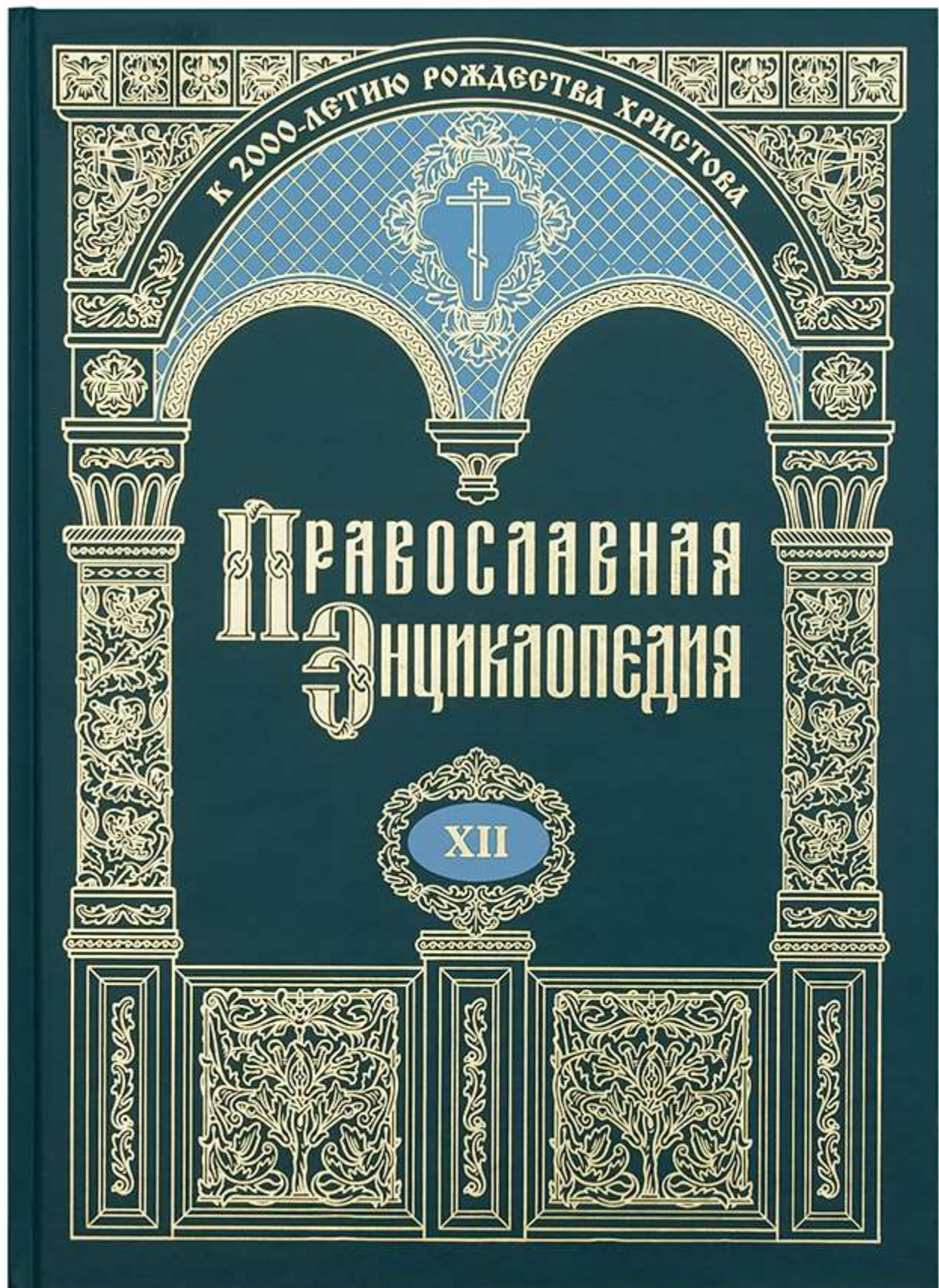


TEZAU LITURGIC
12 MARTIE

SF. IERARH
GRIGORIE I
CEL MARE,
EPISCOPUL
ROMEI



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-12
MOSCOVA, 2006



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21																			
22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62

Т. 12, С. 612-635

Жизнь

• Сочинения

- ☐ Экзегетические
- ☐ Нравственно-аскетические
- ☐ Богослужебные
- ☐ Письма
- ☐ Переводы сочинений на славянский язык, рукописная традиция

• Богословие

- ☐ Учение о Св. Троице
- ☐ Учение об ангелах
- ☐ Антропология
- ☐ Христология и сотериология
- ☐ Экклезиология
- ☐ Учение о таинствах
- ☐ Учение о духовном совершенстве и созерцании Бога

- ☐ Эсхатология
- ☐ Особенности экзегезы
- ☐ Гомилетика
- Влияние
- Почитание
 - ☐ Празднование памяти, агиография
 - ☐ Мощи
 - ☐ Покровительство, храмы
- Гимнография
- Иконография

ГРИГОРИЙ I ВЕЛИКИЙ

[Двоеслов; лат. Gregorius Magnus] (ок. 540, Рим - 12.03.604, там же), свт. (пам. 12 марта; в совр. католич. Церкви 3 сент.- день интронизации), папа Римский (3 сент. 590 - 12 марта 604), отец и учитель Церкви.

Жизнь

Источниками жизнеописания Г. В. являются: 1. Сочинения самого святителя, в частности «Собеседования (Диалоги) о жизни и чудесах италийских отцов и о бессмертии души» (*Greg. Magn. Dial. I [Praef.]; III 36; IV 16, 21*), «40 Бесед на Евангелия» (*In Evang. 38. 15*), многочисленные письма.



Свт. Григорий Великий. Гравюра. 1600 г. (Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)

2. Сочинения церковных писателей. Самые древние свидетельства о Г. В. приводятся его современником св. Григорием Турским в «Истории франков» (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 1*), завершённой в 594 г., св. Исидором, еп. Севильским, в соч. «О знаменитых мужах» (*Isid. Hisp. De vir. illustr. XL 53-56*), написанном ок. 610 г., а также в *Liber pontificalis* (LP. Vol. 1. P. 312-314). Св. Беда

Достопочтенный посвятил Г. В. неск. глав в «Церковной истории англов» (*Beda. Hist. Angl. I 23, 24, 27-32; II 1*), законченной в 731 г. Во 2-й пол. VIII в. Павел Диакон (Варнефрид) упоминал о святителе в «Истории лангобардов» (*Paul. Diac. Hist. Langobard. III 13, 20, 24, 25; IV 5, 8, 9, 18, 19, 29*).

3. Древние лат. Жития Г. В.: 1-е написано ок. 700 г. в Англии неизвестным монахом мон-ря Уитби (*Colgrave B. The Earliest Life of Gregory the Great. Camb., 1985*), 2-е - Павлом Диаконем во 2-й пол. VIII в., известно в 2 редакциях, краткой (BHL, N 3639) и расширенной (с позднейшими интерполяциями; BHL, N 3640; PL. 75. Col. 41-59), 3-е, пространное,

составлено в Риме по указанию папы *Иоанна VIII* в 872-873 гг. *Иоанном Диаконом* (в 4 кн.; PL. 75. Col. 59-242). Существуют неск. греч. анонимных Житий Г. В. (BHG, N 720-721f).

4. В Новое время сведения о Г. В. приводят Ц. *Бароний* (*Baronius C. Annales ecclesiastici. Coloniae Agrippinae, 1624. Т. 7. Col. 700-703, 802 etc.; Т. 8. Col. 2-214*), Л. Мембур (*Maimbourg [L.]. Histoire du Pontificat de S. Grégoire le Grand. P., 1686. Т. 1, 2*), бенедиктинец Дени де *Сент-Марм* (*Sainte Marthe D., de. Histoire de S. Grégoire le Grand. Rouen, 1697*), пытавшийся доказать, что Г. В. в монашеской жизни был последователем прп. *Венедикта Нурсийского*, монашеский Устав к-рого он вводил в мон-рях. Вместе с жизнеописанием Г. В. подробные сведения о его лит. деятельности содержатся в «Новой библиотеке церковных писателей» (*Du Pin L. E. Nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques. P., 1691. Т. 5. P. 105-146*), а также у У. Кейва (*Cave G. Scriptorum ecclesiasticorum Historia litteraria. Oxf., 1740. Vol. 1. P. 543-546*), К. Удина (*Oudin C. Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis illorumque scriptis. Fr./M., 1722. Т. 1. Col. 1493-1571*). В XIX в. основное исследование о жизни Г. В. приводится в работе нем. церковного историка И. А. В. *Неандера* (*Neander J. A. W. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Gotha, 18563. Bd. 2. Abt. 1. S. 60-76 sqq.*).

Э. П. Б.

Г. В. происходил из старинного рим. патрицианского рода Анициев, представители к-рого издавна

исповедовали христианство и из к-рого вышли Римские папы св. Феликс III (483-492), прямой предок Г. В., и св. Аганит I (535-536). К этому роду принадлежали Бозций (ок. 480 - 524 или 526), возможно, прп. Венедикт Нурсийский (ок. 480-547). Семья Г. В. отличалась благочестием: в средние века в Римской Церкви существовал культ его отца Гордиана, и ныне в католич. Церкви святыми почитаются мать Г. В. св. Сильвия (пам. зап. 3 нояб.) и 2 его тетки, сестры отца - св. Тарсилла (Трасилла; пам. зап. 24 дек.) и св. Емилиана (пам. зап. 5 янв.). Отец Г. В. был одним из 7 рим. регионариев (regionarius - *Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. IV 83*), управлявших округами, на к-рые был разделен Рим.



Свт. Григорий Великий. Роспись кафолика мона-ря Дионисиат на Афоне. Сер. XVI в.

Юность Г. В. совпала с непродолжительным временем восстановления в Италии римско-визант. культурных традиций, в промежутке между отвоеванием Византией этой территории у готов и очередным нашествием варваров - лангобардов. Это позволило Г. В., с детства предназначенного к политической карьере, получить основательное

образование, особенно в области права. Поступив на гос. службу, он ок. 573 г. стал одним из высших должностных лиц в Риме. Однако после смерти отца решил оставить политическую деятельность и принять монашество. Он основал 6 мон-рей в наследственных поместьях на Сицилии (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 1; Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. I 5*) и в 574/5 г. превратил свой дом в Риме, находившийся на склоне Целийского холма близ ц. мучеников Иоанна и Павла, в мон-рь во имя св. ап. Андрея Первозванного (*Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. I 6*). Распродав оставшееся имущество, Г. В. раздал деньги бедным и стал вести строгую подвижническую жизнь в Андреевском мон-ре простым монахом в посте, молитве, изучении Свящ. Писания и святоотеческих творений. Св. Сильвия поселилась в келье недалеко от основанного сыном мон-ря (*Ibid. I 9*). Строгая аскеза ухудшила физическое здоровье Г. В., остававшегося слабым всю последующую жизнь (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 1; Beda. Hist. Angl. II 1*).

Вскоре Г. В. был призван к церковному и общественному служению: в 577/8 г. против его воли он был рукоположен, вероятно, папой Бенедиктом I (*Kelly J. N. D. The Oxford Dictionary of Popes. Oxf., 1986. P. 64-65*) во диакона-регионария, а примерно через год преемником Бенедикта I папой Пелагием II был послан в качестве папского представителя, апокрисиария, в К-поль (*Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. I 25, 26*) ко двору визант. имп. Тиверия I с целью заручиться военной

поддержкой императора в борьбе римлян против опустошавших Италию лангобардов. В К-поле Г. В. приобрел большой опыт в гос. и церковно-адм. делах, продолжая вести, насколько было возможно, вместе с приехавшими с ним неск. насельниками мон-ря ап. Андрея монашеский образ жизни. В визант. столице он познакомился с выдающимися людьми своего времени, в частности Антиохийским патриархом свт. [Анастасием I Синаитом](#) и св. [Леандром](#), еп. Севильским (старшим братом св. Исидора, еп. Севильского), сблизился с семьей сменившего Тиверия имп. [Маврикия](#), став крестным отцом его сына (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 1*; ср.: *Markus. P. 11-12*). По просьбе еп. Леандра Г. В. провел в кругу единомышленников цикл духовных бесед на Книгу Иова, составивших впосл. большое экзегетическое соч. «*Moralia*». Он одержал победу в богословском диспуте с К-польским патриархом свт. [Евтихием](#) по вопросу о телах святых после воскресения (*Greg. Magn. Moral. XIV 56*; ср.: *Beda. Hist. Angl. II 1*; *Paul. Diac. Vita S. Greg. Magn. 9*; *Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. I 28-30*; *Duval Y. M. La discussion entre l'apocrisiaire Grégoire et le patriarche Eutychios au sujet de la résurrection de la chair // Grégoire le Grand: Colloque intern. Chantilly, Sept. 1982: Actes / Ed. J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi. P., 1986. P. 129-158*). Находясь в К-поле, Г. В. так и не овладел греч. языком (*Greg. Magn. Reg. epist. VII 32*; *X 39*; *XI 74*; ср.: *Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. IV 81*). Г. В. не добился у императора военной помощи и в кон. 585 или нач. 586 г. был отозван в Рим. Он вновь

вернулся в свой мон-рь, вероятно тогда став его настоятелем; проводил с братией регулярные беседы на различные книги Свящ. Писания, благодаря чему число насельников увеличивалось. В это время Г. В. являлся одним из ближайших советников Римского папы Пелагия II. Возможно, он принимал непосредственное участие в составлении обширного папского послания к Аквилейскому патриарху Илии и епископам Истрии (*Paul. Diac. Hist. Langobard. III 10*) с целью уврачевания т. н. аквилейской схизмы (см. в ст. [Аквилея](#)), заключавшейся в неприятии мн. зап. епископами осуждения «Трех Глав» на [Вселенском V Соборе](#).

7 февр. 590 г., во время эпидемии чумы в Риме, возникшей после сильного наводнения, папа Пелагий II скончался. Духовенство и народ единодушно избрали новым папой Г. В., чему он пытался сопротивляться, не желая оставлять уединенную монашескую жизнь. Согласно сообщению Григория Турского, Г. В. для избавления Рима от чумы призывал народ к покаянию, организовывал в городе молебны и крестные ходы (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 1*; ср.: *Paul. Diac. Hist. Langobard. III 24*; *Idem. Vita S. Greg. Magn. 11*; *Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. I 41, 42*). По преданию, во время одной из процессий, возглавляемой Г. В., над мавзолеем имп. Адриана явился арх. Михаил, что знаменовало окончание эпидемии; в посл. этот рим. мавзолей получил название «замок Св. ангела». После утверждения имп. Маврикием избрания Г. В. папой он 3 сент. 590 г. был рукоположен во епископа и

возведен на Римский престол, став первым Римским папой из монашествующих.

Теоретически юрисдикция Римского папы простиралась на территории Италии, Галлии, Испании и Иллирика. Но завоевания лангобардов, церковные смуты VI в. на практике ограничивали власть папы: она распространялась лишь на еп-ства, соседствующие с Римом, еп-ства юга Италии и о-вов Сицилия, Сардиния и Корсика (Мейендорф И., *протопр.* С. 219). В этих областях Г. В. заботился о каноничности избрания епископов, к-рые принимали посвящение в Риме, особое внимание обращал на то, чтобы на вакантные кафедры избирались достойные и испытанные люди. Судебные тяжбы епископов разбирались в Риме папой во время ежегодных епископских соборов. С дозволения Г. В. сицилийские епископы по причине удаленности их еп-ств могли приезжать на собор раз в 3 года или даже раз в 5 лет. За пределами этих областей «папская власть была прежде всего нравственным и вероучительным авторитетом» (Там же).

Политическая ситуация в Италии, переживавшей глубокий кризис, была таковой, что лишь Церковь оставалась действенной адм. структурой, и взошедший на Римский престол Г. В. был вынужден взять на себя заботу не только о Римской Церкви, но и о гражданском благосостоянии страны. Он не раз выступал ходатаем перед императором за италийское население, притесняемое гражданской властью (Greg. Magn. Reg. epist. I 49; V 41),

обращался к представителям местной власти, защищая обездоленных (Ibid. I 2, 48, 61; X 51). Ввиду того что имп. экзарх в Италии Роман не мог обеспечить защиту страны от лангобардов, Г. В. пришлось заниматься политическими проблемами с целью заключения перемирия с лангобардским герцогом Сполетия (совр. Сполето) Ариульфом, к-рый в 592 г. грозился захватить Рим. Когда в 593 или 594 г. в результате нарушения перемирия экзархом лангобардский кор. Агилульф подошел к Риму, собираясь разрушить его, Г. В. организовал защиту города и вступил с королем в переговоры через его жену христианку Теоделинду. Ему удалось спасти Рим только ценой огромного выкупа и обещания платить ежегодную дань. Действия архипастыря вызвали крайнее неудовольствие имп. Маврикия, назвавшего Г. В. «изменником и глупцом», однако тот с достоинством и сдержанностью указал императору на его неспособность вести дела на западе империи (Ibid. V 40). Миротворившая политика папы принесла империи желаемые результаты: в 599 г. по его инициативе, несмотря на противодействие нек-рых визант. чиновников, был заключен мир с лангобардами. При Г. В. начался постепенный процесс перехода лангобардов, бывших частью арианами, частью язычниками, в Православие. Обнаруживая «абсолютную политическую преданность империи», Г. В., т. о., более, нежели светские власти Италии, выступал проводником имперской политики на Западе (Мейендорф И., *протопр.* С. 222). Эти события, по мнению мн.

исследователей, возымели далеко идущие последствия. Духовный авторитет, адм. и дипломатический талант Г. В. при слабости имп. власти в итал. владениях фактически делали его правителем на Апеннинах (см., напр.: *Кудрявцев П. Н.* Судьбы Италии от падения Западной Римской империи до восстановления ее Карлом Великим: Обзорение остготско-лангобардского периода итальянской истории. М., 1850. С. 166). Это был один из первых шагов в направлении создания буд. Папского гос-ва (см. *Папская область*), когда предстоятели Римской Церкви стали светскими государями не только де-факто, но и де-юре. В связи с этим Г. В. по праву считается отцом средневек. папства.



Свт. Григорий Великий. Фреска ц. Сан-Григорио Маньо аль Челио в Риме. XV в.

Г. В. всемерно укреплял церковную дисциплину, боролся с *симонией*, расширял благотворительность. Он внушал клиру заботиться о вдовах, сиротах и бедных (*Greg. Magn. Reg. epist. I 13, 39, 46, 55, 62-64; IV 33; VI 4; VII 38*). Оставаясь монахом, святитель вел скромную, воздержанную жизнь, избегая светской

роскоши, чрезвычайно благоволил мон-рям, основывал новые храмы (напр., ц. во имя св. *Агафии*, мц. Палермской, в Риме в 592). Он высказал несогласие с эдиктом имп. Маврикия, запрещавшим принятие монашества военным и гос. служащим (Ibid. III 65; ср.: *Batiffol*. P. 195-197). Г. В. не оставлял без внимания огромного хозяйства Римской Церкви. Он ужесточил контроль над использованием папских земельных владений, включавших территории в Италии, на Сицилии, Корсике, Сардинии, в Сев. Африке и Иллирике. Доходы шли на различные церковные и общественные нужды: помощь неимущим, основание мон-рей, выкуп пленных, дань лангобардам и др. Папа ввел правило назначать управляющими каждой из частей папских владений не мирян, как было раньше, но только священнослужителей. При этом он сам испытывал кандидатов и старался предотвращать возможные злоупотребления. Стремление Г. В. осмыслить цель и назначение своего архипастырского служения побудило его к написанию в первые годы понтификата соч. «Пастырское правило».

Под бременем многочисленных архипастырских трудов Г. В., как это видно из его сочинений, жалел о вынужденном оставлении монастырского образа жизни, болезненно переживая конфликт «жизни деятельной» и «жизни созерцательной»: «Теперь душа моя скорбит оттого, что неприятности лежащих на мне дел вызывают в ней воспоминания о прежней моей монастырской жизни... когда она умела

управляться со всеми случайностями, возвышаться над всем скоропреходящим, потому что мысль ее была постоянно устремлена к небесному... А теперь, по долгу пастырского служения, я должен заниматься делами мирскими и, оставив прежнюю прекрасную и безмятежную жизнь, осквернять свою душу тиною земных попечений» (*Greg. Magn. Dial. I [Praef.]*); «я хотел бы с Марией сидеть у ног Господа, слушать слова уст Его, и вот с Марфой приходится заниматься внешними делами и заботиться о многом» (*Idem. Reg. epist. I 5*; ср.: Лк 10. 39-41).

