцев Е. В. Трудные тексты: Духи в темнице // Мир Библии. URL: <https://mir-biblii.ru/statji/9182-duhi-v-temnice-trudnye-teksty-v-biblii.html> (дата обращения: 17.03.20)

Иоанн Дамаскин

Максим Исповедник, *прп.* О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

<sup>36</sup> Копь Р. М. Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма) // Вопросы богословия. 2019. № 1. С. 140–157.

*Феофилакт Болгарский, блж.* Апостол с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Свято-Успенская Почаевская лавра, 2011.

*Юнак В.* 1 Пет. 3, 18–20 — как понять этот текст? // Почему я адвентист седьмого дня? 26.02.2017. URL: <https://www.ya-adventist.ru/509> (дата обращения: 17.03.20)

## Литература

*Бегичев П.* Миф о том, что Христос не сходил в ад. Кому проповедовал Христос? 16.04.14. URL: <https://pavel-begichev.livejournal.com/680964.html> (дата обращения: 17.03.20)

*Галли Н.* Христос грядет. Заокский: Источник жизни, 2006.

*Доброцветов П. К.* Священное Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника // Экзегетика и герменевтика Священного Писания. Сборник материалов I и II Богословских научных конференций, проходивших в МДА 27.10.2005 и 22–23.11.2006. Кафедра библеистики Московской православной духовной академии, 2007. Вып. 1. С. 62–75.

*Иоанн Дамаскин, прп.* Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис, 1997.

*Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.

*Конь Р. М.* Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма) // Вопросы богословия. Сергиев Посад: МДА., 2019. № 1. С. 140–157.

*Конь Р. М.* Отличительные черты христологии современного баптизма // Диакрисиc. Сергиев Посад: МДА., 2019. № 2 (2). С. 133–158.

*Конь Р. М.* Представление баптистов о благодати // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 3 / Сретенская духовная семинария / под общ. ред. архим. Тихона (Шевкунова). М.: Изд. Сретенского монастыря, 2012. С. 81–94.

*Корытко О., свящ.* Историко-богословский анализ сотериологии протестантских сект (баптистов, пятидесятников, адвентистов, иеговистов). Сергиев Посад, 2003.

*Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2016.

*Лопухин А. П.* Толкование на Первое Соборное послание святого апостола Петра // Толковая Библия. М.: ДАРЪ, 2009. Т. VII.

*Малков П. Ю.* Учение прп. Максима Исповедника об образе и подобии Божиих в человеке: синергийный аспект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 11–29.

*Мандзаридис Г., проф.* Обожение человека по учению свт. Григория Паламы. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010.

*Матаков К. А.* Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума). Брянск: Ладомир, 2011.

*Найт Дж.* В поисках своего лица. Заокский: Источник жизни, 2009.

*Сысоев Д., свящ.* Антропология адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы. М.: Русский Хронограф, Миссионерско-просветительский центр «Шестодневъ», 2002.

## The Peculiarities of Christology of Seventh-Day Adventism

**Roman M. Kon'**

PhD in Theology, Associate Professor of the Moscow Theological Academy  
Sergiev Posad, Trinity-Sergius Lavra Academy  
Moscow Region, 141300, Russian Federation  
taurusmda@gmail.com

**For citation:** Kon' Roman M. The Peculiarities of Christology of Seventh-day Adventism // Diakrisis. 2019. P. 156–171. DOI:10.54700/diakrisis.2019.3.3.009

### Abstract

The Adventists' concept of Jesus Christ has undergone quite significant changes from the time when this non-protestant denomination was created until the present time. But by now not all Adventists have moved away from their initial views, moreover, there is a tendency of returning to their origins, to anti-Trinitarian views. This article examines the peculiarities of the Seventh-day Adventist Christology as of the end of the 20th – beginning of the 21st centuries, in connection with their key concepts in the field of anthropology (teaching about man as a being consisting of flesh only), in the field of soteriology (teaching that limits the universality of Christ's atoning sacrifice), in the field of eschatology (teaching about His high priestly ministry in the heavenly sanctuary).

**Keywords:** sect, heresy, Adventism, Seventh-day Adventism, Nestorianism, Subordinationism, «The High priestly ministry of Christ», «Trial of research».







ДИАКРИСИС

№ 3 (3) • 2019

Научный журнал  
Московской духовной академии  
С 2021 г. — Сретенской духовной академии

ISSN 2713-1130

Редакция журнала «Диакрисис» сердечно благодарит руководство Фонда свт. Василия Великого и лично учредителя Фонда К. В. Малофеева за предоставленную возможность публикации серии избранных глав из трактата «Амфилохии» свт. Фотия Константинопольского в переводе профессора МГУ Д. Е. Афиногенова, выполненном по гранту данного Фонда.

Также редакция сердечно благодарит приход храма Живоначальной Троицы в Старых Черемушках г. Москвы и его настоятеля — благочинного Андреевского церковного округа г. Москвы, члена Редакционного совета журнала «Диакрисис» протоиерея Николая Карасева за финансовую помощь в издании журнала.

Обложка М. А. Михальчук  
Литературный редактор И. В. Леонтьева  
Переводчик на английский Е. Е. Карчевская  
Выпускающий редактор А. Н. Доброцветова  
Корректор О. В. Грецова, О. Н. Белова  
Верстка Г. Н. Иванова

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: diakrisis.red.sda@list.ru

Формат 70x100/16. Печ. л. 11.  
Подписано в печать 20.04.2021.

Отпечатано в типографии  
ПАО «Т8 Издательские Технологии»  
www.t8print.com, e-mail: tv@t8print.ru  
Москва, Волгоградский пр-т, 42, корп. 5, «Технополис Москва»  
Тел.: 8 499-322-38-30