

10. Доватур, А.И. Политика и политики Аристотеля / А. И. Доватур. – М., 1965. – С. 9–14.

## **ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ТЕРМИНОЛОГИИ ЛАТИНСКОГО И ГРЕЧЕСКОГО ТЕСТОВ ФЛОРЕНТИЙСКОЙ УНИИ**

**А. В. Данилов**

Минск, Институт теологии БГУ, danilov\_andrei@hotmail.com

Автор статьи предлагает сравнительный анализ терминологии текста Флорентийской унии на латинском и греческом языках. Он также отмечает расхождения в понимании терминов с позиции теологии (католической и православной соответственно).

*Ключевые слова:* Флорентийская уния; богословие; православие; католицизм.

The author of the article proposes a comparative analysis of the terminology of the text of the Florence Union in Latin and Greek. He also notes discrepancies in the understanding of the terms from the standpoint of theology (Catholic and Orthodox, respectively).

*Keywords:* Florence Union; theology; Orthodoxy; Catholicism.

Одним из самых часто упоминаемых унионистских соборов греческой и латинской церковью является Флорентийский собор (26.2.1439–7.8.1445). Его документы с подробным изложением дискуссий на сессионных заседаниях приводятся у Джованни Доменико Манси (1692–1769): 31-ый том «Святых соборов новое и обширнейшее собрание» [21, р. 459–1120; 22, р. 1121–1998]. Там же напечатан оригинальный текст греческой унии (орос/дефиниция) на латинском и греческом языках (5/6.7.1439) [21, р. 1025–1034].

Орос составлялся комиссией из двадцати человек, в которой греки и латиняне были представлены поровну. Введение к флорентийскому постановлению об унии гласит: мать-Церковь радуется, «что ее сыновья, доселе пребывавшие в несогласии, вернулись к единству и миру». По мнению отцов Флорентийского собора, еkkлeзиoлoгичeскoе единство Церкви наталкивалось на недостаточную готовность как латинян, так и греков прислушиваться друг к другу. Недостаток готовности, считали они, способствовал постепенному накоплению ложных интерпретаций богословских формулировок у латинян и у греков, подводя к взаимному осуждению по психологическим мотивам. Флорентийский собор был нацелен на снос стены, «разделившей западную и восточную Церковь» и мешавшей преодолеть «несогласие» между латинскими и греческими «сыновьями матери Церкви». Участники собора не требовали взаимного согласования катехизических формулировок, ведь вполне возможно, что обе традиции, несмотря на внешние богословские различия, внутренне учат о спасении одинаково. Поэтому априорно отвергалось осуждение друг друга. Уния была подписана 117 латинским представителем, начиная с папы Евгения, и 31 греческим, 17 из которых были архиепископы (митрополиты), а первая подпись – императора (число подписантов по материалам Д. Д. Манси). Из участников единственно греческий архиепископ свт. Марк Ефесский отказался подписывать унию.

Флорентийский орос *«Laetentur coeli»* (Да веселятся небеса), гарантировал соблюдение прав и привилегий восточных патриархов, т.к. для отцов Флорентийского собора греки и латиняне представлялись единой, святой, кафолической и апостольской Церковью. Флорентийские отцы к утверждению примата папского престола добавили слова, на которые позднее ссылались русинские епископы, готовившие Брестскую унию (1596): «как содержится в деяниях вселенских соборов и в святых канонах». Центральным в дискуссиях между греками и латинянами был вопрос о том, как примат Римского епископа инкорпорируется в Церковь. Только в контексте примата формулируется о «соблюдении всех привилегий и прав остальных досточтимых патриархов», как о вещах само собой разумеющихся. Значит греческие флорентийские отцы подразумевали, что возродится первенство чести Римского епископа, которое в Древней Церкви без дополнительных условий согласовывалось с принадлежностью греческих епископов к одному из самостоятельных восточных патриархов. После падения Константинополя для сторонников унии соглашение с Римом, при котором сохранялось юрисдикционное подчинение патриарху, не подчинявшемуся папе, превратилось в иллюзию.