В июле 595 г. под председательством Г. В. состоялся большой поместный Собор Римской Церкви, на котором были приняты документы, касавшиеся церковной дисциплины и богослужения. В результате реформы был установлен твердый порядок богослужения. Реформа монашества состояла в том, что Г. В. поставил его в тесную связь с церковной организацией и особенно с папой, к которому монахи могли апеллировать в сложных вопросах. Он издал особые документы (*privilegia*), регламентирующие возможность освобождения монахов из-под контроля местного епископа; увеличил срок послушничества до 2 лет (*Greg. Magn. Reg. epist. X 9*) по сравнению с Уставом прп. Венедикта Нурсийского, определявшим 1 год испытания для новоначальных (*Reg. Bened. 58*), возраст для аббатис установил не менее 60 лет (ср.: 1 Тим 5. 9).

Г. В. проявлял попечение о всех зап. Церквях, вел обширную переписку с представителями вост. Церквей. Пристальное внимание уделял Равеннской,

Медиоланской и Аквилейской митрополиям, продолжая уже в качестве архипастыря заниматься исцелением «аквилейской схизмы»: ему удалось вернуть неск. епископов-раскольников в лоно Церкви, хотя полностью раскол был прекращен уже после смерти Г. В. В стремлении подчинить рим. влиянию Африканскую Церковь Г. В. согласился с требованием епископов Нумидии о сохранении там местных церковных обычаев и настоял только на том, чтобы в примасы не были посвящаемы обратившиеся из донатистского раскола (см. Донатизм). В письмах к североафрикан. епископам по поводу обуздания беспокойных донатистов папа призывал архипастырей к соборным деяниям и оказанию помощи гражданским властям (*Greg. Magn. Reg. epist. II 48; IV 35; VI 37; ср.: Предтеченский С. А. Развитие влияния папского престола на дела западных Церквей до конца IX в. Каз., 1891. С. 93-99*). В 589 г. в Испании III Толедский Собор (см. Толедские Соборы) принял обращение вестготов-ариан в Православие. Г. В. послал паллий одному из вдохновителей этого обращения, своему другу еп. Севильскому Леандру. Однако отношения Рима с Испанией осложнялись национальной обособленностью вестготов и визант. присутствием в Юж. Испании. Испан. Церковь всячески подчеркивала свою независимость от Римского престола. Не было у Рима постоянных адм. связей и с галльской Церковью, но и здесь Г. В. упрочивал рим. влияние. В 593 г. он назначил архиепископа Арелата

(совр. Арль, Франция), одной из древних галльских митрополий, св. Виргилия своим викарием, восстановив существовавшую ранее традицию; заложил основу буд. союза папства с Франкским гос-вом, установив контакты с франк. кор. Хильдебертом II; нейтрализовал иконоборческую деятельность Массилийского еп. Серена, приказавшего убрать из храмов и уничтожить св. иконы (в обосновании иконопочитания у Г. В. выходит на передний план не догматические предпосылки, а дидактический аспект: иконы для неграмотных суть то же, что Свящ. Писание для грамотных, они напоминают о Христе - Reg. epist. IX 52; XI 13).



Епископская кафедра свт. Григория Великого в ц. Сан-Григорио Маньо аль Челио в Риме

В центре внимания Г. В. была также миссионерская деятельность. Немало усилий он прилагал к обращению в Православие лангобардов. У св. Беды Достопочтенного и в Житии св. Вильфрида приводится рассказ о том, как, еще будучи простым монахом, Г. В. предпринял попытку отправиться для проповеди Евангелия на Британские о-ва,

завоеванные язычниками-англосаксами, к-рые во многом уничтожили там древнюю христ. церковную организацию кельтов и прервали ее контакты с рим. миром. Но граждане Рима не захотели тогда отпустить Г. В. (*Beda. Hist. Angl. II 1*). Миссия в Англию была организована Г. В. в 595/6 г. Она состояла из 40 монахов рим. мон-ря ап. Андрея во главе с его настоятелем св. Августином, ставшим впосл. архиеп. Кентерберийским, примасом Англии. Деятельно участвуя в подготовке миссии, папа рассылал рекомендательные письма к разным лицам на пути следования миссионеров с просьбами оказания им всемерной помощи, позже дополнительно направлял священнослужителей из Рима, посылал Августину предписания об иерархической организации Церкви англов, об отношениях епископа и клира, о правильном распределении церковных доходов и т. д. (*Ibid. I 23, 24, 27-32*). Возможно, что к отправке миссионеров Г. В. побудили сами англосаксы. По прибытии на Британские о-ва миссия была благосклонно принята кентским кор. Этельбертом I и поддержана его женой христианкой кор. Бертой. Рим. миссия преследовала цель не только распространения христианства среди язычников, но и весьма жесткой интеграции кельт. Церкви в рим. церковную структуру. Первоначально миссионеры имели успех лишь в королевстве Кент, за его пределами они столкнулись с сопротивлением кельт. Церкви, не желавшей отказываться от своих церковных обычаев и входить в подчинение Риму.

Относительное единение кельт. и Римской Церквей в Британии было достигнуто только в 664 г. По мнению Беды, Г. В. справедливо называть апостолом англов (Ibid. II 1).

Отношения Г. В. с К-польским Патриархатом были довольно сложными. Так, в 595 г. он получил апелляцию от 2 пресвитеров, осужденных в К-поле, и, основываясь на расширительном понимании 4-го и 5-го правил Сардикийского Собора (343), аннулировал это решение. Кроме того, у Г. В. вызвало протест использование К-польским патриархом свт. Иоанном IV Постником титула «вселенский», неверно понятого папой как претензия патриарха на всемирные епископские полномочия (Greg. Magn. Reg. epist. VII 27). Считается, что протест Г. В. выразился в том, что он, выказывая смирение, первым из епископов Рима стал именовать себя «рабом рабов Божиих» (servus servorum Dei), хотя для этого утверждения нет достаточных оснований (Мейендорф И., *протопр.* С. 224, примеч.). Формулировка servus servorum Dei позже закрепились в титулатуре Римских пап. В последние годы жизни Г. В. тяжело болел, почти не вставал с постели. В день кончины он был погребен в портике базилики св. ап. Петра в Риме (Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. IV 68). По сообщению Беды Достопочтенного, на раке с мощами Г. В. была выгравирована эпитафия, в к-рой он назван «консулом Божиим» (consul Dei - Beda. Hist. Angl. II 1). Церковный народ почтил его именованием «великого». Сочинение Г. В. «Собеседования...»

(«Диалоги») снискало ему почетный титул «собеседника» (лат. *dialogus* от греч. *διάλογος*; слав. двоеслов).

Сочинения

Г. В. был одним из немногих Римских пап, оставивших обширное лит. наследие. «Экзегет, проповедник и моралист», он «в своих творениях явил то единство «теории» и «практики», которое вообще представляет отличительную особенность лучших произведений святоотеческой письменности» (Сидоров. С. XL).

Экзегетические

труды составляют самую большую группу его сочинений. Соч. «*Expositio in librum Iob sive Moralia*» (Толкование на Книгу Иова, или Нравственные толкования, в 35 кн.) - первое по времени написания и самое большое по объему из толкований Г. В. на ВЗ. Первоначально представляло собой записи бесед Г. В., в посл., в период понтификата, было им отредактировано и выпущено в свет. Каждое место Книги Иова Г. В. начинает с рассмотрения букв. смысла, затем переходит к мистическому и прообразовательному и заканчивает нравственным смыслом; библейский текст служит лишь отправной точкой для богословских размышлений автора.



Толкование на Книгу Иова. Титульный лист. 1-я пол. XII в. (Кёльн, б-ка кафедрального собора. Dom. Hs. 84. Fol. 5r)

«Homiliae in Ezechielem Prophetam» (22 беседы на Книгу прор. Иезекииля, в 2 кн.), произнесены перед народом в 593 г., во время осады Рима лангобардами, в посл. переработаны. Занятый архипастырскими и политическими делами, Г. В. не смог довести до конца этот труд: 1-я кн. (беседы 1-12) охватывает первые 4 главы библейской книги, 2-я (беседы 13-22) - 40-ю гл. В этих толкованиях Г. В. опирался гл. обр. на труды [Оригена](#) и блж. [Иеронима Стридонского](#). Помимо экзегетического материала «22 Беседы...» содержат много исторических сведений о ситуации в Италии в период нашествия лангобардов.

«Homiliae in Canticum Canticorum» (Беседы на Книгу Песни Песней Соломона), написаны в 594-598 гг., не были закончены и охватывают только первые 8 стихов Песни Песней; аллегорическое по характеру толкование опирается на труды Оригена и зап. экзегета [Аппония](#). В ходе многовековой рукописной традиции «Беседы...» Г. В. смешались с

толкованиями этой же библейской книги экзегета XI в. Роберта Томбеленского (Тумбаленского), и лишь в новейшее время исследователям удалось восстановить сочинение папы в подлинном виде (см., напр.: *Capelle B. Les homélies de S. Grégoire sur le Cantique* // RBen. 1929. T. 41. P. 204-214; *Verbaken P. La tradition manuscrite du commentaire de S. Grégoire sur le Cantique des cantiques* // RBen. 1963. T. 73. P. 277-288). «Homiliae in Evangelia» (40 бесед на Евангелия, в 2 кн.), произнесены во время воскресных и праздничных богослужений в 590-591 гг. на евангельские чтения и в посл. (592-593) отредактированы и изданы автором. Много в этих «40 Беседах...» взято Г. В. из его «Moralia».

Нравственно-аскетические

Соч. «Regula pastoralis» (Пастырское правило), один из лучших святоотеческих трактатов по пастырскому богословию, было написано в кон. 590 - нач. 591 г. и посвящено Иоанну, еп. Равеннскому. Трактат состоит из 4 частей: в 1-й речь идет о том, какими качествами должен обладать призывающийся к пастырскому служению; во 2-й - о том, какую жизнь должен вести истинный пастырь; в 3-й - о правилах гомилетики и назидания паствы различных сословий и состояний; в 4-й - о ежедневном смирении и сознании пастырем своего недостойнства. Это сочинение по желанию имп. Маврикия еще при жизни Г. В. было переведено на греч. язык сщмч. Анастасием II Синаитом,

патриархом Антиохийским, однако перевод не сохранился. На Западе «Пастырское правило» предписывалось священнослужителям в качестве настольной книги: Майнцским Собором (813) оно было признано первой книгой после Свящ. Писания и церковных правил; на Реймском Соборе (813) было прочитано как руководство для пастырей; по свидетельству Гинкмара, архиеп. Реймского (2-я пол. IX в.), при архиерейской хиротонии поставляемый епископ, держа в руках «Пастырское правило» и книгу церковных правил, клялся хранить эти правила в мыслях, в жизни и в учительстве (*Hincmar. Opusc. Praef.*).

Самое известное сочинение Г. В.- «Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum» (Собеседования (Диалоги) о жизни и чудесах италийских отцов и о бессмертии души, в 4 кн.), написано в 593-594 гг. в простой, доступной форме, рассчитано на широкую аудиторию. По жанру оно относится к житийной литературе. В первых 3 книгах автор, основываясь на личных воспоминаниях и на авторитетных свидетельствах, рассказывает другу юности диак. Петру о чудесах италийских святых VI в. 2-я кн., полностью посвященная прп. Венедикту Нурсийскому, является единственным ранним источником сведений об этом святом. В 4-й кн. на примере описаний множества видений (ставших жанром древней и средневек. религ. лит-ры) обсуждается вопрос бессмертия души и ее загробной участи, содержится учение о чистилище (напр.: Dial. IV 25, 39, 40, 55).

Переведенные в сер. VIII в. на греч. язык Римским папой св. Захарией, греком по национальности, «Диалоги» (BHG, N 1445y - 1448b) были очень популярны в средние века как на Западе, так и на Востоке. Этот греч. перевод послужил основой для новых переводов, в т. ч. на слав., араб., груз. языки (*Dufner G. Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen. Padova, 1968. S. 38-210*).

А. Р. Фокин

Богослужебные

Начиная с эпохи Каролингов Г. В. приписывалось составление Григория Сакраментария (впервые в письме папы Адриана I к Карлу Великому, кон. VIII в.; ср.: *Walafrid. Strabo. Liber de exordiis. 22; Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. 2. 17*). Имя Г. В. фигурирует в заглавии мн. рукописей, содержащих этот важнейший зап. литургический памятник (изд. «*Liber sacramentorum*» - PL. 78. Col. 25-264). Однако совр. исследователи единодушно отвергают такую атрибуцию, доказывая, что ядро этого Сакраментария сформировалось лишь четверть века спустя после кончины святителя (вероятно, в понтификат Гонория I (625-638)). При этом отмечается, что ок. 80 молитв, входящих в него, имеют лексические параллели в сочинениях Г. В. и, следов., могли быть составлены им самим. Вероятно, его перу принадлежат префация на праздник Рождества Христова, коллекта на Богоявление, префации на праздники Пасхи и Вознесения Господня, интроит на освящение ц. во имя мц. Агафий и др. Точно известно, что именно Г. В. сделал

вставку в разд. «Hanc igitur...» (Итак, сие...) канона (см. ст. [Анафора](#)) рим. [мессы](#), к-рая начинается словами: «Diesque nostros in tua pace disponas» (И да устроишь дни наши в мире Твоем) (LP. Vol. 1. P. 312; *Beda. Hist. Angl.* II 1; *Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn.* 2. 17), а также добавил в число поминаемых в каноне мессы святых имена мучениц Агафии и Лукии (*Aldhelm. De laud. virg.* 42). Он также установил чтение «Отче наш» в конце канона (*Greg. Magn. Reg. epist.* IX 12) и ввел формулу, к-рую произносит священник во время причащения мирян (Corpus Domini...- *Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn.* 2. 41).

Г. В. запретил в Римской Церкви петь [Аллилуия](#) в период [Великого поста](#). Известно, что в организованных им покаянных процессиях во время эпидемии чумы в Риме 590 г. 2 хора (народ и священство) попеременно пели «Kyrie eleison» («[Господи, помилуй](#)») (*Greg. Turon. Hist. Franc.* X 1; *Greg. Magn. Reg. epist.* IX 12). Поскольку каждое прошение повторялось по 7 раз, впол. такая [литания](#) получила название Litania septiformis или Septena. Еще в XVIII в. она печаталась во франц. [Миссалах](#). (Какова роль Г. В. в установлении 9-кратного пения «Kyrie eleison» в начале мессы после интроита, точно неизвестно - подробнее см. в ст. [Kyrie.](#))



Свт. Григорий Великий и диак. Петр. Миниатюра. XII в. (Брюссель, Бельгийская нац. б-ка. Vs. 9916. Fol. 17)

Традиционно с именем Г. В. связывалось происхождение *григорианского пения*. В списках Антифонария с кон. VIII в. содержится предисловие, в котором сказано, что эту певч. книгу составил «Григорий епископ» (Gregorius presul). Павел Диакон сообщает (PL. 75. Col. 90), что Г. В. составил Антифонарий, отбирая тексты из Библии и комбинируя их. В Патрологии Ж. П. *Миня* под именем Г. В. опубликованы тексты 2 певч. сборников - «Liber antiphonarius» (PL. 78. Col. 641-724) и «Liber responsalis» (PL. 78. Col. 725-850). Однако, по мнению Ф. А. *Геварта*, Б. *Штеблайна* и др., первоначально в рим. традиции под «Григорием епископом» мог подразумеваться папа св. *Григорий II* (715-731) или папа св. *Григорий III* (731-741), а на протяжении IX в. при каролингском дворе под влиянием находившихся там выходцев из Англии, где Г. В. пользовался особым почитанием, это предание было перетолковано в его пользу. Сообщение св. Беды Достопочтенного (*Beda. Hist.*

Angl. IV 2) о литургическом пении на рим. манер, которое перенял от учеников Г. В. еп. англ. г. Рочестера Путта, можно понимать как указание на догригорианскую традицию, известную как староримское пение. Атрибуция мелодий григорианского пения Г. В. отвергнута совр. исследователями (*Stäblein B. Gregorius praesul: der Prolog z. römischen Antiphonale // Musik u. Verlag: K. Vötterle z. 65. Geburtstag. Kassel, 1968. S. 537-561; McKinnon J. Gregorius praesul composuit hunc libellum artis musicae // The Liturgy of the Medieval Church / Ed. by T. J. Heffernan, E. Ann Matter. Kalamazoo (Mich.), 20052. P. 613-634*). Г. В. также традиционно приписывается основание или реорганизация корпорации рим. церковных певчих (*schola cantorum*) (*Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. 2. 6; ср.: Van Dijk S. J. P. Gregory the Great, Founder of the «Schola Cantorum» // Ephemerides liturgicae. 1963. Vol. 77. P. 335-356*).

«40 Бесед» Г. В. на Евангелия свидетельствуют о существовании в то время в Риме уже сложившейся стройной системы евангельских чтений, хотя сведений о деятельности святителя в этой области нет.

А. А. Ткаченко

В правосл. традиции начиная с XVI в. Г. В. устойчиво приписывается составление литургии Преждеосвященных Даров. Однако, несмотря на широкое распространение в позднейших памятниках, в богослужебных рукописях старше XVI

в. эта атрибуция не встречается (в агиографических источниках она появляется раньше, напр. в Синаксаре Berlin. Gr. 219, XII-XIII вв.). В рукописях Евхология и Служебника VIII-XV вв. литургия Преждеосвященных Даров или не имеет никакой атрибуции, или приписывается святителям Василию Великому, Епифанию Кипрскому, Герману I, патриарху К-польскому (*Μωραΐτος* Δ. Ἡ λειτουργία τῶν προηγιασμένων. Θεσσαλονίκη, 1955. Σ. 23-26; *Alexopoulos S.* The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Compar. Analysis: Diss. Notre Dame (Ind.), 2004. P. 60-69). В визант. толкованиях на литургию составление чина Преждеосвященных усваивается апостолам. По словам Иерусалимского патриарха Досифея II Нотары (XVII в.), «Преждеосвященная литургия принята от преемников апостольских и не есть творение Григория Двоеслова» (цит. по: *Смирнов-Платонов Г. П., прот.* О литургии Преждеосвященных Даров. М., 1850. С. 45-46).

Свидетельства переатрибуции литургии появляются в литургических книгах в XVI в.- напр., в слав. Служебнике (БАН. 21. 4. 13 (Нов. 918)), где чин Преждеосвященных озаглавлен: «Устав Божественныя службы Преждеосвященных святого преподобнаго отца нашего святителя Епифания Кипрского. Инииже поведуют зложенней быти ей Аггафаном папа Римским. И святогорцы поведают Григория папы Римскаго изложение» (Л. 70). В Варлаама Хутынского Служебнике (ГИМ. Син. № 604, нач. XIII в.) лист, содержащий изображение составителя

чина Преждеосвященных, был в позднейшую эпоху изъят, очевидно, потому, что на нем был изображен не Г. В., а др. святой.

Атрибуцию чина литургии Преждеосвященных Даров Г. В. следует признать ошибочной (Смирнов-Платонов, *прот.* С. 29-76) и по др. причинам. Во-первых, в зап. литургических памятниках, связанных с именем папы, нет никаких совпадений с молитвами визант. литургии Преждеосвященных Даров, как нет и самой практики совершения этой литургии (если на Востоке эта литургия заменяла полную литургию во мн. постные дни, то на Западе подобный чин существовал лишь в Великую пятницу, но ни один из его текстов, в т. ч. и содержащихся в Сакраментарии Григория (PL. 78. Col. 85-87), не совпадал с молитвами литургии Преждеосвященных Даров). Во-вторых, во времена Г. В. литургия Преждеосвященных Даров давно была известна в К-поле («Пасхальная хроника» упоминает о нек-рых изменениях в ее чине под 615 г.: Chron. pasch. 1832. Bd. 1. S. 706) и вообще на Востоке, где помимо к-польского существовали иерусалимский и александрийский чины литургии Преждеосвященных, носившие имена апостолов святых *Иакова Праведного* и *Марка* (или свт. *Афанасия I Великого*) соответственно, а также ряд сир. чинов с различными атрибутами (Дмитриевский А. А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX-X вв. Каз., 1894; Codrington H. W. The Syrian Liturgies of the Presanctified // JThSt. 1903. Vol. 4. P. 69-82; 1904.

