Христианство на Ближнем Востоке

Christianity in the Middle East

№ 4
2018

ISSN 2587-9316

cmideast.ru

Журнал входит в Общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия Русской Православной Церкви

ХРИСТИАНСТВО НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

№ 4, 2018

Учредитель и издатель – Паламаренко Е.В.
Научный журнал «Христианство на Ближнем Востоке» зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС 77 – 69256 от 29.03.2017 г.
Издается с 2017 г., выходит четыре раза в год.

Главный редактор – Паламаренко Евгений Викторович

Редакционный совет

ДЕРГАЧЕВА Ирина Владимировна, доктор филологических наук, профессор, декан, Московский государственный психолого-педагогический университет

КРУТОВА Марина Семёновна, доктор филологических наук, профессор, главный палеограф отдела рукописей, Российская государственная библиотека

ЛИСОВОЙ Николай Николаевич, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт российской истории РАН, заместитель председателя Императорского православного палестинского общества

НАЗАРОВ Илья Дмитриевич, кандидат философских наук, старший преподаватель, Ивановский государственный химико-технологический университет

САФОНОВ Дмитрий Владимирович, протоиерей, кандидат исторических наук, кандидат богословия, секретарь ученого совета Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

СМИРНОВА Ирина Юрьевна, доктор исторических наук, старший научный сотрудник, Институт российской истории РАН

Международный редакционный совет

БОСТЕРУД Мортен, доктор теологии, экстраординарный старший преподаватель, Северо-западный университет, Южная Африка

ТАМКЕ Мартин, профессор, Гёттингенский университет, Германия

ХАНТ Ханна, профессор, Открытый университет, Милтон-Кинс, Великобритания

Адрес редакции

127015, г. Москва, ул. Бутырская, д. 79, кв. 81
тел. +7 (901) 747 07 88
e-mail: christianity.middle-east@mail.ru
сайт: cmideast.ru

Издательство может не разделять точку зрения авторов.

CHRISTIANITY IN THE MIDDLE EAST

KhRISTIANSTVO NA BLIZhNEM VOSTOKE
No 4, 2018

Founder and publisher – Evgenii Palamarenko
The journal "Christianity in the Middle East" is Registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications. Date of registration: 29th March, 2017.
Registration certificate PI № FS 77 – 69256
Published since 2017. Quarterly Journal.

Editor-in-Chief – Evgenii Palamarenko

Editorial Council

Dmitrii SAFONOV, Archpriest, Candidate of historical sciences, Candidate of theology, Secretary of the Academic Council Ss Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies

Ilya NAZAROV, Candidate of philosophical sciences, Senior lecturer of Ivanovo State chemical-technological University

Irina DERGACHEVA, Doctor of philological sciences, Professor, Dean, Moscow State Psychological and Pedagogical University

Irina SMIRNOVA, Doctor of historical sciences, Senior Researcher, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences

Marina KRUTOVA, Doctor of philological sciences, Professor, Chief Paleographer of the Department of Manuscripts, Russian State Library

Nikolai LISOVOI, Doctor of historical sciences, Chief Researcher, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Deputy Chairman of the Imperial Orthodox Palestinian Society

International Editorial Council

Hannah Hunt, Professor, Open University, England

Martin Tamcke, Professor of theology, University of Göttingen

Morten Bosterud, PhD of theology, DBA, Extraordinary Senior Lecturer, Nord-West University, South Africa

Editorial office

Butyrskaya str., 79, apt. 81, Moscow,
Russian Federation, 127015.
phone: +7 (901) 747 07 88
e-mail: christianity.middle-east@mail.ru
website: cmideast.ru

ISSN 2587-9316

Содержание

Современное положение христианства на Ближнем Востоке

Новоторцева А.М.
Кончина патриарха Александра III (Тахана) и избрание нового патриарха Антиохийской православной церкви Феодосия VI (Абурджели) в 1958 году 4

История христианства на Ближнем Востоке

Иванова А.В.
Иконография преподобного Марона как аспект почитания святого 21

Хурцилава Б.В.
Кем и когда основан монастырь Святого Креста в Иерусалиме? 32

Вопросы теологии

Абрамов А.Ю.
К 70-летию учреждения Болгарского подворья в Москве: обзор источников по истории подворья (1940–1950 годы) 51

Изотов А.Б.
История взаимоотношений Римско-католической и православной церкви: аспекты работы Объединенной международной комиссии по богословскому диалогу 65

Федосеев Д.А.
Авторитетность перевода LXX в свете его богодухновенности согласно Посланию Аристея к Филократу 74

Contents

The Current Situation of Christianity in the Middle East

Anna Novotortseva
Death of Patriarch Alexander III (Tahan) and the election of the new Patriarch of the Orthodox Church of Antioch, Theodosius VI (Abergele) in 1958 4

History of Christianity in the Middle East

Anna Ivanova
Iconography of Saint Maron – the aspect of the veneration of the Saint 21

Besik Khurtsialava
Who and When Established Holy Cross Monastery in Jerusalem? 32

Theology

Aleksandr Abramov
To the 70th anniversary of the establishment of the Bulgarian Compound in Moscow: a review of sources on the history of the Compound (1940–1950) 51

Andrei Izotov
The history of relationship between the Roman Catholic and the Orthodox Church: the topics of the work of Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church 65

Dmitrii Fedoseev
The Authority of the LXX in aspect of it`s Divine Revelation according to The Letter of Aristeas 74

Новоторцева Анна Михайловна
кандидат исторических наук, доцент, Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского

Адрес: 150000, г. Ярославль, ул. Республиканская, д. 108/1
E-mail: annov1@mail.ru

Кончина патриарха Александра III (Тахана) и избрание нового патриарха Антиохийской православной церкви Феодосия VI (Абурджели) в 1958 году

Данная статья является продолжением статьи о начале Ближневосточного периода служения выдающейся личности новейшей отечественной и церковной истории – митрополита Иоанна (Вендланда) в качестве представителя Русской Православной Церкви при патриархе Антиохийском в середине XX века в очень непростых внутригосударственных и внешнеполитических условиях, особенно в таких странах, как Сирия и Ливан. В 1958 году проходили выборы нового патриарха Антиохийской православной церкви, которые выявили разные интересы сторон и, главным образом, внешнеполитические интересы Советского государства на Ближнем Востоке – его общую политику в лице чиновников Министерства иностранных дел СССР, в которой институт церкви должен был играть не последнюю роль.

Ключевые слова: архимандрит Иоанн (Вендланд), Антиохийская православная церковь, патриарх Александр III (Тахан), Сирия, Ливан, патриарх Алексий I.

Новоторцева А.М. Кончина патриарха Александра III (Тахана) и избрание нового патриарха Антиохийской православной церкви Феодосия VI (Абурджели) в 1958 году // *Христианство на Ближнем Востоке*. 2018. № 4. С. 4–20.

Данная статья является продолжением исследования Ближневосточного периода служения архимандрита Иоанна (Вендланда) в качестве представителя Русской Православной Церкви при патриархе Антиохийском *(Новоторцева, 2018)* и отчасти посвящена 60-летию епископской хиротонии будущего митрополита Ярославского и Ростовского Иоанна (Вендланда), которая состоялась 28 декабря 1958 года.

В связи с кончиной 17 июня 1958 года патриарха Александра III (Тахана) в Дамаске встал вопрос об избрании нового предстоятеля Антиохийской православной церкви[1]. Следует отметить, что данный вопрос, по вполне объективным обстоятельствам, не был совершенной неожиданностью для церковной, и уж тем более советской внешнеполитической дипломатии: во-первых, самому патриарху Александру на тот момент было уже 89 лет (по другим источникам – 91 год), а во-вторых, возможные в любой момент выборы нового Антиохийского патриарха прорабатывались в отделе стран Ближнего и Среднего Востока при Министерстве иностранных дел СССР задолго до кончины патриарха Александра, как минимум, информация об этом известна с 1956 года.

Патриарх Александр III (Тахан) ввиду личной близости к России и историческому русскому влиянию на ближневосточные дела много внимания уделял поддержанию искренних дружеских связей с Русской Православной Церковью, что порой шло вразрез с интересами и позициями других влиятельных православных церквей – Константинопольской и Александрийской, но при этом он умел сохранять и поддерживать доброжелательные отношения с Константинопольским патриархом Афинагором, а также архиепископом Серафимом (Ивановым) из Русской православной зарубежной церкви.

Лояльность Антиохийского патриарха Александра к политике Советского государства на Ближнем Востоке регулярно подкреплялась и определенными денежными вливаниями, о чем свидетельствуют его расписки в получении конкретных денежных сумм из Москвы. В частности, из его расписки от 10 января 1956 года, отпечатанной на машинке и подписанной его рукой, известно, что им лично было получено 52 596 сирийских фунтов и 40 пиастров, эквивалентных на тот период времени 5357 английским фунтам стерлингов 2 шиллингам и 10 пенсам или 15 000 американских долларов *(ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1428)*.

Из сообщения начальника валютно-финансового управления при Министерстве иностранных дел СССР В.С. Семенова в Совет по делам Русской Православной Церкви Г.Г. Карпову от 22 июня 1956 года можно узнать, что от патриарха Антиохийского и всего Востока Александра III была получена очередная расписка на получение им 35 586 сирийских фунтов в качестве помощи от Московской патриархии *(ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1428)*. В том же году Московская патриархия перевела на адрес посольства СССР в Сирии 3600 английских фунтов стерлингов, из которых одна половина суммы

[1] В документе от 18 июня 1958 года заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви П.Г. Чередняк обращается в Министерство иностранных дел СССР к заведующему отделом стран Ближнего Востока Г.Т. Зайцеву с просьбой предоставить в посольство СССР в Израиле следующую телеграмму: «Окажите возможное содействие начальнику Русской духовной миссии в Иерусалиме, архимандриту Никодиму (Ротову) и члену миссии, диакону Лютику в оформлении поездки их в г. Дамаск для участия в похоронах Антиохийского патриарха Александра» *(Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 1. Ф. 1637)*.

предназначалась лично для патриарха Александра (в счет доходов от подворья в Москве), а вторая половина – на пособия нуждающемуся духовенству к дню Пасхи *(ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1428)*.

Однако к середине XX века Антиохийскому патриарху Александру III (Тахану) было уже не менее 89 лет (по архивным документам, он скончался на 92-м году), и его солидный возраст и здоровье указывали на то, что в определенном времени так или иначе предстоят выборы нового предстоятеля Антиохийской православной церкви. И этот вопрос стал активно прорабатываться в Министерстве иностранных дел СССР, а также Совете по делам Русской Православной Церкви, еще когда обсуждалась и прорабатывалась кандидатура будущего представителя Московского патриархата в Сирии и Ливане в 1956 году. Выбор тогда первоначально пал на кандидатуру иеромонаха Леонида (Полякова), врача по своему светскому образованию, что имело, безусловно, свои явные «дипломатические» преимущества – под благовидным предлогом как можно чаще бывать у престарелого Антиохийского первоиерарха и в неформальных беседах лоббировать интересы внешнецерковной и, в первую очередь, советской внешней политики в странах Ближнего Востока *(ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1428)*.

В результате подготовка к предстоящим в недолгосрочной перспективе выборам нового Антиохийского патриарха вошла в свою активную фазу в 1956 году, когда заведующему отделом стран Ближнего и Среднего Востока при Министерстве иностранных дел СССР Г.Т. Зайцеву из Совета по делам Русской Православной Церкви поступило письмо. В нем сообщалось, что, согласно решению совета от 24 апреля 1956 года, патриарх Московский и всея Руси Алексий в письме на имя Антиохийского патриарха (копия письма прилагалась) приглашал в Советский Союз митрополита Тиро-Сидонского Павла (Кури) в сопровождении одного спутника на три недели начиная с 1 июня 1956 года. Кроме него посетить Советское государство должна была еще игуменья Сайданайского монастыря, располагающегося в горах недалеко от Дамаска, Мария (Малюф), ее прибытие было намечено на 25 мая 1956 года сроком на две недели в сопровождении одной послушницы, а также группы рядового духовенства до пяти человек в третьей декаде июня того же года *(ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1428)*.

Приглашение митрополита Павла (Кури), как и уже до этого приглашенного митрополита Илии (Салиби), в Советский Союз было абсолютно не случайно и имело конкретную политическую цель, однако все это в очередной раз было представлено как официальное приглашение патриарха Московского Алексия «дорогим гостям» посетить нашу страну и иметь возможность поклониться святыням Русской Православной Церкви. На самом деле приглашение митрополита Павла (Кури) и митрополита Илии (Салиби) имело целью, путем личных контактов, укрепить влияние Московской патриархии среди митрополитов Антиохийской православной церкви, что впоследствии могло бы иметь положительное значение при возможных выборах нового Антиохийского патриарха *(ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1428)*.

Игуменья Мария (Малюф), по имевшимся данным, пользовалась большим авторитетом у Антиохийского патриарха Александра (Тахана), и ее приглашение, так же как и приглашение рядового духовенства, могло способствовать укреплению влияния Московской патриархии в Сирии и Ливане. Возможно, под этим же предлогом все расходы по содержанию и обратному возвращению на родину указанных делегаций также брала на себя Московская патриархия *(ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1428)*. Однако, несмотря

на то что вопрос о неизбежной смене в ближайшей перспективе лояльного к Советскому государству Антиохийского патриарха Александра III (Тахана) прорабатывался как минимум за несколько лет до его кончины, выбор новой кандидатуры и процедура избрания очередного предстоятеля Антиохийской православной церкви в 1958 году затянулись почти на полгода *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1428)*.

В результате, вопреки расчетам и планам Москвы (насколько это шло вразрез с внешнецерковной деятельностью Русской Православной Церкви, сказать однозначно сложно, так как ее интересы в то время вообще не учитывались), вновь избранным патриархом стал старейший член епископата Антиохийской православной церкви митрополит Триполийский Феодосий (Абурджели). Перед этим, спустя почти пять месяцев после кончины патриарха Александра III, 14 ноября 1958 года в Дамаске состоялась Генеральная ассамблея Антиохийской церкви, на которой присутствовало 49 избранных мирян и 12 митрополитов из Ирана, Сирии, Ливана, Турции и Соединенных Штатов Америки, где, так же как и сейчас, имеется Антиохийская архиепископия *(Стаднюк, 1959. С. 63–68)*.

Священник Матфей Стаднюк, клирик московского храма святых первоверховных апостолов Петра и Павла в Лефортове (впоследствии почетный настоятель Московского Богоявленского кафедрального собора в Елохове и секретарь двух патриархов – Пимена и Алексия II), в своем подробном очерке в «Журнале Московской Патриархии» о процедуре избрания нового патриарха Антиохийской православной церкви писал следующее: «По обычаю, установленному в Антиохийской Церкви, на Генеральной Ассамблее было избрано 3 кандидата в патриархи: Митрополит Триполийский Феодосий, Митрополит Епифанийский Игнатий и Митрополит Алеппский Илия. После этого 12 митрополитов затворились в кафедральном соборе и там после молитвы единогласно избрали на патриарший престол Митрополита Феодосия, который явился 164-м патриархом древней апостольской Антиохийской Церкви под именем Феодосия VI» *(Стаднюк, 1959. С. 63–68)*. Важно отметить в биографии священника Матфея, что именно он в 1962 году сопровождал в поездке по Америке архиепископа Иоанна (Вендланда).

14 ноября 1958 года из Дамаска вновь избранный патриарх Антиохийский Феодосий VI направил телеграмму патриарху Московскому и всея Руси Алексию I со следующими словами: «Сегодня по наитию Святого Духа Священный Синод нашей Церкви избрал наше смирение Патриархом Антиохийским. Интронизация 23 ноября. С братской любовью обнимаю» *(Обмен телеграммами... 1958. С. 4)*. Ответ от патриарха Алексия последовал незамедлительно, уже на следующий день, 15 ноября 1958 года, в его телеграмме на имя Блаженнейшего Феодосия, патриарха Антиохии и всего Востока, сообщалось: «С радостью получили мы известие об избрании Вашего Блаженства на Антиохийский Патриарший престол. Вместе со Священным Синодом и паствой Русской Православной Церкви сердечно приветствуем Вас. Молим Вседержителя укрепить Ваши духовные и телесные силы на многие годы для первосвятительских трудов Ваших во славу Божию и на благо Святого Православия» *(Обмен телеграммами... 1958. С. 4)*.

Еще одну поздравительную телеграмму 15 ноября 1958 года направил председатель отдела внешних церковных сношений Московской патриархии митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич): «Сердечно приветствую с избранием Вас на Патриарший престол Апостольской Антиохийской Церкви. Молю Господа об укреплении Ваших

сил на предстоящее Вам первосвятительское служение. Сыновне целую Вашу десницу» *(Обмен телеграммами… 1958. С. 4)*. Патриарх Феодосий также сердечно поблагодарил митрополита Николая за теплые братские поздравления и искренние пожелания в связи со своим избранием и от всей души пожелал ему здоровья и долгоденствия. В телеграмме от 18 ноября 1958 года Блаженнейшему патриарху Алексию он также пригласил представителей Русской Православной Церкви принять участие в торжествах по случаю своей интронизации 23 ноября 1958 года *(Обмен телеграммами… 1958. С. 4)*.

В результате делегация Русской Православной Церкви прибыла в Дамаск 22 ноября 1958 года, где к ней присоединился представитель Русской Православной Церкви при Антиохийском патриархате архимандрит Иоанн (Вендланд). В Дамаске представители Русской Православной Церкви были помещены в огромном трехэтажном доме русского представительства, где им предоставили все необходимое для работы и отдыха. Кроме церковной делегации из Советского Союза на торжества интронизации прибыли представитель Вселенского патриарха митрополит Родосский Спиридон, представитель Александрийского патриарха митрополит Порт-Саидский Парфений, заместитель Иерусалимского патриарха архиепископ Севастийский Афинагор и представители Элладской церкви – митрополиты Хризостомос и Германос. На торжествах присутствовал весь дипломатический корпус, а также представители различных христианских исповеданий (скорее всего, речь шла о Маронитской и Иаковитской церквях) и мусульмане *(Стаднюк, 1959. С. 63–68)*.

От лица Русской Православной Церкви и ее главы, патриарха Алексия I, а также от себя лично Блаженнейшего патриарха Феодосия VI с избранием его на престол древней Антиохийской церкви поздравил митрополит Минский и Белорусский Питирим (Свиридов). Отвечая на приветствие, избранный патриарх говорил о своей любви к Русской Православной Церкви, вспоминал о своем пребывании в СССР, о благочестии и набожности русского народа. В целом за время своего пребывания в Дамаске делегация Русской Православной Церкви осмотрела уникальные памятники христианской древности в Антиохии – дом апостола Ананию, крестившего, согласно книге Деяний, апостола Павла, и место древней Дамасской стены, через которую апостол Павел был спущен своими учениками в корзине и спасен от преследования иудеев (Деян. 9, 25).

По воспоминаниям члена церковной делегации от Русской Православной Церкви священника Матфея Стаднюка, который во время одного из приемов 26 ноября 1958 года был награжден орденом святых апостолов Петра и Павла III степени (а представитель Московского патриархата архимандрит Иоанн (Вендланд) – тем же орденом II степени), дом апостола Ананию (около 25 кв. м), построенный из больших и твердых, потемневших от времени камней, весь врос в землю, а на его крыше находилось световое окно, через которое солнечные лучи проникали внутрь, иногда здесь совершались богослужения *(Стаднюк, 1959. С. 63–68)*.

На следующий день после самого события патриаршей интронизации, 24 ноября 1958 года, вновь избранный патриарх Антиохийский Феодосий направил патриарху Московскому и всея Руси Алексию I (с помощью почтового отправления) известительную грамоту. По стилю и содержательной направленности известительные грамоты в целом представляли собой формальный (протокольный) обмен письмами между главами двух

православных церквей, находящихся в каноническом общении, в одном из которых содержалось извещение об избрании и патриаршей интронизации, а в другом – ответ на данное извещение. В целом известительные грамоты характеризовали качество отношений между двумя православными церквами и свидетельствовали о желании развивать эти отношения и в дальнейшем *(Известительная грамота… 1959. С. 24–25)*.

Важно отметить, что в послании Блаженнейшего Феодосия VI, патриарха Антиохии и всего Востока, патриарху Московскому и всея Руси Алексию I можно было также увидеть и некоторые «оправдания» той очевидной негласной закулисной борьбы за патриарший престол, главным образом и затянувшей решение вопроса с избранием нового Антиохийского патриарха почти на полгода, в виде апеллирования к непростым внутри- и внешнеполитическим проблемам на Ближнем Востоке в целом:

> «Ваше Блаженство, Блаженнейший Владыко, возлюбленный о Господе брат и сослужитель!
>
> 17 июня сего года Господу Богу угодно было призвать к себе в небесные чертоги приснопамятного предшественника нашего – блаженнейшего отца Антиохийской Церкви, Патриарха Кир Александра III после продолжительной и плодотворной деятельности на благо и во славу Церкви Христовой.
>
> Политическая неурядица на Ливане, продолжавшаяся с мая по сентябрь текущего года, лишила нашу Церковь возможности своевременного избрания преемника почившему Патриарху. И только 14 сего месяца Св. Синод нашей Церкви, по наитию Святаго Духа, единогласно избрал наше смирение Патриархом Антиохийским под именем Феодосия VI в полном соответствии с церковными канонами, а также с новым уставом нашего Патриархата. 23 ноября 1958 года в патриаршем кафедральном соборе г. Дамаска состоялась наша интронизация в полном соответствии с установленным в нашей Церкви порядком, о чем мы с любовью и радостью, путем этого мирного послания, извещаем Ваше блаженство с просьбой о принятии нас в общение на правах собрата и сослужителя.
>
> Исповедую нашу истинную веру православную и принятые нами от свв. Апостолов и Вселенских Соборов догматы и св. Предание нашей Православной Церкви. Признаю и с удовольствием призываю к необходимости самого тесного сотрудничества между всеми православными церквами для постоянной борьбы против врагов Православия и за водворение на земле подлинного христианского мира.
>
> Долгом нашим мы всегда считали и считаем всемерную заботу о благе Церкви Христовой, стремясь путем возможно частых личных встреч глав самостоятельных православных церквей укрепить единство мирового Православия путем координации общих действий.

> Мы уверены, что всемогущая десница Господня устранит все препятствия на пути теснейшего сотрудничества между братскими православными церквами, которые своим единением и сплоченностью внесут свою посильную лепту в дело укрепления мира и любви между народами, изгнав из своей среды дух вражды и насилия, – тогда наступит подлинное царство Божие на земле, за что наш Спаситель Господь Иисус Христос пролил Святую Свою кровь на кресте.
>
> Приветствую Вашу возлюбленную Святыню братским во Христе лобзанием с искренним пожеланием здравия и благоденствия на многая лета. С любовью» *(Известительная грамота… 1959. С. 24–25)*.

Следует отметить, что на этот раз патриарх Алексий как будто не спешил с ответом на данную известительную грамоту. Конечно, обстоятельства (даже чисто технические) могли быть для этого самые разные, но и личность нового Антиохийского патриарха была не столь однозначной и, как это документально выяснилось, мало желательной, прежде всего – для представителей Министерства иностранных дел СССР. Однако необходимый формальный и содержательно емкий ответ из Москвы, датируемый 3 января 1959 года, был все-таки получен:

> «Братское лобзание во Христе Иисусе Господе нашем.
>
> Мы получили Известительную Грамоту Вашего Блаженства об избрании и вступлении Вашем на Патриарший Престол Апостольской Антиохийской Церкви. Имею приятнейший долг, как от своего лица, так и от Священного Синода Русской Православной Церкви и всей нашей Русской Богохранимой паствы, приветствовать Ваше Блаженство с исполнившимся о Вас изволением Божиим, а Святую Антиохийскую Церковь – со столь достойным и желанным возглавлением.
>
> Мы высоко оценили изложенное Вами исповедание истинной православной веры и принятых от свв. Апостолов и Вселенских Соборов догматов и святых преданий Православной Церкви и Ваше достойнейшее намерение стремиться и призывать к самому теснейшему братскому сотрудничеству между всеми православными автокефальными церквами и утверждению на земле подлинного христианского мира.
>
> Всецело разделяем выраженное Вашим Блаженством желание всемерно укреплять единство мирового Православия путем возможно частых личных встреч глав автокефальных православных церквей.
>
> Вместе с Вашим Блаженством мы убеждены, что Господь Бог, по Своей великой к нам милости, устранит все препятствия на пути теснейшего сотрудничества между всеми братскими православными церквами.

> Поручая себя и преосвященных членов нашего Священного Синода со всею вверенною нам русскою православною паствою молитвам Вашим, братски обнимаю Вашу вожделенную нам Святыню и молю Господа Бога, да украсит Он великую Антиохийскую Церковь и Православие всего мира Вашим первосвятительским служением на многие годы» *(Ответ Патриарха Алексия… 1959. С. 25)*.

Что же в действительности представляла собой личность вновь избранного Антиохийского патриарха? Какие последствия прогнозировались в развитии внешнецерковных и связанных с ними внешнеполитических связей между двумя православными церквами-сестрами и дружественными государствами (ОАР и Советским Союзом) в связи с произошедшими внутрицерковными переменами на Ближнем Востоке? Известно, что для Русской Православной Церкви всегда была важна поддержка со стороны Антиохийской православной церкви, особенно в период борьбы с обновленческим расколом, а на современном этапе, в 1950-е годы, вероятно, еще и с определенными экуменистическими и еретическими тенденциями. В свою очередь, внешнеполитические интересы Советского Союза на Ближнем Востоке также были относительно ясны – это борьба с «сионистской колонизацией» арабов и проникновением западного влияния, в том числе через Римско-католическую церковь, а также проамериканскими настроениями, подпитываемыми из не столь далекого от Дамаска Константинополя.

Но, возвращаясь к личности вновь избранного в Дамаске патриарха, следует сказать, что некоторый формальный портрет патриарха Антиохийского Феодосия VI был официально представлен на страницах единственного церковного журнала в СССР – «Журнала Московской Патриархии» в материале, автором которого был Александр Львович Казем-Бек, некогда белоэмигрант, вернувшийся на родину, публицист, педагог, церковный журналист, богослов и, вероятно, еще и консультант отдела внешних церковных сношений Русской Православной Церкви, что означало тогда и Министерства иностранных дел СССР *(Казем-Бек, 1959. С. 78)*. Из представленного им очерка мы узнаем следующие биографические сведения: патриарх Феодосий VI (Абурджели), 163-й патриарх Антиохийский и всего Востока, родился в г. Бейруте в 1889 году.

Он прошел курс средней школы в училище Трех Святителей и затем получил высшее образование в Азиатском колледже в Дамаске. Духовное образование патриарха Феодосия протекало в семинарии при Баламандском монастыре, после чего в 1908 году он был рукоположен патриархом Григорием IV в сан диакона. В дальнейшем он был командирован в Константинопольский патриархат для прохождения высших богословских дисциплин в академии на о. Халки, где он учился вместе с тогда также здравствующим Вселенским патриархом Афинагором.

По возвращении в г. Дамаск в 1915 году диакон Феодосий Абурджели был рукоположен в сан иерея и назначен личным секретарем патриарха Григория. В этой должности он оставался до 1923 года, когда был хиротонисан в сан епископа и назначен на кафедру митрополита Тирского и Сидонского. В 1948 году, по избрании митрополита Триполийского Александра патриархом Антиохийским, он был переведен на Триполийскую кафедру. Митрополит Феодосий в последние годы жизни патриарха Александра был старейшим членом епископата Антиохийской православной

церкви и в качестве такового возглавлял торжества 50-летнего юбилея архиерейства патриарха Александра III *(Казем-Бек, 1959. С. 78–79)*.