Пожалуй, стоит еще раз подчеркнуть, что эkkлeзиологическая роль императора была реализована на Флорентийском соборе в последний раз: он председательствовал среди греческих отцов, как папа среди латинских. Роль императора как координатора соборной жизни Византийской церкви после того, как она перестала быть государственной, осталась вакантной. Вселенская координирующая функция Константинопольского патриарха поместными православными церквями раз за разом оспаривается. Роль императора для греческих церквей, доктринально формировавшаяся с Константина Великого (единством веры гарантируется единство и благополучие империи), отражена в словах Константинопольского патриарха Антония IV (1389–1390, 1391–1397), ровно за шестьдесят лет до крушения Византии написавшего в 1393 г. великому князю московскому Василию I (1371–1425): «Ничего хорошего нет в том, сын мой, когда ты говорил, что у нас есть церковь и нет императора, невозможно для христиан то, что у них есть церковь и нет императора. Ибо империя и церковь имеют крепкое единство и общность, и невозможно отделить одно от другого» [29, с. 46–57].

Византийцы во Флоренции вступили в переговоры с латинянами не в последнюю очередь из-за того, что им требовалась военная помощь против турок-османов. Одним из активных деятелей Флорентийского собора был Киевский митрополит Исидор (ум. 1463), ученик византийского неоплатоника Георгия Гемиста Плифона (ок. 1360–1452). Другим его учеником был митрополит Виссарион Никейский (1403–1472), друг Исидора, тот самый, который зачитал перед соборянами текст унии на греческом языке. Гемист Плифон (предтеча флорентийской Платоновской академии Марсилио Фичино) стоял у истоков итальянского Возрождения, а продолжатели его дела – Исидор и Виссарион, знатоки и переводчики древнегреческой философии.

Исторические обстоятельства препятствовали реализации постановлений Флорентийского собора. Буквально через четыре месяца после заключения унии недовольные папой Евгением IV кардиналы низложили его и избрали антипапу Феликса V (5.11.1439). Феликс не разделял идеи собора, считая их радикальными, и прекратил его финансирование. Латинский мир в это время больше волнует своя внутренняя схизма. Помощь Западной Европы Византии против турок провалилась. Политические интересы европейских государей находились в конфронтации, когда

правители пытались укрепить свою власть в том числе религиозными средствами. Сюда относятся автономия Галликанской церкви как следствие «Прагматической санкции» (7.7.1438), категорическое отвержение польской латинской иерархией флорентийских постановлений, признание литовцами Феликса V и поставление на Киевскую митрополию кафедру Ионы собором русских епископов в Москве без санкции Константинополя (15.12.1448), что означало фактическую автокефалию. Ранее (3.3.1441) Исидор был осужден архиерейским собором в Москве с подачи великого князя московского Василия II Темного (1415–1462), однако позднее стал латинским Константинопольским патриархом (1459) и деканом кардинальской коллегии. После его смерти эту кафедру занял Виссарион (1463), положивший все силы на организацию крестовых походов против турок за освобождение Константинополя. Одобрение Флорентийской унии греческим епископатом год от года сходило на нет, и на Константинопольском синоде 1484 г. она была формально денонсирована [20, р. 228]. Поэтому римский папа Григорий XIII (1572–1585) занялся активной пропагандой деяний Флорентийского собора среди греков. Причем во времена Сикста V (1585–1590) и в папской курии уже категорически не соглашались с решениями Флорентийского собора, признававшего греческую традицию православной. Переписка Рима с православными иерархами, например, с Молдавской церковью, показывает, что при Сиксте V считали необходимым условием унии внесение изменений в православную традицию, так как в ней якобы присутствует целый ряд «недостатков». Условия принятия унии с обеих сторон были кардинально пересмотрены и вновь посыпались взаимные обвинения и осуждения (ср. декрет Конгрегации пропаганды веры от 1729 г. [24, р. 99–104] и соборное постановление греческих патриархов от 1755 г. [23 р. 619]). Русинские епископы Киевской митрополии, ведя предварительные переговоры об условиях унии с Римом (1595), рассчитывали на пролонгацию соглашения Флорентийского собора, но их ожидания оказались эфемерными. При подписании Брестской унии (1596) Римом были навязаны совершенно иные условия, ориентирующиеся на новое тридентское понимание латинянами универсальности юрисдикционного примата Римского епископа. В результате Брестская уния привела к стагнации православно-католического диалога, затянувшейся до шестидесятых годов XX века.