Vol. 5. P. 369-377, 535-545). «...Литургия Преждеосвященных,- заключал церковный писатель прот. Григорий *Смирнов-Платонов*, - по происхождению... принадлежала Церкви Восточной... и св. Григорию не было приписываемо установление известной в Православной Церкви великопостной литургии» (*Смирнов-Платонов*, прот. С. 76).

Причина появления атрибуции литургии Преждеосвященных Даров Г. В. неясна. Вероятно, она возникла между XII и XV вв. в среде греч. духовенства Юж. Италии или на Афоне и была первоначально обусловлена или представлениями об определяющем влиянии Трех святителей (Василий Великий, *Григорий Богослов* и *Иоанн Златоуст*) на правосл. богослужебную традицию (впосл. имя Г. В. могло заменить собой имя свт. Григория Богослова, к-рый действительно назван автором литургии Преждеосвященных в Евхологиях XVI в. Ambr. Gr. 64 и Constantinop. Taph. 134 (593)), или опосредованным знакомством греков Юж. Италии и Афона с зап. традицией, где чин мессы мог атрибутироваться ап. Петру или Г. В., и где, главное, с именем «папы Римского Григория» (на самом деле не Г. В., а Григория II) связывалось установление практики совершать Великим постом полную мессу (впосл. имя Г. В. как автора чина мессы или как инициатора совершения полной мессы в будние дни поста могло перейти на чин литургии Преждеосвященных). Возможно, также повлиял и факт наличия напоминающего литургию

Преждеосвященных Даров чина в описании богослужения Великой пятницы именно в Сакраментарии, носящем имя Г. В. Закреплению связи Преждеосвященной литургии с именем Г. В. способствовало распространение в правосл. мире в XVI-XVII вв. венецианских изданий богослужебных книг, выполненных по южноитал. рукописям и содержащих эту атрибуцию.

В совр. рус. (а также зависящих от рус. традиции) изданиях богослужебных книг атрибуция литургии Преждеосвященных Даров Г. В. сохраняется. Среди обычных молитв священника в конце службы на литургии Преждеосвященных Даров совр. рус. Служебник предписывает читать тропарь Г. В. (Служебник. [Т. 2.] С. 462-463; однако это не особый тропарь Г. В., как в составе благодарственных молитв согласно рус. изданиям Молитвослова, а общий тропарь святителю); имя папы входит в состав отпуста литургии (Там же. С. 462); включенное в состав московского издания Минеи 1978-1989 гг. последование Г. В. (Минея (МП). Март. Ч. 1. С. 288-299; в первопечатных и синодальных рус. изданиях Минеи этого последования нет; первоначально оно было известно лишь по рукописям южноитал. происхождения, а в указанное издание Минеи попало из рукописи Пантелеимонова мон-ря на Афоне) в одной из стихир прямо приписывает Г. В. составление литургии Преждеосвященных Даров.

В совр. греч. традиции атрибуция Преждеосвященной литургии Г. В. в целом

отвергнута - в первую очередь из-за позиции патриарха Иерусалимского Досифея, аргументированно отрицавшего авторство этого святого, а также в силу авторитета составленного прп. *Никодимом Святогорцем* канонического сб. «Πιδάλιον», где эта атрибуция на основании свидетельств блж. *Симеона*, архиеп. Фессалоникийского (к-рый пишет об апостольском происхождении чина), и патриарха Досифея названа ошибочной (Πηδάλιον. Σ. 183). Поэтому, согласно совр. греч. изданиям Евхология, Литургиария и Архиератикона, имя Г. В. не произносится на отпусте в конце литургии Преждеосвященных Даров, а тропарь Г. В. не читается ни в составе священнических молитв в конце службы, ни в составе благодарственных молитв по Причащении. Последования Г. В., аналогичного содержащемуся в московском издании Минеи 1978-1989 гг., греч. издания Минеи не содержат, а из офиц. минейной редакции Жития Г. В. указание о составлении им Преждеосвященной литургии исключено.

Диак. Михаил Желтов

Письма

Эпистолярное наследие Г. В. чрезвычайно обширно: до наст. времени дошло более 800 его писем, собранных в 14 книг. Адресованные различным церковным и гос. деятелям - епископам, клирикам, монахам, императорам, военачальникам - «эти послания являются не только прекрасными историческими источниками, позволяющими... понять многие нюансы... эпохи, в которую жил

святитель, и судьбы западной Церкви VI в., но и документами, содержащими много важных штрихов, характеризующих его личность и мировоззрение» (Сидоров. С. XXXIX).

Г. В. приписывались неск. не принадлежащих ему сочинений: «In librum primum Regum expositionum libri VI» (Толкования на первую Книгу Царств; настоящий автор - мон. Петр Кавский, XII в.- CCSL. 144. P. 47-641; SC. N 351, 391, 432, 449, 469); «Expositio in VII Psalmos paenitentiales» (Толкование на семь покаянных псалмов); «Concordia quorundam testimoniorum S. Scripturae» (Согласие некоторых свидетельств Свящ. Писания) и др. (см.: PL. 79; CPL, N 1715-1721).

А. Р. Фокин

Переводы сочинений на славянский язык, рукописная традиция

Сочинение Г. В. «Диалоги» переводилось на слав. язык неоднократно с греч. и один раз с лат. языков. В слав. переводе оно получило также название «Римский Патерик». Древнейший перевод, представленный в неск. сокращенном виде рус. списками XVI-XVII вв. (ГИМ. Син. 265, 726, 920), выполнен в кон. IX - нач. X в. Нек-рые исследователи связывали этот перевод с деятельностью кружка св. равноап. *Мефодия*, просветителя славян, в 1-й пол. 80-х гг. IX в. в столице *Великой Моравии*, предположительно отождествляя его с «отъческими книгами», упоминаемыми в 15-й гл. Пространного жития свт. Мефодия (Соболевский. 1904; Mareš.

1974). Дополнительным аргументом в пользу этой версии служит, по мнению Ф. В. *Мареша*, то обстоятельство, что предисловие к памятнику в данном случае переведено с латыни (*Mareš F. W. Welches griechische Paterikon wurde in IX Jh. ins Slavische übersetzt? // Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Österreich. Akad. d. Wiss. W., 1972. Bd. 109. S. 205-221*). Большинство исследователей считают, однако, что «Римский Патерик» был переведен учениками равноапостольных Кирилла и Мефодия в Болгарии (СККДР. Вып. 1. С. 314; Патерик Римский: Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе. С. II-III, XXII-XXIII). В наст. время этот перевод опубликован К. Дидди. Большой древностью (вероятно, XI в.) отличается и перевод с лат. языка значительно сокращенной 2-й кн. «Диалогов» (Житие прп. Венедикта Нурсийского), возможно выполненный слав. монахами-бенедиктинцами в Чехии и представленный серб. списком (РНБ. Гильф. № 90 - изд. А. И. Соболевским (1903), Марешем (1979)). Не позднее сер. XIV в. в Болгарии или на Афоне был сделан новый перевод «Диалогов», получивший широкое распространение в правосл. слав. книжности (старшие болг. списки - РНБ. Q. I 275, сер. XIV в.; РГБ. МДА. Фунд. № 34, 3-я четв. XIV в.; Praha. Narodni Muzeum. IX F15, 3-я четв. XIV в.; Vindob. Slav. 22, 3-я четв. XIV в.; старший рус. список - БАН Литвы. ф. 19. № 3, кон. XIV (?) - нач. XV в., пергамен). Кроме того, ряд повестей из «Диалогов» (30 глав из III и IV книг) был переведен не позднее 2-й четв. XIV в. также болг. книжниками в

составе Патерика Сводного (*Birkfellner*. Bd. 1; *Николова*).

В научной лит-ре на основании анализа языковых особенностей считается установленным, что перевод с латыни на слав. «Бесед на Евангелия» был выполнен в XI в. в Чехии, по всей видимости в *Сазавском мон-ре* (*Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 48-81; *Mareš F. W.* Česká redakce církevní slovanštiny v světle Besěd Řehoře Velikého (Dvojeslova). Praha, 1963. Vol. 32. S. 417-451; *Reinchart J.* Methodisches zu den lexikalischen Bohemismen in Tschechisch-Kirchenslavischen am Beispiel der Homilien Gregors des Grossen // Wiener slavist. Jb. 1980. Bd. 26. S. 46-102), и попал на Русь в домонг. время, скорее всего в XI в. Все известные списки памятника - восточнослав., древнейший из них, галицко-волынского происхождения, относится ко 2-й пол. (?) XIII в. (РНБ. Погод. № 70). В наст. время Славянским уставом Чешской АН начато издание «Бесед на Евангелия» с учетом сохранившейся рукописной традиции XIII-XVII вв. Известен перевод на слав. язык «Пастырского правила» Г. В., выполненный в 1671 г. *Симеоном Полоцким* (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. II. Ч. 2. № 150: Св. Григория Двоеслова книга о пастырском попечении. С. 242-246).

В слав. рукописях (напр., ЯИАМЗ. Л. 73 об.- 78 об., 2-я пол. (?) XIII в.; РГБ. Унд. № 1274. Л. 227-229, XV в.; и др.) встречается также древняя, переведенная с латыни молитва «конъчавъше часы» против злого

человека или дьявола с именем Г. В. в заголовке (Соболевский А. И. Несколько редких молитв из русского сборника XIII в. // ИОРЯС. 1905. Т. 10. Кн. 4. С. 66-78; Mareš. 1979. Р. 71-75), однако ее источник не выявлен.

В XII в. при составлении на Руси учительной части Пролога в нее под 14, 15, 17, 23, 25 янв., 2 февр. и 15 авг. было включено 7 повестей и поучений из «Диалогов» Г. В., однако, вероятно, не прямо, а через посредство древнейшего перевода

Пандектов *Никона Черногорца* (Давыдова. С. 263, 266-267, 268, 270, 271, 273, 275, 277, 279-280).

Во 2-й четв. XVI в. в состав Великих Миней-четьих под 12 марта были включены «Диалоги» в среднеболг. переводе XIV в. и «Беседы на Евангелия». Кроме того, отдельные беседы на Евангелия включены в Великие Миней-четьи в качестве поучений на нек-рые праздники, напр. на Рождество Иоанна Предтечи (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Вып. 2. Стб. 241).

Нек-рые из бесед встречаются также в составе древнерус. триодных Торжественников, напр. в рукописи РГБ. Троиц. Фунд. № 146, 1541 г. (Čertorickaja. S. 415; № 17. 4. 25).

В заглавиях текстов в слав. рукописях Г. В. нередко смешивается с соименными авторами. В частности, ему приписывается авторство посланий «о честных иконах» имп. *Льву III Исавру*, принадлежащих перу папы Григория II и помещенных в качестве чтения в неделю 1-ю Великого поста в триодных Торжественниках РГБ. МДА. Фунд. № 48, 1477-1479 гг., ИРАИ. Собр. Величко. № 1, 1511-1512 гг., РНБ.

Погод. № 952, 1542 г., в Сборнике РГБ. Волок. № 513, кон. XV - нач. XVI в., и др. (*Čertorickaja*. S. 147-148, 756-757; № 05. 7. 07; 05. 7. 08).

В XVI-XVII вв. «Диалоги» Г. В. оказали заметное воздействие на лит. часть Синодика, в к-рой отразились сюжеты не менее 12 повестей из памятника (*Дергачева И. В.* Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV-XVII вв. (на мат-ле Синодика).

Мюнхен, 1990. С. 74-76; Прил. 3. С. 145-147, № 52-63; Отреченное чтение в России XVII-XVIII вв. М., 2002. С. 55-56).

Изд.: *Соболевский А. И.* Житие прп. Бенедикта Нурсийского по сербскому списку XIV в. // ИОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 2. С. 121-137; *Birkfellner G.* Das Römische Paterikon: Stud. z. serbischen, bulgarischen und russischen Überlieferung d. «Dialoge» Gregors des Grossen mit einer Textedition. W., 1979. Bd. 1; Bd. 2 [повести в составе Патерика Сводного]; *Mareš F. W.* An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. Münch., 1979. P. 150-162; ВМЧ. Март, дни 1-11. М.; Фрайбург, 1997. С. 208-383 [«Диалоги»], 385-669 [«Беседы на Евангелия»]; Патерик Римский: Диалоги Григория Великого в древнеслав. пер. / Подгот.: К. Дидди. М., 2001; *Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na Evangelia v českocíkevně-slovanském překladu / K vyd. připravil V. Konzal.* Praha, 2005. Díl 1: Homilie I-XXIV.

Лит.: Пономарев А. И. Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении: Опыт исслед. памятников христ. агиологии и эсхатологии. СПб., 1886. С. 217-223; Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1: Время и жизнь патр. Евфимия Терновского. С. 478-486; Соболевский А. И. Римский Патерик в древнем церковно-славянском переводе // Изборник Киевский. К., 1904. С. 1-28. (ЧИОНЛ; 25); Mareš F. W. S. Gregorii Magni Dialogorum libri IV - die «Bücher des Vätters» der Vita Methodii // Slovo. Zagreb, 1974. Br. 24. S. 17-39 (то же на чеш. языке: Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha, 2000. S. 134-152); Николова С. Патеричните разкази в българската средновековна литература. София, 1980. С. 12-13, 16, 20-23; СККДР. Вып. 1. С. 313-316; Давыдова С. А. Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога // ТОДРА. 1990. Т. 43. С. 263-281; Čertorickája T. Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien d. beweglichen Jahreszyklus: Aus Handschr. d. 11.-16. Jh. vorwiegend ostslav. Provenienz. Opladen, 1994.

А. А. Турилов

Богословие

В истории догматики роль Г. В. заключается не столько в разработке новых подходов и методов богословия, сколько в популяризации богословского учения ранних отцов и учителей Церкви, прежде

всего блж. Августина. Существенное развитие у Г. В. получает нравственно-аскетическое богословие и учение о мистическом богопознании.

Учение о Св. Троице



Свт. Григорий Великий. Роспись кафоликона монастыря Ставреникита на Афоне. Мастера Феофан Критский и Симеон. 1546 г.

К триадологии Г. В. обращался достаточно редко, хотя постоянные контакты с народами, исповедовавшими арианство, требовали адекватной правосл. реакции. Согласно Г. В., вера в единого Бога-Троицу является общей как для НЗ, так и для ветхозаветных праведников. Подобно свт. Афанасию Великому, Г. В. замечал, что в видении прор. Исаии (Ис 6. 3) серафимы повторяют трижды «Свят», чтобы указать на Троицу Лиц, и один раз «Господь Саваоф», чтобы указать на единую сущность Св. Троицы (In Ezech. II 4. 7; Moral. XXIX 31; ср.: Athanas. Alex. In illud: Omnia // PG. 25. Col. 220). Еще яснее тайна Св. Троицы открылась в НЗ: крещальная формула, данная Самим Спасителем (Мф 28. 19), указывает на три ипостаси и единую сущность Бога (in tribus subsistentiis una substantia est - Greg. Magn. Reg.

epist. I 43 // PL. 77. Col. 498). Кроме единой сущности Г. В. исповедует в Св. Троице единую силу (In Evang. 24. 4). Бог Сын, Божия Сила и Премудрость, получает Свое ипостасное бытие через рождение (*oriendo est* - Moral. XXX 4. 37); Он родился от Отца прежде всех времен, точнее Он - вечно рожденный (*semper natus* - Ibid. XXIX 1. 1); Сын во всем равен Отцу (In Evang. 25. 6). Св. Дух получает Свое ипостасное бытие через исхождение (*per processionem producitur* - Moral. XXX 4. 37). В учении об исхождении Св. Духа у Г. В. нет полной ясности: иногда он говорит, что Св. Дух прежде всех веков исходит от Отца (*de Patre ante saecula procedit* - Ibid. XXIX 31. 74), что, исходя от Отца по Божеству, Он получает то, что принадлежит Сыну по домостроительству (Ibid. V 36. 65), иногда говорит, что Дух Утешитель вечно исходит от Отца и Сына (*ex Patre semper procedat et Filio* - Dial. II 38). Это происходит из-за того, что Г. В. смешивает теологический и икономический аспекты учения о Св. Духе, в результате послание (*missio*) Духа в мир есть само исхождение (*ipsa processio*), к-рым Он исходит от Отца и Сына (In Evang. 26. 2). Как Дух Обоих, т. е. Отца и Сына, Он единосущен (*unius substantiae*) и равен Им Обоим (Ibid. 26. 230. 3). Также как Сын по времени не «последствует» Отцу, так и Отец и Сын по времени не предшествуют Св. Духу, но Дух Им совечен (*utrique coaeternus* - Moral. XXX 4. 37).

Учение об ангелах

Согласно Г. В., Бог есть Причина причин, Жизнь живущих и Разум разумных тварей (Ibidem). Разумные твари - это ангелы и люди, к-рых Бог создал для познания Себя (In Evang. 34. 6). По мнению Г. В., ангелы по сравнению с людьми являются чистыми духами, обладают невидимой и бестелесной природой, не облеченной в плоть; однако по сравнению с Богом, высшим и безграничным Духом, ангелы суть тела, ограниченные в пространстве (*loco quidem circumscripti sunt* - Moral. II 3. 3; II 7. 8-9; IV 3. 8; In Evang. 34. 13; Dial. IV 3, 29). Вечность ангелов, так же как и человеческих душ, указывает на их подобие (*similitudo*) Богу (In Evang. 34. 6), причем подобие Божие в ангелах запечатлено более отчетливо, как «точный отпечаток» (*signaculum Dei similitudinis* - Moral. XXXII 23. 47; In Evang. 34. 7). Ангелы намного превосходят людей в знании, поскольку они созерцают Источник знания, но их знание ничтожно мало по сравнению с Божественным знанием (Moral. II 3. 3). Полнота и степень знания ангелов зависят от того, насколько они приближаются к ведению Бога «заслуживая» (*per meritum dignitatis* - In Evang. 34. 10). Для сообщения своих мыслей Богу и друг другу ангелы не нуждаются в словах, но непосредственно видят сердечные помышления друг друга (Moral. II 7. 9-10).

Г. В. заимствовал из корпуса «*Ареопагитик*» учение о 9 ангельских чинах, последование к-рых у него - ангелы, архангелы, силы, власти, начала, господства,

престолы, херувимы, серафимы (In Evang. 34. 6-14; ср.: Moral. XXXII 23. 48) - неск. отличается от их последования в «Ареопагитиках». Названия ангельских чинов указывают на должность (officium) или служение (ministerium) ангелов, а не на их природу (In Evang. 34. 8-10). Высшие ангельские чины начальствуют над низшими (Ibid. 34. 10, 12; Moral. IV 29. 55), а также просвещают их умственные очи для вышнего познания (In Evang. 34. 11). Низшие ангельские чины посылаются в мир для служения людям. К каждому народу и человеку приставлены свои ангелы-хранители, к-рых Г. В. называл консулами и даже царями (reges - Moral. IV 29. 55). Ангелы исходят от Бога во внешний мир, «духовно присутствуют» в нем, однако благодаря внутреннему созерцанию они всегда сохраняют связь с Богом и никогда не отступают от Его созерцания и предстояния Ему (Ibid. II 3. 3; In Evang. 34. 13). Высшие ангельские чины вообще никогда не отлучаются от горнего, они не служат, а только предстоят Богу (In Evang. 34. 12). Все ангельские чины, устоявшие после падения диавола, вместе с праведными людьми составляют Небесный Град (superna civitas - Ibid. 34. 11). До своего падения сатана был выше всех остальных ангелов по достоинству, поэтому после падения он был осужден без всякого снисхождения (Moral. XXXII 23. 47). Причину падения сатаны Г. В. традиционно видит в гордыне (superbia) и желании стать подобным Богу (In Evang. 34. 9). Бог не проявил милосердия к падшим ангелам и не восставил их, как людей,

потому что они не были причастны никакой плотской немощи и поэтому не могут иметь прощения в совершённом грехе (Moral. IV 3. 8).