За время своего служения церкви патриарх Феодосий выполнял ответственные миссии и вне пределов своей страны. В 1908 году молодым монахом он был послан патриаршим викарием (представителем) в Диярбакыр, где существовала архиерейская кафедра Антиохийского патриархата. В 1914 году ему была поручена миссия в Афинах. В 1935 и 1956 годах в сане митрополита он совершил объезд приходов Антиохийской церкви в Соединенных Штатах Америки и возглавлял в Нью-Йорке хиротонию тогдашнего митрополита Северной и Южной Америки Антония (Башира).

В 1945 и 1954 годах митрополит Феодосий сопровождал патриарха Александра III в его поездках в Советский Союз. Патриарх Феодосий – один из образованнейших иерархов православной церкви. Он прекрасно владел языками – арабским, греческим, французским и турецким, был знаком с русским и английским языками *(Казем-Бек, 1959. С. 78–79)*.

Таким образом, все необходимые формальные процедуры, связанные с избранием нового Антиохийского патриарха, были пройдены, и церковная, и в первую очередь советская, дипломатия столкнулась с весьма острым и непростым вопросом выстраивания новых долгосрочных взаимоотношений с мало желательной для этого личностью нового предстоятеля Антиохийской православной церкви – патриархом Феодосием VI (Абурджели). По расчетам и имевшимся в Совете по делам Русской Православной Церкви сведениям, возможными кандидатами на патриарший престол в Антиохийской церкви вполне могли стать и другие митрополиты кроме Феодосия (Абурджели) – митрополиты Александр (Жеха), Афанасий (Хисли) и Игнатий (Хрейке) из Сирии, а также Илия (Салиби) и Нифон (Сабо) из Ливана *(ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1637)*.

По мнению совета от 13 июня 1958 года, изложенному за четыре дня до кончины Антиохийского патриарха Александра III (Тахана), наиболее желательными кандидатами из вышеперечисленных митрополитов были: митрополит Александр (Жеха), 1883 года рождения, получивший высшее духовное образование в Казанской духовной академии и несколько раз приезжавший в СССР, он был наиболее положительно настроен к Русской Православной Церкви и Советскому Союзу; митрополит Нифон (Сабо), относившийся в первое время настороженно по отношению к Русской Православной Церкви и резко поменявший свою позицию после посещений СССР, куда приезжал несколько раз. После этого он выступал в печати со статьями о Советском Союзе и являлся горячим сторонником дружественных связей с Русской Православной Церковью.

В целом Совет по делам Русской Православной Церкви считал тогда, что детальным изучением возможного кандидата и определением мероприятий для обеспечения избрания желательного лица должны были заниматься посольство СССР в Ливане и Генеральное консульство в Дамаске. Для этого совет в лице своего заместителя председателя П.Г. Чередняка просил заведующего отделом стран Ближнего Востока Министерства иностранных дел СССР Г.Т. Зайцева дать соответствующие указания о направлении диппочтой прилагаемых писем в посольство и консульство *(ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1637)*.

Следует отметить, что 13 июня 1958 года стало своеобразным началом очередного (по содержанию уже не только аналитического) этапа «избирательной кампании», а по сути – активной «избирательной борьбы» за

патриарший престол в Антиохийской церкви. В этот же день заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви П.Г. Чередняк направил испрашиваемое у Г.Т. Зайцева письмо в посольство СССР в Ливане С.П. Киктеву и в Генеральное консульство СССР в Дамаске В.И. Корневу, содержавшее копию инструкции, определявшей задачи представителя Московской патриархии при Антиохийской церкви архимандрита Иоанна (Вендланда), с которой он был ознакомлен до своего отъезда в Сирию, а также копию утвержденной сметы на содержание самого представительства в Дамаске. В письме было также указано, что представленная архимандритом Иоанном (Вендландом) новая смета была отправлена на рассмотрение и до ее утверждения не могла приниматься к исполнению *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1637)*.

Далее в письме сообщалось, что из представленного архимандритом Иоанном отчета (в тексте использовалась только фамилия Вендланд) известно об израсходовании 41 337 рублей (сумма в письме пропечатана на машинке очень нечетко и могла быть неточной). Было видно, что он выдал часть назначенных сумм только патриарху Антиохийскому Александру и митрополитам Афанасию (Хисли), Илие (Салиби) и Илие (Караму). Такое положение, когда большинство других митрополитов, тоже ожидавших удовлетворения их просьб о материальной помощи, ничего не получили, могло, по мнению П.Г. Чередняка, оказать отрицательное влияние на настроение этих лиц, что было особенно нежелательно в указанный период: «в то же время Вендланд, вопреки полученным указаниям, расходует средства на такие цели, которые не отвечают поставленным задачам и не свидетельствуют об экономии валюты» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1637)*.

В результате Совет по делам Русской Православной Церкви в лице заместителя председателя П.Г. Чередняка просил в письме С.П. Киктева и В.И. Корнева разъяснить архимандриту Иоанну (Вендланду) необходимость острой экономии в расходовании валюты и оказать ему помощь в исполнении возложенных на него задач и целесообразном использовании средств, выделяемых государством на «оказание помощи» Антиохийской православной церкви *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1637)*. Следует напомнить, что архимандрит Иоанн с самого начала предупреждал представителей ОВЦС, что возложенная на него церковная дипломатическая миссия (связанная тогда с полным подчинением и жестким выполнением инструкции отдела стран Ближнего и Среднего Востока при Министерстве иностранных дел СССР) была для него непосильна (по соображениям прежде всего духовно-нравственным). Однако, вопреки его желанию и «дипломатической компетенции», он был направлен на Ближний Восток, в самое пекло событий, открывать представительство Московского патриархата в Сирии, г. Дамаске. В этих непростых условиях первый официальный представитель Русской Православной Церкви при патриархе Антиохийском в советские годы архимандрит Иоанн (Вендланд) находил, несмотря ни на что, возможность решать еще и исключительно церковные задачи, в этом был, несомненно, его подвиг.

В простодушном письме от 14 июля 1958 года, когда кипели интриги и страсти, связанные с выборами нового Антиохийского патриарха, своему духовному отцу, тогда еще архиепископу Днепропетровскому и Запорожскому Гурию (Егорову), архимандрит Иоанн писал следующее письмо:

«Мы все еще живем в Патриархии, но на днях должны перебраться в новый, великолепный дом, в центральной части нового города. (Адрес пока – прежний!)
Он нанят у хозяина, так что у нас будет 3 этажа и роскошная плоская крыша. В нижнем этаже сооружается небольшая домовая церковь[2]. В ней предполагается еженедельная служба на арабском языке.
Я сделал заметные успехи во французском языке. Даже был, по случаю болезни моего секретаря, два дня переводчиком в разговорах митрополитов с Епископом Иоанном, переводя с французского на русский и обратно. Но, все же, мой язык – варварский; он, наверное, оскорбил бы ухо француза. (Смешение времен, родов и даже слов!)
А с арабским – почти никаких успехов, кроме нескольких возгласов. Временами здесь бывает очень жарко, а временами вполне терпимо и даже прохладно. Впрочем, нынешний год вообще более прохладный, как говорят, чем всегда.
Бичом здешнего населения являются желудочные болезни, которыми, кажется, страдают решительно все, – дизентерия, колит и летние поносы.
Этот комплекс болезней коснулся всех нас, в настоящее время мы, кажется, подходим к тому, чтобы найти те меры предосторожности, которые смогут нас уберечь от повторных заболеваний.
Очень скучаю по русской службе, а также потому, что давно не получал от Вас писем и беспокоюсь о Вашем здоровье. Бабушка[3] пишет из Киева очень обстоятельно и хорошо.

Благословите, дорогой Владыко –

Ваш –
Архимандрит Иоанн» (Письма из личного архива…).

---

2 Изначально, когда еще прорабатывались вопросы, связанные с открытием представительства Московского патриархата в странах Ближнего Востока с центром в Дамаске, предполагалось, что представителю Русской Православной Церкви будут созданы все подобающие условия, в том числе и проживания. В результате предоставление «великолепного дома в центральной части города (…) с роскошной плоской крышей», как пишет архимандрит Иоанн, почти дворца, было опять-таки частью, нюансом той внешней политики, которую проводило Советское государство на Ближнем Востоке, – даже в этом, с одной стороны, показать свое величие, мощь и статус, а с другой – усилить авторитет Русской Православной Церкви, которую чиновники МИД СССР стремились активно использовать в качестве инструмента внешнеполитической дипломатии. В дальнейшем в здании представительства была устроена и освящена домовая церковь в честь святителя Иоанна Златоуста, небесного покровителя будущего митрополита Ярославского и Ростовского Иоанна (Вендланда). К сожалению, дальнейшая судьба этого здания неизвестна.

3 О ком точно идет речь в письме архимандрита Иоанна (Вендланда), сказать однозначно сложно, такое упоминание и обращение в устной и письменной речи того времени, как «бабушка» или «дедушка», использовались духовными людьми нередко, подразумевая под этим конкретное лицо, в частности, в Ярославле о епископе Тихоне (Тихомирове) говорили «поехать к дедушке». Вероятно, и здесь речь шла о какой-то женщине из духовной семьи митрополита Гурия (Егорова).

Об истинной цели приезда в Дамаск епископа Псковского и Порховского Иоанна (Разумова), о котором, очевидно, шла речь в письме архимандрита Иоанна (Вендланда) своему духовному отцу владыке Гурию, можно отчасти судить из письма заместителя председателя Совета по делам Русской Православной Церкви П.Г. Чередняка заведующему отделом стран Ближнего Востока Г.Т. Зайцеву от 20 июня 1958 года. В нем совет в лице заместителя председателя П.Г. Чередняка просил передать Генеральному консульству СССР в Дамаске следующую телеграмму: «Епископ Иоанн (Разумов), вылетевший в Дамаск на похороны Александра, после похорон останется там на некоторое время для ознакомления с деятельностью Представителя Московской патриархии Вендланда. Совет просит поставить об этом в известность Вендланда и оказать содействие епископу Иоанну в выполнении данного ему поручения» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1637)*.

Возможно, Советское государство уже подыскивало замену «не оправдавшему» его надежды представителю Московского патриархата в лице архимандрита Иоанна (Вендланда), с самого начала заявившего руководству ОВЦС о своей так называемой «профнепригодности» для выполнения возложенной на него миссии, и «болезнь» секретаря, как правило еще и исполнявшего функции «наблюдателя» и осведомителя отдела стран Ближнего и Среднего Востока при Министерстве иностранных дел СССР, также могла быть здесь не случайной и не необходимой. Так или иначе архимандрит Иоанн, в скором времени возведенный в сан епископа Подольского (28 декабря 1958 года), прослужил на Ближнем Востоке до 1960 года. Интересный факт, что с 5–6 марта 1959 года по 21 июня 1960 года временно управляющим Берлинской и Германской епархией был тот самый епископ Иоанн (Разумов), которого впоследствии на этом месте сменил епископ Подольский, викарий Московской епархии, Иоанн (Вендланд).

Наконец, в августе 1958 года состоялось официальное торжественное открытие представительства Московской патриархии при Антиохийской церкви в Дамаске, о чем было сообщено и в советских периодических печатных органах – сообщениях ТАСС и газете «Известия»:

> Дамаск. 16 августа. (ТАСС). 1958 год.
>
> Сегодня здесь состоялось официальное открытие представительства Московской патриархии при Антиохийской церкви. По этому случаю представитель Московской патриархии архимандрит Иоанн дал торжественный обед, на котором присутствовали митрополиты Антиохийской церкви, члены Высшего совета православной церкви Сирийского района ОАР, представители Греческой православной церкви, а также генеральный консул Советского Союза в Сирийском районе ОАР В.И. Корнев.
> Архимандрит Иоанн и митрополит Антиохийской церкви Александр обменялись речами, в которых подчеркнули наличие тесных исторических связей между Русской и Антиохийской церквами и глубокой дружбы между арабским и советским народами.
> Обед прошел в исключительно дружественной и сердечной обстановке.
> Редакционная коллегия.
> Издатель: Президиум Верховного Совета СССР *(Письма из личного архива…)*.

И буквально через неделю, 25 августа 1958 года, архимандрит Иоанн писал очередное подробное письмо своему дорогому и горячо любимому духовному отцу архиепископу Гурию о том, как проходит его жизнь и служение на Ближнем Востоке:

> «Дорогой и горячо любимый Владыко!
>
> Сегодня – 25 августа – день и 12-ая годовщина Вашей архиерейской хиротонии. Вчера послал Вам поздравительную телеграмму, а сегодня особенно усиленно Вас вспоминаю. Впрочем, я вспоминаю Вас каждый день и ежедневно, даже помимо моего желания, в моем воображении встают картины Вашего Днепропетровского домика и сада.
>
> Последнее Лизино[4] письмо было с 5/VII по 24/VII. Я очень ее благодарю за все известия, через которые я нахожусь в курсе жизни всех близких мне лиц, и глубоко сожалею о смерти о. Петра Княжинского и Шурочки Борисовой.
>
> Если Вы внимательно просматривали газету «Известия», то Вы, наверное, нашли в ней небольшое сообщение о мне, т.е. о приеме всего православного духовенства Дамаска, армян и греков в нашем доме. Это сообщение было в «Известиях» на днях, но я сам еще его не видал.
>
> Мы устроились в огромном доме, и я надеюсь, что начнем скоро служить в своей церкви, где уже установлен ореховый иконостас с резьбой, изображающей виноградную лозу, в том стиле, какой выработан Вами. Еще нет в нем икон.
>
> За последнее время я почти никуда не ездил, кроме нескольких окрестных деревень. Большое и совершенно неожиданное утешение доставило мне посещение армянского богослужения. Здесь временно находится кафедра патриаршего местоблюстителя Киликийской патриархии армян митрополита Хада, который признает католикоса Вазгена I, в противоположность захватившему Бейрутский патриарший престол раскольнику Зарэ.
>
> Армянская служба была великолепна. Совершалась древняя христианская Литургия, необычайно богатая всевозможными обрядами, красивыми и вдохновенными процессиями, несколькими хорами (мальчиков, девочек, совместным хором, хором духовенства, головщиками). Пение носило восточный характер, но было доходчиво и красиво. Приятно было смотреть на общее одушевление народа, на огромную толпу исповедников и причастников, на множество пылающих свечей и гору серебряных монет на церковной тарелке. [Утреня продолжалась от 7 до 9, а Литургия с 9 до 11 часов 20 минут].

[4] Елизавета Николаевна Вендланд (монахиня Евфросиния), родная сестра архимандрита Иоанна (Вендланда).

> Чувствовалось единство Клира и паствы и высокая религиозная настроенность всех. Это тем более удивительно, что все они – сравнительно недавние беженцы из Турции (лет 12–15).
>
> Жара здесь терпимая, не более того, что было в Ташкенте: 34–38°. Здоровье желудка по-прежнему неустойчивое. Здесь много есть специальных хороших лекарств. Еженощно мне снятся леса и реки России – Волга, Саратовское озеро, Днепр. Окончание жары ожидается через месяц. Июль называется здесь месяцем «кипящего чайника», а август «огнепалимым».
>
> Благословите и помолитесь, дорогой Владыко.
> Ваш Архимандрит Иоанн» *(Письма из личного архива…)*.

Таким образом, начало Ближневосточного периода служения архимандрита Иоанна (Вендланда) в качестве представителя Московского патриархата при патриархе Антиохийском в Сирии и Ливане в 1958 году проходило в крайне непростых внешне- и внутрицерковных, а также внешнеполитических условиях, по сути находясь, если выражаться образно, «между молотом и наковальней», он, как церковный дипломат, сумел делать важные дела, касавшиеся престижа нашего государства и, главное, укрепления позиций Русской Православной Церкви. Впереди у него было знаменательное событие – епископская хиротония и еще полтора года пребывания в данном статусе в совершенно не близком сердцу и далеком от любимой родины Дамаске.

Литература

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1428, 1637.

Епископ Михаил. Отношение Русской Православной Церкви к социально-политической жизни // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 9. С. 34–35.

Из жизни автокефальных православных церквей. Торжественный молебен в Церкви Антиохийского подворья // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 4. С. 73.

Из жизни автокефальных православных церквей. Торжественный молебен в Церкви Антиохийского подворья // Известия. 1958. № 71.

Извести тельная грамота Феодосия VI, Патриарха Антиохийского // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 2. С. 24–25.

К избранию нового Патриарха Антиохийской Православной церкви. Блаженнейшему Патриарху Алексию // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 1. С. 8–9.

Казем-Бек А. Патриарх Антиохийский и всего Востока Феодосий VI // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 2. С. 78–79.

Личный архив духовной дочери митрополита Иоанна (Вендланда), журналиста Э.Л. Меженной. Письма за 1958 год.

Новоторцева А.М. Условия и начало Ближневосточного периода служения митрополита Иоанна (Вендланда) в качестве представителя Русской Православной Церкви при патриархе Антиохийском // Христианство на Ближнем Востоке. 2018. № 3. С. 4–14.

Обмен телеграммами между Митрополитом Феодосием, Патриархом Алексием и Митрополитом Николаем по поводу избрания Митрополита Феодосия Местоблюстителем Патриаршего престола Антиохийской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 12. С. 4.

Обмен телеграммами между Патриархом Алексием и Митрополитом Антиохийской Церкви Афанасием // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 9. С. 3.

Ответ Митрополита Антиохийской Церкви Александра на поздравления Патриарха Алексия и Митрополита Николая // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 11. С. 4.

Ответ Митрополита Афанасия на соболезнование Патриарха Алексия по поводу кончины Патриарха Антиохийского Александра III // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 8. С. 5.

Ответ Патриарха Алексия на Извести тельную грамоту Феодосия VI, Патриарха Антиохийского // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 2. С. 25.

Присутствие представителей Русской Православной Церкви на дипломатических приемах // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 1. С. 11.

Речь нового Патриарха Антиохийского Блаженнейшего Феодосия VI // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 1. С. 68–70.

Сообщение о кончине Блаженнейшего Александра III, Патриарха Антиохии и всего Востока // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 6. С. 3.

Стаднюк М. На торжествах интронизации Патриарха Антиохийского и всего Востока Феодосия VI // Журнал Московской Патриархии. 1959. № 1. С. 63–68.

Телеграмма в связи с кончиной Патриарха Антиохии и всего Востока Александра III // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 7. С. 3.

Anna M. Novotortseva
Candidate of historical Sciences, Associate Professor,
Yaroslavl State Pedagogical University by K.D. Ushinskiy

Address: 150000, Yaroslavl, Republican street, d. 108/1
E-mail: annov1@mail.ru

Death of Patriarch Alexander III (Tahan) and the election of the new Patriarch of the Orthodox Church of Antioch, Theodosius VI (Abergele) in 1958

This article is a continuation of the article about the beginning of the middle East period of service of the outstanding personality of the Modern national and Church history – Metropolitan John (Wendland), as a representative of the Russian Orthodox Church to the Patriarch of Antioch in the middle of the XX century in very difficult internal and external political conditions, especially in such countries as Syria and Lebanon. In 1958, the election of a new Patriarch of the Orthodox Church of Antioch was held, which revealed the different interests of the parties and, mainly, the foreign political interests of the Soviet state in the middle East as a whole: the General policy of Soviet diplomacy in the face of officials of the Ministry of foreign Affairs of the USSR, in which the Institution of the Church had to play an important role.

Keywords: Archimandrite John (Wendland), Antiochian Orthodox Church, Patriarch Alexander III (Tahan), Syria, Lebanon.

Novotortseva A.M. Death of Patriarch Alexander III (Tahan) and the election of the new Patriarch of the Orthodox Church of Antioch, Theodosius VI (Abergele) in 1958. *Christianity in the Middle East,* 2018, no. 4, pp. 4–20.

References

Bishop Michael. Attitude of the Russian Orthodox Church to social and political life. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1958, no. 9, pp. 34–35.

Exchange of telegrams between Metropolitan Theodosius, Patriarch Alexy and Metropolitan Nicholas on the election of Metropolitan Theodosius as Locum Tenens of the Patriarchal throne of the Church of Antioch. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1958, no. 12, pp. 4.

Exchange of telegrams between Patriarch Alexy and Metropolitan Athanasius of Antioch. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1958, no. 9, p. 3.

From the life of Autocephalous Orthodox churches. Solemn prayer in the Church of the Antioch farmstead. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1958, no. 4, p. 73.

From the life of Autocephalous Orthodox churches. Solemn prayer service in the Church of the Antioch farmstead. *Izvestia,* 1958, no. 71.

Kazem-Bek A., Patriarch of Antioch and all the East Theodosius VI. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1959, no. 2, pp. 78–79.

Message on the death of his Beatitude Alexander III, Patriarch of Antioch and the whole East. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1958, no. 6, p. 3.

Novotortseva A.M. Conditions and the beginning of the Middle East period of service of Metropolitan John (Wendland) as a representative of the Russian Orthodox Church under the patriarch of Antioch. *Christianity in the Middle East,* 2018, no. 3, pp. 4–14.

Patriarch Alexy's answer to the famous letter of Theodosius VI, Patriarch of Antioch. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1959, no. 2, p. 25.

Personal archive of the spiritual daughter of Metropolitan John (Wendland), journalist E. L. Mezhennaya. *Letters for 1958*.

Presence of representatives of the Russian Orthodox Church at diplomatic receptions. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1959, no. 1, p. 11.

Response of Metropolitan Athanasius on the condolences of Patriarch Alexy on the occasion of demise of the Patriarch of Antioch Alexander III. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1958, no. 8, p. 5.

Stadnyuk M. At the enthronement of the Patriarch of Antioch and all the East Theodosius VI. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1959, no. 1, pp. 63–68.

State archive of the Russian Federation (GARF). F. 6991. Op. 1. D. 1428, 1637.

Telegram in connection with the death of Patriarch of Antioch and all East Alexander III. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1958, no. 7, p. 3.

The famous letter of Theodosius VI, Patriarch of Antioch. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1959, no. 2, pp. 24–25.

The response of the Metropolitan of the Church of Antioch, Alexander, greetings of Patriarch Alexy and Metropolitan Nikolay. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1958, no. 11, p. 4.

The speech of the new Patriarch of Antioch, his Beatitude Theodosius VI. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1959, no. 1, pp. 68–70.

To the election of a new Patriarch of the Orthodox Church of Antioch. His Beatitude Patriarch Alexy. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1959, no. 1, pp. 8–9.

Иванова Анна Валерьевна
аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Адрес: 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
E-mail: anna.v.ivaanova@gmail.com

Иконография преподобного Марона как аспект почитания святого

Статья посвящена одному из аспектов русской традиции широкого почитания преподобного Марона, сирийского подвижника, его иконографии и представляет обзор памятников XVII–XXI веков. Их обилие, разнообразие изводов, география написания отражают широкое почитание святого, стяжавшего подвиг беспокровного жития. В русской традиции преподобный Марон известен в большей степени как целитель, помогающий при высокой температуре, лихорадке, судорогах. Сохранились многочисленные иконы, которые указывают на обращение к святому как в личной, домашней молитве, так и почитаемые храмовые образы. Сложившаяся русская гимнографическая традиция, а также посвящение приделов и храмов в честь преподобного отражают широкое обращение к нему как целителю, врачевателю душ и телес. Святой Марон, ученики которого основали множество обителей, считается духовным основателем Маронитской католической церкви. Современные образы преподобного, почитаемые в Ливане, отражают этот аспект.

Ключевые слова: преподобный Марон, Сирия, Ливан, святая Фотиния, иконография, агиография, образ, почитание, целитель.

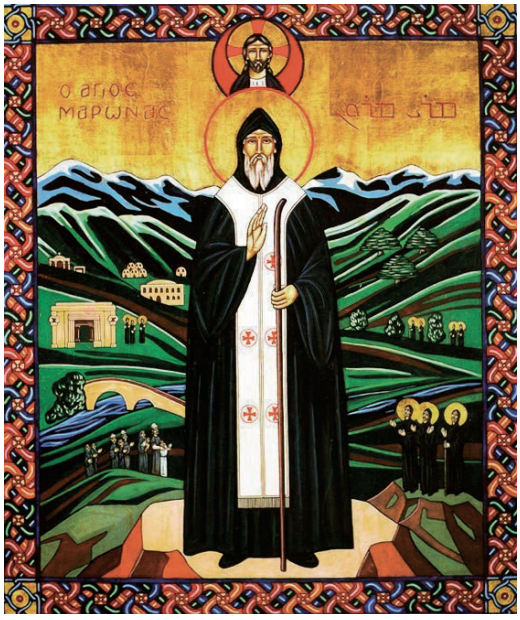
Иванова А.В. Иконография преподобного Марона как аспект почитания святого // *Христианство на Ближнем Востоке.* 2018. № 4. С. 21–31.

Почитание преподобного Марона как основателя монастырей, духовного отца нации находит свое отражение в традиции его изображения в религиозной живописи Маронитской католической церкви.

Согласно агиографической традиции к преподобному Марону приходили ученики – Лимней, Иаков, Авраамий, Домна *(Блаженный Феодорит Кирский, 1996)*, некоторые из которых впоследствии основали обители на территории Сирии, а другие подражали преподобному в подвиге беспокровного жития. Традиция изображения преподобного Марона отражает этот аспект почитания святого.

Изображения преподобного в искусстве Византии и поствизантийского мира сохранились до наших дней в виде мозаики на Сицилии.

Это изображение современно возникновению особого почитания преподобного Марона в Италии в связи с перенесением его честной главы в 1130 г. и постройки храма в его честь в городе Фолиньо в Умбрии *(Iacobilli, Luigi, 1656)*. В большей степени, за немногими исключениями, иконография представлена русскими памятниками XVII–XXI вв., большое количество которых и типологическое разнообразие отражают различные аспекты почитания святого. В русской традиции преподобный известен в большей степени как целитель, помогающий при высокой температуре, лихорадке, судорогах. Древнейший известный в настоящее время чудотворный образ преподобного Марона со святым Иоанном Воином, которые представлены в рост и предстоят в молении образу «Сошествие во ад», является храмовым образом церкви преподобного Марона Пустынника, что в Старых Панех *(Москва православная, 1994. С. 292)*. Храм находится рядом с церковью во имя мученика Иоанна Воина на Большой Якиманке. Преподобный Марон изображен в монашеском облачении с куколем на плечах. В правой руке святого – развернутый список с традиционной надписью, представляющей обращение игумена к братии своего монастыря. В надписи иконы святой назван чудотворцем. Время написания иконы – последняя четверть XVII в. – указывает на существование почитания святого в Москве еще до момента появления придела в честь него. Теплый придел был пристроен к церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Бабьем Городке в 1727 году. Впоследствии и церковь получает название по приделу преподобного Марона. Чудотворный образ притягивал богомольцев не только из Москвы, но и из близлежащих мест:



Преподобный Марон с учениками, Ливан, XX в.

Преподобный Марон. Мозаика Палатинской капеллы в Палермо, Сицилия, 1132–1140 гг.

Преподобный Марон. Икона. XIX в. Ново-Валаамский монастырь, Финляндия

«сельские жители толпами приходили под праздничные дни к Мароновскому храму. Проведя ночь около церкви, богомольцы утром выстаивали церковныя службы, выслушивали молебен и, поклонившись чудотворному образу цѣлителя Марона, возвращались по окончании в свои дома» *(Краткие сведения о житии... 1903)*.

Содержание храма осуществлялось за счет молебнов, которые совершались перед почитаемым образом святого. Подобное почитание встречается в северных районах, на Онежском озере – единоличная поясная икона преподобного была почитаема в Валаамском монастыре в XIX–XX вв. «Прибрежные жители Онежского озера, в сильной степени страдающие от лихорадок, нередко прибегают к преп. Марону с молитвою объ исцелении сего недуга» *(Краткие сведения о житии... 1903)*.