Касательно богословских аспектов флорентийской унии можно отметить, что католиков, начиная с конца XIX века, стали обвинять в целенаправленном терминологическом изменении ороса об унии. Баварский историк церкви и старокатолик по вероисповеданию Иоганн фон Дёллингер (1799–1890) считал, что во флорентийском оросе об унии присутствует планомерная католическая фальсификация, подменяющая папское первенство чести (в диптихе) на вселенский примат в смысле I Ватиканского собора (1869–1870). «Поначалу латинский перевод соответствовал греческому тексту. Т. к. по каждому слову с греками спорили очень долго, то сначала это место должно было быть предложено по-гречески. Флавио Бьондо, секретарь Евгения, предлагает правильное словоупотребление. Лишь в римском издании Авраама Критского посредством неприметного изменения одного единственного словечка исчезло то, что греки хотели видеть выраженным, а именно что придаваемые папе привилегии понимаются и используются в соответствии с древними соборами... Декать папе подобают перечисленные привилегии, и их уже содержали древние соборы. И с этой фальсификацией декрет об унии печатался с тех пор в собраниях соборных документов» [13, S. 171]. Этот тезис Дёллингера дрейфует от издания к изданию в протестантских историях Церкви, например, у Филипа Шаффа (1819–1893): «В оригинальном документе эта

замечательная уступка была ограничена добавлением слов: 'в точности как записано и в актах вселенских соборов, и в святыях канонах'. Но позже латиняне изменили эту фразу на 'в точности как записано еще в актах вселенских соборов и в святыях канонах'. Латинская фальсификация превратила даже древние вселенские соборы в свидетельства о высшей власти Римского понтифика» [34, с. 122].

Итак, касательно власти папы в документе ороса об унии, манускрипт которого хранится в Библиотеке Лоренцо Медичи во Флоренции (Bolla Laetentur coeli del 6 luglio 1439 redatta in greco e latino da Ambrogio Traversari. Conv.Soppr.603. 944 nr. 49a), 1) в греческом варианте стоит: «*καθ' ὃν τῶν καί ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καί ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται*» [21, р. 1032C], 2) в латинском варианте: «*quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur*» [21, р. 1031E]. Греческий вариант текста подразумевает, что слова «*καθ' ὃν τῶν*» (подобным образом, как определяется и в постановлениях Вселенских соборов, и в святыях канонах) ограничивают власть папы соборными постановлениями и канонами. Латинский вариант говорит о подтверждении папской власти соборными постановлениями и канонами. Дёллингер считал, что «*quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum, et in sacris canonibus continetur*» (как это содержится также в постановлениях Вселенских соборов и в святыях канонах [25, с. 328]) следует транслировать в смысле «*juxta eum modum, qui et in gestis et in sacris canonibus oecumenicorum conciliorum continetur*» (согласно тому образу, который поддерживается и в постановлениях, и в святыях канонах Вселенских соборов). Он ссылаясь на секретаря папы Евгения IV Флавио Бьондо (1392–1463), который приводит в своих «Декадах истории, начиная от упадка Римской империи», написанных вскоре после Флорентийского собора, текст декрета об унии в следующем варианте: «*quemadmodum & [et] i gestis Icumenicor cōcilior*» [8, Decadis tertiae, Liber X]. Тогда получается, что Бартоломео Абрамо (Варфоломей Критский – первый переводчик на латынь греческой редакции флорентийских документов «Acta Graeca» и «Oratio dogmatica de unione» Виссариона) совершил к 1526 г. фальсификацию, заменив «*quemadmodum et*» (как и) на «*quemadmodum etiam*» (так же как) [1].

Меняется ли смысл при замене «*et*» (и) на «*etiam*» (также)? Видимо, греки стояли за «*et*» (*καί*), т. к. секретарь папы Евгения IV, также подписавший флорентийский экземпляр, приводит в своей истории («[Decretum] per universum orbem misimus») именно «*et*». Однако, уже Иоганн Фридрих, ученик Дёллингера, как и антагонист католиков Теодор Фромман, признавали возможность прочтения «*et*» как сокращенного «*etiam*» (см. факсимиле [10, р. 397]). Последний считает, выражение «*καθ' ὃν τῶν καί*» вполне можно перевести как «*quemadmodum etiam*». Однако оригинал текста унии следует тщательно исследовать в контексте его обсуждения на соборных сессиях.

Во флорентийских документах приводятся слова «*quemadmodum etiam*», а именно в документах Библиотеки Лоренцо Медичи L<sup>1</sup>, L<sup>2</sup>, L<sup>3</sup>, L<sup>4</sup> и R. Сохранились копии Archivio di Stato F<sup>1</sup> (S. Maria Novella), F<sup>2</sup> (S. Francesco, Fiesole). Из этих шести документов в двух (L<sup>1</sup> и L<sup>3</sup>) приводятся слова «*quemadmodum etiam*», написанные полностью; другие четыре вместо этого (L<sup>2</sup>, L<sup>4</sup>, F<sup>1</sup>, F<sup>2</sup>) используют аббревиатуру в конце слова, в то время как полностью пишут слово «*quemadmodum*», так что слова пишутся таким образом: «*quemadmodum etiā*». Шесть ватиканских документов (Archivio, Chiesa di San Pietro, Biblioteca) приводят «*quemadmodum etiam*», причем два пишут слова полностью, а именно V<sup>3</sup> и V<sup>5</sup>, остальные же четыре (V<sup>1</sup>, V<sup>2</sup>, V<sup>4</sup>, V<sup>6</sup>) используют аббревиатуру концовки в слове «*etiam*» и дают его в форме «*quemadmodum etiā*». Помимо упомянутых документов из Флоренции два других