Антропология

Подобно блж. Августину, Г. В. полагал, что человек сотворен Богом для того, чтобы восполнить недостаток в числе ангелов, образовавшийся после падения диавола и последовавших за ним ангелов (In Evang. 34. 6, 11; ср.: *Aug. Enchirid.* 28-29; *Idem. De civ. Dei.* XXII 1). Человек есть та евангельская десятая драхма, к-рая была потеряна и вновь найдена (ср.: Лк 15. 8-10), восполнив собой круглое число избранных Богом (*electorum numerus* - *Greg. Magn.* In Evang. 34. 6). Так же как и ангелов, Бог создал людей для познания Себя (*Ibidem*; Moral. XXVI 44. 79). Г. В. полагал, что человек был сотворен по образу (Moral. XXXIII 2. 4; In Evang. 28. 2-3; 34. 6; In Cantic. I 28) и подобию Божию (Moral. XVI 44. 56; XXIX 10. 21; XXXII 23. 47), хотя не всегда четко разграничивал эти понятия (напр., Moral. XXIX 10. 21). Образ Божий он относил к духовной природе человека (*mens* - *Ibid.* XXXIII 2. 4), или к его разуму (*ratio, sensus rationabilis* - *Ibid.* XXIX 10. 21). Подобие Божие, под к-рым Г. В. иногда понимал бессмертие (*immortalitas* - In Evang. 34. 6), человек имел в первоначальном состоянии, но утратил после грехопадения (Moral. XXIX 10. 21; In Evang. 34. 6). В отличие от ангелов человек двусоставен: его природа состоит из духа и тела (Moral. II 7. 8). Человек есть микрокосм, «вся тварь» (*omnis creatura*), поскольку он имеет нечто общее со всей тварью: с камнями -

бытие, с растениями - жизнь, с животными - чувства, с ангелами - разум (In Evang. 29. 2). Дух человека бестелесен (*incorporeus spiritus*), но не в абсолютном смысле (Dial. IV 29): хотя он сопряжен с плотью, но в отличие от духа животных не умирает вместе с ней; как и ангелам, ему присуще бессмертие, в то время как плоть человека, образованная из «грязи», так же как и у животных, смертна (Ibid. IV 3-4; Moral. XXIX 10. 21). Душа человека, составляющая его внутреннее существо, несравненно лучше его телесной сущности, к-рой он обладает извне (In Evang. 14. 1). По природе душа невидима, но познается из ее действий посредством тела, когда оживляет и приводит его в движение в этой жизни или совершает чудеса после смерти, как это происходит с мощами святых (Dial. IV 5-6). По свидетельству Г. В., между св. отцами существует большое разногласие по вопросу о происхождении индивидуальной души. Он говорил, что в этой жизни человек не в силах понять, передается ли душа вместе с телом от Адама или дается каждому непосредственно Богом (Reg. epist. IX 52).

Первый человек, находясь в раю, к-рый Г. В., по видимому, отождествлял с небесным Отечеством (*caelestis patria, superna patria*), наслаждался там беседой с Богом и благодаря чистоте своего сердца и высоте созерцания находился среди блаженных ангельских духов (Dial. IV 1). Однако вскоре человек возгордился оказанной ему честью, превознесся в сердце и забыл, что он не только носит в себе образ и подобие Божие, но и образован из низших стихий

(Moral. XXIX 10. 21). Он захотел стать независимым от Бога, поступать по своей воле (Ibid. XXXV 14. 28). Более того, человек возжелал самой божественности (divinitatem additurum), к-рую обещал ему диавол. Однако в результате человек не только не преуспел в этом, но и лишился того, что имел, - бессмертия и радостей рая - и был изгнан в мир, где его стали преследовать физические страдания и духовная слепота (Ibid. XXXIII 9. 17; XXXV 14; In Evang. 25. 7-8; Dial. IV 1). Так в человеческом роде от начала мира открылся «поток смерти» (torrens mortis - In Evang. 25. 7), к-рый вместе с тем был и справедливым наказанием Божиим за гордыню человека (Moral. XXIX 10. 21). Нарушив заповедь, человек сам подпал под Божественный приговор, осуждавший его на тление (sententia corruptionis - In Evang. 29. 10; ср.: Быт 3. 19). Из-за греха первородного, или грехопадения (prima culpa, prima praevaricatio, culpa originis, originis reatus, casus), человек как бы вышел из самого себя, из духовного состояния, и оказался во внешнем, материальном мире, подчинился ему. Он лишился умственного света, к-рым ранее был исполнен, и уже не мог созерцать вышний мир (Dial. IV 1). Ум человека стал беспокойным и изменчивым, утратил способность сосредоточения на чем-то одном, важном и нужном, рассеялся на множество ничтожных и низких помыслов. Беспокойство и изменчивость ума как бы перешли в саму природу человека (Moral. XXVI 44. 79). Человека поразила и духовная смерть - неверие (In Evang. 25. 7). Грех Адама стал наследственным,

так что каждый человек рождается связанным узами первородного греха (*originalis peccati vinculis*), в своем прародителе весь человеческий род прогнал на корню (*Reg. epist. IX 52*). Люди от самого зачатия и рождения, происходящих во грехе, связаны тленным состоянием природы (*naturae corruptibilis condicione*), от к-рого они не могли освободиться собственными силами (*Moral. XVIII 52. 84*). Поскольку Адам свободно последовал диаволу, он подпал под его власть, так что диавол по праву стал удерживать (*jure tenebat*) людей в своей власти и низводить в ад (*In Evang. 22. 9; 25. 8; 26. 4, 9; Moral. XXXIII 6. 12*). Власть диавола опиралась гл. обр. на страсть людей к наслаждениям (*In Evang. 22. 9*).

Христология и сотериология

I. Христология. Святитель подробно говорит о воплощении Единородного Сына Божия, к-рое он чаще всего называет воплощением Господа (*dominica incarnatio* - *Moral. XXXIII 3; Reg. epist. VII 15*), воплощением Посредника (*mediatoris incarnatio* - *Moral. III 26; VII 7*), воплощением Исккупителя (*incarnatio redemptoris* - *Ibid. XIX 28; In Ezech. I 4*) или таинством Воплощения (*mysterium incarnationis* - *In Evang. 7; 39. 1; 33. 6; Reg. epist. XI 67* и др.). Ради людей Бог стал человеком, а точнее Богочеловеком (*Deus homo* - *In Evang. 16. 1; 8. 2*), чтобы Он мог быть Посредником между Богом и людьми. В таинстве Воплощения «Бог коснулся земли, поскольку воспринял плоть» (*Ibid. 33. 6*). Слово стало плотью, «не утратив то, чем было, но восприняв то, чем не было; ведь таинством Своего

воплощения Единородный Сын Отца преумножил наше, но не умалил Свое» (Reg. epist. XI 67).

Соединение двух природ во Христе произошло через восприятие Богом человеческой природы (In Ezech. I 8. 23; II 1. 9; Moral. XIX 28. 51) в момент св. зачатия (conceptus sanctus) в утробе Св. Девы (Moral. XVIII 52. 85; Reg. epist. XI 67). Сын Божий, Сила Всевышнего, «осенил» (obumbravit), т. е. покрыл тенью, Св. Деву, поскольку в Ее чреве бестелесный Свет воспринял тело, могущее отбрасывать тень (Moral. XXXIII 3. 5; ср.: Reg. epist. XI 67). Тело, воспринятое Богом от Девы, было как бы Его одеждой (vestimentum), к-рая тем не менее не отличалась от Него Самого по единству Лица (In Ezech. II 1. 9). Единородный Сын Божий, воплотившись, стал совершенным человеком (perfectus homo), т. е. имел «истинную плоть и разумную душу» (Reg. epist. XI 67; In Ezech. I 1. 9). Хотя человеческая природа Христа была по сущности такой же, как наша, но в отличие от всех остальных людей Он был свят и безгрешен от самого зачатия, поскольку для того, чтобы превозмочь состояние тленной природы, Он не был зачат от плотского соединения (Moral. XVIII 52. 84; ср.: In Evang. 29. 6). В воплощении наш Искупитель остался Богом, как Отец, и для нашего искупления стал смертным, как мы (In Ezech. I 2. 17). Он «един из двух и в двух природах» (unus ex utraque et in utraque natura), поскольку, будучи Богом прежде веков, Он стал человеком в конце веков (Ibid. I 2. 17; I 8. 24; ср.: Moral. XVIII 52. 85; In Evang. 16. 4; Reg.

epist. XI 67). Соединение двух природ во Христе святитель не совсем удачно сравнивал с электром, сплавом золота и серебра (In Ezech. I 2. 14; 2. 17; 8. 25), или с медовыми сотами, сочетающими в себе мед и воск (In Evang. 24. 5). Однако, как постхалкидонский богослов, он пояснял, что в Икупителе две природы, т. е. божество и человечество, соединились и сочетались друг с другом неслитно и нераздельно (inconfuse ac inseparabiliter - In Ezech. I 8. 25). Из-за этой неслиянности и нераздельности двух природ слава Его божества через человечество могла быть доступной для человеческих глаз, а человеческая природа через Его божество прославилась, возвысилась и обрела сияние, превосходящее ее сияние при творении (Ibidem). В Единородном Сыне Божиим в соединении природ человечество возросло в славу Его Величия. Если бы, по мнению Г. В., неизменная божественная природа захотела явиться нам такой, какова она есть, то она скорее сожгла бы нас блеском, нежели обновила. В воплощении Бог умерил мощь Своей славы для наших очей, чтобы наша немощная природа по Его подобию просияла в Его Свете и благодаря обретенной благодати как бы изменила «цвет своей внешности» (suae habitudinis colorem - Ibid. I 2. 14). Обе природы Христа были истинными (Moral. XVIII 52. 85).



Свт. Григорий Великий. Роспись ц. вмч. Георгия мон-ря Воронеж, Румыния. Ок. 1504 г.

Раскрывая учение о двух природах Христа, Г. В. предупреждал, что его не следует понимать в смысле несторианского учения о двух лицах (см. [Несторианство](#)). Хотя Христос одно естество имел от Отца, а другое - от Девы, однако не так, что один произошел от Отца, а другой - от Девы, но один и Тот же есть вечный от Отца и временный от Матери, один и Тот же - прежде век от Отца без матери и в конце веков от Матери без отца, один и Тот же - Создатель и создание, Храм и Создатель Храма (т. е. Своего тела), поскольку Он, пребывая единым из двух и в двух природах, не смешивается соединением природ и не раздваивается их различием (Ibidem). «Слово и плоть - одно Лицо» (Reg. epist. XI 67). Поэтому Св. Дева Мария была «и раба Господа, и Его Матерь», сохранившая девство неоскверненным и в самом рождестве (Moral. XVIII 52. 85; ср.: In Evang. 26. 1).

Сравнительно мало Г. В. говорил о двух природных действиях Христа. Так, по мысли святителя, «дело Божие - собрать души, которые Он сотворил, и

призвать к радостям вечного Света; а быть бичуемым, терпеть оплевания, распятие, смерть и погребение - не есть дело (opus) Божие по Его сущности, но дело грешного человека, который все это заслужил грехом». Однако Бог, согласно Г. В., «сделал и чуждое Ему дело, чтобы совершить Свое собственное, поскольку благодаря тому, что Он стал немощным и перенес свойственные нам страдания, нас, которые суть Его творение, Он привел к славе Своей Крепости» (In Ezech. II 4. 20).

II. Сотериология. В соответствии с вост. богословием Г. В. полагал, что спасение, оживотворение человека, обновление и прославление его природы произошли уже в самом факте Боговоплощения и соединения двух природ в едином лице Богочеловека Христа (Ibid. I 4. 2). Подобно мн. вост. и зап. св. отцам, Г. В. рассматривал спасение, совершенное Христом, как своего рода обман грабителя-диавола, как обманывают рыбу, ловя ее на крючок с помощью насаженной на него приманки. По словам Г. В., Всемогущий Отец для умерщвления грабителя (*ad raptoris mortem*) послал Своего воплотившегося Единородного Сына, в Котором плоть, подверженная страданию, подобно приманке (*esca*), могла быть видимой, а бесстрастное божество, подобно крючку (*hamus, aculeus*), было невидимо. Поэтому когда диавол, стремившийся поглотить всех людей руками гонителей, проглотил, подобно приманке, плоть Христову, то незримое острие божества (*divinitatis aculeus*) пронзило его самого. Диавол погиб от того,

что проглотил; при этом и смертных людей, к-рых удерживал по праву, потерял, поскольку решился умертвить смертью Того Бессмертного, на Которого не имел никакого права (In Evang. 25. 8; ср.: Moral. XXXIII 7. 14; 9. 17). Тот, Кто ничего не должен был смерти, не имел вины (*sine culpa*), добровольно подвергся человеческому смертному наказанию за человеческий род, поэтому отныне все люди получили возможность вернуться к жизни (In Evang. 22. 4; 25. 9). Воскреснув из мертвых, Христос не только свободно вышел из ада, но разрушил и сами врата и засовы ада (*infernī claustra*), так что содержащиеся там души праведников получили свободу (Ibid. 19. 4; 21. 7; 22. 6; Moral. IV 29. 56; XIII 43. 48). Воскресение Христа возвратило людей к бессмертию и нетлению, поскольку все верующие в Него, будучи Его членами, получили обетование воскресения, происшедшего в их Главе (In Evang. 21. 2, 6; 26. 1). Вознесшись на Небо, Христос вместе с воспринятым Им человечеством вошел в Царство Небесное и всем людям открыл его врата (Ibid. 21. 7; 22. 6). Люди стали согражданами ангелов, и в перспективе они должны окончательно восполнить их недостающее число (Ibid. 21. 2, 7; 34. 11). Г. В. приближался к понятию **обожения**, характерному для учения вост. св. отцов, когда утверждал, что Христос, воссев на Небесном Престоле одесную Бога Отца, вознес воспринятое Им человечество превыше самих ангелов и архангелов (In Ezech. I 8. 23-24; ср.: In Evang. 29. 9). Во Христе плотская природа человеческого тела (*corpus carneum*) стала нетленной,

легкой и подобной эфиру (ad aethera - In Evang. 29. 10).

Жертвенному аспекту совершенного Христом искупления у Г. В. уделено немного внимания. Сами термины «искупление» (redemptio), «искупать» (redimere) святитель чаще всего связывал с понятиями «выкуп» («выкупать»), «освобождение» («освободить»), понимая под этим выкуп и освобождение человека из-под власти дьявола и смерти (Moral. XIII 47. 52; XVII 33. 54; XXXIII 6. 12; 7. 14). Иногда он говорил, что «мы искуплены Кровью Христовой», а Христос - наш Первосвященник, имея, вероятно, в виду ту Жертву, к-рую Он принес Богу Отцу за грехи людей (In Evang. 31. 8). Согласно Г. В., само Боговоплощение есть «очищающее нас возношение» (nostrae emundationis oblatio), поскольку, показав Себя человеком, Христос, как Посредник, смыл грехи человека (Moral. I 24. 33). В воскресении и вознесении Христа было упразднено «осуждавшее нас рукописание» (chirographum damnationis nostrae; ср.: Кол 2. 14) и отменен «приговор, осуждавший нас на тление» (In Evang. 29. 10).

III. Благодать и свобода. Совершенное Христом всеобщее спасение должно осуществиться и в жизни каждого отдельного верующего. По мнению Г. В., это происходит совместным действием Божественной благодати и человеческой свободной воли. Для спасения, согласно Г. В., недостаточно одной веры во Христа Спасителя, но необходима и «жизнь,

согласная с верой» (*vita fidei*), т. е. дела, в к-рых проявляется вера человека (*Reg. epist. VII 15*), верующие во Христа не спасаются без добрых дел (*Ibid. VII 15; Moral. XXXIII 6. 12*). Истинно веруют те, кто на деле выражают веру (*In Evang. 26. 9; 29. 3*). Однако святитель уточнял, что то добро, к-рое мы делаем, одновременно принадлежит и Богу, и нам: Богу - как источнику предваряющей благодати (*per praevenientem gratiam*), нам - по причине послушания свободной воли (*per obsequentem liberam voluntatem* - *Moral. XXXIII 21. 40*). Если бы добро не принадлежало Богу, то зачем мы всегда приносим Ему благодарность? А если бы оно не принадлежало нам, то зачем мы надеемся на получение справедливых наград (*praemia*)? Поскольку же мы по праву приносим Ему благодарность, мы знаем, что нам предуготован Его дар; а поскольку мы по праву ожидаем воздаяния, мы знаем, что свободным послушанием избираем то добро, к-рое совершаем (*Ibidem*). Г. В., как и блж. Августин, полагал, что без предваряющей благодати Божией человек не мог бы делать никакого добра (*Ibid. XVI 25. 30; ср.: Aug. De divers. quest. Ad Simpl. I 2; Idem. Contr. Pelag. I 3. 7*): кто считают, что могут быть спасены из-за «чистоты своих рук», т. е. своими силами обрести невинность, те несомненно заблуждаются, поскольку, если Вышняя благодать не предварит виновного, она никогда не найдет ни одного невинного, к-рого могла бы вознаградить (*Greg. Magn. Moral. XVI 25. 30*). Милосердие Божие сначала производит в нас нечто без нас (*sine nobis*), чтобы после того, как за

ним последует наш свободный выбор (*subsequente quoque nostro libero arbitrio*), делать вместе с нами то добро, к-рое мы уже желаем; иными словами, благодаря свободному выбору мы действуем вместе с благодатью (*Ibidem*). Никто не предваряет Бога какими-то заслугами и не может сделать Бога своим должником. Справедливый для всех Создатель удивительным образом одних предызбрал (*praelegit*), а других отвергнул, оставив в развращенных нравах (*Ibid. XXXIII 21. 38*). Г. В. полагал, что основания такого избрания сокрыты от людей на «тайном Божественном Совете», в «тайных судах Божиих». «Пусть никто не обсуждает, почему один привлекается по дару, а другой отвергается по заслуге... Мы не должны безрассудно допытываться у Вышнего Совета о призвании одних и отвержении других (*de aliorum vocatione, aliorum repulsione*)... ведь не может быть несправедливым то, что угодно Справедливому» (*Ibid. XXV 14. 32; ср.: XXVII 4. 7; XXIX 30. 57, 77; XXXIII 21. 39*). Предопределение к вечному Царству так устроено Всемогущим Богом, что избранные достигают этого Царства благодаря трудам, смотря по тому, насколько они молитвами удостоиваются получить то, что Всемогущий Бог предустановил им даровать прежде веков (*Dial. I 8*).

Экклезиология



Свт. Григорий Великий на троне в окружении епископов. Роспись капеллы Барди ц. Санта-Мария Новелла во Флоренции. XIV в.

Учение Г. В. о Церкви сочетает традиц. воззрения и особенности, получившие развитие в зап. богословии. Корнем Церкви он считал воплощение Христа (Moral. XIX 28. 51). Церковь есть мистическое Тело Христово, а Христос - ее Глава (Ibid. I 24. 33); Церковь - Невеста Христова (In Cantic. Prooem. 9; I 3, 24); Христос - солнце, Церковь - луна (In Evang. 29. 10). На земле Церковь являет собой Царство Небесное (Ibid. 12. 1; 32. 7), однако до времени последнего Суда злые перемешаны в ней с добрыми, отверженные - с избранными (Ibid. 12. 1). Из Церкви, странствующей на земле (ср.: LG. 9; ККЦ 769), в Небесную Церковь (in caelestis Ecclesiae corpus) переходят только те, кто стяжали добродетель (In Evang. 31. 8). Власть отпускать грехи была передана Господом апостолам, к-рые, т. о., стали участниками Верховного Суда (principatumque superni iudicii sortiuntur), от апостолов эта власть перешла к епископам Церкви (Ibid. 26. 4-5).

Однако Г. В. входил в противоречие с учением вост. правосл. Церкви, когда говорил, что св. ап. Петр по преимуществу есть «пастырь Церкви», что его Господь поставил над остальными апостолами как их начальника (apostolorum princeps), что он первенствует во всей Церкви (cunctae Ecclesiae praeferre - Ibid. 21. 4; Reg. epist. VIII 13; XI 67). Г. В. считал, что Римская кафедра, или «апостольский престол» (apostolica sedes), «поставлена над всеми остальными Церквями» (Reg. epist. II 46; III 30; V 37; VII 37). По его мнению, решения церковных Соборов имеют силу только после одобрения их Римским епископом, к-рый может отменить их своим авторитетом (Ibid. V 39, 41, 44; IX 38); к Римскому папе можно апеллировать в случае разногласий др. патриархов; он обладает властью судить всех епископов (Ibid. II 50; III 52, 63; IX 26, 27).