Вплоть до эвакуации братии и закрытия монастыря в конце 1939 г. по просьбе верующих богомольцев перед образом также служились молебны о заступничестве святого. На иконе святой представлен прямолично, в 3/4 роста, одетым в монашеское облачение (темно-коричневой рясе, мантии и темно-синей схиме), с непокрытой головой с короткими седыми волосами. У него средней длины округлая борода с проседью. Правая рука сложена в благословляющем жесте, в левой – свиток с текстом строк завещания преп. Сергия Радонежского, характерного для иконографии преподобного. Серебряный чеканный венец, добавленный к изображению, судя по надписям на нем, в начале XX в., указывает на почитание этого образа. Об этом свидетельствует и стертый в некоторых местах текст молитвы ко святому в нижней части иконы, равно как и следы от повреждения горящими свечами. Помимо текста молитвы на иконе представлены тропарь и кондак преподобному. Эти гимнографические тексты отличаются от традиционно используемых в церковно-служебных книгах. В настоящее время чудотворный образ находится на клиросе Преображенского собора Ново-Валаамского монастыря в Финляндии. Также в Хельсинки в музее Valamo Foundation помещен образ Господа Вседержителя с предстоящими преподобным Мароном и святым Артемием Веркольским *(Hourani, 2011)*.

В Центральной России в Рязани почитание святого подтверждается существованием престола в его честь в одном из крупнейших храмов города – Николо-Ямской церкви в Ямской слободе. Построенный в 1788 году храм изначально имел три придела: во имя Святителя Николая, мучеников Флора и Лавра и преподобного Марона чудотворца.

Многие из рязанских ямщиков занимались извозом в Москве, при этом не забывали свой город и не оставляли родную церковь. На собранные средства они заказывали иконы и дарили их храму. В Николо-Ямской церкви были свои святыни: «икона Св. Николая и св. Марона древние были и почитаемы» *(ГАРО, 1901, 1915)*.

Преподобный Марон. Икона, первая четверть XVIII в.
НУК ЦИАМ «Древлехранилище»

Преподобный Марон. Икона. XIX в. Орел

Храм был закрыт в 1935 г. В 1996 г., с возвращением церкви верующим, вновь восстановили и почитание святого – освятили приставной престол, а в иконостасе поместили его ростовую икону, где он изображен вместе со святителем Николаем Чудотворцем и святителем Григорием, просветителем Армении. В Архангельском храме Рязанского кремля находится единоличная ростовая икона преподобного больших размеров. Икона была передана в составе 66 чудотворных и особо чтимых в Рязанской епархии образов для хранения, экспонирования и использования в богослужебных целях возрожденному Церковному историко-археологическому музею «Древлехранилище» *(Рязанский кремль... 2014)*. На иконе первой четверти XVIII в. работы иконописца Оружейной палаты диакона Иоанна Федоровича Рожнова преподобный изображен в полный рост, голова непокрыта (куколь на плечах), борода средней длины с проседью. В ¾-ном повороте святой обращен со словами «М(и)л(о)стивый Г(о)споди, услыши рабовъ своих, молящихся Тебъ» к благословляющему Спасителю в облаке (в правом верхнем углу). В левой руке – развернутый свиток с традиционным для монашеских изображений текстом: «Нескорбите оубо братие нопосе(м) разумейте аще обрътох бл(а)годать пре(д) Б(о)гом». В картуше в правой центральной части иконы воспроизведены кондак и тропарь, что позволяет обращаться к святому с церковной молитвой.

В нижнем поле иконы частично утраченная надпись, говорящая о времени создания иконы: «июнь, 6 день», в средней части нижнего поля подпись автора: «трудился дьякон Иоанн Федоров сын Рожнов». Живопись иконы отличается высоким уровнем качества, соответствующим работам изографов Оружейной палаты. Вероятно, икона была заказана мастерам московской Оружейной палаты для иконостаса рязанского храма.

Ростовое единоличное изображение святого XIX века представляет собой особый образ, хранящийся в орловском музее. Вероятно, он находился в теплом приделе во имя преподобного Марона чудотворца Введенского храма Орловского девичьего монастыря. Придел был устроен в трапезной части

главной монастырской церкви в 1771 г. Его трехъярусный иконостас был заменен новым в 1820 г. *(Летопись Орловского Введенского монастыря, 2013).*

Преподобный представлен в легком повороте, с непокрытой головой, с восточным типом лица, плотной шапкой коротких волос с проседью, десница прижата к груди. Эта икона отличается необычной трактовкой образа святого, вниманием к его эмоциональному состоянию. Размеры иконы свидетельствуют о храмовом почитании преподобного.

Преподобный Марон изображался на иконах особого типа, на которых были представлены большие группы святых (соборы святых). В каждом отдельном случае выбор этих святых соответствовал определенной идее – это небесные заступники, помощники в разных жизненных ситуациях или святые, объединенные по дате празднования в церковном календаре или местом своего подвига. Редкой разновидностью изображений групп святых, объединяющих святых по определенному смысловому принципу, являются иконы-лечебники. К ним относят образы, которые имеют определенную «специализацию» для молитвенного почитания. В Православной энциклопедии перечислены и подробно описаны иконы нескольких типов, особое место уделяется композиции «Архангел Михаил (Сихаил), побивающий трясавиц, сщмч. Сисиний и преп. Марон» *(Православная энциклопедия, 2016)*.

Трясавицы – лихорадки, изображенные в виде темных духов, демонических существ, насылающих болезни на род человеческий. Каждая из них олицетворяет какую-либо болезнь *(Топорков, 2012).* Это извод с оригинальным композиционным решением, истоком которого является агиография святого. Как уже упоминалось, подобные молитвенные обращения к святому связаны с его целительными свойствами: «дарова тебе дар Свой… целити скорби, огневицу и трясавицу прибегающим к тебе с верою» *(Минея-февраль, С. 540–541, 544, 546)*. Эпидемии чумы, холеры, тифа уносили десятки тысяч жизней на Руси. В 1654 г. посетивший Москву архидиакон Антиохийской православной церкви Павел Алеппский так писал о бушевавшей в тот год эпидемии чумы: «Собаки и свиньи пожирали мертвых и бесились, и потому никто не осмеливался ходить в одиночку, ибо, если, бывало, одолеют одинокого прохожего, то загрызают его до смерти» *(Эпидемии Руси за последние 1000 лет, 2016).*

Также тиф на Руси был известен как «огневая» болезнь, и многие «моры» из летописей – вспышки тифозного заболевания. В середине XVIII в. тифозные горячки считались абсолютно естественными в жизни молодого человека.

Таким образом, под огневицей могло пониматься заболевание, связанное с высокой температурой. В то время как трясавица отвечала за судороги. Часто действие болезни приписывалось действию темной силы. Евангелие указывает на примеры одержимости беснованием, сопровождающимся судорогами, падением, истечением пены. В житии святого особо подчеркивается помощь преподобного в избавлении от демонов, душевном исцелении, что способствовало его популярности и распространению почитания.

Обращение к преподобному Марону как «к прогонителю бесов» находит свое подтверждение и отражение в особом виде иконографии.

В качестве чудотворца, целителя и помощника христиан преподобный Марон может изображаться вместе с другими заступниками, со святыми, чтимыми в определенной местности или храме, с небесными покровителями владельцев или вкладчиков. Многочисленны и разнообразны композиции, в которые в XVIII – начале XX в. включалась фигура преподобного Марона.

Апостол и евангелист Иоанн Богослов с приписными святыми Мароем, Артемием Веркольским, Фотинией и Марией. Икона. XIX в. Частная коллекция, Москва

Богоматерь Огневидная с приписными святыми Саввой, Мароем и Фотинией, середина XIX в., Стародубье

Распространен вариант, где для усиления целебных сил при молитвенном обращении преподобный Марон изображался с преподобной Фотинией и праведным Артемием Веркольским. Объединяет этих святых общий аспект почитания – заступничество от лихорадки, а с преподобной Фотинией объединяет и непосредственная близость дней празднования. На иконе середины XIX в. (частное собрание, Москва) образы этих святых вынесены на поля, а в среднике представлен образ апостола и евангелиста Иоанна Богослова. К этим святым добавлен образ преподобной Марии, избранный, очевидно, согласно нуждам заказчика.

В иконописи Ветки и Стародубья встречается редкий сюжет (извод) «Богородица Огневидная», где Пресвятая Дева изображается одна, без Богомладенца, с алым ликом, обращенным в правую сторону. Одеяние Пресвятой Богородицы багряного цвета, что отражает наименование иконы.

Сведения о происхождении этого образа отсутствуют, однако появление этого извода в среде ветковских иконописцев может свидетельствовать о заложенной в нем идее спасения через очищение огнем. Исключительное почитание в среде старообрядчества связано с их историей, на раннем этапе полной трагических случаев самосожжения.

В простонародье образ осмыслялся практически – как спасительный от лихорадок и пожаров. Целительная «специализация» прослеживается и в изображении на полях избранных святых, в том числе и преподобного Марона, которые дополняют и «усиливают» образ в среднике. Его изображение размещается на правом поле иконы «Богоматерь Огневидная». Напротив преподобного на левом поле изображена святая Фотиния. Образ преподобного Марона в этой композиции также вынесен на поля, например на ветковской иконе «Богоматерь Огневидная с избранными приписными святыми».

К святым Марону, Савве и Фотинии добавляются священномученик Сисиний и праведный отрок Артемий Веркольский.

Такая комбинация отражает также близость дней празднования. День празднования этого образа Пресвятой Богородицы приходится на 23 (10) февраля, святой Фотинии – на 26 (13) февраля и преподобного Марона – на 27 (14) февраля.

Житийные изображения преподобного Марона известны только в позднее время и представляют большую редкость. Известные в настоящее время образы преподобного Марона с житием созданы не ранее рубежа XVIII и XIX вв. На храмовой иконе, находящейся в алтаре придела храма преподобного Марона (Благовещения Пресвятой Богородицы в Старых Панех) в Москве, иллюстрируются четыре сцены жития святого, сопроводительные тексты к которым точно соответствуют агиографическим и гимнографическим текстам.

Преподобный Марон с житием. Икона XVIII в. храм преподобного Марона, Москва

В составе клейм появляется сюжет, иллюстрирующий сокрушение идолов в капище на горе, куда приходит подвизаться преп. Марон, – «ПРПБНЫЙ МАРОН ДОСТИГШИ ВЕРХУ ГОРЫ В КАПИЩИ ИДОЛА СОКРУШИ». Фрагмент жития святого лег в основу верхнего левого клейма публикуемой иконы. В среднике представлено ростовое изображение святого в монашеском облачении. Правая рука сложена в благословляющем жесте, в левой – развернутый свиток с текстом строк «Поспешим убо братие и потрудимся да Царю». На иконе отсутствует четкое разделение клейм на квадраты замкнутого пространства: на верхнем и нижнем полях действие плавно разворачивается на фоне пейзажа с горами, события перетекают одно в другое. Пространственные границы между житийным циклом и средником почти исчезают: если верхний и нижний ряд клейм обособлены, то фигура святого и сцены его жития сосуществуют в едином пространстве, их обособления уже чисто условны.

В частном собрании семьи Флоренских имеется редкий образец иконы (начало XIX в., частное собрание, Москва), где житийные сцены сокращены до минимума и представлены двумя сюжетами как напоминание о главных деяниях святого: «на глазах всех и горячки были погашаемы силою его благословения и изступленіе прекращалось, и демоны обращались в бегство и различные болезни исцеляемы были одним врачевством – молитвою и благословением подвижника» *(Блаженный Феодорит Кирский, 1996)*. На обоих клеймах действие разворачивается на фоне пейзажа с горкой, за которой изображен монастырь. Для русской традиции, в отличие от традиции Маронитской церкви, это уникальный иконографический сюжет: святой, поселившийся на горе и стяжавший подвиг беспокровного жития, прославляется как основатель монастырей. Фигура святого в среднике представлена в 3/4 роста, в монашеском облачении, с куколем на голове. Правая рука преподобного сложена в благословляющем жесте, в левой – развернутый список с обращением

«Поспешим убо братіе и потрудимся». Икона снабжена молитвенным текстом (молитва святому), который занимает всю нижнюю половину иконы.

Современный житийный цикл был разработан специально для росписи придела восстанавливаемого храма в честь преподобного Марона в Москве. Он начинается изображением пострига и завершается перенесением его мощей, таким образом охватывая всю агиографию святого. Стимулом для развития и распространения житийной иконографии является тот факт, что «в русской культуре всегда сохранялось живое, теплое отношение к житийному образу, который воспринимался как отражение православной традиции во всех сферах человеческого духа и бытия» *(Комашко, Саенкова, 2007).*

Сохранились многочисленные иконы, которые указывают на обращение к святому в личной, домашней молитве, – единоличные поясные изображения, отличающиеся друга от друга, обилие которых требует отдельного рассмотрения.

Широкое почитание преподобного Марона в дореволюционное время подтверждается разнообразными иконографическими источниками. Сохранившиеся иконописные изображения и свидетельства о подобных изображениях, донесенные до наших дней описями церквей и монастырей, свидетельствуют о развитом почитании святого. На распространение изображений преподобного Марона, их функции и иконографию повлияли конкретные мотивы его жития. Почитание преподобного Марона на Руси не связано с созданием агиографических сочинений или перенесением мощей. Наиболее вероятным видится посвящение приделов и храмов в честь преподобного Марона с широким обращением к нему как целителю, врачевателю душ и телес. На этот аспект указывают в том числе развитые иконографическая и гимнографическая традиции почитания святого.

Литература

Блаженный Феодорит Кирский. История боголюбцев, или Повествование о святых подвижниках. – М., 1996. – 233 с.

Государственный архив Рязанской области (ГАРО). Клировые ведомости. 1901, 1915.

Комашко Н., Саенкова Е. Русская житийная икона. – М.: Книги WAM, 2007. – 352 с.

Краткие сведения о житии и подвигах преп. Марона Чудотворца и о храме его имени в Москве. – М., 1903.

Летопись Орловского Введенского монастыря. – Орел: Орловский Введенский монастырь, 2013. – 384 с.

Минея-февраль: издание Московской Патриархии. Б. г.

Православная энциклопедия. Т. XLIV. – М., 2016.

Рязанский Кремль: взгляд сквозь века. – Рязань: Издательство Рязанской Митрополии Русской Православной Церкви, 2014. – 480 с.: ил.

Топорков А.Л. Иконографический сюжет "Архангел Михаил побивает трясовиц": генезис, история и социальное функционирование // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1. М.: РГГУ, 2012. С. 247—289.

Эпидемии Руси за последние 1000 лет, 2016. URL: https://inforeactor.ru//20391-epidemii-rusi-za-poslednie-1000-let (дата обращения: 20.12.2018).

Hourani G. Russian icons of Saint Maron in Finland. The Maronite Research Institute (MARI), 2011.

Hourani G. Saint Maron the anchorite and his tradition in Russia. The Maronite Research Institute (MARI), 2015.

Jacobilli L. Vite de' Santi e Beati dell'Umbria, l. II, Foligno, 1656, pp. 134–138.

Anna V. Ivanova
Postgraduate student, Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies
Address: building 1, 4/2, Pyatnitskaya street, 115035, Moscow, Russian Federation
E-mail: anna.v.ivaanova@gmail.com

Iconography of Saint Maron – the aspect of the veneration of the Saint

The article is dedicated to the iconography as one of the aspects of the veneration of saint Maron, Syrian ascetic, in Russsian tradition and provides an overview of icons of the XVII-XXI centuries. Their abundance, variety of types, geography of writing reflect the wide veneration of the saint who acquired the feat of living without the shelter. To a greater degree saint Maron is known in the Russian tradition as a healer who helps fighting against high temperature, fevers and convulsions. There are numerous icons preserved indicating an appeal to the saint both in personal, family prayer, and public (church) reverence. The existing Russian hymnographic tradition, as well as the dedication of the chapels and temples in honor of the reverend monk reflect the wide veneration of him as a healer of souls and bodies. Saint Maron, with his disciples founded many cloisters, is considered the spiritual founder of the Maronite Catholic Church. Modern Lebanese revered images of the monk reflect this aspect.

Keywords: Saint Maron, Syria, Lebanon, iconography, hagiography, icon, veneration, healer.

Ivanova A.V. Iconography of Saint Maron – the aspect of the veneration of the Saint. *Christianity in the Middle East,* 2018, no. 4, pp. 21–31.

References

Annals of the Oryol Vvedensky Monastery. Orel: Oryol Vvedensky Monastery, 2013, 384 p. (In Russian).

Blessed Theodorite of Kir. *History bogolyubtsev, or the narration of the holy ascetics*. Moscow, 1996, 233 p. (In Russian).

Brief information about the life and exploits of prep. Maron the Wonderworker and the temple of his name in Moscow. Moscow, 1903 (In Russian).

Epidemics of Rus for the last 1000 years, 2016. URL: https://inforeactor.ru//20391-epidemii-rusi-za-poslednie-1000-let (access date: 12.20.2018) (In Russian).

Hourani G. *Russian icons of Saint Maron in Finland*. The Maronite Research Institute (MARI), 2011.

Hourani G. *Saint Maron the anchorite and his tradition in Russia*. The Maronite Research Institute (MARI), 2015.

Jacobilli L. *Vite de' Santi e Beati dell'Umbria,* l. II, Foligno, 1656, pp. 134–138.

Komashko N., Saenkova E. *Russian living icon.* Moscow, WAM Books, 2007. 352 p. (In Russian).

Minea-February: publication of the Moscow Patriarchate (In Russian).

Orthodox encyclopedia. Vol. XLIV. Moscow, 2016 (In Russian).

Ryazan Kremlin: a look through the centuries. Ryazan, Publishing House of the Ryazan Metropolis of the Russian Orthodox Church, 2014, 480 p. (In Russian).

The State Archive of the Ryazan Region (GARO). *Clearing statements*. 1901, 1915 (In Russian).

Toporkov A.L. *The iconographic plot "Archangel Michael beats the shakes": the genesis, history and social functioning. In Umbra: Demonology as a semiotic system.* Almanac. Issue 1. Moscow, 2012, p. 247–289 (In Russian).

Хурцилава Бесик Владимирович
доктор социальных наук

Адрес: 0179, Грузия, Тбилиси, ул. Шошитаишвили, 8
E-mail: bkhurtsilava@gmail.com

Кем и когда основан монастырь Святого Креста в Иерусалиме?

Существуют грузинские и греческие традиции, касающиеся создания (ранней истории) монастыря Святого Креста в Иерусалиме, и они сильно отличаются друг от друга. Поэтому история основания монастыря все еще мало изучена. Исследование показало, что греческая традиция на эту тему появилась только после того, как греки стали владельцами монастыря в 1685 году. Эта выдуманная традиция несколько раз менялась в период с XVII по XX век, и в конечном итоге она сложилась как предвзятая история, приемлемая только для одной стороны.

Археологические раскопки (1969–1973) не помогли прояснить этот вопрос. Вывод о том, что Крестовый монастырь Иерусалима был основан в последней четверти IV в., не соответствует ни одной из существующих традиций. В статье показано, что ни царь Вахтанг Горгасали (V в.) и не императоры Юстиниан I и Ираклий I (VI–VII вв.) не могут быть основателями этого монастыря. Автор полагает, что ктитором Крестового монастыря был дед прославленного Петра Ивера Бакур, который в 380-х годах занимал высокую должность дукса Палестины.

Автор считает, что обитель с самого начала была известна как Крестовый монастырь. Монастырь Святого Креста не упоминается в письменных источниках византийского периода, потому что существующая на Голгофе церковь в ту пору также называлась именем Святого Креста и, вероятно, она затмила тогдашний скромный грузинский монастырь, построенный на месте того дерева, из которого был сделан крест-распятие для казни Иисуса Христа.

Ключевые слова: Иерусалим, монастырь Святого Креста, грузинский монастырь, византийский период, Вахтанг Горгасали, Петр Ивер.

Хурцилава Б.В. Кем и когда основан монастырь Святого Креста в Иерусалиме? // *Христианство на Ближнем Востоке.* 2018. № 4. С. 32–50.

История создания монастыря Святого Креста в Иерусалиме до сих пор окутана туманом. В научной и популярной литературе по данному вопросу часто встречаются отличающиеся друг от друга взгляды. В силу малочисленности письменных источников исследователи часто опираются на предания, в основном грузинские и греческие, однако выбор и здесь крайне ограничен. Несмотря на то что в письменных источниках византийского периода монастырь Святого Креста не упоминается, специалисты все же не сомневаются в том, что когда-то на его месте стояла христианская обитель *(Economopoulos 1984, P. 377–390; Pringle 2007, P. 33; Schick 1995, P. 341; Tzaferis 1987, P. 7-13; Ovadiah, Gomez de Silva 1982, P. 137)*.

Археологические раскопки, проведенные в монастыре Святого Креста на рубеже 1960–1970 гг., подтвердили, что в ранний византийский период на этом месте стоял большой храм базилического типа. Если этот храм изначально был связан с местом появления Древа Животворящего Креста Господня, а базилика была воздвигнута в честь Святого Креста, то представляется странным, почему этот факт не был зафиксирован в письменных источниках. Исследователи полагают, что монастырь Святого Креста, возведенный в византийский период, не устоял перед натиском сначала персов (614 г.), вторгшихся в Иерусалим, а затем арабских завоевателей, пришедших в Палестину (637–640 гг.). Существуют также сведения, повествующие о страшных гонениях на христиан во времена правления халифа Ал-Хакима (996–1021). Им было разрушено более тридцати тысяч христианских церквей в Египте, Сирии и Палестине, а у христиан было конфисковано имущество. Однако предположение о том, что монастырь Святого Креста был разрушен персами или арабами, не подкрепляется археологическими данными. Причиной уничтожения старых церквей и монастырей в Палестине довольно часто становились природные катаклизмы, в частности землетрясения, поэтому часто заброшенные храмы постепенно приходили в запустение.

Ниже по отдельности будут рассмотрены грузинские и греческие предания, связанные с основанием монастыря Святого Креста, и отраженная в них историческая реальность, а также будут затронуты результаты археологических раскопок, что позволит вникнуть в суть данной проблемы и сделать соответствующие выводы.

Грузинские традиционные предания древнее греческих, кроме того, они отличаются от них и по содержанию. Согласно грузинской традиции, место, где был основан монастырь Святого Креста, было обретено грузинами еще во времена первого христианского царя Иберии Мириана (первая половина IV в.).

Известны две версии этого предания. По одной из них, этот участок земли был приобретен царем Мирианом, а по другой – он был подарен императором Константином Великим царю Мириану как единоверцу. Согласно преданию, в дальнейшем на этом месте христолюбивым царем Иберии Вахтангом Горгасали (442–502) был построен монастырь Святого Креста *(Тимотэ Габашвили, 1983. С. 538–539)*.

Правда, грузинские версии предания, как было отмечено выше, древнее греческих, но справедливости ради необходимо отметить, что в письменном виде они также были оформлены довольно поздно. Указанный факт

имеет свое объяснение. Грузинская сторона на протяжении длительного времени единолично владела монастырем Святого Креста. В XI–XVII вв. ни один из христианских народов не высказывал претензий на владение монастырем. Все паломники и путешественники, побывавшие в указанный период в этой обители, в своих записках указывают, что она принадлежала грузинам. Отголоски этой традиции сохранились и в XI–XVII вв., когда грузины уже не владели монастырем. Эта традиция до сих пор жива среди коренного населения древней части Иерусалима. Грузинская сторона посчитала нужным письменно оформить существующую историческую традицию, связанную с этой обителью, только после того, как возникла опасность ее утраты. Чуть позднее такая же опасность возникла и у новых владельцев монастыря Святого Креста. В результате этого была создана альтернативная греческая версия об основании обители, краеугольным камнем которой является точка зрения о том, что она была основана византийскими греками.

Как уже было отмечено, грузинская традиция связывает основание монастыря Святого Креста с именем царя Вахтанга Горгасали. Информация об основании Вахтангом Горгасали на Святой земле монастырей и церквей (в том числе монастыря Святого Креста) появляется в период позднего Средневековья. До сих пор нет точного ответа на вопрос о том, когда конкретно появилось это предположение. В самом монастыре можно найти факты, подтверждающие его связь с именем Вахтанга Горгасали. В частности, в алтаре главного храма слева от Святой Трапезы на одной из мраморных плит, вставленных в напольное покрытие, высечена грузинская надпись, в которой упоминается имя Вахтанга Горгасали как основателя монастыря Святого Креста. Текст этой надписи, поврежденной уже в те времена, приводится в трудах Александра Цагарели и Тедо Жордания *(Цагарели, 1888. С. 246; Жордания, 1897. С. 522)*. К сожалению, в 1960 году грузинские ученые и кинодокументалисты обнаружили, что эта надпись была полностью стерта. Именно поэтому мы не имеем точных сведений о ее палеографической стороне. На основе палеографических признаков Ал. Цагарели относил надпись к XI–XVI вв., то есть к тому периоду, когда монастырем владели грузины. В надписи на западной стене главного храма монастыря Святого Креста, выполненной над изображением Вахтанга Горгасали, он упоминается как ктитор *(Цагарели 1888. С. 245; Ингороква, 1963. С. 789–790)*. Рядом с его фреской находятся изображения других грузинских царей – Мириана и Баграта. Сегодня в монастыре уже нет ни этих фресок, ни надписей. Мы располагаем только их копиями, которые выполнил в 1758 году Тимотэ Габашвили.

Согласно историческим источникам, главный храм монастыря Святого Креста несколько раз обновлялся и расписывался. Мы знаем, что храм был расписан уже в XI веке. В начале следующего столетия расписанную церковь посетил русский паломник игумен Даниил *(Даниил, 1995. С. 32)*. Как это видно из агапов монастыря, роспись храма была обновлена в XIV в. Именно таким увидел храм арабский писатель аль-Умари *(Al-ʿUmari, 2003. P. 426–428)*. Последний раз роспись храма была обновлена уже в 1643–1644 гг. под руководством архимандрита монастыря Святого Креста Никифора Чолокашвили. Это дает возможность говорить о том, что предание, согласно которому Вахтанг Горгасали был ктитором монастыря Святого Креста, на самом деле существовало в 1640 гг., а в XI–XVI вв. его существование можно только предположить. В «Житии» Прохора Шавтели это предание

не упоминается. Предание о посещении Вахтангом Горгасали Иерусалима существовало в Грузии за три века до Прохора Шавтели. Как сообщает летописец VIII в. Джуаншер Джуаншериани в «Житии Вахтанга Горгасали», во время своего пребывания в Иерусалиме царь посетил храм Воскресения Христова, а также другие святые места и принес щедрые пожертвования *(Джуаншери, 1982. С. 567)*. Эта традиция существовала и в последующие века, однако с течением времени она начала обрастать новыми пластами. Наиболее подробные сведения по данному вопросу сохранились у Тимотэ Габашвили (1758 г.). Согласно Т. Габашвили, египетский султан попросил Вахтанга Горгасали освободить Иерусалим от французов. Грузинский царь изгнал французов, а затем построил много монастырей в Иерусалиме и Палестине *(Тимотэ Габашвили, 1983. С. 539)*. Ему принадлежат также сведения о том, что Вахтанг Горгасали завоевал Иерусалим и Палестину *(Тимотэ Габашвили, 1983. С. 543)*. Т. Габашвили выдвинул предположение о том, что Вахтангом Горгасали был «завоеван» Иерусалим, возможно, под влиянием Джуаншера. Именно у Джуаншера говорится о том, что, по словам Вахтанга Горгасали, его поход в Синд избавил Иерусалим от опасности *(Джуаншер, 1982. С. 571–572)*. То, что сведения Т. Габашвили, связанные с египетским султаном и французами (крестоносцами), являются явным анахронизмом, не вызывает никаких сомнений. По словам Т. Габашвили, он извлек эту информацию из письменных источников. В данном случае мы имеем дело с хронологической неточностью, в частности с ошибочным соотнесением событий, имевших место в различные периоды времени. Например, из письменных источников известно, что в 1299–1300 гг. вместе с монгольским войском в Иерусалиме со своим отрядом побывал тезка Вахтанга Горгасали царь Вахтанг III (1299, 1302–1308), который также был причислен грузинской церковью к лику святых. Его попытка освободить монастырь Святого Креста от кратковременного владычества мусульман (1273–1305 гг.) описана в «Книге агап монастыря Святого Креста». Грузинский анонимный летописец XIV века говорит о походе Вахтанга III вместе с Газан-ханом в Сирию и Палестину и отмечает, что объединенная армия грузин и монголов достигла Иерусалима и Газы *(Летописец, 1987. С. 209–210)*. Интересно отметить, что современники Т. Габашвили проводили параллели между двумя царями-тезками, отличавшимися духовным подвижничеством *(Вахушти Батонишвили, 1973)*.