итальянских экземпляра (в государственном архиве Болоньи и в митрополичьем архиве Милана) приводят латинское «*quemadmodum etiam*». Оба фиксируют два слова без какой-либо аббревиатуры. Французские документы из Парижа приводят слова «*quemadmodum etiam*» без аббревиатуры. Лондонский документ унии приводит «*quemadmodum etiā*». То же самое в копии документа из Карлсруэ. Во всех оригинальных документах, известных на сегодняшний день, приводятся слова «*quemadmodum etiam*». Ни в одном нет «*quemadmodum et*» (кроме Флавио Бьондо) или «*iuxta cum modum, quo*». Таким образом, мнение Дёллингера не соответствует первоисточникам. Адекватность слов «*quemadmodum etiam*» подтверждается богословами XV века, например, Джованни да Торквемада, Фантино Валарессо, Джованни да Сеговия. То же самое касается текста ороса об унии в российском сборнике историка графа Михаила Дмитриевича Бутурлина [24,106] (см. терминологически и в смысловом плане неудачный перевод ороса на русский язык [25, с. 322–329]).

Содержание ороса об унии латинян с греками («*Laetentur coeli*») можно типологически дифференцировать по четырем основным пунктам, выработке которых были посвящены 25 соборных заседаний: 1) исхождение Святого Духа, 2) евхаристические дары и таиносовершительные слова, 3) молитвы об умерших и посмертное очищение, 4) папский примат и автокефалия восточных патриархов.

Само название ороса по его первым словам «Да веселятся небеса и да торжествует земля» [21, р. 1025–1034; 22, р. 1695–1698] (*Laetentur coeli et exultet terra*: Пс 96:11), вероятно, является аллюзией на одноименное согласительное (унионистское) вероисповедание от 433 г. св. Кирилла Александрийского (послание Иоанну Антиохийскому) [11, col. 173C–181C]. Тем более что в соборных дискуссиях во Флоренции часто встречаются ссылки именно на св. Кирилла Александрийского (59 раз) и его образ доминирует среди святых отцов.

«*Mater ecclesia... ex ipsorum modo mira concordia cum ineffabili gaudio omnipotenti Deo gratias referat. Ecce enim occidentales orientalesque patres post longissimum dissensionis atque discordiae tempus,... ad hoc sacrum oecumenicum concilium desiderio sacratissime unionis, et antiquae caritatis reintegrandae gratia, laeti alacresque convenerunt, et intentione sua nequaquam frustrati sunt* = Ликует и мать Церковь... воздаст хвалу всемогущему Богу за их поистине чудесное единодушие. Ибо западные и восточные отцы после очень долгого периода раскола и разногласия, ... радостно и ревностно встретились на этом святом Вселенском соборе с желанием восстановить священное единство/унию и былую любовь». Соборный консенсус связывается здесь с репрезентативностью отцов как западной, так и восточной церквей. Между принципами соборности и консенсуса устанавливается прямая пропорциональность: чем больше на соборе собралось действительных представителей общин христианского мира, тем значительнее в экклезиологическом плане их консенсус. Эта идея была впервые сформулирована в связи с IV Вселенским собором в Халкидоне. Речь здесь идет об общем желании (интенциональном консенсусе) греческих и латинских отцов восстановить единство. Флорентийский собор состоял из 25 соборных заседаний и продолжался почти три с половиной месяца до подписания унии («*Post longam enim laboriosamque indaginem, tandem Spiritus sancti clementia ipsam optatissimam sanctissimamque unionem consecuti sunt* = После долгих и трудных поисков они, наконец, действительно, по благодати Святого Духа, достигли этого желанного и священного единства», причем бюджет собора был весьма ограниченным в связи со сложной внутренней ситуацией в латинской церкви. На плохое финансирование проживания жаловались византийские участники.