Учение о таинствах

Г. В. упоминал таинства Крещения, Миропомазания и Евхаристии. В таинстве Крещения, к-рое он называл «Таинством спасения», «Таинством небесной чистоты», человек освобождается от всех грехов, как первородного, так и личных (Moral. XV 51. 57; In Evang. 20. 2; Reg. epist. XI 45 // PL. 77. Col. 1162). Оно обязательно для спасения, и поэтому те младенцы, к-рые были крещены и умерли в младенчестве, сразу входят в Царство Небесное, а те, к-рые умерли некрещеными, обречены на вечные мучения (Moral. IX 21. 32; Dial. IV 18). Согласно Г. В., троекратное погружение

крещаемого в воду, во-первых, знаменует тайну тридневного погребения Христа во гробе (3-е восхождение из воды подобно воскресению Христову), во-вторых, совершается во образ трех Лиц Св. Троицы (Reg. epist. I 43). Г. В. считал действительным Крещение, совершенное во имя Св. Троицы, и у еретиков, однако крещенные у еретиков должны при жизни воссоединиться с Церковью. Он признавал 3 чина принятия еретиков в Церковь в зависимости от различия ересей: через миропомазание, через возложение рук и через исповедание истинной веры. Тех же, кто не были крещены во имя Св. Троицы, при принятии в Церковь следует крестить (Ibid. XI 67). О таинстве Миропомазания (unctio chrismatis) Г. В. высказывался кратко: после воскресения Господь через дуновение Св. Духа сообщил апостолам дар св. помазания (donum sanctae unctionis - In Evang. 26. 3; 30. 3). Более подробно святитель останавливался на таинстве Евхаристии, к-рое он называл «Таинством Тела и Крови Господних», «Таинством страдания», «Таинством святого Приношения». В Евхаристии он прежде всего видел жертву искупления и умилоствления за грехи всех людей (Ibid. 37. 7). «Жертва святого алтаря», единожды принесенная ради нашего оправдания, и ныне предстательствует за нас, поскольку Христос через нее и теперь снова страдает за нас в Своем таинстве. Всякий раз, когда мы приносим Ему жертву Его страдания (hostiam suae passionis), мы возобновляем для себя Его страдание ради нашего оправдания (ad absolutionem

nostram passionem illius reparamus - Ibid. 37; ср.: Dial. IV 58). Евхаристическая Жертва, к-рую Г. В. советовал приносить ежедневно, спасает душу от вечной гибели и таинственно возобновляет для нас смерть Единородного Сына, Который, хотя Сам по Себе уже и бессмертен и нетленен, снова закаляется за нас в таинстве св. Приношения (Dial. IV 58). В этом таинстве Господь как «Добрый Пастырь», полагающий Свою жизнь за овец, «обращает (verteret) Свое Тело и Кровь» и насыщает Своей Плотью тех «овец», к-рых Он искупил (In Evang. 14. 1; ср.: Dial. IV 58; Moral. XXII 13. 26). Евхаристическая Жертва служит не только для прощения грехов тех, кто живут, но и для облегчения участи тех, кто умерли (In Evang. 37. 8; Dial. IV 55, 58, 59). Это таинство, согласно Г. В., следует принимать достойно не только телесными устами, но и умом для подражания (ad imitationem) страданию Господа и последующего совершения добрых дел (In Evang. 22. 7; Dial. IV 59).

Учение о духовном совершенстве и созерцании Бога

I. Жизнь деятельная и жизнь созерцательная. Вслед за прп. *Иоанном Кассианом Римлянином*, к-рый в свою очередь опирался на *Евагрия Понтийского*, Г. В. учил, что земная жизнь христианина двойственна и состоит из делания (operatio, vita activa) и созерцания (contemplatio, vita contemplativa - Moral. VI 37; In Ezech. I 3. 9; II 2. 8-14; ср.: *Ioan. Cassian. Collat. 14. 1-3*). Образами этих видов жизни, согласно Г. В., служат Лия и Рахиль в ВЗ и Марфа и

Мария в НЗ (Moral. VI 37. 61; In Ezech. I 3. 9; II 2. 9-11). Деятельная жизнь состоит в том, чтобы дать хлеб алчущему, научить незнающего слову мудрости, исправить заблуждающегося, обратить возгордившегося на путь смирения, позаботиться о немощном, т. е. чтобы уделить каждому то, в чем он нуждается, - духовное или телесное. Созерцательная жизнь заключается в том, чтобы, всей душой сохраняя божественную любовь к ближнему, успокоиться от внешней деятельности и, отрешившись от всех забот, гореть желанием лицезреть своего Творца (In Ezech. II 2. 8).

Деятельная жизнь исполнена мн. трудов, созерцательная проста и устремлена лишь к видению Первоначала (Ibid. II 2. 10), первая доступна многим, вторая - немногим (Moral. XXXII 3. 4). Деятельная жизнь первее по времени, поскольку от доброделания человек переходит к созерцанию. Однако созерцательная жизнь выше, чем деятельная, по достоинству, поскольку последняя трудится для настоящего, а первая таинственно предвкушает грядущий покой (In Ezech. I 3. 9; ср.: Moral. VI 37. 60). Деятельная жизнь ограничена настоящим веком и прекращается вместе со смертью, созерцательная никогда не закончится: здесь она только начинается, чтобы достичь совершенства в Небесном Отечестве, поскольку тот «огнь любви», к-рый здесь только возгорается, разгорится еще ярче, когда человек увидит Того, Кого любит (In Ezech. I 3. 9; II 2. 9). Поэтому правильный порядок человеческой жизни

состоит в стремлении от жизни деятельной к жизни созерцательной (Ibid. II 2. 11).

Вместе с тем Г. В. считал, что на земле для человека более предпочтительна жизнь смешанная.

Деятельная и созерцательная жизни были соединены еще в Законе Моисеевом, где даны заповеди любви к Богу и к ближнему (Ibid. II 6. 5). В евангельские времена Господь Своим примером подтвердил это, ибо Он вел и деятельную, и созерцательную жизнь, примилив их в Самом Себе (Moral. XXVIII 13. 33). По

мнению Г. В., равным образом не будут совершенными ни те, кто пренебрегли деланием из-за усердия к созерцанию, ни те, кто отказались от созерцания из-за усердия к деланию (Ibid. VI 37. 56).

Человек может приобрести большую пользу, если от созерцательной жизни вновь возвратится к деятельной, чтобы благодаря горению его духа, к-рое разожгло созерцание, сделать деятельную жизнь еще более совершенной (In Ezech. II 2. 11). В

созерцательной жизни невозможно пребывать постоянно: человек по своей немощи утомляется и от созерцания возвращается к деланию, чтобы

осознать, как он далек от совершенства (Ibid. I 5. 12; Moral. X 15. 31). Более того, пока человек живет

среди ближних, деятельная жизнь для него обязательна, а созерцательная только желательна; ведь те, кто не пренебрегают добрыми делами, и без

созерцательной жизни смогут войти в Небесное Отечество, а те, кто пренебрегают ими, не смогут войти туда (In Ezech. I 3. 10; ср.: Moral. VI 37. 57).

Увлечение созерцанием без соблюдения меры и

должного смирения иногда приводит к ереси и большому соблазну верующих. Г. В. полагал, что в конечном счете мера участия человека как в деятельной, так и в созерцательной жизни должна определяться исходя из его темперамента (Moral. VI 37. 57).



Свт. Григорий Великий. Миниатюра из Служебника. Мастер Андрейчина. 30-е гг. XVI в. (ГИМ. Воскр. 3-бум. Л. 109а)

II. Путь богопознания. Человек не может достичь совершенства сразу, но лишь постепенно (Ibid. XXII 20. 46-51), поэтому Г. В. вслед за блж. Августином (Aug. De civ. Dei. XI 28) указывал путь богопознания, или богосозерцания, состоящий из 3 ступеней: отрешения от внешнего материального мира, пристрастий к нему; вхождения в себя (in semetipsos), самопознания («сужения» себя, angustatio); превосхождения себя (super semetipsos), своей тварности и ограниченности («расширения» себя, dilatatio) в непосредственном созерцании Бога (contemplatio).

На 1-м этапе, устремляя свой дух (*mens, animus*) к небесному и духовному, человек должен духовно выйти за пределы всего телесного, так сказать «сузить» себя, чтобы потом «расшириться» (*sese angustat ut dilatetur* - *Greg. Magn. In Ezech. II 2. 12*). Внутреннее познание (*notitia interna*) достигается только при отрешении от внешних обстоятельств, от земных желаний и страстей (*Moral. V 31. 55; In Evang. 34. 11*). Возвращаясь в себя и исследуя духовное, человек должен стараться не привносить в себя никаких теней телесных вещей или, если они как-то проникли, отбрасывать их с помощью рассудительности (*Moral. VI 37. 59*). Согласно Г. В., для того чтобы увидеть Бога, нужно погрузиться в своего рода сон (*sopor, somnus, mentis refrigerium*). Ведь те, кто действуют в мире, как бы бодрствуют, а те, кто взыскуют внутреннего покоя, убегают от мирского шума и суеты и как бы засыпают (*velut obdormiscit*). Такой «сон» есть живой покой (*quies vitae*), в к-ром ум человека насколько отрешается от внешнего беспокойства, настолько бодрее становится внутри себя и точнее познает свой внутренний мир (*Ibid. V 31. 54*). Это состояние Г. В. также сравнивает со своего рода смертью, схождением в могилу, т. е. с духовным умиранием для этого мира, его страстей и желаний (*Ibid. XVIII 54. 89*). Подобно тому как могила скрывает тело, так и созерцание Божества есть как бы могила духа (покой созерцания), в к-рой скрывается душа от всех внешних волнений (*Ibid. V 6. 9*). Даже деятельная жизнь, если она делает человека мертвым для злых

дел, может стать такой «могилой», но созерцательная жизнь «погребает» нас совершеннее, поскольку она полностью отделяет от всех мирских действий, отрешает от земных желаний и скрывает в глубинах самих себя (Ibid. VI 37. 56; XVIII 54. 89). Согласно Г. В., в созерцании дух человека благодатью Св. Духа поднимается от плотского помышления в горнее, пламенеет желанием вышнего, оставляя все преходящие вещи, все низшее, к чему ранее стремился (Ibid. X 8. 13). Дух человека обретает правильное положение, когда он не расплывается на множество изменчивых помыслов, но всегда прилежит одному должному помышлению, а именно помышлению о Боге, для стремления к Которому он и был создан (Ibid. XXVI 44. 79).

После отрешения от внешнего мира на 2-м этапе созерцания, называемом самопознанием, человек возвращается в себя, входит в свою душу. «Всякая душа,- говорил Г. В.,- ни о чем не должна заботиться так сильно, как о самопознании (*ut seipsam sciat*). Кто знает самого себя, познаёт, что он сотворен по образу Божию, и не должен уподобляться животным ни в наслаждениях, ни в устремлениях» (In Cantic. I 28 // PL. 79. Col. 490). Первым результатом самопознания является смирение (*humilitas*). Божественную Премудрость не могут созерцать те, кто считают себя мудрыми, поскольку они настолько отстоят от ее света, насколько не являются смиренными (Moral. XXVII 46. 79). Гордость и превозношение затуманивают в человеке взор его созерцания, и человек сам себя лишает света Истины

(Ibid. I 79; ср.: Reg. epist. V 18 // PL. 77. Col. 742); если человек действительно хочет увидеть Бога и Его Премудрость, он должен смиряться и считать себя глупцом (Moral. XXVII 46. 79; ср.: XIII 45; XVI 38). Поскольку даже великий праведник Авраам, удостоившийся беседовать с Богом, считал себя «прахом и пеплом» (Moral. III 31. 60; ср.: Быт 18. 27), верующий должен непрестанно в покаянии направлять очи ума на прежние грехи и беззакония, чтобы отклонять от себя всякое превозношение (Moral. III 31. 60; ср.: In Evang. 34. 12). Такое состояние Г. В. называл также сердечным сокрушением (*compunctio, tribulatio*) и различал 4 его вида: душа сокрушается, когда осознает, «где она была», т. е. вспоминает предшествующие грехи; помышляет, «где она будет», т. е. страшится справедливого суда Божия; с горестью осознает, «где она есть», т. е. наблюдает страдания наст. жизни; с плачем взирает туда, «где ее еще нет», т. е. созерцает блага вышнего Отечества, к-рых еще не достигла (Moral. XXIII 20. 41; ср.: IV 35; V 51; In Ezech. I 7. 20). «Пламя сокрушения» жжет сердце настолько, что сжигает в нем все беззаконные дела и помыслы (Moral. III 30. 59), подобно плугу, оно возделывает сердце человека для взращивания добрых плодов (In Ezech. I 3. 16) и как некий механизм (*quaedam compunctionis machina*) возносит душу в горнее (Moral. I 34. 47). 4 вида сокрушения сводятся к 2 основным: сначала душа сокрушается от страха (*timor*), поскольку, вспоминая о своих грехах, страшится подвергнуться за них вечному мучению,

затем сокрушается от любви к Богу (Dial. III 34; Moral. XXII 20. 48; In Cantic. Proem. 8), поскольку горит желанием увидеть своего Небесного Жениха, но в этой жизни не может соединиться с Ним во всей полноте (*perfecte*). Последнее сокрушение подобно поцелую (*osculum* - In Cantic. I 5 // PL. 79. Col. 480). Любовь (*caritas, amor, dilectio*) также подобна духовному механизму (*machina mentis*), отделяющему нашу душу от мира и возносящему ее к Богу, к созерцанию Божественного Света (Moral. VI 37. 58). Когда от земных желаний человек увлекается во внутреннее (*in interiora rapiuntur*), его дух в любви всецело устремляется к Богу (Ibid. V 6. 9). Любовь предполагает полное самоотвержение, отказ от себя (Ibid. XXII 20. 46). По мнению Г. В., любовь души к Богу аллегорически описана в Книге Песни Песней, где образ невесты в широком смысле означает Церковь, в узком смысле - душу каждого верующего, в то время как образ жениха означает Самого Господа (In Cantic. Proem. 9; I 3, 24; ср.: In Evang. 12. 4). Как Церковь в целом ожидает пришествия Господа, так и каждая душа в частности наблюдает вхождение Бога в свое сердце (*ingressum Dei ad cor suum*), подобно вхождению жениха в брачный чертог (In Cantic. Proem. 9), т. е. душа соединяется с Богом в духовной любви так же тесно, как невеста - со своим женихом (Ibid. Proem. 7; In Ezech. II 3. 8, 12; II 5. 1; II 7. 2; In Evang. 25. 2). Эта горячая любовь к Богу рождает в душе глубочайшее видение предмета любви. Согласно Г. В., любовь к Богу означает не что иное, как Его познание (*amor ipsa*

notitia est - In Evang. 27. 4; 12. 4), ведь человек познает своего Творца только через любовь (Moral. X 8. 13; ср.: In Evang. 14. 4; 34. 11; In Ezech. II 9. 10).

На 3-м этапе пути человеческой души к Богу душа «выходит из себя», возвышается над собой, над своей немощной тварной природой к непосредственному созерцанию (*contemplatio, visio, notitia, species*) своего Творца (In Ezech. I 3. 13; II 2. 3; Moral. XXXI 51. 102; Dial. II 3). Это созерцание подобно восхождению человека на гору, совершающемуся для видения того, что превышает его немощь (Moral. V 36. 66); созерцание стремится превзойти само себя, чтобы обрести на Небе то, что желает (In Ezech. I 4. 4). Г. В. вслед за блж. Августином «органом» этого созерцания в целом считает ум (или дух, *mens*), а в частности - «очи ума» (*oculi mentis* - Moral. III 31. 60; V 36. 66), «взор ума» (*acies mentis* - Ibid. XXIV 6. 11; ср.: Aug. De lib. arb. 2. 13; Idem. Confess. VI 4; VII 1), к-рый есть «взор созерцания» (*acies contemplationis* - Moral. XXVII 46. 79) или «острие созерцания» (*acumen contemplationis* - Ibid. XVIII 54. 89).

III. Безграничный Свет. Возвысившись и превзойдя самого себя, человеческий дух, объятый желанием и любовью и «восхищенный» к Богу, созерцает Его как безграничный Свет (*lumen incircumscriptum, lumen immensum*), Славу (*claritas*) или Сияние, Блеск (*fulgor, jubar*) (Ibid. V 33, 36; VI 37; X 8; XVIII 54; XXXI 51. 102; In Ezech. II 2. 12-14; II 5; In Evang. 37; Dial. II 3, 35; Reg. pastor. I 11). Г. В. считал слепыми тех, кто настолько подавлены тьмой наст. века, что не

ведает об этом Свете вышнего созерцания (Reg. pastor. I 11). Еще пребывая в тленной плоти, человек острием созерцания может видеть вечную Славу Божию (Moral. XVIII 54. 89): сквозь «щели созерцания» (*per rimas contemplationis*) Бог уже в этой жизни частично являет Себя человеческому духу (Ibid. V 29. 52; In Ezech. I 8. 17). Те, кто жаждут увидеть безграничный Свет, должны стремиться подавить в себе все формы своей ограниченности; стараясь коснуться того, что выше их самих, они должны преодолеть то, что есть сами (Moral. VI 37. 59). Др. словами, когда человеческий ум жаждет увидеть Божественный Свет, он сначала «суживается» (*se coangustat*) по причине своей тварности, но, продвигаясь вперед, «расширяется» (*dilatata*), становится больше самого себя (Ibid. X 8. 13). Г. В. приводил следующее сравнение: как в косых окнах (*in fenestris obliquis*) внешняя часть, через к-рую проникает свет, узкая, а внутренняя часть, воспринимающая свет, широкая, так и ум созерцающего, хотя сначала видит некую малую часть Истинного Света (*aliquid de vero lumine*), в самом себе расширяется до великих размеров (In Ezech. II 5. 17). В Божественном Свете душа способна расшириться настолько, что вся тварь ей кажется «сузившейся» (Dial. II 35): для того, кто увидит сколь-нибудь малую часть Света Творца, становится малым все тварное, потому что от этого Света внутреннего созерцания ум расширяется и настолько распространяется в Боге (*expanditur in Deo*), что становится выше мира. В Божественном

Свете душа созерцающего «восхищается» выше самой себя. Вознесшись над миром в Свете ума, дух человека способен увидеть весь мир как бы собранным в один солнечный луч (*velut sub uno solis radio collectus*), поскольку дух, расширенный и восхищенный в Боге, без труда может видеть все, что ниже Бога (*infra Deum - Ibidem*).



«Папа Григорий Великий». Алтарная панель.
Мастерская Бартоломеуса Цайтблома. XV в. (ГМИР)

Однако такое состояние в земной жизни доступно лишь немногим святым и в очень непродолжительные моменты. Г. В. объяснял, что хотя наш ум и стремится подняться над собой, однако из-за своей тварности он часто оказывается не в состоянии постигнуть блеск Того, Кто все превосходит и исполняет. У человека, подавленного своей немощью, обычно не хватает сил выдержать сияние безграничного Света (*Moral. X 8. 13*). Наше созерцание может приоткрыть нам Высочайший Свет, когда мы этого страстно желаем, но затем из-за нашей немощи Свет скрывается (*Ibid. V 33. 58*; ср.: *XVI 31. 38*): преодолев сопротивление мрака

неведения, человек тотчас отбрасывается назад и возвращается к самому себе (In Ezech. II 2. 12). Это явление, к-рое Г. В. называл *reverberatio*, а также *revocatio*, *relapsus* (отражение, отбрасывание назад), происходит по попущению Божию для того, чтобы человек не превозносился высотой откровений (Ibid. II 2. 3). Если в земной жизни кто-то удостоивается видеть невидимый телесными очами Божественный Свет, он видит его еще не основательно, а внезапно, поскольку его ум не может долго оставаться в сладости внутреннего созерцания. Кроме того, ограниченный ум человека отбрасывается самой безграничностью этого Света и возвращается к самому себе (Moral. V 33. 58). То же происходит с человеком и по причине попускаемых Богом искушений (*tentatio*). По мнению Г. В., между созерцанием и искушением существует диалектическая взаимосвязь: когда ум человека в сердечном сокрушении или в созерцании возносится к Богу, он отбрасывается к самому себе под тяжестью искушения. Однако искушение отягчает его лишь настолько, чтобы созерцание не привело к превозношению, гордости, и наоборот, созерцание возносит настолько, чтобы искушение не угнетало, чтобы человек не погрузился бы глубоко во грех (In Ezech. II 2. 3).