Грузинская историческая традиция связывает имя Вахтанга Горгасали с Иерусалимом. Об этом свидетельствует информация, содержащаяся в одном из писем Иерусалимского патриарха Досифея II (1641–1707) о том, что он сам лично видел на Голгофе составленный этим царем какой-то старый рукописный документ *(Досифей, 1866)*. С именем Вахтанга Горгасали грузинская традиция также связывает создание грузинского поселения в селе Малхе недалеко от монастыря Святого Креста. Потомки малхинцев и сегодня свято чтят память своих предков и не забывают о своем грузинском происхождении *(Хурцилава, 2016а. С. 36–42, Хурцилава, 2016б. С. 46–53)*. Независимо от того, соответствует ли реальности предположение о том, что основателем монастыря Святого Креста является Вахтанг Горгасали, не вызывает сомнений тот факт, что в грузинских преданиях этот монастырь упоминался задолго до Прохора Шавтели, а именно в византийскую эпоху. Не менее важным представляется также существование традиции, согласно которой именно грузины являлись основателями и владельцами монастыря. Следует отметить, что предание, согласно которому монастырь был

основан грузинами, бытовало среди грузинских поселенцев до того, как они покинули свой монастырь и в истории впервые появилась другая сторона, объявившая себя основателем обители.

Второе рождение монастыря Святого Креста в 30-е годы XI века полностью было связано с деятельностью грузинских гражданских и духовных деятелей, в частности царя Баграта IV и монаха Прохора Шавтели. Начиная с этого времени эта обитель принадлежала грузинам вплоть до 1685 года. К сожалению, в письменных источниках нет никаких сведений, позволяющих выяснить, в каком состоянии были строения, которые находились на месте монастыря Святого Креста и которые довелось увидеть ктитору монастыря Прохору Шавтели (+1066 г.). В одной из грузинских рукописей *(Jer. 145)* имеется датированная 1038 годом приписка, которая принадлежит самому Прохору и в которой говорится о том, что он удостоился чести построить монастырь на месте Животворящего Креста *(Janin, 1913. P. 32–38; Цагарели, 1888. С. 42–44; Менабде, 1980. С. 69–139; Мгалоблишвили, 2003. С. 21; Mgaloblishvili, 2014. С. 32–33)*.

В одной из грузинских рукописей, переписанных в 1040 году в грузинском монастыре Богородицы Калипос близ Антиохии, имеется приписка, в которой говорится о том, что во времена правления Михаила IV (1034–1041) в Византии и Баграта IV (1027–1072) в Грузии эта книга была пожертвована Прохором монастырю Святого Креста, построенному близ Иерусалима *(Цагарели, 1888. С. 185)*. В написанном в 60-е годы XI века «Житии Прохора» анонимный автор говорит о том, что недалеко от Иерусалима, в западной стороне, Прохор построил и благоустроил монастырь Святого Креста *(«Житие Прохора», 1982. С. 19–20)*.

На основании этих источников можно сделать вывод о том, что Прохор фактически воздвигнул новые здания на месте старых. Именно поэтому там не говорится о восстановлении или обновлении старого монастыря. То, что Прохор фактически построил новый монастырь, а не восстановил старую разрушенную или сильно поврежденную обитель, видно также из того, что грузины довольно долго, почти двадцать лет, строили монастырь. Однако внешне и юридически считалось, что идет обновление старого монастыря, так как мусульманские правители давали право христианам восстанавливать только разрушенные или сильно поврежденные монастыри и церкви. Христианам строго запрещалось возводить новые строения на свободных земельных участках *(Tritton, 1970. P. 37; Джапаридзе, 2018. С. 45–49)*. По этой причине некоторые ученые совершенно справедливо считают, что в XI веке монастырь Святого Креста был построен не на пустом месте. Исходя из этого можно заключить, что на выбранном грузинами месте либо были заброшенные постройки, либо они издревле владели этим земельным участком *(Джапаридзе, 2018. С. 49, 52; Мамиствалишвили, 2002. С. 9)*.

Как уже было отмечено, грузинская сторона не скрывала, что на месте построенного Прохором монастыря до этого существовала более древняя обитель. Грузинская позиция по данному вопросу была совершенно прозрачной: участок земли вместе с развалинами издревле принадлежал их предкам, и, соответственно, они имели полное юридическое право на строительство монастыря. Позднее в результате археологических раскопок в окрестностях Иерусалима (Бир эль-Кут, Ум Лейсун, Бейт-Сафафа) были обнаружены развалины и других грузинских монастырей. Все они были построены в византийский период и со временем уничтожены. Место, где был построен монастырь Святого Креста, следует считать именно таким.

Бесспорно, что для строительства нового монастыря грузины не случайно выбрали это место. Так как в письменных источниках того времени отсутствуют прямые указания, мы можем только предположить, что в XI веке грузинам было известно традиционное предание о том, что с IV века их предки владели этим земельным участком.

Что касается вышеуказанной приписки Прохора Шавтели, то она примечательна также и в том отношении, что в ней четко говорится о сакральности этого места: здесь росло дерево, из которого был сделан Крест Спасителя *(Мгалоблишвили, 2003. С. 22–25; Мгалоблишвили, 2004. С. 176–192)*. Ни один христианский народ не бросил бы обитель, расположенную в таком сакральном месте, если она не была бы сровнена с землей. Даже в таком случае, исходя из принципа землевладения, эту святую землю никто не уступил бы чужакам. Именно поэтому историческая традиция по поводу того, что монастырь Святого Креста вместе с земельным участком уже в IV–V вв. принадлежал иберийским грузинам, близка к истине. Об этом свидетельствует также и то, что до Прохора в грузинских исторических источниках ничего не говорится о приобретении этого земельного участка и о строительстве там монастыря.

Как было отмечено выше, в связи с вопросом об основании монастыря Святого Креста греческое предание отличается от грузинского некоторыми нюансами. По мнению нынешних владельцев монастыря (с XVIII века и до наших дней принадлежит Иерусалимской православной патриархии), монастырь был заложен в ранневизантийскую эпоху императрицей Еленой (+330) или ее сыном императором Константином Великим (306–337), а позднее, во времена правления византийских императоров Юстиниана I (527–565) или Ираклия I (610–641), монастырь был обновлен. Однако в этом источнике можно увидеть и подтекст, согласно которому монастырь Святого Креста был основан именно византийскими греками, а не каким-либо другим народом. Греческая историческая традиция, связанная с вопросом об основании монастыря Святого Креста, появляется в довольно поздний период, уже после того, как грузины утратили права на владение этой обителью (1685 г.). До этого периода эта традиция не была зафиксирована ни в одном из письменных источников. В конце XIX – начале XX века эта версия активно тиражировалась в трудах представителей богословской школы монастыря Святого Креста (1853–1908) (Никодим Кизикский, Хризостом Пападопулос, Кирилл Атанасиадис, Вениамин Ионидис и др.). Указанная историческая традиция нашла свое отражение в трудах греческих ученых (А. Экономопулос, В. Цаферис) в 1969–1971 гг., после проведения в монастыре археологических раскопок.

После того как монастырь Святого Креста перешел во владение Иерусалимской патриархии, у новых владельцев обители, естественно, появилось желание выяснить ее прошлое. Однако, так как в то время в связи с основанием монастыря не существовало иного предания, кроме грузинского, то первоначально все сведения черпались только из этого предания. Благодаря этому грекоязычному читателю стали известны имена Мириана, Вахтанга Горгасали, Баграта, Прохора, а также других грузинских исторических лиц, чья деятельность была связана с монастырем. Интерес к монастырю особо возрос во второй половине XIX – начале XX века. Большую роль

в этом сыграли представители теологической школы, основанной в 1853 году на базе монастыря Святого Креста. Греческие исследователи палестинских христианских древностей по-прежнему обращались к грузинскому преданию, которое было связано с монастырем Святого Креста и которое со временем стало обрастать новыми пластами.

В трудах греческих церковных деятелей того времени встречаются серьезные ляпсусы, свидетельствующие лишь о том, что греческого предания (исторической традиции), связанного с прошлым монастыря Святого Креста, просто не существовало. В правильности этого соображения можно убедиться даже после поверхностного просмотра материалов, представленных в работах этих ученых. В них содержится абсурдное утверждение, что «в 1177 году царь иберов Вахтанг Горгасали, который был союзником египетского султана, завладел в Иерусалиме монастырями (в том числе и монастырем Святого Креста» *(Ιωαννίδης, 1867. P. 87–89; 1877, P. 295–296; Αθανασιάδης, 1881. P. 5)*. По непонятной причине деятельность Вахтанга Горгасали эти писатели относят к XII веку, а грузинским царем V века они считают царя Татиана («Татианос»).

По словам тех же писателей, на земельном участке, подаренном императором Константином Великим царю Мириану, монастырь Святого Креста был построен царем Татианом. В 614 году, во время известного похода персов, обитель была сильно повреждена и восстановлена императором Ираклием I. Для того чтобы убедиться в достоверности указанной информации, некоторые исследователи опираются на датированную более поздним временем рукопись, которая, по их словам, хранится в книгохранилище Иерусалимской православной патриархии. Среди существующих в VI–VII вв. обителей, находившихся за пределами городских стен Иерусалима, они называют и монастырь Святого Креста *(Palmer, 1872. P. 452; Tzaferis, 1993. P. 100; Давид, 1976. С. 261–262; Мамиствалишвили, 1998. С. 78, и 2014, С. 69)*. Необходимо отметить, что указанный документ никогда не был опубликован, что дает повод многим ученым сомневаться в его аутентичности *(Джапаридзе, 2018. 53–54, прим. 52)*. Впервые указанная рукопись была засвидетельствована Э. Палмером в приложении D к своей книге, в котором он отмечал, что материал, использованный им в книге (перечень тех городов, в которых раньше сидели митрополиты, архиепископы и епископы), был взят из «Канонического святого списка», представленного в рукописи, хранившейся в большой библиотеке Иерусалимской патриархии, и составленного неким Georgius Cyprius во времена Константинопольского патриарха Фотия I (858–867, 877–886), от Рождества Христова в 6391 (=883) году *(Palmer, 1872. P. 449–450)*. Монастырь Святого Креста как место, где было срублено древо для поклонения, упомянут автором в связи с архиепископством Еленополя среди монастырей, расположенных вне городских стен Иерусалима. К сожалению, мы не знакомы с упомянутым Э. Палмером источником. Даже в случае аутентичности данного источника мы можем судить лишь о факте существования монастыря Святого Креста в VI–VII вв., а не о том, что он был основан в этот период, как об этом говорят некоторые исследователи *(Παπαδόπουλος, 1910. P. 366; Tzaferis, 1993. P. 100)*. В таком случае мы также можем принять точку зрения тех исследователей, которые полагают, что старый монастырь Святого Креста был полностью уничтожен после репрессий халифа Аль-Хакима (996–1021) *(Tzaferis, 1993. P. 143–146; Pringle, 2007. P. 33)*. Однако, как уже было отмечено выше, указанный Э. Палмером

документ до сих пор нигде не был опубликован, поэтому невозможно сделать далеко идущие выводы. У вышеперечисленных авторов не было никаких весомых аргументов для того, чтобы объявить ктитором монастыря Святого Креста императора Ираклия. Такого аргумента нет ни в письменных источниках, ни в преданиях.

Удивление вызывает тенденциозная позиция археолога В. Цафериса. На труд этого автора, в котором, между прочим, отсутствует научный аппарат, часто ссылаются лица, интересующиеся прошлым монастыря Святого Креста. Исходя из этого необходимо обратить внимание читателя на некоторые выводы автора. В своем труде В. Цаферис критически рассматривает связанные с монастырем Святого Креста предания и совершенно справедливо отмечает, что «данные современной исторической науки не могут подтвердить бесспорность преданий, связанных с созданием монастыря Святого Креста». После этого его рассуждения выходят за рамки объективности и приобретают явный тенденциозный характер. В частности, по его словам,

> «присутствие иберийских монахов и паломников, в особенности царского рода, в Палестине в IV–V веках является историческим фактом, но не было найдено современных той эпохе доказательств существования партикулярного иберийского монастыря, посвященного Святому Кресту, находящегося в окрестностях Иерусалима. Исторически не подтверждается и тот факт, что иберийские цари Татиан и Мириан посещали Святую Землю. Кроме того, даже существование у иберийских правителей в V веке имени Татиан сомнительно. В отличие от них имена византийских императоров Юстиниана и Ираклия тесно связаны с историей христианских святынь и с основанием церквей и монастырей на Святой Земле. Так что упоминание их имен в приведенных выше преданиях исторически обоснованно» *(Tzaferis, 1993. P. 100)*.

Если вспомнить время создания и содержание греческих «преданий», то не может быть и речи об «историческом обосновании» этого факта, тем более что летописец Прокопий Кесарийский, современник Юстиниана Великого, среди обновленных и построенных им церквей и монастырей не упоминает монастырь Святого Креста. В исторических источниках также ничего не говорится о том, что этот монастырь был построен императором Ираклием. С учетом археологического материала можно предположить, что этот монастырь обновлялся во времена правления императора Ираклия I. Что же касается скептического отношения В. Цафериса к факту о существовании иберийского царя Татиана, то автор представляет это в таком контексте, что можно подумать, что о существовании в V веке иберийского царя с таким именем говорят грузинские, а не сами греческие предания. Дело в том, что именно греческие ученые XIX–XX вв. считают Татиана царем Иберии вместо Вахтанга Горгасали. Мы можем указать причины, породившие эту путаницу.

В монастыре Святого Креста, покинутом грузинами, новые владельцы рядом с грузинскими надписями увидели и греческие надписи. В двух из них был упомянут владетель Самегрело Леван Дадиани, при финансовой поддержке которого в 1643–1644 гг. грузины последний раз обновили монастырь Святого Креста. Если в одной греческой надписи Леван Дадиани

упоминается под именем Леонтия Татиана, то в другой – просто Татианом. Интересно также и то, что некоторые греческие ученые одновременно относят царствование царя Татиана и к V веку, и к 1644 году *(Ιωαννίδης, 1867. P. 87–89)*. Именно эта последняя дата указана в греческой версии надписи, выполненной по заказу Никифора Чолокашвили. В параллельной грузинской версии этой надписи указана другая дата, в частности 1643 год. Указанные ляпсусы свидетельствуют о том, что до XVIII века в связи с историческим прошлым монастыря Святого Креста греческая сторона не располагала другим материалом, кроме существовавшей грузинской исторической традиции, а по данному вопросу до этого не существовало греческого предания. Интерес вызывает также и тот факт, что сам В. Цаферис, присутствовавший при раскопках монастыря Святого Креста, обошел молчанием некоторые выводы принципиального характера, сделанные его коллегой А. Экономопулосом на основании материала, который был получен во время раскопок, согласно которым на месте монастыря Святого Креста первый храм стоял еще до VI–VII вв.

Единственный вопрос, по которому грузинская и греческая позиции совпадают, это легенда, согласно которой монастырь был построен там, где росло древо Животворящего Креста. В легенде говорится о том, что обитель была воздвигнута на том месте, где библейский Лот для искупления своего греха посадил три ростка, сросшихся в одно сакральное дерево. Из этого дерева был сделан Крест, на котором был распят Спаситель. Это предание в письменном виде впервые было зафиксировано в упомянутой нами приписке Прохора Шавтели *(Мгалоблишвили, 2003. С. 22–25; Мгалоблишвили, 2004. С. 176–192)*. Позднее оно было использовано скандинавским пилигримом Зевульфом (1102–1103 гг.), русским путешественником игуменом Даниилом (1107 г.), греческим паломником Иоанном Фокой родом из Крита (1177 г.) и др. Встречается это предание в одной сербской рукописи 1662 года, а также у Тимотэ Габашвили (XVIII в.), Теймураза Багратиони (XVIII в.), Георгия Авалишвили (XIX в.), Петра Кончошвили (XX в.) и т.д.

Для исследования прошлого монастыря Святого Креста важную роль играет археологический материал, найденный во время раскопок в 1969–1973 гг. Исследование памятника проводилось под руководством археолога А. Экономопулоса. Результаты раскопок оказались крайне интересными, однако им не было уделено должного внимания ни грузинской, ни греческой стороной. Причина этого, возможно, кроется в том, что результаты раскопок не совпали с данными, изложенными в преданиях.

В процессе реставрации в алтаре храма, а также во всех прилегающих к нему помещениях полностью было снято каменное напольное покрытие, под которым в диакониконе и в алтарной части были обнаружены остатки мозаичного покрытия византийского периода. На основе сравнения с аналогичными мозаичными напольными покрытиями, имевшимися в других монастырях на Святой земле, руководитель раскопок датировал часть найденных фрагментов концом IV в., а часть – VI–VII вв. *(Economopoulos, 1984. P. 388–390)*. Уже на основании этого становится ясным, что церковь базилического типа стояла на этом месте еще в византийскую эпоху. Согласно греческим археологам, базилика была почти таких же размеров, как нынешний монастырь. Однако тот факт, что мозаичные фрагменты относятся

к византийскому периоду, не помог выявить тогдашнего владельца обители, так как в тот период сходной мозаикой были покрыты полы почти во всех христианских обителях на Святой земле, в том числе и в принадлежавших грузинам монастырях (Бир эль-Кут, Ум Лейсун, Бейт-Сафафа, YMCA).

Эти раскопки позволили обнаружить и другие, не менее важные материалы. После того как был удален верхний слой напольного покрытия в алтарной части храма, по обе стороны каменной плиты, на которой стояла Святая Трапеза, были найдены древнейшие могилы. На правой стороне оказался похороненным пожилой мужчина ростом 1,76 м, которого А. Экономопулос считал первым игуменом монастыря или же видным ктитором. Рядом с останками покойного была найдена бронзовая монета времен правления братьев-императоров Аркадия и Гонория (395–408), которая позволила датировать обнаруженные могилы Terminus ante 395 годом. При датировке первого базилического храма монастыря Святого Креста греческие археологи в своем заключении основывались на этой находке. Следовательно, по их мнению, храм был построен в последней четверти IV века или в крайнем случае в начале V века *(Economopoulos, 1984. P. 381–382, 388)*. Конечно, монета попала в усыпальницу во время похорон покойного. Исходя из этого нижняя хронологическая граница погребения приходится на 395 год. Также бесспорно и то, что во время погребения покойного в этом могильнике (независимо от того, сам ли покойный еще при жизни построил его для себя, или же служители монастыря создали его после его смерти) там уже существовал этот алтарь. Этот факт свидетельствует о том, что монастырь с его первым храмом был построен ближе к 395 году. По мнению А. Экономопулоса, другие детали алтаря также свидетельствуют о том, что храм был построен именно в это время.

Однако, несмотря на столь важную находку, он не смог дать четкого ответа на вопрос о том, кто же был основателем монастыря Святого Креста. Им был поставлен риторический вопрос: «Если мы считаем грузин возможными основателями монастыря, то возникает вопрос о том, были ли построены грузинскими монахами в Палестине какие-либо церкви до Петра Ивера?» *(Economopoulos, 1984. P. 389)*. На Святой земле не было обнаружено никаких следов, позволявших утверждать, что до Петра Ивера грузины строили там монастыри и церкви. Именно поэтому ответ на поставленный греческим ученым вопрос совершенно очевиден. Однако даже автору этой находки нелегко было назвать имена конкретных лиц, по инициативе которых в конце IV века мог быть возведен этот базилический храм. А. Экономопулос ограничился только общим выводом, что якобы археологические данные подкрепляют предание, согласно которому у истоков основания монастыря Святого Креста стоял император Константин Великий *(Economopoulos, 1984. P. 388)*. А в реальности все было иначе: время строительства первого храма монастыря (последняя четверть IV в.) не совпадало со временем, указанным в греческом предании. Оно не совпадало и с эпохой Петра Ивера и Вахтанга Горгасали. Однако, по сравнению с греческим преданием, грузинское предание и в этом отношении выглядит более достоверным. В нем время основания монастыря не связано с именем Мириана или с эпохой его правления. Следовательно, в грузинском предании говорится о том, что царь Мириан владел земельным участком, на котором в дальнейшем (!) был возведен монастырь Святого Креста. Эта часть предания не противоречит данным, полученным во время раскопок монастыря, а между тем греческой легенде об основании монастыря

Святого Креста императором Константином Великим (или же императрицей Еленой) противоречат данные тех же самых археологических раскопок, о чем говорил еще В. Цаферис. Кроме того, биографы ни Вахтанга Горгасали, ни Петра Ивера нигде не пишут о том, что монастырь Святого Креста был основан ими. Этот монастырь не упоминается в письменных памятниках византийского периода.

Археологические раскопки говорят о том, что монастырь был возведен не позднее последней четверти IV века. Это самый важный вывод, полученный во время проведения раскопок, и нет никаких оснований сомневаться в его достоверности. Мы имеем дело с выводом, подкрепленным обнаруженными на месте артефактами. В своем отчете А. Экономопулос не дает ответа на вопрос о том, кто мог быть инициатором строительства общежительного монастыря (киновии) в конце IV века, а также кто мог бы материально обеспечить его строительство. Как видно из его отчета, среди лиц, которые могли бы претендовать на должность ктитора монастыря, самой приемлемой кандидатурой он считал императора Константина Великого (306–337). Однако ученый ничего не говорит о том, что ктитором мог быть и грузин. Он ставит только риторический вопрос: строили ли вообще грузины в Палестине монастыри до Петра Ивера? Как уже было отмечено выше, этот вопрос А. Экономопулоса содержал в себе ответ: письменные источники на самом деле ничего не говорят о том, что до Петра Ивера грузины строили в Палестине монастыри и церкви, и, кроме Г. Церетели и Ш. Нуцубидзе, никто из ученых не разделял точку зрения о том, что грузины строили их в Палестине еще до Петра Ивера.

Следовательно, после археологического изучения монастыря без ответа остались два принципиальных вопроса:

1 По чьей инициативе и на чьи средства была построена первая базилика на месте нынешнего монастыря Святого Креста?
2 Называлась ли с самого начала эта обитель монастырем Святого Креста?

По мнению А. Экономопулоса, монастырь издревле носил название Святого Креста. Это предположение он подкреплял тем, что в первой базилике на нижней стороне *enkaenion*, имевшего форму креста, сохранилось изображение креста. Тот факт, что в грузинском предании говорится, что на месте монастыря, построенного в XI веке Прохором, стояла обитель времен Вахтанга Горгасали (то есть построенная в византийский период), которая также была воздвигнута в честь Святого Креста, подкрепляет данную точку зрения. Место, где стоял монастырь, также называлось Долиной Креста. Однако, несмотря на это, факты говорят сами за себя: в письменных памятниках византийского периода не упомянут монастырь с таким названием, хотя, согласно той же самой письменной традиции, церковь Святого Креста существовала в Иерусалиме уже в 80-х годах IV века. Первые сведения о ней как о находившейся на Голгофе церкви встречаются в дневнике паломницы Этерии (381–384; Itinerarium Egeriae – «Паломничество Этерии»). Она упоминает эту церковь под названием Креста наряду с храмами Анастасис и Мартириум *(Etheria, 1919. P. 53, 60, 65, 76, 80)*. Как известно, по христианской традиции Святой Крест был обнаружен императрицей Еленой, а зарождение культа Животворящего Креста исследователи датируют серединой IV века. Отмечается, что этот культ не нашел своего отражения

в составленном в 333 году письменном источнике Itinerarium Burdigalense, однако о нем говорит уже Кирилл Иерусалимский (350–386) *(Heid, 1989. P. 41–71)*. Бесспорно, что христианская традиция, связанная с Древом Святого Креста, до этого не могла быть актуальной.

Часовня Животворящего Креста находилась на Голгофе близ места погребения Спасителя. На месте распятия Христа был воздвигнут Святой Крест, который почитался всеми христианами и близ которого императором Константином была построена большая базилика Мартириум. В крипте этого храма находилось место обретения Животворящего Креста Господня. Часовню Святого Креста, находившуюся на Голгофе, упоминает автор «Жития Петра Ивера» Иоанн Руфий. В частности, Петр Ивер и сопровождавший его Иоанн Лаз с одной из возвышенностей близ Иерусалима увидели «Животворящую и почитаемую церковь Креста, церковь Воскресения Христова… почитаемый храм Вознесения». Затем, по словам автора, они шли до тех пор, пока «не дошли до святых городских стен и не прикоснулись к основанию почитаемого Креста (я имею в виду Святую Голгофу) и стен церкви Святого Воскресения» *(Иоанн Руф, 1988. С. 100–101)*. Слова Иоанна Руфа о том, что под Крестом он подразумевает Святую Голгофу, представляют интерес, так как, возможно, они являются указанием на то, что в то время (Петр и Иоанн впервые побывали в Иерусалиме в 437–438 гг.) существовало и другое культовое место с подобным названием. Так, авторы византийского периода упоминают расположенную на Голгофе церковь как церковь Креста, и, возможно, именно это и стало причиной того, что в письменных источниках того времени не упоминается монастырь Святого Креста. Следовательно, можно полагать, что построенная на месте Древа Святого Креста скромная обитель оказалась в тени одного из важнейших святых мест для христиан. Интересно отметить, что Фока *(Phokas, 1889. P. 30)*, а также другие поздние писатели упоминали эту обитель под названием «монастыря Иберов». Исходя из этого, можно полагать, что это было одним из альтернативных названий монастыря Святого Креста.

Грузинская историческая традиция упорно настаивает на том, что основателем этого монастыря является Вахтанг Горгасали. И это также имеет свои причины. Джуаншер говорит о том, что Вахтанг Горгасали давал щедрые пожертвования для святых мест. Наверное, на основании этого сведения появилось предание, что именно этот царь построил монастырь Святого Креста. Монастырь представлял собой единый комплекс, включавший храм, жилые, хозяйственные и фортификационные сооружения. Согласно грузинской традиции царь Вахтанг очень заботился о безопасности монастыря Святого Креста. Не исключено, что в связи с этим он позаботился и о строительстве крепостных стен обители. События последней четверти IV – начала V века не особенно четко отражены в грузинских летописях. Именно поэтому на основе информации о том, что строительство монастыря относилось к византийскому периоду, создатели грузинской версии, искавшие подходящую кандидатуру на должность ктитора, не имели большого выбора. В данном случае личность Вахтанга Горгасали была для них безальтернативной, так как в грузинских письменных источниках не было информации о том, что в то время в Иерусалиме бывал какой-либо другой грузинский царь.