«Prolatis vero testimoniis ex divinis scripturis, plurimisque auctoritatibus sanctorum doctorum orientalium et occidentalium; aliquibus quidem ex Patre et Filio, quibusdam vero ex Patre per Filium procedere dicentibus Spiritum sanctum, et ad eandem intelligentiam aspicientibus omnibus sub diversis vocabulis = Цитировались свидетельства из Священных Писаний и ссылались на многих и авторитетных восточных и западных святых учителей. Одни из них говорят, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, другие говорят, что Он исходит от Отца через Сына, выражая одно и то же понимание разными словами». Т. е. за внешними богословскими различиями скрывается внутреннее единство в учении о спасении. Здесь речь идет о том, что переживаемая в опыте вера предшествует языку догм. Это означает относительность употребляемых греками и латинянами понятий. Отсюда следует, что спорившие греки и латиняне могли быть на самом деле единодушны, но обладали разным словарным запасом при лексико-семантической замене слов (модуляция как смысловое развитие при переводе). Такой подход перекликается с авторитетным богословским мнением свт. Афанасия Александрийского, который, защищая свт. Василия Великого, писал монахам: «Чем больше стараюсь понять божественность Логоса и написать о том, тем больше удаляется от меня знание, и чем больше предполагаю, что достиг его, тем дальше оно [от меня]. Но эта человеческая слабость проявляется еще отчетливее, ведь я не мог описать то, что считал вроде бы понятым, и то, что я написал, значительно мельче того, что постиг своим разумом. Даже то, что я постиг, представляет собой только куцую тень истины (*βραχεΐας τῆς ἀληθείας σκιάς*)» [3, col. 692B]. Исходя из этой критически вдумчивой самооценки, он снова и снова говорит, что теологические конструкции представляют собой лишь попытку изображения и фрагментарные представления. Предназначение богословского языка – служить вере. В случае богословских расхождений слова не так уж значимы, пока в существенном царит согласие. «Ведь слова не устраняют сущность, скорее сущность соотносит с собой значения слов и меняет их. Ведь не слова прежде субстанций, но сначала субстанции, а уж потом слова» [4, col. 152C]. Слово, будучи обозначающим символом, вторично обозначаемой им сущности.

«Latini vero asseruerunt, non se hac mente dicere Spiritum sanctum ex Patre Filioque procedere (*ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι*), ut excludant Patrem, quin sit fons ac principium totius deitatis, Filii scilicet ac Spiritus sancti, aut id, quod Spiritus sanctus procedit ex Filio, Filius a Patre non habeat, sive quod duo ponant esse principia, seu duas spirationes (*δύο πνεύσεις*), sed unum tantum asserant esse principium, unicamque spirationem Spiritus sancti, prout hactenus asseruerunt = Латиняне же утверждали, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, не намереваясь исключить Отца как источника и начала всего божества, то есть Сына и Святого Духа, или не подразумевая, что Сын не от Отца получает Святого Духа, когда Святой Дух исходит от Сына, чем не устанавливается два начала или два дуновения; но что есть только одно начало и единственная эманация Святого Духа, как они утверждали до сих пор».

Здесь намеренно используется идентичный в обоих языках термин «дуновение» (*spiratio* = *πνεύσεως*), чтобы показать несоответствие греческой интерпретации латинскому намерению при использовании термина «*filioque*». Конкретно подчеркивается, что термин «дуновение» не эквивалентен термину «исхождение». Озвучивается следующая латинская интерпретация: Сын и Святой Дух получают ипостасное бытие от Отца, Сын получает Святого Духа дуновением от Отца, и Святой Дух продолжает исходить тем же самым дуновением из Отца

далее уже от Сына. Этим подразумевается эквивалентность греческой формуле: от Отца через Сына.

«Unum tantum asserant esse principium (εἶναι ἀρχὴν καὶ μοναδικὴν προβολήν) = Есть только одно начало и единственная эманация». Здесь делается терминологическое уточнение при переводе: «дуновение/*spiratio*» Святого Духа (латинский вариант) эквивалентно Его «эманации/*προβολή*» (греческий вариант). Т. к. в начале этой пропозиции утверждается, что дуновение, согласно латинскому богословию, одно, следовательно, и эманация одна. Эманация (выдвижение, истечение) – неоплатонический синоним богословского термина «исхождение» (ἐκπόρευσις), принятого в Никео-Константинопольском Символе веры. Влиятельные греческие богословы на Флорентийском соборе, Гемист Плифон, Исидор и Виссарион, были философами-неоплатониками [31,78]. В последующем тексте ороса используется уже традиционный глагол «ἐκπορεύεται» (исходит).