Подобно блж. Августину, Г. В. полагал, что Божественный Свет, или Слава (*claritas* букв.- светлость, сияние), видимая святыми, тождественна самой природе (*natura*) Бога. «В простой и

неизменной Сущности (Бога.- А. Ф.) слава не есть что-то одно, а природа - что-то другое, но в ней сама природа есть ее слава, и сама слава - природа» (Moral. XVIII 54. 90; ср.: V 36. 66; In Ezech. II 2. 14; Aug. De Gen. XII 31). При этом Г. В. замечал, что существует огромная разница в том, как видит Себя Творец и как видит Его тварь. Безграничность Бога устанавливает некий предел созерцанию Его человеком, поскольку человек ограничен тяжестью тварности (Moral. XVIII 54. 92). Видение Бога человеком не равно, а только подобно Его Собственному видению, так же как и наш покой (requies), к-рым мы упокоимся в Боге, будет только подобен тому покою, к-рым Бог покоится в Самом Себе. Ведь в созерцании человек нек-рым образом от самого себя переходит в Бога, а сам этот переход меньше, чем покой, хотя и представляет собой тот покой, в к-ром познается Бог. Тем не менее его не следует сравнивать с покоем Бога, Который не переходит от Себя в кого-то другого. Человеческий покой одновременно и подобен и не подобен покою Бога, но только подражает (imitatur) Его покою. Так же и, созерцая Бога, приобщаясь Ему, человек лишь подражает Ему (Ibid. XVIII 54. 93).

Согласно Г. В., в этом мире Бог не открывает Себя полностью: Он еще только «нашептывает» (susurrat), а не говорит. Однако в буд. жизни Бог будет ясно разговаривать с нами, поскольку Его Лицо будет открыто для нас (Ibid. V 29. 52): когда полностью исчезнет наша тленность и смертность, Бог откроется нам в ясном размышлении и будет

созерцаться нами в Славе Своего Божества (in divinitatis suae claritate - Ibid. X 8. 13). Видение Бога, к-рое уже ныне начинается верой, достигнет совершенства в непосредственном созерцании тогда, когда мы будем «пить» совечную Богу Премудрость в самом Ее источнике (Ibid. XVIII 54. 93).

Эсхатология

Г. В., как и большинство его современников, ставших свидетелями крушения старой политической системы под напором варварских племен, верил в близость конца света (In Evang. 1. 5; 4. 2 и др.). Он видел такие проявления и предзнаменования мира грядущего в участившихся в его эпоху чудесах. По мнению святителя, подобно тому как перед рассветом сквозь ночную тьму уже проступают черты нового дня, так и перед концом этого мира откроется многое из принадлежащего буд. миру (Dial. IV 41). Эсхатологическое учение Г. В. пронизано идеями блж. Августина. Он полагал, что до первого пришествия Христа души всех людей, как праведных, так и грешных, заключались в аду (Moral. IV 29. 56; XII 9. 13; In Evang. 19. 4), при этом праведные покоились в верхних частях ада, а грешные претерпевали мучения в его нижних частях (Moral. XII 9. 13). Но, после того как Христос сошел во ад и освободил тех, кого по вере и делам признал Своими, души совершенных праведников после разлучения с телом тотчас, без всякого замедления, обретают «покой в Небесных чертогах» (Ibid. IV 29. 56; ср.: XIII 43. 48; In Evang. 19. 4; 22. 6; Dial. IV 25;

Reg. epist. VII 15). Однако Г. В. полагал, что их блаженство еще несовершенное, ибо они наслаждаются блаженством только душами, но после воскресения и последнего Суда будут наслаждаться блаженством и телами и радоваться прославлению как своих душ, так и тел (Dial. IV 25; Moral. XVIII 54. 90; XXX 4. 17).

По мнению Г. В., те души, к-рые на земле еще не достигли совершенной праведности, не сразу попадают в Царство Небесное, но отделены от него некими обителями (*quibusdam mansionibus* - Moral. IV 25). Основываясь на нек-рых свидетельствах Свящ. Писания (Мф 12. 31; 1 Кор 3. 12-15), а также на практике церковной молитвы за усопших (Dial. IV 55-57), он полагал, что до времени всеобщего Суда существует некий очистительный огонь (*purgatorius ignis*), к-рым очищаются незначительные и легчайшие грехи (*parva minimaque peccata; peccata minima atque levissima*), в то время как более серьезные и тяжкие грехи (*peccata majora et duriora*) неразрешимы и в буд. жизни (Ibid. IV 25).

Запятнавшие себя тяжкими грехами и не принесшие своевременного покаяния сразу после смерти идут в ад для мучений, поскольку по требованию вечной Божественной справедливости необходимо, чтобы и праведные прославлялись, и грешные мучились (Ibid. IV 28).

По представлениям Г. В. ад, находящийся под землей, отстоит от нее на столько, на сколько земля -

от неба (Ibid. IV 42). Наказания в аду производятся адским (геенским) огнем, созданным Божественной справедливостью от начала мира в предведении грехопадения и буд. Суда (Moral. XV 29. 35). Этот огонь материален (ignis corporeus - Dial. IV 29). Зажженный однажды, он остается неугасимым (inexstinguibilis), для него не нужно горючего материала, его «пищей» служат грешники; он жжет, но не сжигает, извергает пламя, но не дает света (Moral. XV 29. 35). Адский огонь, будучи единым по природе, не всех грешников жжет одинаковым образом, поскольку каждый грешник терпит наказание в зависимости от тяжести своей вины (Dial. IV 43). Г. В. достаточно подробно исследовал вопрос, каким образом нематериальные души могут гореть в этом материальном огне. Во-первых, он замечал, хотя душа живого человека бестелесна, она содержится в теле, поэтому она может содержаться и в материальном огне. Во-вторых, хотя диавол и др. демоны бестелесны, они также осуждены на наказания в материальном огне, поэтому и души грешников еще прежде соединения с телами могут чувствовать мучения. Дух страдает от того, что видит этот огонь, и сожигается от того, что видит себя сожигаемым (concremari se aspicit); так что из видимого огня извлекается невидимый жар и страдание, чтобы через телесный огонь бестелесный дух мучился нематериальным пламенем (Ibid. IV 29). Души грешников претерпевают вечную смерть, т. е. потерю блаженной жизни, но не утрачивают при этом своего сущностного бытия (Ibid. IV 45); они

мучаются, но не уничтожаются, умирают, но продолжают жить (Moral. XV 17. 21). После воскресения и всеобщего Суда мучения грешников еще более возрастут, поскольку к духовным страданиям добавятся и физические (Dial. IV 29; Moral. XV 29. 35).

Когда настанет великий и страшный День Господень, Христос вместе со всеми небесными силами явится на землю во второй раз, но уже как Судия, и поразит Своих врагов духом уст Своих (Moral. XVII 33. 54). Стихии мира придут в содрогание, небо и земля обновятся в мировом огне (In Evang. 26. 10). Затем последует всеобщее воскресение мертвых (Ibid. 26. 12; Moral. XXVI 27. 50). Возможность воскресения истлевших тел Г. В. традиционно доказывал, во-первых, тем, что гораздо легче восстановить то, что было, чем сотворить то, чего не было; во-вторых, евангельским образом малого зерна, в к-ром заключено огромное дерево (In Evang. 26. 12). Тела святых, по примеру тела Христа после воскресения, считал Г. В., будут нетленными, легкими и подобными эфиру, однако осязаемыми (*palpabile*), поскольку они сохранят свою природу, но обретут иную славу (*eiusdem naturae et alterius gloriae* - Ibid. 26. 1; ср.: 29. 10). После воскресения мертвых последует их суровое испытание (*districtum examen, tremendum examen* - Moral. XVII 33. 54; XXVI 27. 50; In Evang. 26. 10) - последний Суд. Все люди будут разделены на избранных и отверженных (Moral. XXVI 27. 50), в присутствии Вечного Судии, ангельских

воинств и избранных Божиих, у всех на виду будет приведен связанный «свирепый и могучий зверь» - диавол - и вместе со своим «телом», т. е. со всеми нечестивыми людьми, будет ввержен в вечный адский огонь (Ibid. XXXIII 20. 37). Наказания грешников будут соответствовать мере греховности, повинные в одинаковых грехах будут помещены в одно место и преданы однородным мучениям (Dial. IV 35). Так же как блаженство праведников, мучение грешников будет вечным и бесконечным. По мнению Г. В., это вполне согласуется с Божественной справедливостью, поскольку земная смерть грешников полагает конец лишь совершению грехов, но не их желанию грешить; ибо те, кто в земной жизни не перестают грешить, показывают тем самым, что они всегда желают жить во грехе (Ibid. IV 44). Г. В. полагал, что огненные мучения грешников в аду в отличие от чистилища не будут иметь воспитательного или очистительного характера. С одной стороны, это будут справедливые наказания грешникам за их беззакония, с др.- праведники, видя вечные мучения грешников, будут яснее осознавать себя должниками божественной благодати (*gratiae divinae debitores*), с помощью к-рой они победили свои грехи (Ibidem; Moral. XXXIII 20. 37). Праведники уже не будут молиться за грешников, поскольку те никак не смогут обратиться от беззакония к праведным делам. По этой же причине люди и теперь не молятся за диавола и демонов. Кроме того, души праведных будут находиться в полном внутреннем согласии со

справедливейшим Судией и Его вечной Правдой, определившей грешникам справедливые наказания (Dial. IV 44). Праведники будут наслаждаться единым блаженством (*una beatitudo*), однако последнее будет иметь различные степени, поскольку в Царстве Небесном есть много обитателей (ср.: Ин 14. 2), в к-рых праведные пребывают по степеням. Разница в воздаянии (*retributionis qualitas*), или блаженстве, будет зависеть от различия добрых дел (Dial. IV 35). Блаженство праведных будет вечным и бесконечным (Ibid. IV 44).

Особенности экзегезы

Экзегетический метод Г. В. основывается на александрийской традиции выделения в Свящ. Писании неск. смыслов (см. ст. [*Богословские школы древней Церкви*](#)). Святитель полагал, что при объяснении текстов в одних случаях следует обращаться к историческому изложению (*historica expositio*), т. е. букв. смыслу Свящ. Писания, в др. - с помощью иносказания (*per allegoriam*) исследовать прообразовательный смысл (*typica investigatio*), в третьих - использовать только нравственное толкование (*per sola allegoricae moralitatis instrumenta*), в четвертых случаях следует применять сразу все 3 уровня толкования (Moral. Ep. ad Leonardum. 3; ср.: *Lubac H., de. Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture. P., 1959. Pt. 1. P. 187-193*). Нравственный и прообразовательный смыслы Г. В. иногда называет «внутренним» смыслом, считая, что постичь его можно, лишь исследовав прежде букв. повествование (In Ezech. II 10. 2). При

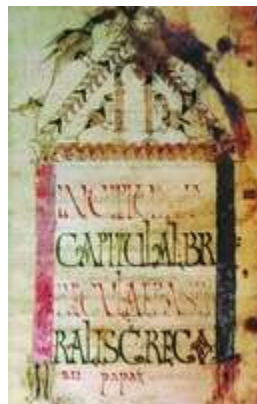
этом, как и большинство лат. экзегетов, основное внимание он уделял нравственному смыслу Свящ. Писания. Согласно Г. В., исторически-букв. смысл есть как бы основание здания толкования, на к-ром затем с помощью прообразовательного смысла возводится некое «строение духа», или «крепость веры», и, наконец, все это здание толкования «раскрашивается» в различные цвета благодаря нравственной красоте (Moral. Ep. ad Leonardum. 3). Нек-рые исследователи отмечали, что «Moralia» не представляют собой строгого и точного толкования, основанного на сличении текстов (Г. В. не знал ни евр., ни греч. языков), ибо автор «не старается указать и развить какое-либо соотношение» между букв. и «внутренним» смыслом комментируемого, допуская их произвольное аллегорическое сближение; и поэтому Г. В. точнее называть «великим моралистом», нежели экзегетом (Певницкий. С. 106-108). Однако, по мнению совр. патролога А. И. [Сидорова](#), в методических установках святителя прослеживается важная черта его экзегезы применительно к Книге Иова: иносказание (аллегория) почти отождествляется с типологией, следов., наиважнейшей задачей толкователя является разъяснение христологического смысла книги (Сидоров. С. XXI); проблемы, к-рые ставятся здесь Г. В. (в частности, проблема зла), решаются им «масштабно, в широкой перспективе христианского видения мира», а потому Книга Иова «раскрывает в объяснениях св. Григория свой истинный смысл, который часто остается сокрытым

в чисто научных комментариях Священного Писания» (Там же. С. XXIII).

А. Р. Фокин

Гомилетика

Г. В. внес вклад в развитие принципов пастырского проповедничества, являющихся одной из основных тем его соч. «Пастырское правило». Главным условием успеха проповеди, согласно Г. В., являются личные качества проповедника: безупречная в нравственном отношении, основанная на евангельских заповедях жизнь, к-рая становится примером для пасомых, а также соответствующее образование, глубокое знание Свящ. Писания. Образцовая жизнь проповедника усиливает действие слова, в противном случае его поведение ослабляет веру в проповедуемую истину (Reg. pastor. I 1, 2, 10; II 3, 4; III 42).



Пастырское правило. Титульный лист. VII в. (Ивреа, Италия, городской музей. Ms. 1. Fol. 2)

Ссылаясь на свт. Григория Богослова, папа отмечал, что, предлагая всегда одно и то же божественное учение, священнослужитель должен соотносить свое

назидание с состоянием слушателей (Ibid. III 1). Г. В. последовательно разбирал способы проповедничества, связанные с особенностями людей, полом, возрастом, социальным и семейным положением, состоянием здоровья, нравственными качествами (Ibid. III 2-37). Напр., на мужчин следует «возлагать бремена более тяжелые», на женщин – «более благие и легкие, чтобы таким образом тем доставить поприще для упражнения их мужественных сил, как сосудам более крепким, а этих утверждать в добре кротостью, обращаясь с ними снисходительнее, как с более немощным сосудом женским» (ср.: 1 Петр 3. 7); юношей «удобнее бывает направить к совершенству строгостью предостережений, а старцы скорее вразумляются уважительным и почтительным увещанием» (Reg. pastor. III 3); бедным следует «подавать утешение и отраду, чтобы они не падали духом под тяжестью бедствий и уничижения, а в богатых – поселять страх, чтобы они не гордились и не превозносились» (Ibid. III 4). В наставлении слушателей с разными духовными недугами пастырь должен искусно разнообразить проповедь, чтобы каждый в его слове находил себе врачевание и в то же время чтобы проповедь не заключала противоречий; следует держаться золотой середины и избегать крайностей: девство восхвалять так, чтобы не оскорбить брака, слабых возбуждать к подвигам т. о., чтобы не возгордились сильные (Ibid. III 38). Наряду с представлением достаточно общих для всех отцов Церкви положений христ. учительства Г. В. вводил

оригинальные приемы - напр., воздействие на слушателей яркими образами благочестивых преданий. В систематическом порядке святитель разбирал частные вопросы проповеднической практики.

Г. В. предлагал библейский образ лестницы Иакова (Быт 28. 10-17) как символ тесной связи предметов проповедничества: земного, т. е. человеческих грехов и немощей в их отношении к домостроительству спасения, и небесного - стремления к восхождению духом к Богу, к созерцанию Его Славы (Reg. pastor. II 5).

Э. П. Б.

Влияние

личности и сочинений Г. В. значительно, особенно в Зап. Церкви: в средние века он был ярким примером христ. образа жизни, проповедничества, авторитетом в нравственно-аскетических вопросах. К богословским взглядам Г. В. по проблемам эсхатологии обращались св. *Юлиан*, архиеп. Толедский, («Прогностикон», кон. VII в.), *Беат Лиебанский* («Толкование на Апокалипсис», кон. VIII в.). В период распространения в Испании ереси *адоцианства* (VIII в.) на авторитет Г. В. ссылались и ее вдохновители, и православные, так же как в богословских спорах на Западе о *предопределении* (2-я пол. IX в.) на труды архипастыря опирались богословы, защищавшие разные позиции (*Готшалк*, Гинкмар, архиеп. Реймский, Пруденций из Труа, *Ратрамн из Корби*).

Во время иконоборческих споров к посланию Г. В. к Серену, еп. Массилийскому, обращались папы Григорий II и Адриан I. Влияние экзегезы Г. В. заметно уже в нач. VIII в. у Беды Достопочтенного («Толкование на Песнь Песней»), позже - у Вигбода (кон. VIII в.), *Рабана Мавра* (1-я пол. IX в.); как экзегета папу высоко ценили *Гаймон Осерский*, *Ремигий Осерский*, *Валафрид Страбон*, *Пасхазий Радберт*. В каролингскую эпоху влияние Г. В. проникло в область гос. законодательства относительно Церкви: в капитуляриях и конституциях императоров *Людовика Благочестивого* и Лотаря I (IX в.) встречаются цитаты из «Пастырского правила» (Constitutio Wormatiensis // PL. 97. Col. 605). Влияние Г. В. особенно заметно в зап. средневек. агиографии и визионерско-мистической лит-ре, напр. в сочинении Хаттона «О видении и смерти Веттина» (1-я пол. IX в.). Следы влияния мистики и аскетики Г. В. присутствуют в монашеских уставах еп. Леандра Севильского, еп. Исидора Севильского, *Фруктуоза*, еп. Бракарского, а также в аскетических сочинениях *Валерия Бергиденского*. В более позднюю эпоху прослеживается воздействие Г. В. на богословов школы парижского аббатства *Сен-Виктор* (*Гуго Сен-Викторский*, *Рихард Сен-Викторский* и др.), а также на *Бернарда Клервоского*. Менее заметно влияние папы в схоластическом богословии. Однако на него ссылались *Иоанн Скот Эриугена*, *Фома Аквинский* (374 раза во 2-й части «Суммы теологии»).

Почитание

Празднование памяти, агиография

Предание сохранило рассказы о множестве чудес, совершенных Г. В. во время жизни и после кончины. В Испании, напр., с его именем связывают происхождение одной из главных святынь обл. Эстремадура, иконы Пресв. Девы Марии Гваделупской: считается, что подаренная Г. В. еп. Леандру Севильскому икона пропала во время мусульм. завоевания Испании и лишь в XIII в. была чудесным образом обретена неким пастухом.

Документально почитание святителя фиксируется не ранее рубежа VII и VIII вв., причем за пределами Рима. В кон. VII в. о Г. В. как о человеке высшего совершенства, просиявшего святостью, отзывался св. Ильдефонс, архиеп. Толедский (*Hildef. Tolet. De vir. illustr. 1*). В нач. VIII в. авторитет Г. В. был уже столь высок, что ему была приписана первая в истории подложная папская декреталия, созданная пресвитером из Лондиния (совр. Лондон) Нотхельмом в форме якобы послания Г. В. к архиеп. Августину Кентерберийскому (*Greg. Magn. Reg. epist. XI 64 // PL. 77. Col. 1183-1200*); в качестве такового послания этот текст присутствует в «Церковной истории англов» (*Beda. Hist. Angl. I 27 // PL. 95. Col. 57-68*). Однако его подложность была обнаружена уже в сер. VIII в. св. Бонифацием, «апостолом Германии», и рим. диак. Геммулом. Впервые ежегодное литургическое празднование памяти Г. В. и включение его имени как

обязательного в тексты литаний были установлены в 747 г. в Англии церковным Собором в Клофешо (*Mansi*. T. 12. Col. 400). Из Англии почитание папы проникло в соседнюю Ирландию, где его имя впервые было внесено в мартирологи; сложилось предание об ирл. происхождении его родителей. О проникновении культа Г. В. в Ирландию из Англии, а не из Рима свидетельствует то, что в ирл. мартиролагах (в частности, в Таллахтском Мартирологе, XII в.) его имя было записано под 29 марта (день поставления папой - *ordinatio*), а не как в мартиролагах рим. традиции, зафиксированной в *Liber Pontificalis*, - под 12 марта (день кончины) или 3 сент. (день поставления, интронизации). День памяти Г. В. 29 марта отмечен также в литургических книгах и поздних списках Мартиролога Узуарда (с дополнениями, XIII-XV вв.) нидерланд. происхождения (PL. 123. Col. 887). В Нидерланды это празднество, вероятно, было принесено англосакс. миссионерами, активно проповедовавшими здесь в VIII в., в пользу чего говорит тот факт, что рукописи этого мартиролога франц. происхождения (в т. ч. кодекс из аббатства Сен-Жермен-де-Пре под Парижем, IX в.), следуя рим. традиции, указывают день поставления Г. В. не 29 марта, а 3 сент. (PL. 124. Col. 431). В литургических книгах (XIII-XV вв.) аббатства *Сен-Медар* в Суасоне, где зафиксированы обе эти памяти, отмечено, что 29 марта память поставления совершается в соответствии с древней традицией, а 3 сент. - в соответствии с рим.