Можно полагать, что довольно рано были утрачены сведения о том, кто же был ктитором построенного в конце IV века монастыря. Однако на вопрос В. Цафериса о том, были ли грузинами построены монастыри на Святой земле до Петра Ивера, сегодня можно дать положительный ответ. Один из таких монастырей между Иерусалимом и Вифлеемом на месте нынешнего Бир эль-Кута был построен грузинами еще в 80–90-е годы IV века *(Хурцилава, 2016. С. 78–101; Хурцилава, 2017. С. 129–151)*. Мы также знаем имя его предполагаемого ктитора. Это был знаменитый дедушка Петра Ивера – Бакур. Интересно отметить, что в свое время на сходство между мозаиками монастырей св. Феодора в Бир эль-Куте и Святого Креста в Иерусалиме (а также в Пицундском храме) указал искусствовед Л. Мацулевич *(Мацулевич, 1961. С. 138–143)*. Задолго до этого историк М. Джанашвили (1855–1934) высказал сомнение по поводу того, что основы монастыря Святого Креста могли быть заложены царем Мирианом. Он высказал мысль о том, что, возможно, основателем монастыря был не царь Мириан, а известный за пределами своей страны Бакур Ивер *(Джанашвили, 1898. С. 60)*. Тот факт, что Бакур Ивер присутствовал в Палестине в 382–394 гг., подтверждается надежными письменными источниками. Согласно археологическим данным, строительство монастыря Святого Креста в Иерусалиме и монастыря св. Феодора в Бир эль-Куте относится к одному и тому же периоду, в частности к последней четверти IV века. Именно в это время Бакур был дуксом Римской Палестины. Правда, в письменных источниках нет прямого указания на то, что первая базилика монастыря Святого Креста была заложена по инициативе Бакура, однако как дукс Римской Палестины он располагал всеми необходимыми материальными средствами и административными правами на строительство монастыря и, что не менее важно, желал посвятить себя этому делу.

Присутствие Бакура на Святой земле совпало с возникновением там первых латинских монастырских очагов (в 379 году – на горе Элион, в 385 году – в Вифлееме). По сведениям Руфина, во время своего пребывания в Иерусалиме Бакур общался с обитателями монастыря, построенного римлянами на Елеонской горе, кроме того, он много заботился о вере (religionis) и истине (veritatis) *(Руфин, 1961. С. 207)*. Именно Бакур дал записать церковным писателям Руфину и Геласию Кесарийскому весть об обращении Иберии в христианство, благодаря чему она стала известна всему христианскому миру. Следует отметить также и то, что информация о Бакуре содержится в основном в зарубежных (греко-римских и армянских) письменных источниках. Среди грузинских исторических хроник он упомянут только в «Обращении Картли» *(«Обращение Картли», 1963. С. 17)*.

Несмотря на это, даже на основании имеющегося в нашем распоряжении немногочисленного материала можно выяснить, что вернувшийся домой и взошедший на престол царь Бакур приступил к масштабному строительству. По его инициативе были построены церкви, крепости и приюты для бедных. По сведениям Иоанна Руфия, биографа Петра Ивера, царь Бакур разделял принципы христианской аскезы и вел монашеский образ жизни *(Иоанн Руфий, 1988. С. 82)*. Именно поэтому, на наш взгляд, у истоков основания иерусалимского монастыря Святого Креста стоял именно Бакур Ивер. Не лишено оснований предположение о том, что на приобретенном царем Мирианом участке земли строительство монастырей и церквей началось гораздо раньше, чем об этом сообщается в грузинском предании. В отличие от Вахтанга Горгасали, Бакур был ближайшим потомком царя Мириана.

Можно полагать, что иберийский царевич Бакур, посетивший Святую землю в сопровождении придворных и военного отряда, заложил основы одновременно двух обителей: одной – в честь популярного в то время среди воинов святого Феодора Тирона близ Вифлеема (нынешний Бир эль-Кут), а другой – в честь Животворящего Креста близ Иерусалима. И в этом также имеется определенная логика: ведь эти два пункта, связанные с началом и концом земной жизни Христа, с самого начала были для христиан самыми почитаемыми местами. Позднее прославленный внук Бакура Петр Ивер значительно расширил сеть грузинских монастырских очагов на Святой земле. На этот раз предпринятое грузинами строительство церквей и монастырей проникло в глубь Иерусалима.

Литература

Вахушти Батонишвили. Описание Царства Грузинского. Житие Картли. Т. IV. Под. ред. Каухчишвили. – Тбилиси, 1973.

Габашвили Тимотэ. Путешествие. Грузинская проза. Кн. V. Литература семнадцатых – восемнадцатых веков. – Тбилиси, 1983.

Давид И. Грузинская палестиниана. Записки. Т. I. – Тель-Авив – Иерусалим, 1976.

Даниил. Житие и хожение Даниила, Русской земли игумена. Путешествия в Святую Землю: Записки русских паломников и путешественников XII–XX вв. – Москва, 1995.

Досифей. Послания Иерусалимского патриарха Досифея (в 1680 г.) в Грузию. Духовный вестник, май 1866 г. / Изд.: П. Иоселиани, пер. с греческого епископа Порфирия (Успенского). – Тифлис, 1866.

Джанашвили М.Г. История грузинской церкви. Книга I. Обращение картвельцев. – Тифлис, 1898.

Джапаридзе Г. Грузинские обители и монастырская община на Святой Земле в XI–XVIII вв. / По арабским нарративным и документальным источникам. – Тбилиси, 2018.

Джуаншер Джуаншериани. Житие Вахтанга Горгасали. Грузинская проза. Кн. I. Литература пятых – одиннадцатых веков. – Тбилиси, 1982.

Жамтаагмцерели. Столетняя история. ПГИЛ, 48. – Тбилиси, 1987.

Житие Прохора. Грузинская проза. Кн. III. Литература одиннадцатых – четырнадцатых веков. – Тбилиси, 1982.

Жордания Т. Хроники и другие материалы по истории и литературе Грузии. Книга вторая, с 1213 по 1700 г. – Тбилиси, 1897.

Ингороква П. Сборник сочинений. Т. I. Сборник сочинений в семи томах. – Тбилиси, 1963.

Мамиствалишвили Э. Грузины и библейский мир. – Тбилиси, 1998.

Мамиствалишвили Э. История Иерусалимского монастыря Святого Креста / Грузинский период. – Гори, 2002.

Мамиствалишвили Э. Иерусалимский монастырь Святого Креста. – Тбилиси, 2014.

Мацулевич Л. Мозаика Бир эль-Кута и Пицунды. Византийский временник. Т. 19 (44). – Москва, 1961.

Менабде Л. Очаги древнегрузинской литературы, II. – Тбилиси, 1980.

Мгалоблишвили Т. Монастырь Святого Креста. Историко-филологический журнал Academia. Т. 5/A. – Тбилиси, 2003.

Мгалоблишвили Т. Иерусалимский монастырь Святого Креста. Легенды и действительность. В сб.: 20 веков христианства. – Тбилиси, 2004.

Обращение Картли. Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Под общей ред. И. Абуладзе. Кн. I. – Тбилиси, 1963.

Руфий Иоанн. Житие Петра Ивера. Ассирийская версия переведена с немецкого, снабжена исследованием, комментариями и толковым указателем Ив. Лолашвили. – Тбилиси, 1988.

Руфин. Георгика: сведения византийских писателей о Грузии. Т. I. – Тбилиси, 1961.

Хурцилава Б. Стражи Креста: по следам малхинских гурджев. Часть I // Историани. № 5 (65). – Тбилиси, 2016.

Хурцилава Б. Стражи Креста: по следам малхинских гурджев. Часть II. Историани. № 6 (66). – Тбилиси, 2016.

Хурцилава Б. 2016. К хронологии надписей Бир эль-Кута // Исторические вертикали. № 35–36. – Грузинский технический университет.

Хурцилава Б.В. Надписи грузинского монастыря в Бир эль-Куте и их хронология // Христианство на Ближнем Востоке. 2017. № 1. – С. 129–151.

Цагарели А. Памятники грузинской старины на Святой Земле и на Синае // Православный Палестинский сборник. Выпуск 10 (Т. 4. Вып. 1.). – Санкт-Петербург, 1888.

Al-'Umari, Ibn Fadl Alah. Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar, ed. By 'Abdalah b. Yahya al-Surayhi, Abu Dhaby, 2003.

Economopoulos A. Fresh Data Resulting from the Excavation in the Church of the Monastery of the Holy Cross at Jerusalem: A Preliminary Report. "Actes Du Xe Congres International D'Archeologie Chretienne. Thessalonique 28 Septembre – 4 Octobre 1980. Thessalonique. 1984.

Etheria. The piligrimage. M. L. Mc Clure and C. L. Feltoe, ed. And trans. London, 1919.

Heid S. 'Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems', JbAC, 32, 1989.

Janin R. Les Georgiens a Jerusalem. "Echos d'Orient, 1913, 16.

Mgaloblishvili T. The monastery of the Holy Cross in Jerusalem: Legends and Reality. „Georgians in the Holy Land. The Rediscovery of a Long-Lost Christian Legacy, London, 2014.

Ovadiah A., Gomez de Silva G. Supplement to the Corpus of the Bizantine Churches in the Holy Land. Part I, «Levant: Journal of the British School of», XIV, 1982.

Palmer E. H. The Desert of the Exodus: Journeys on Foot in the Wilderness of the Forty Years' Wanderings; Undertaken in Connection with the Ordnance Survey of Sinai and the Palestine Exploration Fund, Cambridge, 1872.

Phokas, Joannes. The Piligrimage of Joannes Phocas in the Holy Land (in the year 1185 A.D.). Translated by Aubrey Stewart. London, 1889.

Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: Volume 3, The City of Jerusalem: A Corpus, Cambridge, 2007.

Schick R. The Christian Communities of Palestine from Bizantine to Islamic Rule: A Historical and Archeological Study, Princeton, N. J., 1995.

Tritton A.S. Caliphs and their non-Muslim subjects: a critical study of the covenant of 'Umar. London, 1970.

Tzaferis V. The monastery of the Holy Cross in Jerusalem. Jerusalem, 1987.

Tzaferis V. The monastery of the Holy Cross in Jerusalem, Ancient churches Revealed. Adited by Tsafrir, Yoram. Jerusalem, 1993.

Αθανασιάδης Κύριλλος, Αρχιμανδρίτης. Το Καταμόνας: Ήτοι σύντομος περιγραφή τοπογραφική του Μονυδρίου Καταμόνας /υπό Κυρίλλου Αθανασιάδου αρχιμανδρίτου, εκδίδοται κελεύσει του μακαριωτάτου των Ιεροσολύμων Ιεροθέου. Εν Ιεροσολύμοις: Εκ του Τυπογραφείου του Π. Τάφου, 1881.

Ιωαννίδης Βενιαμίν. Προσκυνητάριον της Αγίας Γης. Η Αγία Βηθλεέμ και τα περίχωρα αυτής, Ιερουσαλήμ, 1867.

Ιωαννίδης Βενιαμίν. Προσκυνητάριον της Αγίας Γης. Η Αγία Βηθλεέμ και τα περίχωρα αυτής, Ιερουσαλήμ, 1877.

Χρυσόστομος Παπαδόπουλος. Ιστορία της εκκλησίας Ιεροσολύμων. Ιεροσολύμοις-Αλεξανδρεία, 1910.

Besik Khurtsialava
Doctor of Social Sciences
Address: 8 Shoshitaishvili St., 0179, Tbilisi, Georgia
E-mail: bkhurtsilava@gmail.ge

Who and When Established Holy Cross Monastery in Jerusalem?

There are Georgian and Greek traditions regarding the establishment (early history) of Holy Cross Monastery and they differ vastly from each other. Therefore, the establishment of the monastery is still vague and has not been clarified yet.

The research showed that the Greek tradition emerged only after the Greeks became owners of the monastery in 1685. This made-up tradition changed several times in the period between the 18th – 20th centuries and was finalized as the biased story acceptable to the Greek party.

The archaeological excavations (1969–1973) did not help to clarify this issue. The conclusion that Holy Cross Monastery was established in the last quarter of the 4th century is not in line with either of the traditions. The article shows that Vakhtang Gorgasali (the 5th century), Emperors Justinian I and Heraclius I (the 6th – 7th centuries) cannot be founders of this Monastery. The author believes that the donator of Holy Cross Monastery was Peter the Iberian's grandfather Bakur (Bacurius) who was Dux Palaestine in the 380s.

The author thinks that the Monastery was known as Holy Cross Monastery from the beginning. The Monastery of the Cross is not mentioned in the Byzantine sources of that period because the church on Golgotha was also called the church of the Holy Cross and it probably outshone a modest Iberian monastery built in the place of the holy cross tree.

Keywords: Jerusalem, Holy Cross, Georgian Monastery, Byzantine period, Mirian, Vakhtang Gorgasali, Peter the Iberian.

Khurtsialava B.V. Who and When Established Holy Cross Monastery in Jerusalem?
Christianity in the Middle East, 2018, no. 4, pp. 32–50.

References

Αθανασιάδης, Κύριλλος. 1881, Αρχιμανδρίτης. Το Καταμόνας :Ήτοι σύντομος περιγραφή τοπογραφική του Μονυδρίου Καταμόνας /υπό Κυρίλλου Αθανασιάδου αρχιμανδρίτου, εκδίδοται κελεύσει του μακαριωτάτου των Ιεροσολύμων Ιεροθέου. Εν Ιεροσολύμοις: Εκ του Τυπογραφείου του Π. Τάφου.

Al-'Umari, Ibn Fadl Alah. 2003. Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar, ed. By 'Abdalah b. Yahya al-Surayhi, Abu Dhaby, 2003.

Djanashvili M. G. 1898. Istoria gruzinskoy tserkvi. Kniga I. Obrashchenie Kartveltsev, Tiflis (in Russian).

Daniil, 1995. Zhitie i khozhenie Daniila, Russkoy zemli igumena. Puteshestvia v Svyatuyu Zemlyu: Zapiski russkix palomnikov i puteshestvennikov XII–XX vv. Moskva (in Russian).

David I. 1976. K'artuli Palestiniana. Natserebi, t. I, Tel Aviv – Jerusalem (in Georgian).

Djaparidze, G. 2018. The Georgian Monasteries and Monastic Community in the Holy Land in the 11th – 18th centuries (According to the Arabic Narratives and Documentary Sources), Tbilisi (in Georgian).

Dositheos. 1866. Poslaniya Ierusalimskogo patriarxa Dositheya (v 1680 g.) v Gruziyu. Dukhovniy vestnik za May 1866 g./Izd.: P. Ioseliani, per. S grecheskogo ep. Porphiriy (Uspenskiy). Tiflis (in Russian).

Economopoulos, A. 1984. Fresh Data Resulting from the Excavation in the Church of the Monastery of the Holy Cross at Jerusalem: A Preliminary Report. Actes Du X-e Congres International D'Archeologie Chretienne. Thessalonique 28 Septembre – 4 Octobre 1980. Thessaloniki – Vaticano.

Etheria, 1919. The piligrimage. M. L. Mc Clure and C. L. Feltoe, ed. and trans. London.

Gabashvili, T. 1983. Mimoslva, k'artuli proza, tsigni V, XVII – XVIII saukunet'a mtserloba. Tbilisi (in Georgian).

Heid, S. 1989. 'Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems', JbAC, 32.

Ingoroqva P. 1963. Txzulebata krebuli, t. I, Txzulebata krebuli shvid tomad, Tbilisi (in Georgian).

Ιωαννίδης, Βενιαμίν. 1867. Προσκυνητάριον της Αγίας Γης. Η Αγία Βηθλεέμ και τα περίχωρα αυτής, Ιερουσαλήμ.

Ιωαννίδης, Βενιαμίν. 1877. Προσκυνητάριον της Αγίας Γης. Η Αγία Βηθλεέμ και τα περίχωρα αυτής, Ιερουσαλήμ.

Janin, R. 1913. Les Georgiens a Jerusalem. Echos d'Orient, 16.

Juansher. 1982. Tsxovreba Vaxtang Gorgasalisa. K'artuli proza, ts. I, V-XI saukuneebis mtserloba. Tbilisi (in Georgian).

Khurtsilava, B. 2016. "Jvaris gushagni": malxeli gurjebis nakvalevze. I (5/65), II (6/66). Istoriul-shemetsnebit'i zhurnali- ISTORIANI. Tbilisi (in Georgian).

Khurtsilava, B. 2017. The inscriptions of the Georgian Monastery in Bi'r el-Qutt and their chronology. Christianity in the Middle East. No. 1, pp. 129–151.

Mamistvalishvili, E. 1998. K'artvelebi da bibliuri samqaro. Tbilisi (in Georgian).

Mamistvalishvili, E. 2002. Ierusalimis Jvris monastris istoria (k'artuli periodi). Gori (in Georgian).

Mamistvalishvili, E. 2014. Ierusalimis tsminda jvris monasteri. Tbilisi (in Georgian).

Matsulevich, L. 1961. Mozaika Bir-al-Kuta i Pitsundi. Vizantiiskiy vremennik, t. 19 (44), Moskva (in Russian).

Mgaloblishvili, T. 2003. Jvris monastery. Istoriul-philologiuri zhurnali ACADEMIA, t. 5/A. Tbilisi (in Georgian).

Mgaloblishvili, T. 2014. The monastery of the Holy Cross in Jerusalem: Legends and Reality. Georgians in the Holy Land. The Rediscovery of a Long-Lost Christian Legacy, London.

Menabde, L. 1980. Dzveli k'artuli mtserlobis kerebi. II. Tbilisi (in Georgian).

Mok'tsevay K'artlisay. 1963. Dzveli K'artuli agiographiuli literaturis dzeglebi, I. Abuladzis saerto redak'tsiit, tsigni I. Tbilisi (in Georgian).

Ovadiah, A., Gomez de Silva, G. 1982. Supplement to the Corpus of the Bizantine Churches in the Holy Land. Part I, Levant: Journal of the British School of Archeology in Jerusalem and the British Institute at Amman for Archeology and History, XIV.

Palmer, E. H. 1872. The Desert of the Exodus: Journeys on Foot in the Wilderness of the Forty Years' Wanderings; Undertaken in Connection with the Ordnance Survey of Sinai and Palestine Exploration Fund, Publisher: Harper and Brothers, New York.

Phokas, Joannes. 1889. The Piligrimage of Joannes Phocas in the Holy Land (in the year 1185 A.D.). Translated by Aubrey Stewart. London.

Pringle D. 2007. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: Volume 3, The City of Jerusalem: A Corpus, Cambridge.

Proxores tsxovreba. 1982. K'artuli proza, ts. III. XI–XIV saukuneebis mtserloba. Tbilisi (in Georgian).

Rufinus, Tyranius. 1961. Georgica: bizantieli mtserlebis tsnobebi sak'artvelos shesaxeb, t. I, Tbilisi (in Georgian).

Rufus, John. 1988. Ioane Ruphusi. Tsxovreba Petre Iberisa. Asuruli redak'tsia germanulidan t'argmna I. Lolashvilma. Tbilisi (in Georgian).

Rufus, John. 2008. John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus. Edited and Translated with an Introduction and Notes by Cornelia B. Horn and Robert R. Phenix Jr., Atlanta: Society of Biblical Literature.

Schick, R. 1995. The Christian Communities of Palestine from Bizantine to Islamic Rule: A Historical and Archeological Study, Princeton, NJ.

Tritton, A. S. 1970. Caliphs and their non-Muslim subjects: a critical study of the covenant of 'Umar. London.

Tsagareli, A. 1888. Pamyatniki gruzinskoy starini v Svyatoy Zemle I na Sinae, Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik, vipusk 10 (T. 4. Vip. 1). Sankt-Peterburg (in Russian).

Tzaferis, V. 1987. The monastery of the Holy Cross in Jerusalem. Jerusalem.

Tzaferis, V. 1993. The Monastery of the Holy Cross in Jeusalem. Ancient churches Revealed. Adited by Tsafrir, Yoram. Jerusalem.

Vakhushti Batonishvili. 1973. Aghtsera sameposa sak'artvelosa. K'artlis tsxovreba, t. IV, S. Qaukhchishvilis redak'tsiit, Tbilisi (in Georgian).

Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος. 1910, Ιστορία της εκκλησίας Ιεροσολύμων. Ιεροσολύμοις-Αλεξανδρεία.

Zhamtaaghmtsereli. 1987. Astslovani matiane. Tbilisi (in Georgian).

Zhordania, T. 1897, K'ronikebi da sxva masala sakartvelos istoriisa da mtserlobisa, ts. II (1213–1700). Tbilisi (in Georgian).

Абрамов Александр Юрьевич

протоиерей, магистр богословия, благочинный Покровского благочиния г. Москвы, настоятель храма святителя Мартина Исповедника в Алексеевской Новой Слободе г. Москвы;
аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Адрес: 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
E-mail: martin655@yandex.ru

К 70-летию учреждения Болгарского подворья в Москве: обзор источников по истории подворья (1940–1950-е годы)

Важную роль в отношениях между православными церквами играют подворья – официальные представительства одних церквей на канонической территории других церквей, сейчас чаще всего – в их кафедральных городах. Подворья осуществляют духовное окормление диаспоры той церкви, которую они представляют, содействуют развитию студенческого обмена и других совместных проектов, а также, что особенно важно, поддержанию контактов между предстоятелями поместных православных церквей. С чисто формальной стороны подворье любой поместной православной церкви в Москве (их сейчас существует семь) юридически является подворьем патриарха Московского. Фактически же оно является подворьем поместной церкви. Что касается функционирования подворий, то все они сегодня функционируют как полноценные приходы, то есть как приходы, куда люди ходят независимо от их национальности и где совершаются, как и в других приходах, все те таинства.

Ключевые слова: Болгарская православная церковь, Болгарское подворье в Москве, Русская Православная Церковь, Московский патриархат.

Абрамов А.Ю. К 70–летию учреждения Болгарского подворья в Москве: обзор источников по истории подворья (1940–1950-е годы) // *Христианство на Ближнем Востоке.* 2018. № 4. С. 51–64.

25 марта 2004 года Священный синод Русской Православной Церкви утвердил Положение о подворьях поместных православных церквей – документ, регламентирующий различные стороны жизни представительств братских православных церквей при патриархе Московском и всея Руси.

Будучи благочинным церковного округа, где расположены несколько таких подворий, несколько лет назад я приступил к проведению исследований их истории. Эта работа оказалась настолько интересной, что я решил посвятить отдельное исследование истории Болгарского подворья в Москве. Такая работа мне представляется особенно важной в год 70-летия учреждения этого и нескольких других подворий в Москве. Этот юбилей отмечался 18 июля 2018 года. В работе представлен обзор архивных источников по деятельности настоятелей Болгарского подворья в Москве с 1948 по 1960 год.

В дореволюционный период в России действовали подворья целого ряда церквей: Константинопольской, Антиохийской, Иерусалимской, Сербской. Они существовали в Москве и занимались прежде всего сбором благотворительной помощи на нужды страждущего православного населения, на борьбу за свободу от турецкого засилья.

Русская Православная Церковь оказывала в XIX в. большую поддержку болгарскому православию. Например, отечественные духовные школы окончили многие видные иерархи и клирики Болгарской церкви. В частности, первый экзарх Болгарский Антим (Чалыков) окончил в 1856 г. Московскую духовную академию, где был рукоположен во иеромонаха святителем Филаретом (Дроздовым). Русская Православная Церковь была одной из самых активных общественных сил, позиция которых привела к вступлению России в войну с Турцией за освобождение Болгарии.

Тем не менее провозглашение независимости Болгарского экзархата спровоцировало в 1872 г. греко-болгарскую схизму, которая была преодолена только в 1945 г. В этот период независимая Болгарская церковь не признавалась поместными церквами, прежде всего Константинопольской. Стремясь сохранить нейтрально-примирительную позицию в разгоравшемся конфликте, российский Святейший синод предпринял ряд мер, направленных на преодоление изоляции Болгарской церкви, тем самым считая недостаточными причины для признания ее раскольнической. Святейший синод не признавал схизму 1872 года, о чем заявил в 1878 году, и с 1880 до 1915 года снабжал Болгарскую церковь святым миром, однако, принимая во внимание позицию Вселенского патриархата, Русская Православная Церковь не поддерживала полного канонического общения с Болгарским экзархатом.

Поэтому в период с 1872 по 1945 год в Русской Православной Церкви не было и не могло быть подворья Болгарского экзархата: между церквами не было евхаристического общения. История самой по себе идеи создания Болгарского подворья появляется именно в 1945 г. в связи с завершением греко-болгарской схизмы и установлением евхаристического общения между Русской и Болгарской православными церквами.

Еще в октябре 1944 года Софийский митрополит Стефан просил Священный синод Русской церкви о содействии в ее преодолении. 22 ноября 1944 года Синод обещал поддержку и посредничество при переговорах с Константинопольской патриархией. В феврале 1945 года в Москве во время торжеств по случаю интронизации нового патриарха Московского

состоялась беседа патриарха Алексия I с патриархами Александрийским Христофором и Антиохийским Александром III, а также с представителями патриарха Константинопольского митрополитом Фиатирским Германом и патриарха Иерусалимского архиепископом Севастийским Афинагором, на которой обсуждался «болгарский церковный вопрос». Результаты этих обсуждений патриарх Алексий I изложил в своем письме 20 февраля 1945 г. экзарху Болгарскому. Усилия Русской Православной Церкви увенчались успехом.

22 февраля 1945 года схизма была снята, а 25 февраля 1945 года греческие и болгарские архиереи впервые совместно совершили Божественную литургию. 13 марта представителям Болгарской православной церкви был вручен подписанный патриархом Вениамином и всеми членами Священного синода томос, которым отменялась схизма и признавалась автокефалия Болгарской православной церкви. Большой вклад в снятие схизмы внес патриарх Алексий I.

К сожалению, архивы Московской патриархии и отдела внешних церковных связей закрыты для исследования, в связи с этим работа с источниками была ограничена государственными архивами.

Подавляющее большинство имеющихся материалов по данной теме хранятся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), в фонде 6991 «Совет по делам Русской Православной Церкви».

Отправным документом ГАРФ по теме Болгарского подворья является справка председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Георгия Григорьевича Карпова о пребывании делегации Болгарской православной церкви в Советском Союзе. Делегация находилась в России с 27 июня по 17 июля 1945 г.

Экзарх Болгарский Стефан в ходе этой поездки обратился с просьбой о назначении представителя при патриархе, получив от патриарха Алексия I обещание, что «будет решать вопрос о представительстве», но «только при установлении двусторонних церковных сношений» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 16. Л. 125–148.)*. Уже 3 ноября 1945 г. Алексий I писал экзарху Стефану: «Вопрос о храме для Вас в Москве стоит определенно в положительном смысле» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 16. Л. 218–218 об.)*.

В феврале 1947 г. в письме Карпову патриарх Алексий прямо упоминает о данном патриархией обещании главам нескольких поместных церквей открыть для них подворья в Москве *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 65. Л. 14)*. Их открытие предполагалось приурочить к Всеправославному совещанию в Москве, первоначально планировавшемуся на 1947 год. В докладе Совета по делам Русской Православной Церкви об итогах работы за 1946 год Г.Г. Карпов предлагал «рассмотреть представленные патриархом Алексием ходатайства, главным образом связанные с обеспечением проведения в сентябре 1947 г. санкционированного правительством Вселенского совещания… предоставить церкви в Москве, Ленинграде и Киеве для подворий заграничных церквей» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 78, 95–118)*. 5 июня 1947 г. Карпов со ссылкой на резолюцию Сталина обратился в Совет министров с ходатайством о выделении храмов под подворья *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 306–308)* и потребовал их скорейшего освобождения от размещавшихся в них организаций. Храмы предполагалось сначала открыть для богослужений, а передать их церквам под подворья только «после полного освоения их русской общиной» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 65. Л. 31–32)*.

В связи с медленным продвижением дела 1 августа 1947 г. Карпов вынужден был обратиться в Совмин с повторным ходатайством об открытии подворий *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 150. Л. 28–30)*, предлагая при этом воздержаться от передачи подворий Александрийскому и Иерусалимскому патриархатам в связи с их недоброжелательным отношением к Всеправославному совещанию в Москве. Зато Карповым было предложено предоставить Болгарской церкви подворье в Москве.