«Prout hactenus asseruerunt = Как они утверждали до сих пор». В годы раскола как латиняне, так и греки не анализировали богословские суждения друг друга, не вникали в их смысл. Недостаток готовности прислушиваться к логике оппонентов привел к накоплению ложных интерпретаций богословия противоположной стороны. Следствием этого стало взаимное осуждение по психологическим мотивам.

«Et cum ex his omnibus unus et idem eliciatur veritatis sensus, tandem in infra scriptam sanctam et Deo amabilem, eodem sensu eademque mente unionem unanimiter concordarunt et consenserunt = Так как из всех этих высказываний следует одна и та же истина, они единодушно примирились и в единомыслии согласились на следующую святую и богоугодную унию». Указывается на формальный авторитет Флорентийского собора: следование Евангелиям и прежним святым отцам, побуждение Святым Духом и единодушие епископов, осуществившееся посредством внушения Духа. Однако с греческой стороны не поставил свою подпись архиепископ Марк Ефесский. Итак, присутствует недвусмысленный намек на идею консенсуса при использовании глагола «*consentio*», т. е. на концепцию взаимосвязи консенсуса и истины. В плане консенсуса речь идет об объединении в единодушии постановления, причем используется формула соборности папы Льва I «*eodem sensu*» из его 105 послания императрице Пульхерии (от 22 мая 452 г.): «...весь мир укрепился в единстве Евангелия и сердца всех епископов сошлись в одном и том же мнении (*in eumdem sensum*) [17,998C]. У Ж.-П. Миня (*Theologiae cursus completes*, XXIV) эта формула опять-таки связывается с именем Кирилла Александрийского.

Первый их четырех пунктов флорентийского соглашения говорит об исхождении Святого Духа. Святой Дух есть предвечно сущий: «*Spiritus sanctus ... aeternaliter est (Πνεῦμα τὸ ἅγιον ... αἰδίως ἐστὶ), et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre, simul et Filio (καὶ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν καὶ τὸ ὑπαρκτικὸν αὐτοῦ εἶναι ἔχειν τοῦ Πατρὸς ἅμα καὶ τοῦ Υἱοῦ)* Святой Дух есть предвечно ... и свою сущность и свое субстанциальное бытие имеет совместно от Отца и Сына». Его сущность (τὴν οὐσίαν) одна и та же, что Отца и Сына. Свое ипостасное бытие (τὸ ὑπαρκτικὸν = существующее в себе) Он имеет от Отца совместно с (*simul*) Сыном. В латинском варианте «τὸ ὑπαρκτικὸν» приводится в форме «*suum esse subsistens*», т.е. «*ipsum esse subsistens*» в трактовке Фомы Аквинского: «Поскольку Бог есть само субстанциальное бытие (*ipsum esse subsistens*), то Он не может быть лишен ничего из совершенств бытия. Но все совершенства относятся к совершенству бытия, ибо что-либо совершенно, поскольку некоторым образом обладает бытием» (ср. в переводе А. В. Аполлонова: «Поскольку Бог есть само бытие, само-по-себе-

существующее, то Он не может быть лишен ничего из совершенства существования») [33, с. 47]. Фома Аквинский, давая свою интерпретацию, связывал эту терминологию с сочинением псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах» [12, col. 817CD]: Бог – «сущий над бытием всего, что может быть, субстанциальная причина (*ὑποστάτις αἰτία*) и творец существующего (*δημιουργὸς ὄντος*), наличествующего (*ὑπάρξεως*), ипостаси (*ὑποστάσεως*), сущности (*οὐσίας*), природы (*φύσεως*)». В латинском переводе «ипостаси» соответствует «лицо», а «сущности» – «субстанция». Т.к. Фома Аквинский не владел греческим, то полностью ориентировался на латинский перевод, а на него в свою очередь ориентируются латинские отцы Флорентийского собора. Греческие же отцы ориентировались на определение Иоанна Дамаскина: «ипостась есть само по себе наличествующее» (*ὑπόστασις ἡ καθ' ἑαυτὸ ἐστὶν ὕπαρξις*), т.е. «безначальный образ предвечно наличествующего» (*ὁ ἀναρχὸς τρόπος τῆς ἐκάστου αἰδίου ὑπάρξεως*) [15, col. 669A].