Под 12 марта имя Г. В. впервые присутствует в Мартирологе Рабана Мавра (нач. IX в.). Ориентировавшийся на авторитет Беды Достопочтенного и англосакс. традицию, Рабан Мавр повествует о папе именно как о просветителе англов. В Риме празднование памяти Г. В. 12 марта фиксируется неск. десятилетиями спустя (сер. IX в.) в Малом рим. Мартирологе (PL. 123. Col. 153). Однако ни этому памятнику, ни опиравшемуся на него Мартирологу Адона Вьеннского (сер. IX в.) еще неизвестно празднование памяти 3 сент.; эта память как день поставления Г. В. появляется в Мартирологе Узуарда в 70-х гг. IX в. (PL. 123. Col. 835).

Д. В. Зайцев

Кроме древних лат. Житий Г. В. сохранилось неск. анонимных его Житий на греч. языке: 3 полных (BHG, N 720-721a, 721e (*Latyšev*. Menol. T. 1. C. 233-236)), 1 расширенное (BHG, N 721d) и 1 сокращенное (BHG, N 721c). В PL. 75. Col. 496-498 содержится Житие Г. В. на лат. языке, к-рое издателем патрологии Минем приписывается греч. агиографу X в. прп. Симеону Метафрасту. Однако в описании лат. житий святых (Bibliotheca Hagiographica Latina), созданном болландистами, этот текст считается анонимным (BHL, N 3645), его греч. оригинал (BHG, N 721) фигурирует в рукописях так же как анонимный. Очевидно, лат. текст, изданный в патрологии, представляет собой поздний перевод с

греч. оригинала, к-рый в свою очередь предположительно был выполнен на основе лат. Жития Г. В., написанного Иоанном Диаконом. В греч. синаксарях помимо основной даты - 12 марта - память Г. В. отмечена также под 8, 11 и 14 марта.

Несомненно негативное воздействие на почитание папы в правосл. слав. мире оказало разделение Церквей. В месяцесловах древних слав. Евангелий и Апостолов (XI - нач. XV в.) его память не встречается (Лосева О. В. Русские месяцесловы XI-XIV вв. М., 2001. С. 63-75, 289-290).

На слав. языке Житие Г. В. сохранилось в 2 древних переводах: один (перевод Жития, приписываемого в РЛ Симеону Метафрасту) содержится в старослав. Супрасльской рукописи (Минее-четьей под 11 марта) XI в. (Супрасьлски, или Ретков сборник. София, 1982. Т. 1. С. 118-124), др. входит в состав рус. Миней-четьих XV-XVII вв., начиная с волоколамского комплекта РГБ. Волок. 595 (ВМЧ. Март, дни 1-11. С. 206-207). В XIV в. Житие папы переводилось по крайней мере трижды: в составе Статного пролога (самостоятельно и при Минее служебной) в Болгарии или на Афоне (ВМЧ. Март, дни 12-25. С. 718-719) и при «Римском Патерике». Более раннее проложное Житие отсутствует.

Имя Г. В. в молитвах на слав. языке, имеющих великоморавское (молитва против дьявола) или чеш. происхождение (молитва Св. Троице), датируемых

IX-XI вв. и дошедших в позднейших рус. списках, не упоминается (при наличии др. зап. святых, в т. ч. Римских пап). Обоснованно предполагается, что исключение имени Г. В. или порча текста произошли в них уже на восточнослав. почве (*Konzal V. Otazníky kolem církevněslovanské Modlitby k sv. Trojici a českých vlivů na literaturu Kyjevské Rusi // Palaeoslovenica: Památce J. Kurca (1901-1972); Praha, 1991 (= Slavica. 1991. N 3). S. 15-16, 18, 20-21; Конзал В. Старославянская Молитва против дьявола. М., 2002. С. 48-49, 75).*

А. А. Турилов, О. Н. Афиногенова

Мощи

Открытие мощей Г. В. произошло в 826 г. в Риме с разрешения имп. Людовика Благочестивого. Этот акт был совершен не рим., а франк. клириком Радуином, препозитом аббатства Сен-Медар в Суасоне. Однако обретение мощей, вероятно, способствовало оживлению почитания Г. В. и в Риме. Иоанн Диякон сообщал о регулярном совершении вигилий в честь святителя и процессиях с его мощами (*Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. IV 80*). Вскоре после открытия мощей Римский папа Григорий IV обновил место захоронения Г. В.: его мощи были помещены под освященным в его честь алтарем вновь выстроенного ора́тория в базилике св. Петра (*Ibidem; Vita Greg. IV // LP. Vol. 2. P. 73-85*). С кон. XV в. этот алтарь был известен как алтарь Г. В. и св. ап. Андрея Первозванного, поскольку в память об особом почитании святителем ап. Андрея папа Пий II в 1464 г. установил над этим алтарем киворий с

главой апостола. После перестройки базилики папа *Климент VIII* в нач. XVII в. устроил новый алтарь во имя Г. В., чьи мощи в мраморной раке были помещены под ним в 1606 г. папой *Павлом V*. Документы XVI в. свидетельствуют, что Радуин перенес в Суасон малые частицы мощей Г. В., большая их часть осталась в Риме. В 826 г. в Суасоне частицы мощей святителя, от к-рых совершались чудеса, с честью были поставлены в главной церкви аббатства Сен-Медар, что нашло отражение в учреждении местной памяти под 9 дек. В 842 г. в присутствии кор. зап. франков Карла Лысого состоялось торжественное перенесение мощей в перестроенную церковь аббатства (местная пам. 26 авг.). При этом король лично нес ковчежец с мощами (*Nithard*. Historia // PL. 116. Col. 64). В 1037 г. в связи с междоусобными распрями во Франции эти мощи были временно скрыты, память их открытия в 1038 г. праздновалась в аббатстве 20 апр. По сообщениям хронистов аббатства Сен-Пьер-ле-Виф в Сансе (совр. Франция) Одорана, Клория (XII-XIII вв.) и Роберта Сен-Марианского (Осерского) (нач. XIII в.), глава Г. В. в 70-х гг. IX в. была передана Римским папой Иоанном VIII архиеп. Санса Ансегизу, к-рый поместил ее в мон-ре Сен-Пьер-ле-Виф. Участники Санского Собора 1095 г. торжественно переложили главу святителя в новую раку, что зафиксировано в актах Собора; переложения имели место в 1333, 1439, 1459 гг. В каждом случае констатировалась целостность главы. В XVII в. небольшая ее частица была передана

папе Урбану VIII по его личной просьбе, к-рый впосл. передал ее конгрегации ораториан в Вилличели.



Церковь Сан-Григорио Маньо аль Челио в Риме.
1626–1633 гг. Архит. Дж.-Б. Сория

Известна др. традиция почитания главы Г. В., основанная на источниках, совр. хроникам аббатства Сен-Пьер-ле-Виф в Сансе,- сказании из Жития (XII в.) Гебхарда II, еп. Констанца, поздней Констанцской хронике (рубеж XV и XVI вв.) и актах (начиная с XIII в.) аббатства Петерсхаузен близ Констанца. Согласно этим источникам, в ходе паломничества в Рим в 989 г. еп. Гебхард получил от папы Иоанна XV главу Г. В., к-рую поместил в освященную им во имя святителя церковь аббатства Петерсхаузен (ActaSS. Aug. T. 6. P. 110). Отсюда в XIV в. имп. Свящ. Римской империи Карлом IV вместе с др. реликвиями она была перенесена в Прагу, где в честь этого события было установлено особое празднество 2 янв. Если эта версия почитания главы Г. В. достоверна, то следует признать, что в Сансе хранилась только ее часть, а указания в санских документах на ее целостность следует понимать не в том смысле, что глава

находилась там целиком, а в том, что ее часть оставалась невредимой со времени принесения из Рима.

Пребывание частицы главы Г. В. фиксируется с XVI в. в ц. святых Иоанна и Кордулы в Кёльне, куда она могла попасть из Петерсхаузена.

В Болонье, в ц. во имя Г. В. и св. Сатира, хранятся частицы мощей папы, а в ц. во имя первомч. Стефана - его далматик. Частицы мощей Г. В. имелись в кёльнских храмах: вмч. Пантелеимона - палец, картузианского мон-ря - зуб и кость; в ц. св. Аутберта в Камбре (совр. Франция); в картузианском Рутильском мон-ре в диоцезе Льеж (совр. Бельгия). Однако еще болландисты высказали сомнение относительно подлинности мощей в Рутильском мон-ре, равно как и мощей, почитавшихся с XIV в. в кармелитском мон-ре в Лиссабоне (ActaSS. Mart. T. 2. P. 130).

Покровительство, храмы

В 1298 г. Римским папой *Бонифацием VIII* Г. В. официально был провозглашен «великим учителем Церкви» (каковыми в католич. Церкви наряду с ним являются свт. *Амвросий*, еп. Медиоланский, блж. Иероним и блж. Августин) - это почетное наименование применительно к Г. В. встречается уже у авторов каролингской эпохи. Покровителем учения и учеников святитель широко почитался в XV в. в Нидерландах, о чем упоминает *Фома Кемпийский* (*Thomas a Kempis. Sermons to the Novices Regular. 8 / Transl. by V. Souilly. L., 1909*).

Запустевший после смерти Г. В. рим. мон-рь ап. Андрея на Целийском холме был возобновлен в VIII в. папой Григорием II. На месте дома, где род. святитель, была устроена церковь в его честь (ц. Сан-Грегорио Маньо аль Челио), впосл. неоднократно перестраивавшаяся. В этой церкви сохраняются епископский трон Г. В., престол, на к-ром, по преданию, он совершал литургию, а также почитается место его первоначального погребения, хотя документальных свидетельств о погребении здесь Г. В. нет.

Посвящения храмов Г. В. на Руси, в Болгарии и Сербии неизвестны.

В 1831 г. папа *Григорий XVI* учредил в честь Г. В. орден св. Григория 4 степеней, имеющий военное и гражданское предоставления.

Д. В. Зайцев

Соч.: CPL, N 1708-1714; Expositio in librum Iob sive Moralia // PL. 75. Col. 509 - PL. 76. Col. 782; CCSL. 143, 143A, 143B; SC. N 32 bis (I-II). P., 1989; N 212 (XI-XIV). 1974; N 221 (XV-XVI). 1975; N 476 (XXVIII-XXIX). 2003; Homiliae in Ezechielem Prophetam // PL. 76. Col. 785-1072; CCSL. 142; SC. N 327, 360. P., 1986, 1990 (рус. пер.: *Григорий Двоеслов*. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля. Каз., 1863); Homiliae in Canticum Canticorum // CCSL. 144. P. 1-46; SC. N 314. P., 1984; Homiliae in Evangelia // PL. 76. Col. 1075-1312. SC. N 485. P., 2005 (рус. пер.: Беседы на Евангелия. СПб., 1860; Беседы на Евангелия // *Григорий Великий Двоеслов*, *свт.* Творения. М.,

1999. С. 4-428); Regula pastoralis // PL. 77. Col. 13-128; SC. N 381-382. Р., 1992 (рус. пер.: Правило пастырское, или О пастырском служении. К., 1872; То же // ЖМП. 1977. № 9-12; 1978. № 1-3); Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum // PL. 77. Col. 149-429; 66. Col. 125-204; SC. N 251, 260, 265. Р., 1978-1980 (рус. пер.: Собеседования о жизни италийских Отцов и о бессмертии души. Каз., 1858; То же. М., 1996; То же // Григорий Великий Двоеслов, свт. Творения. М., 1999. С. 435-724); Registri epistolarum // PL. 77. Col. 441-1328; CCSL. 140, 140A; SC. N 370-371. Р., 1991 (рус. пер.: Письма // ХЧ. 1835. Ч. 3. С. 146-175; Ч. 4. С. 286-291; 1836. Ч. 2. С. 52-57; 1838. Ч. 1. С. 299-304; Ч. 3. С. 296-309; 1841. Ч. 2. С. 93-97, 383-386; 1843. Ч. 4. С. 321-351; ВЧ. 1846/1847. Т. 10. № 19. С. 189-190; № 20. С. 197-198; № 36. С. 335-336; № 37. С. 345-348; № 49. С. 475-477; 1847/1848. Т. 11. № 22. С. 197-199; 1849/1850. Т. 13. № 11. С. 111-113; № 16. С. 181-183; № 17. С. 191-193; № 18. С. 199-202; № 21. С. 233-234; № 28. С. 301-303; № 29. С. 311-312; № 30. С. 321-323; № 31. С. 329-330; № 34. С. 353-356; № 35. С. 365-366; № 40. С. 415-417; 1850/1851. Т. 14. № 8. С. 85-86; 1851/1852. Т. 15. № 24. С. 227-228; № 27. С. 253-254; 1854/1855. Т. 18. № 23. С. 213-214; 1858/1859. Т. 22. № 6. С. 53-54; 1859/1860. Т. 23. № 33. С. 337-338; 1860/1861. Т. 24. № 44. С. 450-452); Григорий Великий. На Великий пост / Пер.: С. С. Аверинцев; Проповедь перед народом (предисл. к «Книге нравственных поучений, или Толкованиям на книгу Иова») / Пер.:

М. Е. Грабарь-Пассек; Из «Диалогов о житии и чудесах италийских отцов и о вечной жизни души» / Пер.: М. Е. Грабарь-Пассек, Б. И. Ярхо (IV 37-39) // ПСЛМ, IV-IX вв. С. 379-393; Григорий Великий Двоеслов, свт. Избранные творения. М., 1999; Речь к народу о смертности // Григорий Великий Двоеслов, свт. Творения. М., 1999. С. 429-431.

Ист.: BHL, N 3636-3651; BHG, N 716-717c; SynCP. Col. 381-383; PG. 117. Col. 349 [Минологий Василия II].

Лит.: Св. Григорий Двоеслов и его учение о бессмертии души // ВЧ. 1860/1861. Т. 24. № 49. С. 509-513; Певницкий В. Ф. Св. Григорий Великий - его проповеди и гомилетические правила. К., 1871; Пономарев А. И. Диалоги Григория Великого и легенды о загробной жизни в средние века // ХЧ. 1878. Ч. 1. С. 420-444, 783-808; он же. Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении: Опыт исслед. памятников христ. агиологии и эсхатологии. СПб., 1886; Садов Ф. Пастырские наставления св. Григория Двоеслова («Regula pastoralis») // ВиР. 1888. № 10. С. 674-703; Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 104; Успенский Ф. И. Церковно-политическая деятельность папы Григория I Двоеслова. Каз., 1901; Dudden F. H. Gregory the Great: His Place in

History and Thought. L., 1905. N. Y., 1967r. 2 vol.; *Садов А. И.* Обзор языка папы Григория I (по его письмам). Пг., 1916; *Batiffol P. S.* Grégoire le Grand. P., 1928; *Carluccio G. G.* The Seven Steps to Spiritual Perfection accord. to St. Gregory the Great. Ottawa, 1949; *Sauget J. M.* Gregorio I // BiblSS. Vol. 7. Col. 222-278; *Gillet R.* Grégoire le Grand // DSAMDH. T. 6. Col. 874-910; *Boglioni P.* Miracle et merveilleux religieux chez Grégoire le Grand: Théorie et thèmes. R., 1974; *Лыс Д. П.* Рост политической роли Римской Церкви в период понтификата Григория I (590-604) // Социально-экономические проблемы истории Древнего мира и Средних веков. М., 1974. С. 79-121; *Dagens C. S.* Grégoire le Grand: culture et expérience chrétiennes. P., 1977; *González T.* Historia de la Iglesia en España. Madrid, 1979. T. 1. P. 404-405, 408, 567, 652, 688-691, 698, 701-705, 710-712, 716, 722; *Richards J.* Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great. L., 1980; *Norberg D. L.* Critical and Exegetical Notes on the Letters of St. Gregory The Great. Stockholm, 1982; *Petersen J. M.* The Dialogues of Gregory the Great in Their Late Antique Cultural Background. Toronto, 1984; *Nicola A.* Il dramma dell'uomo cristiano in S. Gregorio Magno. R., 1987; *Straw C. E.* Gregory the Great: Perfection in Imperfection. Berkeley, 1988; *McCready W. D.* Signs of Sanctity: Miracles in the Thought of Gregory the Great. R., 1989; *Godding R.* Bibliografia di Gregorio Magno, 1890-1989. R., 1990; *Задворный В. А.* Св. Григорий Великий и его «Диалоги о жизни и чудесах италийских Отцов и о бессмертии души» //

Theologia. 1993. N 1; Markus R. A. Gregory the Great and His World. Camb., 1997; Сидоров А. И. Жизнь и труды свт. Григория Великого (Двоеслова) // Григорий Великий Двоеслов, свт. Творения. М., 1999. С. I-LIII; Мейендорф И., протопр. Св. Григорий Великий и византийское папство // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 215-242; Ненарокова М. Р. Святитель Григорий Великий и Древняя Англия // АиО. 2001. № 4(30). С. 82-95; Floryszczak S. Die «Regula pastoralis» Gregors des Grossen: Stud. zu Text, kirchen-politischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit. Tüb., 2005.

А. Р. Фокин

Гимнография

Несмотря на то что память Г. В. содержится как в *Типиконе Великой ц.*, так и в различных редакциях *Студийского* и *Иерусалимского уставов*, последование ему в рукописях и печатных изданиях Минеи, за редкими исключениями, отсутствует. Тем не менее в слав. богослужебных книгах широко распространены тропарь 4-го гласа (*Иже ѿ бѣга свѣше бжѣственнѣю бѣгодѣть вопріемъ, славне григѣріе:*) и кондак 3-го гласа (*Подобоначѣльникъ показѣся еси начѣльника пѣстыремъ хртѣ:*) Г. В.

12 марта, в день памяти Г. В., в стандартных изданиях Минеи (греч. и рус. синодальных) приводится только последование священоисп.

Феофана Сигрианского. Однако в Минее, изданной в Москве в 1978-1989 гг., последование Г. В. не только присутствует, но и помещено перед последованием священнойсп. Феофана (Минея (МП). Март. Ч. 1. С. 288-299). Кроме указанных отпустительного тропаря и кондака оно также содержит канон 2-го гласа (ирмос: **Градѣте людѣ:** , нач.: **Хѣте спсе, свѣте міра незаходѣмый**), 3 цикла стихир (а также 4 славника и стихиру по Пс 50), неск. седальнов, светилен. В состав последования включено больше текстов, чем требуется для совершения службы святому в седмичные дни Великого поста; язык последования содержит русизмы, что указывает на позднее его составление или перевод.

Э. П. Л.

Иконография



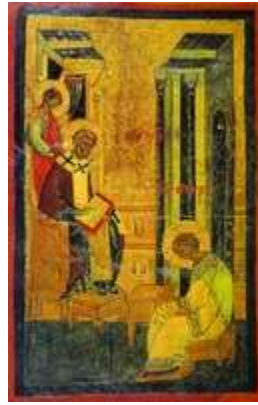
Свт. Григорий Великий. Роспись ц. Св. Софии в Охриде, Македония. 40-е гг. XI в.

Известен ряд изображений Г. В., близких по дате создания к времени жизни святого. Напр., консульский диптих VI в. (сокровищница собора св.