Наконец, Карпов 17 декабря 1947 г. в своем письме сообщил патриарху, что «разрешается организация в городе Москве храмов-подворий Антиохийского и Сербского патриархатов и Болгарской православной церкви» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 59. Л. 62–63),* в связи с чем считал нужным «теперь же официально уведомить патриархов Антиохийской и Сербской церквей и экзарха Болгарской церкви и разработать согласованное с ними положение о храмах-подворьях» *(там же)*.

Храмы выбирались по предложению патриарха, но, ввиду сокращавшихся сроков до совещания, определялись исходя из состояния зданий и затрат на их ремонт. Патриарх в одном из писем Карпову подчеркивал, что указанные им храмы «должны быть приведены в полный порядок ко времени совещания» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 65. Л. 14)*. В итоге подворья оказались не там, где планировалось изначально. Болгарское подворье впоследствии думали устроить в храме иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость» на ул. Большая Ордынка, но в итоге в июле 1948 г. оно оказалось в храме Успения Пресвятой Богородицы в Гончарах. Причиной этому было то, что этот храм после революции не закрывался и потому не нуждался в реставрации и каких-либо работах, а храм на Ордынке был занят Третьяковской галереей. Успенский храм был построен в 1654 г., он имеет редчайшие горельефные фигуры апостолов, изготовленные Степаном Полубесом. Церковь украшена поливными изразцами того же времени, составляющими цветной пояс, протянутый непосредственно под карнизом вдоль храма.

В 1948 году было выработано Положение о храмах, передаваемых автокефальным православным церквам, которое одобрено Совмином СССР 7 января 1949 г. *(Письма патриарха Алексия I… С. 378–379)*. Примечательно, что в ходе обсуждения проекта Положения Валютное управление Минфина СССР предложило лишить подворья права перевода средств за границу *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 82),* а Совет по делам Русской Православной Церкви отстаивал свободу церковных подворий, считая, что «политически нецелесообразно лишать автокефальные церкви возможности получать доходы от переданных в их пользование храмов» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 74–75)*.

В дни празднования 500-летия автокефалии патриарх Алексий I восстановил давнюю традицию служения в пределах Русской Православной Церкви подворий поместных православных церквей-сестер, являющихся официальным средством углубления взаимопонимания и сотрудничества между ними.

Торжественная передача храма Болгарской православной церкви состоялась 17 июля 1948 г., накануне открытия торжеств по случаю 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. На торжественной церемонии в присутствии экзарха Болгарского Стефана глава отдела внешних церковных сношений Московского патриархата митрополит Николай (Ярушевич) сообщил, что по благословению патриарха Алексия учреждается подворье Болгарской православной церкви в Москве. В своем слове он выразил

надежду на то, что этот храм будет служить живой связью между двумя церквами *(Передача подворий… 1948. С. 66)*.

Таким образом, учреждение Болгарского подворья в Москве произошло в ходе визита в Москву делегации Болгарской церкви во главе с ее главой экзархом Стефаном. Сведения о процессе передачи храма для Болгарского подворья содержит докладная Карпова в Совмин и ЦК ВКП(б) «О совещании в Москве руководителей и представителей православных церквей, его итогах и перспективах зарубежной работы Московской патриархии» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 290. Л. 121–129; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 8. Л. 99–107)*.

Исследователь церковной Москвы покойный протодиакон Сергий Голубцов цитировал слова протоиерея Виктора Ипполитова, который вспоминал, что болгарские представители только возглавляли соборное богослужение по праздникам, живя в дипломатическом доме на шоссе Энтузиастов, и не вмешивались в административные и хозяйственные дела, которыми ведали настоятели и хозяйственники. Последние отчитывались перед патриархией, в основном перед возглавлявшим хозяйственное управление патриархии Данилой Андреевичем Остаповым. Так продолжалось до известной реформы 1961 г., передавшей почти всю власть старостам. Тогда болгарские представители взяли в свои руки бразды правления *(Голубцов, 2014. С. 26)*.

Первым настоятелем Болгарского подворья стал протосингел Синода Болгарской церкви 39-летний архимандрит Мефодий (Жерев), впоследствии, по возвращении в Болгарию, ставший настоятелем Русского храма в Софии, а затем игуменом Рыльского монастыря. Архимандрит Мефодий прекрасно владел русским языком, изучив его еще в юности. Он был настоящим монахом и милосердным духовником, а также составителем жизнеописания святого праведного Иоанна Кронштадтского. Управляющий русскими православными приходами в Болгарии, недавно канонизированный святитель Серафим (Соболев) в письме Алексию I от 26 апреля 1949 г. упоминает о нем как об одном из своих учеников и «стойких борцов за св. православие» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 576. Л. 92–99)*. Протоиерей Всеволод Шпиллер писал о нем: «в высшей степени православный (…) человек, воспитанный в мистическом благоговении в отношении к Русской Церкви» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 160)*.

Имя архимандрита Мефодия как кандидата в настоятели Болгарского подворья было озвучено еще в 1947 году. В хранящейся в ГАРФ составленной в МИДе справке «О положении в Болгарской православной церкви» от 2 декабря 1947 г. архимандрит Мефодий назван одним из лидеров группы «прогрессивного низшего духовенства», которая была охарактеризована как «стоящая ближе к народу и впитавшая его традиционные русофильские чувства» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 215, 219–229)*.

В архивных документах упоминается визит архимандрита Мефодия в Москву, имевший место с 12 по 29 августа 1947 г. Цель визита обозначена так: «Для получения займа для болгарской церкви» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 456. Л. 12)*.

Этот же источник позволяет точно датировать время пребывания архимандрита Мефодия в Москве. В нем имеется запись: «Прибыл в составе делегации на церковные торжества и затем остался в Москве в качестве настоятеля болгарского храма-подворья. Возвратился на родину 6.II-1950». Таким образом, мы имеем точную хронологию пребывания архимандрита Мефодия на должности главы подворья: 18 июля 1948 года – 6 февраля 1950

года. Краткость его пребывания в Москве обусловлена тем, что в результате конфликта с Синодом в сентябре 1948 года экзарх Стефан покинул свой пост *(Суханов, 2009. С. 180–215)*. Болгарскими чиновниками, курирующими церковь, отец Мефодий воспринимался как его сподвижник, и они поспешили предпринять усилия, чтобы архимандрит Мефодий был отозван в Москву. Соответствующая инициатива была поддержана Советом по делам Русской Православной Церкви.

В ходе беседы с послом Болгарии в СССР Стеллой Благоевой, состоявшейся 1 сентября 1949 г., глава этого совета Георгий Карпов сослался на будто бы имевшуюся просьбу патриарха Алексия информировать правительство Болгарии о целесообразности отзыва Мефодия из Москвы. Однако, если мы обратимся к одному из писем самого патриарха Алексия в совет, то увидим, что он ничего не знал о планах смещения архимандрита Мефодия и тем более не поддерживал эти планы *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 73. Л. 50)*. Карпов сказал Благоевой, что архимандрит Мефодий продолжает, в обход Синода Болгарской церкви, поддерживать контакты с опальным митрополитом Стефаном, чем якобы ставит патриарха Алексия «в неудобное положение» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 576. Л. 250–256)*.

23 ноября 1949 г. датировано письмо Карпова Клименту Ефремовичу Ворошилову и заместителю министра иностранных дел СССР Андрею Андреевичу Громыко с приложением копии записи беседы с Благоевой *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 454. Л. 118–122)*. Там сообщалось, что на имя архимандрита Мефодия дипломатической почтой поступил пакет, где оказались «фашистские церковные брошюры периода 1935 года», о чем сразу же доложили в Софию.

В письме совета в МИД СССР от 27 декабря 1949 г. цитируется письмо протоиерея Всеволода Шпиллера, в котором он информировал патриарха Алексия, что, когда от Дирекции вероисповеданий Болгарии, а это был аналог советского Совета по делам религий, в Синод Болгарской церкви поступило представление об отзыве Мефодия как провинившегося в «ненормальном поведении» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 576. Л. 214–216),* болгарский Синод отказался тогда отозвать архимандрита Мефодия ввиду «некоторой сомнительности мотивов» и необходимости получения выраженного согласия патриарха. Дирекция в ответ оказала давление на Синод, сказав, что «согласие уже имеется» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 576. Л. 214–216)*. Более того, Карпов даже направил в правительство Болгарии рекомендацию «повременить с его хиротонией в епископы и тем более в митрополиты (п. 9)» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 576. Л. 151–154)*. Поэтому архимандрит Мефодий так и не стал епископом.

Согласно записи встречи 23 ноября 1949 г. Карпова с Благоевой, она представила согласованные Дирекцией вероисповеданий с Синодом кандидатуры новых сотрудников Болгарского подворья – настоятеля архимандрита Максима (Минкова, будущего патриарха Болгарского) и его помощника, женатого священника Ивана Караджова. Оба они были рекомендованы совету как «лица с прогрессивными взглядами». Архимандрит Максим характеризуется как человек «из бедной крестьянской семьи», который «во время пребывания в университете дружил с прогрессивным студенчеством», а священник Иван Караджов – член Компартии Болгарии, отчислявшийся из семинарии за членство в болгарском комсомоле и антифашистскую деятельность. Симпатии совета первоначально склонялись к священнику-коммунисту, которого хотели продвинуть на пост секретаря

Синода Болгарской церкви *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 576. Л. 189–190)*. Караджов был активистом обновленческого Союза священников, о чем говорится в записи беседы зампреда совета Белышева с протоиереем Всеволодом Шпиллером 7 февраля 1950 г. *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 731. Л. 33–42)*.

В Центральном государственном архиве Болгарии (Централен държавен архив – ЦДА) также хранятся источники по служению Мефодия Жерева в Москве. В отдельной папке – переписка с Московским патриархатом. Эти документы свидетельствуют, что архимандрит Мефодий проявлял активность в контактах с Москвой еще до своего назначения представителем: в 1946 и 1947 гг. он предоставлял патриарху по его просьбе доклады о католической пропаганде в Болгарии и экуменическом движении, в 1946 г. – о положении славянских монастырей на Афоне. Участвовал в подготовке Всеправославного совещания 1948 года в Москве и выступил на нем с докладом о положении славянских монастырей на Афоне *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 24–25)*.

За 1949 г. в одной из папок болгарского архива отложились письма болгарского МИД в Синод Болгарской церкви, что работа архимандрита Мефодия может способствовать укреплению отношений между двумя церквами и странами *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 1–2),* здесь же мы находим проповедь архимандрита Мефодия от 2 октября, в канун Дня мира *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 10–13.),* а также его письмо от 4 сентября наместнику-председателю Синода митрополиту Врачанскому Паисию с выражением озабоченности по поводу своего отзыва *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 29–32),* письмо о кандидатурах новых сотрудников подворья от 28 октября *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 3–4),* письма архимандрита Мефодия главе Дирекции по делам вероисповеданий Павлу Тагарову от 18 ноября о передаче книг *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е.х. 391. Л. 16–20)* с выражением озабоченности слухами о своем отзыве из Москвы *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 21)*.

В болгарском архиве отложилась копия письма от 11 января 1950 г. наместника-председателя Синода митрополита Врачанского Паисия на имя патриарха Алексия о предложении болгарского Синода назначить новым настоятелем московского подворья архимандрита Максима, а его помощником назначить Благоговейного священника Ивана Караджова *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 5)*. Письма после 6 февраля относятся уже к периоду, когда архимандрит Мефодий вернулся в Болгарию: письмо от 1 марта Павлу Тагарову с оправданиями по поводу выдвинутых против него обвинений *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 26–27),* письмо от 18 мая о полученной от патриарха Алексия благожелательной телеграмме *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 28.)* и о теплом ответе патриарха на его пасхальное поздравление *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 6)*. Письмо архимандрита Мефодия председателю Совмина Болгарии Червенкову содержит рассказ об инциденте с отказом вернуть ему изъятый болгарскими властями багаж, поступивший из Москвы: иконы у него конфисковали, и он просил передать ему хотя бы рукописи *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. е. х. 391. Л. 7–9)*. Все эти детали рисуют картину положения, в котором оказался архимандрит Мефодий по возвращении в Москву.

Прибытие в Москву архимандрита Максима (Минкова) и священника Караджова в начале мая 1950 года было заметным событием для церковной Москвы. 8 мая 1950 года они были приняты патриархом, после чего в сопровождении благочинного протоиерея Павла Цветкова приехали на Болгарское подворье, где их ввел в курс дел назначенный патриархией по-

сле отъезда архимандрита Мефодия и. о. настоятеля протоиерей Николай Михайлов (1891–1950). Этот московский священник скончался уже 2 сентября 1950 года и был похоронен на Ваганьковском кладбище.

Совет по делам Русской Православной Церкви был недоволен поведением священника Ивана Караджова в Москве. Уже в письме от 24 января 1951 г. на имя заместителя министра иностранных дел СССР Лаврентьева Карпов предложил отозвать его в Болгарию, а на подворье оставить одного только архимандрита Максима *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 841. Л. 7–8)*. В письме из МИД Болгарии Карпову данная идея получила поддержку *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 841. Л. 39–40)*. Нельзя забывать, что до середины 1950 годов Георгий Карпов, будучи главой совета, возглавлял «курировавший» церковь отдел в МГБ, который имел возможность слежки за церковными представителями.

Карпов в данный период вообще склонялся к мнению о целесообразности упразднения Болгарского подворья. «Открытием этого подворья, – писал он, – имелось в виду закрепить связи между Русской и Болгарской православными церквами, а главное оторвать б[ывшего] экзарха Стефана от экуменистов. Цель эта была в известной мере достигнута» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 841. Л. 7–8)*. Карпов писал, что в Московской патриархии уже «не видят никакой практической целесообразности в дальнейшем существовании подворья, и если Московская патриархия не ставит об этом вопрос официально, то из чисто тактических соображений» *(Власть и церковь в Восточной Европе. С. 652)*.

Тем не менее во многом благодаря позиции патриарха Алексия подворье было сохранено как важная часть международного имиджа Болгарской церкви и в какой-то мере и самой Болгарии. В секретной справке посольства СССР в Софии Московское подворье возглавляет список представительств и общин Болгарской православной церкви за границей *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 842. Л. 2–11)*.

Расширить штат представительства пытался будущий патриарх Болгарский Кирилл, который еще до патриаршества, в 1952 г., просил председателя ОВЦС митрополита Крутицкого Николая (Ярушевича) «принять в храм-подворье Болгарской церкви в Москве 1–2 священников на перевоспитание», отмечая, что пребывание в Москве Караджова сильно умерило его былые обновленческие взгляды и критическую настроенность по отношению к Русской церкви *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 872. Л. 202–204)*.

В записке, составленной в Совете по делам Русской церкви 6 ноября 1952 г., говорится о планах рекомендовать архимандрита Максима в епископы *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 988. Л. 139–142),* а в справке того же ведомства от 19 сентября 1953 г. отмечено мнение избранного в том же году Болгарского патриарха Кирилла, согласно которому «ему можно уже поручить более ответственную работу» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1101. Л. 152–156)*.

Архимандрит Максим сопровождал митрополита Крутицкого Николая во время его визита в Болгарию в мае 1952 года, участвовал во всех встречах, осуществлявшихся в ходе визита.

В 1953 году в Болгарской православной церкви было восстановлено патриаршество – древнее украшение и честь этой церкви. Русская Православная Церковь в числе первых признала восстановление Болгарского патриаршества и во многом содействовала признанию его во всем православном мире.

Накануне отъезда архимандрита Максима, 19 сентября 1955 г., патриарх Алексий писал Карпову: «Архимандрита Максима хорошо бы отметить вниманием и с Вашей стороны: вполне приличный и скромный представитель Болгарской церкви. Я ему предполагаю дать добрый письменный отзыв об его пребывании у нас и подарить панагию, как будущему, несомненно, и в ближайшее время, епископу» *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 127. Л. 56–57 об)*. Высокую оценку личности архимандрита Максима как представителя Болгарской православной церкви дал в письме от 6 сентября 1955 г. на имя патриарха Болгарского Кирилла патриарх Алексий: «В продолжение шестилетнего предстояния в Москве предстоятелем подворья Высокопреподобный архимандрит Максим показал себя достойным представителем Болгарской церкви и болгарского народа. Скромный в своих внешних проявлениях, внутренне исполненный сознания своего долга, он снискал искреннюю любовь церковных кругов Русской Православной Церкви и уважение общественности» *(Църковен Вестник, 1971. С. 25)*. В письме от 17 ноября 1955 г. патриарх Алексий писал: «Мы ценим его как благочестивого священнослужителя, которого высоко ценила и возлюбила и паства Болгарского подворья. Он всегда был… безукоризненным носителем своего сана» *(там же)*.

В ГАРФ отложились машинописные копии писем архимандрита Максима (Минкова) главе ОВЦС митрополиту Николаю (Ярушевичу) от 6 февраля 1956 г. с выражением благодарности за заботу во время служения в Москве *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 188. Л. 2)*. В этом же архиве мы находим и письмо патриарха Болгарского Кирилла патриарху Алексию от 22 июля 1955 г. о назначении архимандрита Максима генеральным секретарем Священного синода Болгарской православной церкви *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 228–228 об)*.

В должности генерального секретаря Синода и после хиротонии во епископа Браницкого владыка Максим поддерживал отношения с Карповым, которого ежегодно лично поздравлял с гражданскими праздниками *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 217. Л. 80)*.

В упомянутом мной ранее болгарском архиве также сохранилась переписка, касающаяся пребывания архимандрита Максима в Москве. Так, здесь имеется письмо от 18 декабря 1950 г. о размере зарплат клирикам подворья (10 тыс. рублей в месяц у архимандрита Максима и 8 тыс. у священника Караджова), о предоставлении патриархией им бесплатного жилья, о положении церкви в СССР, ее правовом статусе и доходах *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 9. Д. 390. Л. 1)*.

В этом же архиве отложились документы, связанные с визитом в Москву наместника-председателя Синода митрополита Пловдивского Кирилла в 1951 г. *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 4. Д. 68. Л. 2)*. Патриарх в ходе визита посетил Болгарское подворье. В одном из документов содержится замечание митрополита Кирилла, что «настоятель подворья зарекомендовал себя положительно не только в церковных кругах, но и имеет хорошие отзывы со стороны общественности» *(ЦДА. Ф. 165. Оп. 4. Д. 68. Л. 3)*.

Рассмотрим источники по настоятельству в Болгарском подворье архимандрита Афанасия (Бончева). Он являлся выпускником Софийской семинарии, богословского факультета Софийского университета и философского факультета университета в Марбурге, где специализировался в области славистики и византинистики, получив в 1945 г. степень доктора философии, а по возвращении преподавал немецкий язык в Софийской семинарии.

В ГАРФ отложились машинописная копия письма патриарха Болгарского Кирилла патриарху Алексию от 22 июля 1955 г. о назначении архимандрита Афанасия на должность настоятеля Болгарского подворья в Москве *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 228–228 об)* и не отмеченный конкретной датой машинописный проект письма патриарха Алексия патриарху Болгарскому Кириллу с извещением о готовности принять его *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 248)*. Данному назначению посвящена статья в № 12 «Журнала Московской Патриархии» за 1955 г. (Назначение нового настоятеля… 1956). Однако архимандрит Афанасий вскоре после назначения в Москву заболел и вынужден был отбыть на родину, что прослеживается в статье «Журнала Московской Патриархии». В ГАРФ отложилось письмо патриарха Алексия патриарху Болгарскому Кириллу от 4 января 1956 г. о его прибытии в Москву, где в то же время сообщается о целесообразности его возвращения на родину для прохождения лечения *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 188. Л. 1)*.

После возвращения в Болгарию до 1960 г. архимандрит Афанасий (Бончев) был насельником в Бачковском монастыре, а в период до 1976 г. работал старшим научным сотрудником в отделе рукописей и старопечатных книг в Церковном историко-археологическом музее при Священном синоде. Скончался 29 июля 1978 г., оставив после себя ряд трудов по общественным и церковно-историческим вопросам, публиковавшихся как в «Церковном вестнике», так и в «Журнале Московской Патриархии».

В заключение рассмотрим источники по периоду настоятельства в московском подворье архимандрита Антония (Костова). В ГАРФ отложилась машинописная копия письма патриарха Болгарского Кирилла патриарху Алексию от 30 мая 1956 г. *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 188. Л. 38)* с извещением о назначении архимандрита Антония (Костова) на пост настоятеля Болгарского подворья в Москве, а также ответное письмо патриарха Алексия патриарху Болгарскому Кириллу от 19 июня 1956 г. *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 188. Л. 39)* о готовности принять архимандрита Антония на служение во главе болгарского церковного представительства.

Биографические сведения об архимандрите Антонии содержатся в двух машинописных справках, хранящихся в ГАРФ: в подготовленном в Совете по делам Русской Православной Церкви материале «Биографические сведения о настоятеле Болгарского подворья в Москве архимандрите Антонии» от 27 декабря 1956 г. *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 188. Л. 306)* и в материале члена Совета по делам Русской Православной Церкви, отвечавшего за внешние связи церкви, Г.Т. Уткина «О новом настоятеле Болгарского подворья в Москве архимандрите Антонии (Костове)» от 20 марта 1957 г. *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 215. Л. 38)*.

Первая из этих справок излагает биографию и послужной список клирика. Архимандрит Антоний (Костов) родился 23 сентября 1915 г. Выпускник Софийской семинарии, он в 1941 г. окончил богословский факультет Софийского университета и «некоторое время специализировался на евангелическом факультете в Берлине». 23 июля 1942 г. принял монашество, 30 августа того же года рукоположен во иеродиакона, а 30 октября 1943 г. – во иеромонаха. В 1947 г. иеромонах Антоний был возведен в сан архимандрита. По возвращении из Германии последовательно занимал должности протосингела Драмской митрополии в Греции и Неврокопской митрополии в Болгарии, ректора Богословского института в Черепишском монастыре и инспектора Софийской духовной академии им. св. Климента Охридского.

Справка главы международного отдела совета Г.Т. Уткина сфокусирована на моментах его устройства в СССР. Здесь упоминается, что он прибыл в СССР в 1956 г., «в настоящее время проживает в Московской области, ст. Переделкино, на даче патриарха Московского и всея Руси Алексия». Уткин отмечал, что «архимандрита Антония устраивает отдельная двухкомнатная квартира с удобствами». Квартира была предоставлена Московской патриархией при содействии совета.

Архимандрит Антоний (Костов) в своем письме Г.Г. Карпову от 24 апреля 1958 г. упоминает об умиротворении конфликта с клириком подворья на Болгарском подворье, улаженного при личном посредничестве патриарха Алексия I. Письмо содержит ходатайство о снисхождении к протоиерею Константину Ивановичу Архангельскому *(ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 243. Л. 43),* который с 1950 г. был исполняющим обязанности настоятеля храма, где располагалось подворье, и закончил свою жизнь в 1969 году настоятелем храма Воскресения Христова в Сокольниках *(Голубцов, 2004. С. 62).* Сам архимандрит Антоний в 1960 году был отозван в Болгарию, где возглавил культурно-просветительный отдел Священного синода. 16 декабря 1962 года он был рукоположен в викарного епископа Проватского; в 1977 году стал викарием Видинской митрополии, а в 1995 году – викарием Софийской епархии. Скончался 13 апреля 2002 года.

Литература

Государственный архив Российской Федерации. Фонд 6991. Оп. 1. Д. 16, 132, 149, 150, 290, 291, 576; Оп. 2. Д. 59, 65, 66, 73, 164, 188, 215, 217, 243, 456.

Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов: в 2-х т.. – М.: РОССПЭН, 2009. Т. 1: 1944–1948 гг. – 887 с. Т. 2: 1949–1953 гг. – 1223 с.

Голубцов С. Церковная Московия 1935–1965 гг. // Церковно-исторический вестник. 2004. № 11. – С. 5–63.

Назначение нового настоятеля подворья Болгарской Православной Церкви в Москве // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 12.

Некролог // Журнал Московской Патриархии. 1969. № 11.

Передача подворий автокефальным Православным Церквам // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 8.

Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР. Документы российских архивов: в 2 т. / Сост. О.В. Лавинская, К.Г. Ляшенко. – М., 2009.

Суханов Ф. В. Церковь и государство в Болгарии: середина 1940-х – начало 1950-х гг.. : дис. … канд. ист. наук / Суханов Федор Владимирович. – Краснодар, 2009.

Църковен Вестник. София. 1971. №11. С. 25.

Aleksandr Y. Abramov

Archpriest, Master of Theology, Rural dean of the Pokrovsky Deanery of Moscow, Prior of the Church of St. Martin the Confessor in Alekseevskaya New Sloboda of Moscow Post-graduate, Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies

Address: bldg. 1, 4/2 Pyatnitskaya St., 115035 Moscow, Russian Federation
E-mail: martin655@yandex.ru

To the 70th anniversary of the establishment of the Bulgarian Compound in Moscow: a review of sources on the history of the Compound (1940–1950)

An important role in the relations between the Orthodox churches is played by the farmsteads – the official representative offices of some churches on the canonical territory of other churches, now most often in their cathedral cities. The monasteries provide spiritual support for the diaspora of the church they represent, promote the development of student exchanges and other joint projects, and also, which is especially important, the maintenance of contacts between the primates of local Orthodox churches. On the purely formal side, the compound of any Local Orthodox Church in Moscow (there are now seven of them) is legally the compound of the Patriarch of Moscow. In fact, it is a compound of the local church. As for the functioning of the courtyards, all of them today function as full-fledged parishes, that is, as parishes, where people go regardless of their nationality, and where all those sacraments are performed, as in other parishes.

Keywords: Bulgarian Orthodox Church, Bulgarian Compound in Moscow, Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate.

Abramov A.Y. To the 70th anniversary of the establishment of the Bulgarian Compound in Moscow: a review of sources on the history of the Compound (1940–1950). *Christianity in the Middle East,* 2018, no. 4, pp. 51–64.

References

Appointment of a new abbot of the Bulgarian Orthodox Church in Moscow. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1955, no. 12.

Golubtsov S. *Church Muscovy 1935–1965*. Church history herald, 2004, no. 11, pp. 5–63.

Letters of Patriarch Alexy I to the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of People's Commissars – the Council of Ministers of the USSR. Documents of Russian archives. Comp. O. V. Lavinskaya, K. G. Lyashenko. Moscow, 2009.

Obituary. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1969, no. 11.

Power and church in Eastern Europe. 1944–1953. Documents of Russian archives. Moscow, ROSSPEN, 2009, Vol. 1: 1944–1948, 887 p., Vol. 2: 1949–1953, 1223 p.

State Archive of the Russian Federation. Foundation 6991. Op. 1. D. 16, 132, 149, 150, 290, 291, 576; Op. 2. D. 59, 65, 66, 73, 164, 188, 215, 217, 243, 456.

Sukhanov F.V. *Church and State in Bulgaria:* Candidate dissertation. Krasnodar, 2009.

Transfer of farmsteads to autocephalous Orthodox Churches. *Journal of the Moscow Patriarchate,* 1948, no. 8.

Andrei B. Izotov
PhD (Saint-Petersburg State University), Master of Advanced Studies in Ecumenical Studies Ecumenical Institute at Chateau de Bossey, Faculty of Protestant Theology, University of Geneva, Switzerland

The history of relationship between the Roman Catholic and the Orthodox Church: the topics of the work of Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church

This article is a review of the some history of the relationship between the Roman Catholic and the Orthodox Church in the context of the work of Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church. Due to the results of the Comission's work the new level of relationship between the Roman Catholic and the Orthodox Church became possible. The uniatism, proselytism and the issue of primacy at the Church stayed at the main field of the dialogue so far. The Churches began asking themselves how a common witness of faith could be possible in different areas of practical life: in ethics, in social work etc. Therefore, the article shows different aspects and directions of the dialogue that are the most significant.

Keywords: Theological Dialogue, Second Vatican Council, Orthodox Church, Roman Catholic Church.

Izotov A.B. The history of relationship between the Roman Catholic and the Orthodox Church: the topics of the work of Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church. *Christianity in the Middle East,* 2018, no. 4, pp. 65–73.