Святой Дух «ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit (*ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ μοναδικῆς προβολῆς ἐκπορεύεται διασαφῶντες ὅτι*) = Исходит предвечно от обоих как от одного начала и посредством единственного дуновения». В латинском варианте текста Святой Дух «исходит посредством единственного дуновения» (*unica spiratione procedit*), в греческом же опять применяется неоплатонический понятийный аппарат «исходит посредством единственной эманации» (*μοναδικῆς προβολῆς ἐκπορεύεται*). Терминологическое несоответствие в тексте ороса об унии является продолжением путаницы с греческими (*ἐκ* – *ἀπὸ*) и латинскими (*ex* – *a*) предлогами в Евангелии от Иоанна (Ин 15: 26), восходящей ко времени блаж. Иеронима: «Как в латинской Библии (Вульгата и предшествующие латинские переводы) *παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται* («от Отца исходит» Ин 15: 26) было переведено «*qui a Patre procedit*» («происходящий от Отца»), так и в латинском переводе Никейско-Константинопольского Символа веры *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον* («исходящего от Отца») передавалось через «*ex Patre procedentem*» («происходящего от Отца») [21, р. 111В–112В]. Таким образом, в вопросе об исхождении Святого Духа невольно создавалась мнимая равносильность между восточным богословием «исхождения» (*ἐκπόρευσις*) и латинским богословием «происхождения» (*processio*)» [32, с. 516; 18]. Притом латинская формулировка («происхождение» Святого Духа от Отца и Сына) должна была звучать вполне приемлемо для греческих соборян Плифона, Исидора и Виссариона (плотиновская триадологическая формула в латинском варианте: «*ex unitate primaeva emanat primo intelligentia absoluta, ex qua emanat anima mundi*»). Ср. трактовку Виссарионом «ἐξ οὗ = ὅφ' οὗ» как «*ex quo = a quo*» [7, col. 163В–164В]. Однако латинский термин «*processio*» понятийно шире греческого «*ἐκπόρευσις*», притом произошла смысловая подмена предлога «*ἐκ*» на «*ἀπὸ*» в латинском «*ex*». В греческом тексте ороса можно говорить о наличии философского (неоплатонического) плеоназма: одно исхождение как единственное выдвижение (= *πρόοδος*/ выходение). Греческий глагол «*ἐκπορεύεται*» здесь уточняется существительным «*προβολή*». В данном случае в латинском варианте лучше было бы применить термин «*emanatio*», традиционно переводящий греческое философское понятие «*προβολή*»/ «*πρόοδος*» [6, col. 369В–370В], следовательно, заменить путающий глагол «*procedit*» на «*emanare*». Путаница между «*emanatio*» и «*processio*» наблюдалась также у митрополита Виссариона Никейского, например, в его раннем сочинении «Апология надписей Векка», законченном уже после Флорентийского собора [5, col. 299С]. Итак, здесь латинский текст не опирается на богословски более корректный греческий, а

предлагается ставший традиционным во франкском государстве неудачный вариант интерпретации.

«Filius quoque esse, secundum Graecos quidem causa, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem (*Tὸν Υἱὸν εἶναι κατὰ μὲν τοὺς Γραικοὺς αἰτίαν, κατὰ δὲ τοὺς λατίνους ἀρχὴν τῆς ἁγίου Πνεύματος ὑπάρξεως, ὥσπερ καὶ τὸν Πατέρα* = Сын, согласно грекам, есть причина, а согласно латинянам, есть истинное начало ипостаси Святого Духа, как и Отец)». Латинское «causa» (причина) адекватно переводится греческим «αἰτία», а вот для «*principium subsistentiae*» (начало ипостасного бытия) дается интерпретация «*ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως*» (начало наличествующего). Богословскому латинскому термину «subsistentia», согласно Бозцию [9, col. 1344B], ориентирующемуся на «Исагогу» неоплатоника Порфирия, соответствует греческий «οὐσίωσις» – субстанциальное/ипостасное бытие, т.е. самостоятельное, независимое существование. Однако в греческом тексте ороса стоит «*ὑπαρξίς*», согласно Леонтию Византийскому [16,1549C–1589B], синонимичный «οὐσίωσις». Видимо, и здесь греческий термин отстраивается от латинского (см. в «Опровержении силлогических глав Марка Ефесского»: *τρόποι τε ὑπάρξεων* = *subsistendi modi* [14, col. 53B–54B]). В этом разделе ороса утверждается, что формула «исхождение Святого Духа от Отца и Сына» эквивалентна формуле «исхождение Святого Духа от Отца через Сына». Согласно грекам это означает, что Сын – причина ипостасного бытия Святого Духа, а согласно латинянам, что Сын – принцип Его ипостасного бытия, как (в обеих интерпретациях) и сам Бог Отец.