Иоанна Предтечи в Монце, Италия); диптих Боэция, на внутренней части к-рого на правой створке показано живописное изображение (энкаустика?) блаженных Иеронима Стридонского, Августина Гиппонского и Г. В., датируемое VII или VIII в. (Археологический музей в Брешии, Италия), - святые облачены в палии, в левой покровенной руке у каждого - кодекс, правая - в жесте благословения; Г. В. - темноволосый средовек с короткой бородой. Ранние изображения Г. В. мало повлияли на последующее сложение его иконографии. В памятниках восточнохрист. Церкви Г. В. как святитель традиционно изображается облаченным в фелонь (иногда в крещатую - полиставрий), с омофором, в поздних памятниках вместо фелони появляется орнаментированный саккос, на голове - митра; в левой руке - Евангелие, правой благословляет. Негативным фактором в почитании святого стал церковный раскол, что отразилось на географии распространения изображений. Одним из памятников правосл. мира, появившихся в этот период, является роспись апсиды диаконника ц. Св. Софии в Охриде (Македония; до 1056), где Г. В., представленный в ряду святителей различных церковных центров, в т. ч. Римских пап визант. времени, изображен фронтально в рост, в фелони и омофоре, с Евангелием в левой покровенной руке, правая рука - перед грудью, в жесте благословения; обликом схож со свт. Григорием Чудотворцем - седой, с большими зальсынами надо лбом, с короткой окладистой бородой. Пограничным

памятником восточнохрист. и лат. традиций является мозаичное изображение в кафедральном соборе в Чефалу, Сицилия (1148).

Активизацию почитания Г. В. в XIV-XV вв. связывают с известностью его как автора соч. «Диалоги», пронизанного эсхатологическим настроением, актуальным в связи с ожиданием конца мира в 1492 (7000) г. (Евсеева. Афонская книга. С. 195). В этот период образ Г. В.- седовласого старца, со средней длины клиновидной бородой, в полиставрии - присутствует в составе святительского чина в декорации алтарной части храмов свт. Николая Орфаноса в Фессалонике (1309-1319) - полуфигура, обеими руками держит Евангелие (рядом свт. Григорий Акрагантский); вмч. Георгия в с. Воронец (Румыния, ок. 1504 (?)) - на голове тиара в виде короны; свт. Николая в мон-ре Ставроникита (1546) - с тонзурой, в паре со сщмч. Климентом, папой Римским; Рождества св. Иоанна Предтечи мон-ря Дионисиат (1546-1547) - полуфигура; мон-ря Лимонос на о-ве Лесбос, сер. XVI в., - в композиции «Служба св. отцов» вслед за свт. Климентом (II ?), папой Римским, в тиаре в виде 3-ярусной короны с округлым верхом (атрибутирован как свт. Григорий Чудотворец - см.: Γούναρης Γ. Γ. Μεταβυζαντινές τοιχογραφίες στη Λέσβο: 16ος - 17ος αι. Αθήνα, 1999. Σ. 27).



Свт. Григорий Великий и диак. Петр. Миниатюра из сборника сочинений свт. Григория Великого. Кон. XV в. (РГБ. Овчин. № 794. Л. 1 об.)

Один из самых ранних памятников слав. круга - миниатюра в рукописи галицко-волинского происхождения «Беседы на Евангелие», датируемой 2-й пол. (?) XIII в. (РНБ. Погод. № 70), - Г. В. и вмч. Евстафий (Плакида?) предстоят Христу, над ними - архангелы Михаил и Гавриил; святитель - в полиставрии. На выходной миниатюре из сборника сочинений Г. В. (РГБ. Овчин. № 794. Л. 1 об., кон. XV в.) святитель изображен в левой части 3-фигурной композиции сидящим на троне с подставкой для ног, на коленях - раскрытый кодекс, в правой руке - стило, левой придерживает кодекс; облачен в фелонь и омофор поверх рясы и епитрахили. Позади Г. В., положив руку на его правое плечо, стоит ангел (в зап. памятниках - Св. Дух в виде голубя) в зеленом хитоне и красном гиматии, с жезлом в руке (в каталоге: Altrussische Buchmalerei: 11. bis Anfang 16. Jh. L., 1984. Cat. 47), ангел назван Св. Софией, Премудростью Божией; иконографическая аналогия того же времени с изображением персонификации

Премудрости, юноши с нимбом в виде 2 перекрещивающихся ромбов,- миниатюра из гомилий свт. Григория Богослова (РГБ. Троиц. № 137. Ф. 304/I. Л. V об., кон. XV в.). В правой части миниатюры внизу - образ диак. Петра, собеседника Г. В., он безбородый юноша в диаконском стихаре, сидит на низкой скамье с подножием и пишет, на свитке читается текст: «Благословенный Григорие»; образы Г. В. и Петра поименованы.

Самое раннее изображение Г. В. в минейных циклах, несмотря на имеющийся текст его Жития в иллюминированном Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. Col. 349, 976-1025 гг.), представлено только в XV в. в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов), причем не в минейной части, а в цикле с изображением праздников и святых по чинам святости - оплечно вместе со святителями Киприаном Карфагенским, Григорием Акрагантским, Софронием Иерусалимским, Антипой Пергамским и Фокой Синопским на листе с композициями «Крещение» и «Преображение» (РНБ. О. I. 58. Л. 45). Г. В. включен в состав святых, изображенных в настенном минологии ц. свт. Николая в Пелинове (Черногория, 1717-1718), - под 11 марта. В рус. лицевых минеях образ Г. В. встречается не ранее кон. XVI в., как правило под 12 марта вместе с прп. Феофаном Исповедником, напр. на иконе-минее на март (ЧерМО) (Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. Кат. 57. С. 36) и в

гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1722) (ГЛМ).

Известные по литургическим памятникам примеры смешения соименных святителей Григория Богослова и Г. В. коснулись и памятников изобразительного искусства. Так, на иконе из деисусного чина Рождественского собора Ферапонтова мон-ря (90-е гг. XV в. (?) или 1502-1503, ГРМ) у святителя с характерным обликом Григория Богослова надпись при поновлении в XVIII в. была ошибочно передана как «Двоеслов» (Антонова, Мнева. Каталог. Т. 1. С. 336. Кат. 278 - неверная атрибуция).

Описания типа Г. В. в греч. и рус. иконописных подлинниках расходятся в определении его возраста и облика. В греч. подлиннике - «Ерминии», созданном на Афоне мон. Дионисием Фурноаграфиотом между 1701 и 1733 гг., о типе святого сказано: «Не старый, с короткою бородою» (Ч. 3. § 8. № 3). Так он изображен в афонских памятниках этого периода: в росписи алтаря кафоликона во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря Григориат (1768-1779; за свт. Григорием Богословом) - в рост, фронтально, в саккосе, украшенном крупным растительным орнаментом, в митре, руки отведены в стороны, в левой - Евангелие, правой благословляет; Г. В.- средних лет, с темными волосами и темной же клиновидной бородой средней длины, разделенной в конце «на две космочки»; на иконе из Хиландарского мон-ря «Святитель Григорий

Великий, Двоеслов, папа Римский» (XVIII в.) - так же. В рус. сводных иконописных подлинниках XVIII в. облик Г. В. уподобляется облику свт. Власия Севастийского («Подобием стар, сед, брада долга по персям») и о нем сказано: «...иже во святых отца нашего Григория Двоеслова или беседовника, папы Римскаго, сотворшаго Преждеосвященную службу; подобием сед, аки Власий, в саккосе, кресты лазоревы, в омофоре, в руках Евангелие. Глаголют же, яко литургия поется в Римлянах, яже есть в великий пост; сей есть законоположивый ея, яже и доселе ими держится» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 292; в подлиннике С. Т. Большакова - то же, но менее пространно). В «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» В. Д. Фартусова (1910) о Г. В. сказано: «Типа римскаго, стар, седщ, с большою бородой, волосы волнисты, лицо болезненное; очень кроток, милостив, в фелони и омофоре» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 213). Однако в живописных изображениях академического стиля Г. В. чаще представлен темноволосым средовеком, напр. на иконе (2-й ярус внутренней перегородки главного алтаря, юж. сторона) худож. И. К. Дорнера в Исаакиевском соборе (1848-1852) - парное изображение Г. В. и прп. Ефрема Сирина, святые обращены ликами друг к другу, Г. В.- в красной фелони с омофором и в митре, в руках перед грудью держит книгу своих трудов с надписью: **Ω ΤΑΙΝΣΤΒΑΧ**.



Свт. Григорий Великий. Аворий. X в. (Музей истории искусств, Вена)

В зап. традиции истоки иконографии Г. В., первоначально общей для Зап. и Вост. Церквей, восходят к фреске ц. Санта-Мария Антиква (705 или 707). Как правило, Г. В. изображается в одеждах епископа, простоволосым (фреска, 1175, в ц. свт. Григория Великого мон-ря Петерсхаузен, Краеведческий музей в Карлсруэ) или в тиаре простой формы (фреска, 1228 г., в церкви бенедиктинского мон-ря Сакро Спеко в Субиако, мастер григорианской капеллы; Рафаэль. «Диспута», 1508-1511, Станца делла Сеньятура), с XV в. - в 3-диадемовой тиаре (деревянная скульптура, нач. XVI в., кафедральный собор св. Стефана в Брайзахе), а также в пилеолусе - маленькой епископской шапочке белого или красного цвета (напр., миниатюра из Кодекса Эгино (Верона) - Berlin SB. Phill. 1676. Fol. 25v, кон. VIII в.).

Возрастная характеристика Г. В. варьируется: в ранних памятниках он предстает безбородым молодым человеком (напр., на миниатюрах из

Сакраментария из Сен-Дени (?) - Parisin. lat. 1141. Fol. 3r, ок. 870), позже появляются его изображения как средовека с седоватой средней длины бородой (миниатюра из рукописи из Санкт-Галлена - Sankt Gallen. Stiftsbibl. 390/391. P. 13, между 990 и 1000), в XVII в.- как старца (К. Сарачени «Св. Григорий Великий», 1610, Национальная галерея античного искусства, Рим; Дж. Ф. Барбьери «Заступничество Григория Великого», 1647, ц. Сан-Паоло Маджоре в Болонье).

Г. В. может изображаться со следующими атрибутами: с открытой книгой в руках (Сакраментарий Карла Лысого - Parisin. lat. 1141. Fol. 2v, IX в.,- вместе с имп. Карлом Великим и папой Геласием; миниатюра из лицевого сб. «Письма св. Григория» из мон-ря Сент-Аман, Сев. Франция, 2-я пол. XII в.; «Св. Григорий», Ф. Сурбаран, 1626, Музей изящных искусств в Севилье), с жезлом и книгой (А. Штурм, деревянная скульптура, 1753/54, паломническая церковь в Визе, Бавария), с развернутым свитком (фреска в бенедиктинском мон-ре Сакро Спеко), с моделью храма в руке (скульптура, Ж. де Богран, ок. 1545, Музей изящных искусств в Бильбао, Испания), со стилем («Григорий Великий за составлением литургии», рельефная пластина оклада, X в., Музей истории искусств в Вене), а также с крестом в руках (витраж кафедрального собора в Уэллсе, 1325/33).

Образ Г. В. как автора литургических текстов известен с IX в. Папа изображается на троне перед пюпитром (или с раскрытым кодексом на коленях), на его плече сидит либо витает рядом голубь - символ Св. Духа, напр., на миниатюрах из Сакраментария из Сен-Дени (?) (Paris. lat. 1141. Fol. 3, ок. 870), из «Regula pastoralis» (б-ка ц. Санта-Мария Маджоре в Риме, IX в.), из Сакраментария мч. Гереона (Paris. lat. 817. Fol. 21, ок. 1000), из Зальцбургского Миссала (Вена. Университетская б-ка. Cod. 1845. Fol. 75, XII в.), из Бревиария (Paris. lat. 1023. Fol. 3110, XIII в.), из Антифонария св. Петра (Зальцбург. Stif. bibl. Cod. XII 7. fol. 167, сер. XII в.); скульптура юж. портала собора в Шартре (1215 или 1520); рельеф бронзовых ворот Флорентийского баптистерия (Лука делла Роббиа, 1460) и др. Сохранились редкие примеры изображения Г. В. в окружении 3 голубей (свидетельство триипостасности Бога) (напр., фреска ок. 800 в ц. св. Бенедикта, Юж. Тироль). Иногда рядом с Г. В. помещали не голубя, а ангела (миниатюра из «Moralium libri» (Толкования на Книгу Иова) - б-ка мон-ря Монте-Кассино, Италия. Cod. 73 DD, XI в.; мозаика XIV в. в баптистерии собора Сан-Марко, Венеция). Изображение ангела рядом с Г. В. связывают с сюжетом из Жития, в к-ром рассказывается о помощи просителю, трижды обращавшемуся к святому, занятому составлением комментариев к Книге прор. Иезекииля (*Ioan. Dias. Vita S. Greg. Magn. I 10; XI 23*). Ангела, иногда изображаемого с ключом (миниатюра из

Сакраментария из Меца - Parisin. lat. 1141, 875-877), рассматривают как персонификацию добродетели (Caritas) Г. В. Вместо фигуры ангела в этой композиции могут быть изображены человек в одеждах паломника или 2 фигуры (Сакраментарий из Сев. Франции или Бельгии - сокровищница собора в Хальберштадте. Ms. 153. Fol. 13, до 975; Хроника из Лиможа - Parisin. lat. 5943. Fol. 79v, кон. XI-XII в.). Рядом с Г. В. автором часто помещается фигура диака. Петра (диптих из Меца, ок. 980,- Национальная б-ка, Париж; Сакраментарий имп. Генриха II, 1020 или 1030,- Clm 4456; ломбардский Сакраментарий св. Веремунда, ок. 1000/02,- Ивреа. Б-ка Capitolare. Cod. LXXXVI. Fol. 80). Прототипом изображения Г. В. с родителями послужила фреска в атриуме ц. Сан-Грегорио Маньо аль Челио в Риме: ап. Петр - на троне, ему предстоят отец и мать Г. В. Это изображение, как и находившийся в оратории мон-ря портрет святителя, упомянуто в письме папы Адриана I к Карлу Великому и в Житии Г. В. (*Ioan. Diac. Vita S. Greg. Magn. IV 83-84; об этом: Wuescher-Becchi E. Delle piu antiche immagini del Santo Pontefice Gregorio Magno // Rassegna Gregoriana. R., 1903. T. 2. S. 256-258, 300-304; Ferrari G. Early Roma Monasteries: Notes for the V through the X Cent. Vat., 1957. P. 140, 141, 143, 145*). В XI или XII в. в компартименте оратория было помещено изображение Г. В. между родителями, дошедшее в копиях XVI в.: в центре - Г. В. с квадратным нимбом, слева - Гордиан, справа - Сильвия, указывающая на страницу в открытой

книге. В каролингский период стоящая фигура Г. В. обычно заменялась сидящей на троне (напр., на миниатюре из ркп. из Сент-Амана - Val. 512. Fol. 4v, XII в.): в верхнем поле - сидящий в епископском облачении понтифик с родителями, внизу - пишущий Г. В.; в медальонах по углам листа - аллегорические фигуры с подписями: «Sapientia» (Мудрость), «Temperantia» (Воздержание) (с 2 сосудами), «Fortitudo» (Мужество) (со львами), «Justitia» (Справедливость) (с весами).



Свт. Григорий Великий и диак. Петр. Миниатюра из Толкования на Книгу Иова. XI в. (Б-ка мон-ря Монте-Кассино, Италия. Cod. 73 DD)

На створках диптиха из слоновой кости (ок. 900, сокровищница собора в Монце) образ Г. В., представленного в рост в епископском облачении, с жезлом в руке, сопоставляется с образом прор. Давида, показанного в том же иконографическом изводе.

Многофигурные сцены с изображением Г. В. не получили развернутой, дифференцированной иконографии; немногие, посвященные ему циклы

(источником к-рых служило Житие, составленное Иоанном Диаконом) отличаются краткостью (фрески в ц. Санта-Мария Новелла во Флоренции, мастер Гонди; 3 рельефа Л. Каппони, кон. XV в., для ц. Сан-Грегорио Маньо и фрески А. Виварини в капелле св. Варвары этой церкви, 1602). Среди сюжетов: отклонение Г. В. предложения занять Папский престол (работа последователей Фра Анджелико, коллекция Р. Джонсона, Филадельфия), обнаружение скрывавшегося в лесу Г. В. по исходящему от него свету, интронизация Г. В. и его преставление (все сцены - в ц. Санта-Мария Новелла во Флоренции). Г. В. как пастор изображен в неск. сценах, основанных на Житии святого: вечера, устроенной им для 12 бедняков, к-рую посетил Христос, представляемый в виде ангела или паломника (Дж. Вазари, 1540, Пинакотека, Болонья; П. Веронезе, 1572, трапезная Монте-Берико в Виченце); молитвенного заступничества за мон. Юстуса, отлученного аббатом от причастия за спрятанные в келье 3 золотые монеты: Г. В. изображен перед алтарем, позади - объятый пламенем монах, душу к-рого возносят ангелы (Дж. Ф. Барбьери. «Заступничество Григория Великого», 1647, Сан-Паоло Маджоре в Болонье); вызволения души имп. Траяна (иллюстрация из соч. «Speculum historiale» Винцентия из Бове, 1330 или 1350; Я. Аванцо «Освобождение Траяна по молитвам Григория», 1565, Пинакотека, Болонья; фреска 1358 г. в ц. Сан-Доменико в Болонье; М. Пахер, алтарь 4 отцов церкви, ок. 1483, Старая пинакотека, Мюнхен). Согласно Кёльнской хронике 1499 г.,

совершать молебны за имп. Траяна Г. В. побудили рельефы триумфальной арки Траяна в Риме. Сюжет получил лит. обработку (Данте. Божественная комедия. «Чистилище» 10. 73-94); как аллегория Справедливости этот сюжет часто соседствует с композициями «Суд царя Соломона» и «Суд прор. Даниила». Со времени Реформации изображение Г. В. нередко встречается в сценах, к-рые касаются пребывания душ в чистилище, реже - в композициях «Святое собеседование» и «Св. Семейство». Распространенными оказались и сюжеты, изложенные в «Золотой легенде» *Иакова из Варацце*: удостоверение посланника имп. Констанции в подлинности полученной от Г. В. реликвии, части облачения св. ап. Иоанна Богослова, после того как из поврежденной ножом ткани истекла кровь (сюжет приобрел широкое распространение со 2-й пол. XVI в.: Л. Кранах Старший. Капелла Клементина в соборе св. Петра в Риме); явление папе над мавзолеем имп. Адриана во время крестного хода во избавление Рима от чумы (590) арх. Михаила, вкладывающего меч в ножны (картины школы А. Гадди, XIV в., Музеи Ватикана, и школы А. Бреньо, XV в., ц. Сан-Грегорио Маньо; Дж. Б. Ломбарделли, 1580, Сан-Микеле ин Борго в Риме). Позднее предание связывает с автором «Диалогов» историю о чуде во время мессы, когда Г. В., обнаруживший среди паствы неверующего, был вознагражден за молитвы о нем явлением над алтарем Распятого Христа и орудий Страстей («Месса св. Григория», Г. Б. Грин, ок. 1511, Музей искусств, Кливленд).

Лит.: *Grisar H.* San Gregorio Magno: 590-604. R., 1904. P. 124-136; *Grüneisen W.*, *de. Sainte Marie Antique.* R., 1911. Taf. IC XXIA; *Wilpert J.* Die römischen Mosaiken und Malerei der kirchlichen Bauten vom 4-13 Jh. Freiburg i. Br., 1916. Bd. 4. Taf. 154; Ерминия ДФ. С. 160; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 80; *Leclercq H.*, *Cabrol F.* // DACL. T. 2. Col. 1146-1149; T. 4. Col. 1107-1109. T. 6. Col. 1753-1796; *Ricci E.* Mille santi nell'arte. Mil., 1931. P. 347-348; *Ladner G. B.* Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters. Vat., 1941. Bis zum Ende des Investiturstreites. Bd. 1. S. 74; *Thomas A.* // LCI. Bd. 6. Sp. 432-441; *Мујовић.* Менолог. С. 385; *Černý P.* Die Buchmalerei im Kloster Saint-Amand während des 12. Jh. Amst., 1988. S. 387-399; *Евсеева.* Афонская книга. С. 195; Gregorio Magno e l'invenzione del medioevo / Ed. Luigi G. G. Ricci. Firenze, 2006.

Э. В. Шевченко, Т. Ю. Облицова