During the period of non-communication between the West and the East there were mistrusts, especially connected with the issues of proselytism and *uniatism*. In 1439 the Union of Florence took place and in 1596 Union of Brest was signed (Haleski, *From Florence to Brest (1439–1596)*. Michigan: Fordham University Press, 1958). At that time the Roman Catholic Church saw the idea of unity through the lenses of *uniatism*. One of the biggest issues of this polemics remains the question about the role of the Pope and his primacy. After the meeting of Pope Francis and Patriarch Kirill, "The Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church" came up with the document *Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church.*

These conflicts can only be fully understood when looked at from the point of the differences in rituals, customs and traditions which marked the Churches of East and West. This diversity existing between the East and the West during the first millennium did not lead, nevertheless, to the break of the Church's Unity. The breaking point was the decision of the Patriarch of Constantinople Michael Cerularius to close the churches of the Latin rite in the capital that celebrated the Eucharist using unleavened bread.

This event, which was in fact the answer to the persecution of the Greeks in the Southern Italian provinces that kept the Byzantine rite, led Pope Leo IX (1049–1054) to ask the papal legates together with Cardinal Humbert to solve this situation *(Deno, 1996)*. But the legates lost the authority, since when they were on their way to Constantinople, the Pope died.

Therefore, the Bull, that Humbert put on the 15th of July 1054 on the altar of Saint Sophia cathedral, though it proclaimed the anathema to the Patriarch Michael Cerularius, did not have any canonical force (Will, 2016). As for the anathema of the council of bishops in Constantinople, it was directed personally to the legates of the Roman Church and not to the Church itself. This conflict between the West and the East should not have led to the break of communion in the Church. For the next centuries the Catholics and the Orthodox didn't recognize each other until the Second Vatican Council.

When Constantinople was invaded by the Turks in 1453, it became another reference point. The Byzantium Empire ended its existence and a new era began. The Sultan intentionally kept the division between the East and the West, setting a Patriarch who was intolerant to the Catholics. In 1484 the Synod in Constantinople condemned the Union of Florence. After the Union of Lublin (1569) between the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania, the Orthodox people who lived in those lands, which were part of the Russian Orthodox Church before, were forced to become Catholics.

In 1724, the Melkite Schism occurred when many Antiochian Orthodox people became Greek Catholics *(William McLoughlin et alii)*. In 1828, the Council in Constantinople criticized the Latin faith and abolished the Catholic dogmas. In 1848, the Orthodox signed the Encyclical that condemned the "filioque" as heresy and the all Roman Catholic Church as schismatic.

In 1962 Patriarch Athenagoras used the term "sister churches" describing the attitude to the Roman Catholic Church *(Will, 53)*. In 1963 Metropolitan Maximos sent a letter to Pope Paul VI congratulating him on behalf of Patriarch Athenagoras on his election *(Will T. Cohen, 55)*. Then the Pope wrote a letter to the Ecumenical Patriarch. It was the first letter of a Pope to a Patriarch since 1584 *(Will, 55)*. In 1964 the third pan-Orthodox Conference in Rhodes allowed the local

Orthodox Churches to provide theological dialogue with the Roman Catholic Church individually *(Will, 57)*.

On October 28, 1967, the Common Declaration of Patriarch Athenagoras and Pope Paul VI announced the next step of the relationship between the Churches *(Will, 67)*. In 1972 the *Thomos Agapis* was presented to Paul VI. The name of the publication referred to the sign of love between the Churches. It consisted of the documents that they exchanged from 1958 until 1970 *(Will, 75)*. Pope Paul VI also referred to the Letter ('Tome') of Pope Leo the Great of the 5th century to the Emperor that proclaimed the importance of the 4th Ecumenical Council and made the West and the East one in faith.

Patriarch Dimitrios I and Pope St John Paul II were exchanging letters, congratulating each other on the feasts of St Apostle Andrew and St Apostles Peter and Paul. These feasts became essential spiritual events for the Roman Catholic and the Orthodox Churches as a symbol of seeking unity. Also, these dates became the reason of visits of the representatives of Rome to Constantinople and of Constantinople to Rome as well.

Later on, in June 1980 Pope John Paul II reflected on the significance of the *Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church* and its first meeting: "We are entering into a new phase of our relations, since the Theological Dialogue is an essential element in a wider exchange between our Churches. In this Dialogue both the Catholic and Orthodox Churches are involved as a whole…" *(Will, 91)*. During the last decades the *Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church* discussed the difficult issues that created challenges in the relationship between the Churches. I will highlight the Commission's work and underline its most important topics.

The history of the relations between the West and the East in the 1970s came to a different level that made it possible to have new basis for the future. A *Joint International Commission* was established in 1979 *(Will, 89)*. The dialogue itself began in 1980 with the first session held in Patmos and Rhodes in Greece that produced the first document "Plan to Set Underway the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church" *(Borelli, John Erickson, 47–52)*.

The second Statement that theologians agreed on was "The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity" *(Munich, 1982)* (Borelli, John Erickson, 53–64). The U.S. Orthodox-Catholic Theological Consultation (existing since 1965) had a positive response to this document. The third plenary meeting in Crete, Greece, in 1984 discussed the project of a document about the Sacraments and unity among the Churches *(Borelli, John Erickson, 65–68)*.

During the meeting of the fourth plenary session in Bari *(Italy, 1987)* the Commission prepared the second statement, based on the previous discussion. It was called "Faith, Sacraments, and the Unity of the Church" *(Borelli, John Erickson, 93–104)*. The next plenary session in Valamo *(Finland, 1988)* resulted in the release of the document called "The Sacrament of Order in the Sacramental Structure of the Church, with Particular Reference to the Importance of the Apostolic Succession for the Sanctification and Unity of the People of God".

The Catholic Church formally accepted that Orthodox Church had the Apostolic Succession and the Sacraments. But another issue which affected the relationship between the Catholics and the Orthodox was *Uniatism*, linked to attempts of unity that were initiated by the Roman Catholic Church in the

past. According to those attempts, the Churches could keep Eastern Byzantium liturgical rites but on the condition of accepting the authority of the Roman Catholic Church. Later on, such politics was proclaimed to be unacceptable, while the agreement that *Uniatism* is not the method to achieve the unity was reached in 1990 in Freising *(Germany) and in 1993 in Balamand (Lebanon) (M.G. Dimitriadou, 3)*.

Belgrade *(Serbia, 2006)* discussed the document "The Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church; Conciliarity and Authority in the Church" (Communique of the *Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (Belgrade, Serbia, 24 September 2006)*.

The draft of this document was prepared in 1990 in Moscow and should have been presented at the assembly in Freising. But the political background and new agendas at that time in Eastern Europe addressed the issue of *Uniatism*. It was essentially the reason why the discussion of this ecclesiological document was delayed and came long time after its draft.

The sessions in Paphos *(Cyprus, 2009)* and in Vienna *(Austria, 2010)* prepared this discussion on the topic of primacy: "The Role of the Bishop of Rome in the Communion of the Church in the First Millennium." Communique of the *Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church.12th* Plenary Session, Vienna, Austria, 20–27 September 2010). The last sessions of the Joint Commission in Amman *(Jordan, 2014)* and in Chieti *(Italy, 2016)* were discussing the "Primacy and Synodality in the Church".

The history of the relationship between Roman Catholic and Orthodox Churches passed through very long periods of division and mistrust. The events of the past are witnessing about the most important challenges that Churches faced and continue to face nowadays. These are the issues of *uniatism* and primacy.

Ravenna document "The Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Community, Conciliarity and Authority" *(Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, 215–232).* The document consists of an introduction, two main parts and a conclusion. The first part, called "The Foundations of the Conciliarity and Authority", is devoted to the definitions of 'synodality' (conciliarity) and 'authority' with references to the Scriptures. The document is speaking about the "divine authority" that "cannot *subsist in* the church except in the love between the one who exercises it and those subject to it. It is, therefore the authority without domination, without physical or moral coercion" *(Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, 221).* There is a direct reference made to *Unitatis Redintegratio:* "We believe that this unity subsists in the Catholic Church as something she can never lose, and we hope that it will continue to increase until the end of time" (Vatican II, Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio,* paragraph).

This is very important because the Ravenna document linked the ideas of unity and authority in the Church together in the light of God's love. Also, we see the indirect emphasis on the Apostolic Succession that is also connected here with 'authority'. The authority goes through the apostles to bishops and then to the whole Church. Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church

(Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Ravenna, Italy, October 13, 2007 (Documents), 220). Therefore, the document opened a serious perspective for the possibility of communion of the Churches in sacraments.

The second part of the Ravenna document, titled "The Threefold Actualization of Conciliarity and Authority", speaks about the presence of the Church in the local, regional and universal levels. The definitions of the "local Church" can be understood differently in the East and the West. In the East, under "local Church" we usually understand the Autocephalic Church. This term will be clarified more in the last document of the *Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church called "Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church" (Chieti, 21st of September 2016).*

This statement represents a short and precise summary of the Ravenna document, but goes beyond the understanding and definitions of that one. The issue of the terms "synodality" and "primacy" is shown here from an ecclesiological perspective. The "local Church" unites the people under the bishop with Jesus Christ. The "regional communion of Churches" shows the relations between the metropolitan or "protos" with the bishops of the region with reference to ancient canonical rules (the source of the synodal system). The "Church at the universal level" goes to the issue of taxis of the patriarchates where Rome always historically had the first place (primacy of honour and a court to appeal for bishops in difficult situations). The existence of "pentarchy" (five ancient Patriarchates – Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem) was proved and underlined by Ecumenical Councils and canons. The ancient Church always took into consideration the primacy of honour of the bishop of Rome (Hilarion Alfeyev, Bishop, "Pope's Title 'Patriarch of the West' Removed", posted online on the 9th of March 2006, http://www.orthodoxytoday.org/articles6/HilarionPope.php (access date: 08.12.2018).

Soborniy and *Sobornost* does not mean "synodal" or "synodality". Metropolitan Hilarion Alfeev treats it as "conciliar" *(Hilarion Alfeyev, 430–435).* Some other modern theologians, as B. Bobrinskoy and J.-C. Larchet, look into the interpretation of "catholicity" as "conciliarity" as "impoverishment of the notion of catholicity understood in the early Church" (Paul Ladouceur, 221, Boris Bobrinskoy, *The Mystery of the Church* [*Le Mystère de l`église, Paris, 2003*]. New York: SVS Press, 2012, Jean-Claude Larchet*, L`église, Corps du Christ. Vol. I: Nature et structure.* Paris: Le Cerf, 2012).

"Synodal" is related more to the administrative pattern to the bishops` councils that make decisions with the inspiration of the work of the Holy Spirit. *Soborniy* (Catholic) means fullness in particularity. It touches the crucial points of the dialogue between the Roman Catholic and the Orthodox Church of the understanding of ecclesiology. What does it mean for the Church to be ecumenical, universal and at the same time true in each place in her diversity? In the Orthodox Church it means that *Sobornost* shows the full truth of the sacramental life of the Church in every parish (for the Roman Catholic Church as well) in every place where Christian communities exist, according to St Ignatius of Antioch's Epistle to the Smyrnaeans: "Wherever the bishop shall appear, there let the multitude of the people also be, wherever Jesus Christ is, there is the Catholic Church" (St Ignatius of Antioch, *Epistle to the Smirnaeans* 8). Here the terms *Sobornost* and "Catholic" are becoming historically and ecclesiologically connected.

According to my point of view, the origin of the differences in understanding of ecclesiology in the Roman Catholic and in the Orthodox Church at present times resides not just in the different hierarchical structures of the Churches. But it is also the matter of language and different understanding of the terms and it is related to a certain extent to the term "ecumenical". The words "ecumenical" and *soborniy* can't be used interchangeably in the Orthodox Church. Ecumenicity is becoming here the consequence of the Catholicity of the Church. This question should be addressed again, for clarification, in further discussions pertaining to the bilateral theological dialogue.

The *Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church* worked on the difficult and very important topics of this relationship and achieved some very important statements on the way of overcoming the division. The issue of primacy remains still a very essential question in the dialogue between the Roman Catholic and Orthodox Churches. The issue of *Uniatism* stayed one of the most difficult circumstances of the past that is very difficult to overcome to this day.

References

Alfeyev Hilarion, Bishop. "Pope's Title 'Patriarch of the West' Removed", posted online on the 9th of March 2006, http://www.orthodoxytoday.org/articles6/HilarionPope.php (access date: 08.12.2018).

Hilarion Alfeyev, Orthodox Christianity. Vol. II: Doctrine and Teaching of the Orthodox Church. New York: SVS Press, 2011, 430–435.

Bobrinskoy Boris, The Mystery of the Church [Le Mystère de l`église, Paris, 2003]. New York: SVS Press, 2012.

Borelli, John Erickson (eds.), The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965–1995 (Crestwood, NY and Washington, DC: St Vladimir's Seminary Press and United States Catholic Conference, 1996).

Communique of the Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (Belgrade, Serbia, 24 September 2006), http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=719&tla=en (access date: 08.12.2018).

Deno John Geanakopos. Byzantine East and Latin West (New York: Harper Torchbooks, 1996).

Dimitriadou M. G. "The Dialogue between the Orthodox and Roman Catholic Churches", in Pharos Journal of Theology 97 (2016), 1. http://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/pharos_article_4_vol._97_2016.pdf (access date: 08.12.2018).

Halecki Oskar. From Florence to Brest (1439–1596) (Michigan: Fordham University Press, 1958).

Joint Statement on Tension in Eastern Europe Related to Uniatism: Meeting of the U.S. Orthodox and Roman Catholic Consultation at the Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brooklyn, Massachusetts, 26–28 May, 1992 http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/orthodox/tensions-eastern-europe-uniatism.cfm (access date: 08.12.2018).

Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Ravenna, Italy, October 13, 2007 (Documents). In: Greek Orthodox Theological Review 52:1-4 (2007), 215–232.

Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church. Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church" (Chieti, 21 September 2016), http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_sinodality-primacy_en.html (access date: 08.12.2018).

Ladouceur Paul, "Three Contemporary Orthodox Visions of the Church", in: St Vladimir`s Theological Quaterly 58/2 (2014).

Larchet Jean-Claude, L`église, Corps du Christ. Vol. I: Nature et structure. Paris: Le Cerf, 2012.

Runciman Steven. The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XI and XII Centuries (Oxford: Clarendon, 1955).

St Ignatius of Antioch, Epistle to the Smirnaeans 8, http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-smyrnaeans-hoole.html (access date: 08.12.2018).

Synodality and Primacy during the first millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church (Chieti, 21 September 2016). http://www.ecupatria.org/synodality-and-primacy-during-the-first-millennium-towards-a-common-understanding-in-service-to-the-unity-of-the-church/ (access date: 08.12.2018).

Will T. Cohen, The Concept of 'Sister Churches' in Catholic-Orthodox Relation since Vatican II (Munster: Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, 2016), 23.

William McLoughlin et alii. Mary is for Everyone: Papers on Mary and Ecumenism given at International Congresses of the Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary at Winchester (1991), Norwich (1994), and Bristol (1995), and a Conference at Dromantine, Newry (1995) (Leominster: The Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary, 1997), 200.

Vatican II, Decree on Ecumenism Unitatis Redintegratio, paragraph 4, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (access date: 08.12.2018).

Изотов Андрей Борисович
кандидат исторических наук (Санкт-Петербургский государственный университет); магистр теологии (Экуменический институт в Боссэ, факультет протестантской теологии, Женевский университет, Швейцария)

История взаимоотношений Римско-католической и православной церкви: аспекты работы Объединенной международной комиссии по богословскому диалогу

В данной статье рассматривается краткая история взаимоотношений Римско-католической и православной церквей в контексте работы Объединенной международной комиссии по богословскому диалогу. Благодаря результатам работы комиссии начался новый период отношений Римско-католической и православной церквей. Темы униатизма, прозелитизма и вопроса примата во Вселенской церкви до недавних пор оставались основными в диалоге между церквами. Католическая и православная церкви начали задаваться вопросом, как общее свидетельство веры возможно в различных сферах жизни: в этике, в социальной сфере и проч. Таким образом, статья демонстрирует различные аспекты, а также направления диалога между церквами, которые имеют наибольшее значение.

Ключевые слова: богословский диалог, Второй Ватиканский собор, православная церковь, Римско-католическая церковь.

Изотов А.Б. История взаимоотношений Римско-католической и православной церкви: аспекты работы Объединенной международной комиссии по богословскому диалогу // *Христианство на Ближнем Востоке.* 2018. № 4. С. 65–73.

Иеродиакон Феофан (Федосеев Дмитрий Александрович)
аспирант кафедры библеистики, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Адрес: 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
E-mail: 77330@mail.ru

Авторитетность перевода LXX в свете его богодухновенности согласно Посланию Аристея к Филократу

В статье производится тщательный анализ указаний на богодухновенность перевода Семидесяти в изложении Послания Аристея к Филократу, как самого раннего из известных источников, повествующих об этом событии. Анализ производится как в свете предполагаемых целей автора Послания, так и с привлечением анализа отдельных слов, выражений и намеков в тексте письма, а также с учетом историко-культурного окружения. Автор приходит к выводу, что, несмотря на отсутствие прямых указаний на богодухновенность перевода Семидесяти (например, таких, как у Филона Александрийского в «Жизни Моисея»), существует множество указаний на то, что автор Послания считает перевод скорее плодом Божественного откровения, сравнимым с Синайским, чем просто результатом человеческих усилий, что дополнительно подкрепляет авторитет Септуагинты. Кроме этого, в качестве необходимой подготовительной работы автором произведен подробный анализ возможных критериев богодухновенности священного текста, анализ мифологического элемента в предании в соотнесении с результатами современной библейской науки, а также рассмотрены вопросы сакрализации буквы текста и его духа.

Ключевые слова: богодухновенность, Септуагинта, библеистика, перевод LXX, Аристей, Послание Аристея к Филократу, эллинистический иудаизм, эллинизм, Птолемей.

Федосеев Д.А. Авторитетность перевода LXX в свете его богодухновенности согласно Посланию Аристея к Филократу // *Христианство на Ближнем Востоке.* 2018. № 4. С. 74–88.

Авторитет любого перевода Священного Писания в значительной степени зависит от его канонического статуса, который, в свою очередь, опирается на понятие «богодухновенности» данного конкретного перевода в конкретной религиозной традиции. Изучая Послание Аристея к Филократу (далее – Послание или Ар. с указанием раздела при цитировании) как первый из известных науке источников, рассказывающих о процессе перевода книг Ветхого Завета с еврейского языка на греческий, нельзя не задаться вопросом, является ли для самого автора Послания этот перевод богодухновенным. Для решения этого вопроса необходимо последовательно решить несколько задач, а именно:

1 Определить для себя понятие богодухновенности применительно к Священному Писанию и его критерии.
2 Проследить отношение к богодухновенности перевода в ранних версиях предания.
3 Решить основную дилемму современных исследователей в данной области: Септуагинта (согласно Посланию) – это новое откровение или скорее творение человеческого разума?

Само понятие богодухновенности введено в Писании: «…ты знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса. Все Писание богодухновенно (θεόπνευστος) и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2 Тим 3, 15–17). Здесь оно не раскрыто, но в качестве его косвенного определения будет уместно привести другую цитату Нового Завета: «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр 1, 20–21).

Так как само Писание не дает нам критерия богодухновенности, то мы, опираясь на принцип изучения предания исходя из самого предания, постулируемый в христианстве, должны с необходимостью принять в качестве критерия церковное предание, определяющее канон — круг богодухновенных книг, определенный для данной религиозной традиции.

Далее перед нами встает следующий вопрос: поскольку некоторый перевод признан каноничным, каковы могут быть вторичные критерии богодухновенности этого конкретного перевода, кроме самого факта принятия в канон? Иными словами, как церковные учителя обосновывали достоинство некоторого перевода Писания для церковного употребления? Этот вопрос тем более интересен, что он может дать нам некоторую методическую базу для изучения истории обоснования каноничности и других, позднейших переводов Писания, например церковнославянского.

Применительно к предмету нашего исследования богодухновенность Септуагинты была впервые обоснована Филоном Александрийским *(De Vita Mosis II 37, 40),* где в его версии предания о переводе Семидесяти независимо сделанные переводы чудесным образом совпадают. То есть, устранив возможность горизонтального взаимодействия между 72 толковниками, мы с необходимостью приходим к общему источнику всех переводов — Святому Духу. Септуагинта, согласно Филону, является не столько переводом, сколько новым откровением, новым Синаем для

александрийской иудейской диаспоры. Такое же мнение высказывается в анонимном произведении Софрим (Книжники), примыкающем к Талмуду и датируемом VIII веком: «Еще рассказывают о Талмае-царе, что он собрал семьдесят два старца и поместил их в семидесяти двух келиях, не открыв им, зачем собрал их, и каждому по отдельности сказал: напишите мне Тору Моисея, учителя вашего. Дал Вездесущий совет в сердце каждого из них, и разумели они согласно друг с другом, и написали ему Тору в точности» (Софрим, 1. 7)[1]. По всей видимости, в этом трактате была окончательно закреплена ранняя, возможно проходящая через Филона, иудейская версия предания. Многие ранние христианские писатели для обоснования богодухновенности Септуагинты также использовали эту версию предания и аргумент о чудесном совпадении после раздельной работы, например святой Ириней Лионский в его «Против ересей» (III 21. 2), Евсевий в его «Церковной истории» (V 8. 11), Климент Александрийский в «Строматах» (I 148) и Кирилл Александрийский в «Катехизисе» (IV 34). Блаженный Иероним, однако, утверждал богодухновенность перевода LXX без опоры на этот аргумент, так как в «Предисловии к Пятикнижию» *(Pref. In Pent.// PL. 28. Col. 150–152)* обратил внимание, что как в Послании, так и в его пересказе у Иосифа Флавия указывается на совместную работу переводчиков в Послании (Ap. 302: «И так они принялись за работу, сравнивая сделанное каждым и согласовываясь между собою, и все согласованное надлежащим образом копировалось под руководством Димитрия»). Все же в самом Послании мы видим косвенное подтверждение отношения к переводу как к святыне в запрете вносить в него изменения под страхом смерти (Ap. 311).

Здесь нам необходимо решить первую задачу, имеющую скорее методологический характер: насколько существенен и важен для нашего исследования мифологический характер предания? Как соотносятся указания на чудесные совпадения и неизменность текста[2] с многочисленными указаниями современной науки на позднейшее редактирование Септуагинты (например, с тем общеизвестным фактом, что Феодотион восполнил некоторые отделы, ранее остававшиеся непереведенными)? Или как

---

[1] Следует отметить, что в этом же месте Софрим, немного выше, приводится другая версия предания: «Рассказывают о пяти старцах, написавших для Талмая-царя Тору на греческом, и был тот день лютым для Израиля, как день, в который сделали ему тельца, ибо не могла Тора быть переведена удовлетворительно».

[2] (Софрим, 1. 7). Вевюрко считает, что «главный смысл этого удвоения [сюжета] – а именно то, что перевод Семидесяти не был первым греческим переводом, – легко узнаваем в традиции, неоднократно возвращавшейся к утверждению, что и прежде Септуагинты предпринимались и другие, значительно менее успешные попытки перевода Писания» [1, с 37]. В данном случае нас интересует, что здесь о богодухновенности и речи нет, так как перевод пяти старцев оценивается однозначно негативно. Здесь, по нашему мнению, уместно было бы провести аналогию с известным преданием о том, как Ездра по памяти написал все утраченные ветхозаветные книги, а затем, сравнив их с имеющимися в обнаруженной библиотеке, убедился в полном совпадении. Уже здесь мы видим ту же имплицитно присутствующую в подобных рассказах мысль: источник Писания, как и богодухновенного перевода, – Бог, дающий людям Откровение, и поэтому Писание и перевод не может быть утрачено или непоправимо повреждено. Так как история Ездры была, разумеется, хорошо известна в святоотеческий период, то и предание о похожем чуде при переводе Септуагинты не вызывало недоверия у многих из них.

воспринимать в этой связи признание Черноризца Храбра, упоминавшего Септуагинту в своей знаменитой апологии славянского перевода Библии: «Если же кто теперь скажет, что дело его несовершенно, ибо и теперь его еще доделывают, то на эти речи такой ответ: так и греческие [переводы] много раз доделывали Акила и Симмах и потом иные многие. Ибо легче после доделывать, чем сначала создать» (О письменах VIII). Уже исходя из этой цитаты можно предположить, что представители Кирилло-Мефодиевской традиции (которая берет свое начало в кругу патриарха Фотия в Константинополе) не видели противоречия между преданием о чудесном переводе Семидесяти и позднейшей доработкой текста (или расширением состава переведенных книг). Христианское богословие уже с первых веков н. э., с самого начала употребления Септуагинты в полемике с иудаизмом и иудеохристианством, «имело признаки, которые делали его слабо уязвимым в полемике вокруг буквы: оно выводило свои положения из целого библейской мысли, делая конкретные цитаты опорными, но не абсолютно необходимыми для поддержания соответствующих им догматов» *(Вевюрко, 2013. С. 194–195)*.

Таким образом, христиане с не очень понятной ревнителям «буквы» готовностью могли иногда принимать в употребление отдельные новые переводы, как, например, была одобрена (еще прежде Оригена) книга Даниила в редакции Феодотиона. Кроме этого, уже тогда «новые переводы» достаточно широко привлекались в качестве пособия для разъяснения «темных мест» в основном, признанном классическим тексте Септуагинты. Это привлечение продолжилось и далее, в византийской традиции, характеризовавшейся «увеличением объема смысла священного текста в духе герменевтического максимализма» *(Вевюрко, 2013. С. 195)*. Таким образом, не обожествлялись ни буква (при сохранении должного авторитета принятого церковью текста, в отличие от других, использовавшихся осторожно и в качестве пособия), ни отдельные элементы предания, настаивавшие на богооткровенном характере перевода, сделанного однажды (эти элементы использовались также для сохранения авторитета Септуагинты). Мы видим, что имплицитная догма современной (начиная с Нового времени) науки – это, возможно, или мифическая (целиком ложная), или рациональная (целиком верная) интерпретация чудесных событий, например житийной литературы, или, применительно к теме нашего исследования, истории текста. Чудесные события не отрицались в христианской (в том числе ученой) традиции, но они никогда не использовались для объяснения феноменов совсем другого уровня, а именно длительной истории становления определенной текстуальной традиции, в том числе различных этапов перевода, восполнения и исправления Септуагинты. Для целостного церковного сознания дилемма «благочестивый, но ложный миф vervus правильное рациональное объяснение» – ложна. В ней сталкиваются феномены разных сфер бытия на одном уровне, что является нарушением простого логического принципа – сравниваются и в отдельных случаях взаимоисключаются лишь вещи одного порядка, тезис и антитезис. Есть история Откровения, которое всегда чудо, независимо от форм этой чудесности, и есть сложная судьба материального становления этого Откровения (текста) в его земном воплощении. И, по нашему мнению, здесь совершенно недопустимо применение халкидонского догмата к экзегезе богодухновенных книг, о чем много говорят современные православные ученые *(Князев, 2006)*.

В истории текстов, конечно же, есть столкновение всех имеющихся в мире воль: противящейся Откровению (сознательное или бессознательное повреждение текста, препятствующее его использованию «для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности»), открытой для Откровения человеческой воле (боговдохновенные авторы Библии, пророки и переводчики Св. Писания) и божественной, дающей Откровение. Во-вторых, в двух случаях (при их совпадении) имеет место положительный результат – священный текст, однако утверждение, что в данном случае имел место сплав намерений, когда человек хотел сказать одно, а церковно-догматическое сознание впоследствии придало его словам совсем другое значение (и таким замысловатым образом совершенное Откровение обрело несовершенную форму), на наш взгляд, совершенно бездоказательно. К тому же халкидонский догмат говорит о соединении двух совершенных естеств – одного, совершенного безусловно, в другого, совершенного в смысле безгрешности и непорочности, в смысле полного подчинения первому. То же, что утверждается о тексте, якобы он, будучи передан через «вполне земного, часто грешного и несовершенного человека», приобретает при передаче также множество несовершенств, которые должны быть исправлены не Откровением, а рационально последующим исследователем, который должен «отделить зерна от плевел», а именно богодухновенный элемент от «человеческого, слишком человеческого», ситуативного, исторически обусловленного и просто ошибочного, больше похоже не на богочеловеческую природу Христа, а на гностицизм. В самом деле такой подход предполагает, что совершенное Откровение как бы эманирует в наш несовершенный мир, и несовершенный ограниченный человек – автор богодухновенной книги – неотвратимо (хотя и как бы поневоле) вносит туда множество чуждых элементов, как минимум не необходимых (а то и прямо мешающих) их использованию церковью для все того же «научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим 3 ,16).

Возвращаясь к уравновешенному отношению к тексту Септуагинты святых отцов ранней церкви, Византийской и Кирилло-Мефодиевской традиций в их соотнесении библейской наукой Нового и Новейшего времени (при всей условности такого соотнесения), можно отметить, что уже тогда была допустима и достаточно широко использовалась так называемая «низшая критика», текстуальная (critica inferior sive humilior, low criticism). Это было возможно потому, что логос, как слово целостное, как язык Откровения, не заключался авторами того времени в фонеме, как в тюрьме. Например, св. Григорий Палама (Сто пятьдесят глав, 35) различает четыре вида логоса (слова): слово как телесный акт – произнесенное, слово внутреннее, «которое как бы расположено к образам звуков», мысленное слово – умозаключение, становление которого происходит во времени, и врожденное слово ума, которое соотносится с его высшей частью (греч. νοῦς), вневременное «ведение», самосознание. Последний вид у св. Григория представляется основанием для именования Бога «Словом», Иисуса Христа – «Логосом» с большой буквы. В фонетической оболочке, разумеется, могут быть заключены лишь первые две из указанных форм. Поэтому правка фонетических форм возможна (так как они вариативны по отношению к высшим, например, одно и то же понятие может быть выражено разными словами на одном или различных языках). Иначе дело обстоит с так называемой «высшей критикой», критикой уже самого

содержания текста с его литературной и исторической стороны (critica altiorsive sublimior, high criticism). Она посягает уже не букву, а на дух текста и потому совершенно неприемлема для церковного сознания. Церковное сознание основано на традиции, и поэтому для него совершенно невозможно «поставить свое земное помышление, которое он должен был «пленять в послушание Христу» (2 Кор 10, 5), «выше» духа священного текста. Предпочтительнее было признать Слово Божие превышающим понимание, нежели профанировать смысл анализом порядка «естественного» происхождения его содержания. Критике могла подвергнуться только буква, и это ее отвлечение от духа, санкционированное апостолом Павлом (2 Кор 3, 6), составляет особенность святоотеческой критической мысли» *(Вевюрко, 2013. С. 196)*.

Иначе дело обстоит с современной критической мыслью. Как утверждает один из ее наиболее радикальных представителей, профессор А.В. Карташев, текстуальная критика есть «процедура вводная, укрепляющая почву под дальнейшими выводами из текста, историческими или богословскими» (sic!), в отличие от «дальнейшей стадии критики уже самого содержания текста с его литературной и исторической стороны» *(Карташев, 2017. С. 37)*.

«Точнее было бы назвать текстуальную критику формальной или внешней, а литературно-историческую – материальной или внутренней. Вот тут-то, на грани моментов научно-критического процесса, и остановилась наша восточная и русская богословская наука и еще не перешагнула этого порога, хотя бы, по примеру церкви римской, под руководством официальной библейской комиссии» *(Карташев, 2017. С. 37)*.

Как видим, то, что для церковной традиции является принципиальным моментом, а именно допустимость критики буквы, а не духа и смысла текста, для некоторых современных библеистов является лишь признаком отсталости «восточной и русской» богословской науки по сравнению с тем, что есть в церкви римской. При этом обратим внимание, что за целевую функцию, за абсолют в этом рассуждении берется некий абстрактный «научно-критический процесс», который имплицитно выдается за самоцель в противовес традиционной церковной устремленности на постижение уже заложенных в Откровении смыслов, которые являются настоящей целью. При подобном подходе попытки остаться на обоснованной нами выше точке между критикой текстуальных форм и смысла текста (особенно смысла богословского, ибо это естественно влечет богословские же выводы, то есть библейская критика по Карташеву берет на себя функцию утверждения богословия церкви, исходя из своих умозаключений) выглядят как стремление затормозить «научно-критический процесс». Но здесь как раз будет уместно вернуться на точку зрения более раннюю, более целостную и более уравновешенную, предполагающую текст как вариативную форму неизменного Откровения, а не текст как инструмент для корректировки смысла Откровения учеными-библеистами. Это возможно лишь при восприятии богодухновенных книг в церковном смысле, а именно что они имеют своей целью в конечном итоге сотериологические мотивы и единый источник, а не являются причудливой комбинацией историко-культурных условий и личных особенностей автора. Формула «пророк есть переводчик Божий, а Богу мы не можем приписать погрешности» *(Филон. Наград. 3),* приемлемая для ранней церкви, «одновременно абсолютизировала содержание Откровения и релятивизировала его форму – так,

однако, что любая критика могла идти только путем уточнения деталей содержания из истории самого же Откровения с полным доверием к целому. Сущностью экзегезы был перевод сжатого в слове Писания смысла в пространное слово проповеди[3]. Связь между сжиманием слова и ограниченностью его материальных носителей, сегодня все чаще ускользающая от внимания в связи с мнимой надежностью электронных коллекторов информации, тогда все время держалась в памяти: писаный текст представлял собой не более чем экстракт устного, нужный для применения в обучении соборному опыту» *(Вевюрко, 2013. С. 197–198).*
Итак, общий вывод в этой преимущественно теоретической части нашего исследования может быть сформулирован следующим образом:

1 Богодухновенность книг Священного Писания (как и его переводов, принятых церковью) в церковной традиции начиная с первых веков христианской эры понималась по их смыслу и духу при принципиальной возможности корректировки буквы (в целях более полного раскрытия или прояснения смысла, духа, но не его редукции или уничтожения).
2 Хотя буква принципиально изменяема, существуют лучшие и худшие формы реализации Откровения в текстуальном воплощении. Лучшие формы становятся стандартными (принимаются в канон), остальные используются ситуативно и занимают подчиненное положение.
3 Критика смысла (духа) Откровения исходя из аналитического исследования буквы (т. н. «высшая критика») в церковном сознании является недопустимой. Именно этим, а не отставанием объясняется то, что в православной библейской науке «высшая критика» до сих пор не прижилась в той мере, в которой это имеет место в католицизме и особенно протестантизме.

Завершив тем самым теоретическую и подготовительную часть нашего исследования, далее мы переходим собственно к теме работы, а именно встаем перед необходимостью определить степень предполагаемой *богодухновенности Септуагинты, исходя из самого Послания.*

Современные исследования, опирающиеся в первую очередь на текст Послания (здесь нам, в силу нехватки места, придется оставить за скобками ту точку зрения, что ключ к пониманию истории и предназначения перевода лежит в самом тексте Септуагинты скорее, нежели чем в Послании, так как Послание является лишь частью истории принятия Септуагинты, следовательно, необходимо прежде всего сосредоточиться на изучении ее текстуально-лингвистических особенностей *(Benjamin, 2006. P. 47–67)*), предлагают нам два основных варианта:

1 Септуагинта, согласно Посланию, является новым Откровением (что соответствует мнению о переводе Филона, Талмуда и всех раннехристианских писателей).
2 Септуагинта, согласно Посланию, является творением человеческого разума.

[3] «Чтобы Слово сделать понятным, из него необходимо было сперва извлечь речь, чтобы пробиться к истине, к смыслу, и уже свой, субъектный смысл заново превратить в Слово, в иное речение, иную аллегорию до нового вопрошания» *(Неретина, 1994. С. 84).*

Первую точку зрения достаточно убедительно обосновывает *Orlinsky (1975)* и, впоследствии, опирающийся на него *Hacham (2005)*. Она является наиболее распространенной: «Обычным взглядом на назначение письма Аристея является усиление самоидентичности египетской еврейской диаспоры путем сакрализации греческого перевода Торы. Как было показано Orlinsky, эта точка зрения подкрепляется лингвистическими и тематическими параллелями между Аристеем и библейскими описаниями дарования Торы» (*Hacham, 2005. P. 1.* – Перевод автора).

Вторую точку зрения наиболее определенно из недавних исследователей формулирует *Scott (2010)*. Он, в частности утверждает, что «резкий контраст с другими сильно эллинизированными еврейскими работами представляет Письмо Аристея, которое представляет Пятикнижие как чисто человеческое творение. Моисей, согласно ему, был наделен огромной силой интеллекта, чтобы составить закон, превосходящий все остальные, но еврейский законодатель не получал прямого откровения или руководства. Вместе с этим и перевод Семидесяти представлен как чисто человеческое достижение. Если Закон и «богодухновенен» для автора Послания, то только в смысле, что опытный разум получает возможность восприятия Божественной мудрости» (*Scott, 2010. P. 1*. – Перевод автора). Как видим, исследователь заходит настолько далеко, что приписывает автору Послания взгляд даже на Тору Моисея как на чисто человеческое творение.

Учитывая, что у данных авторов взгляды на богодухновенность перевода Семидесяти согласно Посланию не находятся в пределах противоречия между «вербальной боговдохновенностью» и участием человека в передаче Откровения, а прямо противоречат друг другу, то есть они приходят к противоположным выводам из анализа одного и того же текста, имеет смысл подробнее рассмотреть их аргументы.

Во-первых, Скотт обращает внимание на то, что при всем уважении к Закону автор Послания никогда не называет его «богодухновенным» (θεοπνεύστος). Законодательство названо θεῖος, «божественным» (Ар. 31), что, по-видимому, может указывать на его божественное происхождение, однако Скотт обращает внимание на то, что в прочей эллинистической литературе это слово обычно обозначает нечто принадлежащее Богу, посвященное богослужению, угодное Богу и в каком-то смысле подобное Богу (божественное). Кроме этого, эпитет «божественный» часто применялся в случаях, когда надо было обратить внимание на экстраординарные человеческие достижения. Таким образом он, справедливо указывая на такое словоупотребление во множестве приблизительно современных Посланию источников, смещает акцент на то, что в эллинистическом мире необыкновенные человеческие способности, добродетели и поступки могли быть названы «божественными» без того, чтобы признавать человека прямым «божественным орудием», а просто потому, что все высшие способности имеют своим источником божество. То есть божество наделяет человека высокими способностями, и поэтому результаты действий такого человека необыкновенны, «божественны». Эту логику, казалось бы основанную на тексте, Скотт развивает и далее. В других местах Послания Закон назван «святым» (ἅγιος) (Ар. 45) и «священным» (σεμνός) (Ар. 5, 31, 313), однако Скотт по этому поводу также утверждает, что «никакие из этих эпитетов не исключают сверхъестественного Откровения. В то же время никакие из них не означают

определенно, что книги Писания или учение из них являются богооткровенными» *(Scott, 2010. P. 7)*.

Несмотря на то что автор рассматривает множество источников на протяжении нескольких страниц своего исследования, исходный филологический посыл дает ему возможность лишь сделать этот двусмысленный и почти бессодержательный вывод. То есть, исходя из словоупотребления, мы не можем сказать ни да, ни нет богодухновенности оригинального Закона. Собственно, мы имеем, исходя из этих слов, только лишь гипотезу Скотта, что «божественный», «святой» и «священный» применительно к Торе Моисея носят скорее характер восхваления («превосходный Закон») или атрибуции («закон, посвященный Богу», «говорящий о Боге»). И хотя эта часть его исследования посвящена богодухновенности оригинальных Писаний, следует обратить внимание на эту логику для понимания его выводов относительно природы перевода Семидесяти. Именно этот его, по-видимому, основанный на тексте Послания, но на самом деле проходящий красной нитью имплицитный посыл («не от Бога, а от человеков») позволяет ему далее утверждать: «примечательно, что собственно работа по переводу Закона остается чисто человеческими интеллектуальными усилиями в Послании Аристея» *(Scott, 2010. P. 21)*.

Здесь он также опирается на словоупотребление в Послании, в частности на то, что значительный акцент в нем делается на природных способностях и образованности толковников. И действительно, в тексте мы видим такие их характеристики, как «особенно добродетельной жизни, сведущих (ἐμπείρους) в своем законе» (Ар. 32), «отличающихся образованностью и знатностью рода, которые приобрели навык не только в иудейской литературе, но тщательно позаботились и об изучении греческой» (Ар. 121), «отличающихся от других своим образованием и разумом» (Ар. 124), «праведных и мудрых» (Ар. 125). Все это, как и довольно значительное количество толковников – по шести от каждого колена, необходимо для того, «чтобы, достигнув согласия по большинству и получив точный перевод, мы положили (его) на видном месте» (Ар. 32).

Это абсолютно понятные характеристики, учитывая, что речь идет о переводе очень важных как для Птолемея, так и для иудеев (и александрийских, и иерусалимских) книг. Но, разумеется, то, что переводчики должны быть образованны и мудры, не может являться опровержением божественного вдохновения, осенившего их человеческий труд. Интересно, что далее Scott приходит к еще более радикальным выводам: он утверждает, что в Послании «даже Откровение Моисею на горе Синай выглядит скорее фигурой или метафорой» *(Scott, 2010. P. 28)*. Здесь мы снова возвращаемся к исходному посылу Скотта: никакое Откровение, даже Моисеево, в Послании не рассматривается как божественное откровение, потому что выражения, в которых говорится о даровании Закона и его александрийском переводе, акцентируются скорее на человеческой стороне процесса; а там, где употребляются термины, относящиеся к сверхъестественному, это можно отнести к метафорам и фигурам речи. Пройдя вместе с данным исследователем по пути используемых в Послании конкретных слов и выражений, мы можем сделать вывод, что этот метод во многом бесплоден. Да, в Послании нет того явного акцента на богодухновенность Септуагинты, как в той версии предания о переводе Семидесяти, которую использует Филон, но

необходимо иметь в виду адресата Послания. А ведь это, по мнению большинства авторитетных исследователей, эллины[4].

Неудивительно тогда, что автор Послания использует язык и методы объяснения предпринятия перевода, могущие убедить в значимости Септуагинты и иудейской религии именно греков, для которых был более значим акцент на образованности и мудрости толковников, чем упоминания об инспирации Закона Моисея и перевода Семидесяти локальным для них иудейским божеством. Но вопрос: считал ли сам автор Послания перевод плодом чисто человеческих усилий? Возможно, Послание Аристея, как и большинство апологетических работ, приспосабливаясь к особенностям неподготовленной к полному принятию истины аудитории, имеет и более глубокие слои, указывающие на понимание процесса перевода самим автором? Tcherikover (весьма осторожно), Orlinsky и Hacham (вполне определенно), а также косвенно Honigman *(2003. P. 53–59)* утверждают, что да. Tcherikover *(1958. P. 74)* и Orlinsky *(1975. P. 98–99)* объясняют разделение семидесяти двух переводчиков между двенадцатью коленами тем, что в них таким образом оказывается представлен весь Израиль, и для того, чтобы напомнить о даровании Торы у горы Синай (Orlinsky). Однако возможно, что не только двенадцать колен, но и все число переводчиков – 72 старца – имеет ключевое значение. Это число представляет собой вариант семидесяти старейшин, обычное число руководителей израильского народа (ср. Исх. 24, 1, 9; Числ. 11, 16). Используя это число, автор Послания намекает на эти ветхозаветные отрывки, чтобы уравнять авторитет 72 толковников с авторитететом тех 72 пророчествовавших у скинии старейшин, поддерживавших Моисея.

Honigman вслед за Orlinsky также обращает внимание на эту неявную структуру самого нарратива Послания, которую она назвала «Парадигма Исхода» (в противовес «Александрийской парадигме» – более явной структуре повествования). Так, в «Парадигму Исхода» входят освобождение иудейских пленников Птолемеем, избрание шести старцев из каждого колена Израиля (во времена перевода колена уже не могли иметь того значения, которое они имели при Моисее, но это тем более указывает на символизм

[4] Наиболее полную подборку вариаций такого мнения приводит *Tcherikover (1958):* «Новейшие исследователи обычно считают Письмо Аристея типичной работой иудейской апологетики, преследующей цели самообороны и пропаганды и направленной на греков. В 1903 году Friedländer писал, что прославление иудаизма в Письме было не более чем самообороной, хотя «книга ни называет противников иудаизма по имени, ни даже признает собственное стремление отразить прямые атаки». Stein видит Письмо как особый вид защиты, который использует дипломатическую тактику, и Tramontano также говорит об «апологетической и пропагандистской тенденции». Vincent характеризует его как «маленькую апологетическую повесть, написанную для египтян (т. е. для греков, живших в Египте). Pfeiffer говорит: «эта причудливая история о происхождении Септуагинты есть лишь предлог для защиты иудаизма против его языческих хулителей, для превознесения его благородства и авторитета и для стремления обратить в него греков». Schürer классифицирует это Письмо как «иудейскую пропаганду в языческой маскировке», которая направлена на языческого читателя для того, чтобы пропагандировать иудаизм среди язычников. Andrews также считает, что роль грека была использована автором Письма для «усиления аргументации для неевреев». И даже Gutman, который справедливо признает, что письмо возникло «из внутренней потребности образованного иудея», видит в нем «сильное средство для еврейской пропаганды в греческом мире».

и важность этого момента) и публичное представление Закона на греческом языке иудейской общине Александрии *(Honigman, 2003. P. 53–63)*.

Впоследствии эта идея о переносе ядра книги «Исход» в Послание в качестве скрытого смысла, понятного только посвященным, была позаимствована Hacham. Последний разделяет взгляд на Послание как на идеологическую комбинацию двух интенций: всецелая преданность иудаизму и единому Богу и одновременная вовлеченность в эллинистическую культуру и философию. Эта идеология составлена из множества мельчайших деталей, и их наложение формирует целостную картину. Чрезвычайно значимой чертой мировоззрения автора Послания, по мнению Hacham, является возвышение и освящение авторитета Септуагинты. Эта тенденция очевидна во множестве деталей, которые уже были ранее отмечены Tcherikover и Orlinsky. Во-первых, этот перевод получил признание всех важнейших институтов иудаизма: признание палестинских иудеев представлено первосвященником Елеазаром, который лично выбрал толковников и уполномочил их на перевод, а также собственно толковниками. Александрийская община также признала перевод (Ар. 308–311), так же как израильтяне во главе с семьюдесятью старейшинами подтвердили свою верность Закону Моисея (Исх. 19, 7–8; 24, 3, 7). Но то, что интересует нас в связи с предметом нашего исследования, – авторитет Септуагинты, согласно Посланию, получает также божественное подкрепление. В противоположность предыдущим неудачным попыткам перевести части Закона на греческий и опубликовать в своих произведениях, чьи авторы были наказаны Богом за это (Ар. 313–316), новый перевод был успешным и был принят и одобрен всеми. Кроме этого, множество намеков и выражений указывают на огромную значимость перевода, который во всем равен оригиналу. Так, александрийские иудеи приняли перевод и запретили любые изменения и дополнения (Ар. 311–312) подобным образом, как это было сделано во Второзаконии (4, 2; 13, 1). Наконец, сам царь Птолемей был изумлен содержанием книги и признал святость перевода: «Вся книга была прочитана ему вслух, и он весьма изумился духу законодателя. И он сказал Димитрию: «Как это никто из историков или поэтов не подумал когда-либо посвятить хотя бы слово столь чудесному деянию?» И Димитрий ответил: «Потому что Закон свят и исходит от Бога. И некоторые из имевших намерение прикоснуться к нему были поражены Богом» (Ар. 312–313), а также «он поклонился и повелел, чтобы с книгами обращались с великою тщательностью и чтобы их хранили как святыню» (Ар. 317–318). Прочие детали также выявляют такую настроенность автора на укрепление авторитета Септуагинты, вплоть до превосходства данного перевода над оригиналом *(Tcherikover, 1958. P. 74–75; Orlinsky, 1975)*.

Таким образом, основываясь на анализе не отдельных слов, а более крупных структур Послания, эти авторитетные авторы приходят к выводу, противоположному выводу Скотта или как минимум значительно дополняющему и углубляющему его видение. Само намерение автора Послания возвысить авторитет Септуагинты как в среде греков, так и в среде иудеев необходимым образом (в логике самого Послания) ведет к ссылкам на божественное происхождение перевода. Это достигается путем явных параллелей с дарованием Торы Моисею, избранием семидесяти старцев, принятием перевода иудейским народом, указанием на его строжайшую охрану и даже признанием священности языческим царем, новым фараоном – царем Птолемеем. При этом более очевидный слой повествования

– апология Септуагинты для греков – действительно использует культурные коды тогдашнего эллинистического мира, но при этом имплицитно вводятся сюжеты, делающие перевод авторитетным в иудейских общинах. На это также обращает внимание в своем исследовании *De Crom (2008. P. 151),* предлагая двухсоставную структуру авторитетности перевода Семидесяти: авторитетность для греков и авторитетность для иудеев.

Общий вывод заключается в том, что, хотя словоупотребление в Послании Аристея не дает нам явных указаний на богодухновенность перевода (на что справедливо указывает Скотт), отдельные детали и выражения, а также явные параллели с книгами Исход и Второзаконие указывают на то, что автор считал Септуагинту новым Откровением, равным, а возможно, и превосходящим Синайское откровение (возможно, потому, что Синайское откровение было дано одному народу на его языке, а Александрийское – не только иудейской грекоязычной диаспоре, а всему эллинистическому миру на общем для всех образованных народов языке. Фактически такой взгляд на значимость Септуагинты подтвердился с началом христианской эры, с момента ее рецепции христианскими общинами как из иудеев, так и из язычников). В то же время необходимо еще раз отметить, что наиболее явный аргумент отдельных версий предания о переводе Семидесяти (как раннехристианских, так и иудейских) в пользу ее богодухновенности, а именно чудесное совпадение переводов при изолированном труде толковников, не находит отражения в Послании.

В то же время, учитывая подготовительную (теоретическую) часть настоящего исследования, а именно выводы о единстве и всеобщности Откровения, которое может принимать достаточно гибкие текстуальные формы при соответствии смыслу самого Откровения, можно сделать следующий вывод: совокупность упоминаний в Послании о примечательном согласии толковников в процессе перевода, а также быстром и (согласно Посланию) безоговорочном принятии перевода Семидесяти как заказчиком (языческим царем Птолемеем Филадельфом), так и иудейской общиной Александрии (а в лице самих толковников – и палестинскими иудеями) может в устах автора Послания говорить о некоем чудесном смысловом единстве этого текста, имеющем не форму просто консенсуса переводчиков (в таком случае указанный срок перевода даже Пятикнижия – 72 дня – был бы еще более невероятным при совместной работе, чем при изолированной, ибо согласование результатов перевода важнейшего для иудеев текста толковниками могло занять годы, как нам известно из истории современных переводов Писания), а некоего нисхождения общего логоса (смысла) более высокого уровня в новую текстуальную форму – Септуагинту, что мы и осмелимся в рамках настоящего исследования назвать «боговдохновенностью» данного конкретного текста.

Литература

Вевюрко И.С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. – М.: Издательство Московского университета, 2013. – 976 с.

Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. – М., 2017. – 113 с.

Князев А. О богодухновенности Священного Писания // Православие и Библия сегодня: Сб. статей. – Киев, 2006. – С. 51–90.

Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. – М., 1994.

Benjamin G. Wright III, "The Letter of Aristeas and the Reception History of the Septuagint" // Bulletin of the International Organisation of Septuagint and Cognate Studies 39 (2006), pp. 47–68.

De Crom, D. The Letter of Aristeas and the Authority of the Septuagint // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. January, 2008, 17, pp. 141–160.

Hacham, N. The Letter of Aristeas: A New Exodus Story? // Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period. Feb 2005, Vol. 36 Issue 1, pp. 1–20.

Honigman, S. Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas. New York: Routledge, 2003.

Orlinsky, H. M. The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators // HUCA 46 (1975), pp. 94–103.

Scott, I. W. Revelation and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Aristeas // Journal for the Study of Judaism; 2010, 41 1, pp. 1–28.

Tcherikover, V. The Ideology of the Letter of Aristeas The Harvard Theological Review, 1958, Vol. 51, Issue 2, pp. 59–85.

Hierodiacon Feofan (Dmitrii A. Fedoseev)
Postgraduate Student, Department of Biblical Studies, Saints Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies

Address: bldg. 1, 4/2 Pyatnitskaya St., 115035 Moscow, Russian Federation
E-mail: 77330@mail.ru

The Authority of the LXX in aspect of it`s Divine Revelation according to The Letter of Aristeas

This article provides a thorough analysis of the indications of the Divinity of the LXX in the presentation of the Letter of Aristeas as the earliest known source about this event. The analysis is made both in the aspect of the author's intended goals of the Letter, and with the involvement into the analysis of individual words, expressions and hints in the text of the Letter, as well as taking into account the historical and cultural environment. The author makes the conclusion that despite the absence of direct indications of the Divine Inspiration (for example, as in "De Vita Mosis" by Philo), there are many indications that the author of the Letter considers the translation rather the fruit of Divine revelation, comparable to Sinai, than simply the result of human efforts, which further reinforces the authority of the Septuagint. In addition, as a necessary preparatory work, the author made a detailed analysis of possible criteria for the inspiration of the sacred text, an analysis of the mythological element in Tradition in relation to the results of modern biblical science, and also considered the issues of sacralization of the letter of the text and its spirit.

Keywords: Septuagint, biblical Studies, LXX, Letter of Aristeas, Hellenistic, Judaism, Ptolemy.

Fedoseev D.A. The Authority of the LXX in aspect of it`s Divine Revelation according to The Letter of Aristeas. *Christianity in the Middle East,* 2018, no. 4, pp. 74–88.

References:

Benjamin G. Wright III, "The Letter of Aristeas and the Reception History of the Septuagint". Bulletin of the International Organisation of Septuagint and Cognate Studies, 2006, no. 39, pp. 47–68.

De Crom, D. The Letter of Aristeas and the Authority of the Septuagint. Journal for the Study of the Pseudepigrapha, January, 2008, no. 17, pp. 141–160.

Hacham, N. The Letter of Aristeas: A New Exodus Story? Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period, Feb 2005, Vol. 36, Issue 1, pp. 1–20.

Honigman, S. Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas. New York: Routledge, 2003.

Kartashev A.V. The Old Testament Biblical criticism. Moscow, 2017, 113 p. (in Russian)

Knyazev A. On the inspiration of Holy Scripture // Orthodoxy and the Bible today: Sat. articles. Kiev, 2006, pp. 51–90.

Neretina S. Word and text in medieval culture. Moscow, 1994.

Orlinsky, H.M. The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators. HUCA 1975, no. 46, pp. 94–103.

Scott, I. W. Revelation and Human Artefact: The Inspiration of the Pentateuch in the Book of Aristeas. Journal for the Study of Judaism, 2010, Vol. 41 issue 1, pp. 1–28.

Tcherikover, V. The Ideology of the Letter of Aristeas. The Harvard Theological Review, 1958, Vol. 51, Issue 2, pp. 59–85.

Vevurko I.S. Septuaginta: the Greek Old Testament in the History of Religious. Moscow: Moscow State University Publishing, 2013, 976 p. (in Russian).

Верстка Федор Дюженко
Корректор Галина Лисина
Формат 180 x 255
Бумага офсетная, 100 гр/м^2
Печать цифровая
Тираж 50 экз.
Сдано в печать 27.12.2018
Москва 2018

ISSN 2587-9316
18004
9 772587 931008 >