«Diffinimus insuper, explicationem verborum illorum, Filioque, veritatis declarandae gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam (*Ἐτι διορίζομεθα τὴν τῶν ρημάτων ἐκείνων ἀνάπτυξιν τὴν, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, χάριν τοῦ τὴν ἀλήθειαν σαφηνισθῆναι, ἀνάγκης τε τότε ἐπικειμένης, θεμιτῶς τε καὶ εὐλόγως ἐν τῷ συμβόλῳ προστεθῆναι*) = Кроме того, определяем, что изложение тех слов, «филиокве», было законно и разумно добавлено к Символу веры ради пояснения истины и из-за возникшей тогда насущной необходимости». И в этом документе, и в доктринальной речи греческого митрополита Виссариона («Oratio dogmatica») Святой Дух исходит от Отца через Сына. «Filioque» же служит «пояснению этой истины» и было «разумно добавлено» (*appositam*) к Символу веры «по необходимости». Из протоколов соборных заседаний следует, что греки и латиняне признали православным Символ веры как с «*filioque*», так и без него. При этом вводить «*filioque*» в Символ веры греки не были должны, а слова «*ex Patre per Filium*» и «*ex Patre et Filio*» были признаны идентичными по смыслу.

«Item, in azimo, sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suae ecclesiae, sive occidentalis, sive orientalis, consuetudinem (*Ἐτι ἐν ἄζυμῳ ἢ ἐνζύμῳ ἄρτῳ σιτίῳ τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα τελεῖσθαι ἀήθως, τοὺς τε ἱερεῖς ἐν θατέρῳ, αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ὀφείλει τελεῖν, ἕκαστος δηλονότι κατὰ τὴν τῆς ἰδίας Ἐκκλησίας εἴτε Δυτικῆς εἴτε Ανατολικῆς συνήθειαν*) = Также <определяем>, что тело Христово поистине преподается как посредством пресного, так и квасного пшеничного хлеба, и что священники должны приносить само тело Господа под тем или другим <видом>, а именно каждый по обычаю своей церкви, будь то западной или восточной». Евхаристическое тело Христово может подаваться под обоими видами, как пресный (*azymos* = ἄζυμος) и как квасной (*fermentato* = ἐνζυμος) хлеб (ἄρτος), священники же используют обычаи своей церкви, западной или восточной. В целом латиняне на Флорентийском соборе признали правомочным греческое богослужение. Греки же согласились, что предложение Святых Даров во время

евхаристии допустимо считать совершившимся после произнесения священником слов «сие есть Тело Мое», однако, каждая церковь признает тайносовершительными слова по своей традиции.

«Animas poenis purgatoriis post mortem purgari (*ψυχὰς καθαρτικάις τιμωρίαῖς καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον*) = Души очищаются после смерти очистительными мучениями». В этом разделе ороса говорится об участии умерших. Молитвенными прошениями живые верующие пользуются для умягчения наказания умерших. Души умерших (после крещения) праведников принимаются на небеса, а души умерших во грехе или в первородном грехе идут в ад, но получают различное наказание. Чистилище не упоминается, но компромиссно говорится об очистительных мучениях (*καθαρτικάις τιμωρίαῖς καθαίρεσθαι*) душ умерших. При этом утверждается, что усопшие не лишены возможности и после смерти очиститься наказаниями, а наше молитвенное ходатайство о них полезно им. Греки настояли на исключении упоминания о физическом огне как очищающем элементе.

«Ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia (*ὥστε δὲ ἀποκουφίζεσθαι αὐτὰς τῶν τοιοῦτων τιμωριῶν, λυσιτελεῖν αὐταῖς τῶν ζώντων πιστῶν ἐπικουρίας, δηλονότι τὰς ἱερὰς θυσίας καὶ εὐχάς*) = Для облегчения подобных наказаний им способствуют ходатайства живых верующих, а именно литургическая жертва». Подчеркнута православная традиция: литургическое поминовение на проскомидии и по освящении Даров (*ἱερὰς θυσίας*) превосходнее других молитвенных поминовений, таких как панихиды, поминовение на ектениях и в индивидуальных молитвах. То же касается и подвигов благочестия в память почивших. Поэтому литургическое поминовение упоминается первым среди прочих. «Orationes et eleemosynas, ac alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum ecclesiae instituta (*ἐλεημοσύνας καὶ τὰλλα τῆς εὐσεβείας ἔργα, ἅτινα παρὰ τῶν πιστῶν ὑπὲρ ἄλλων πιστῶν εἶωθε γίνεσθαι, κατὰ τὰ τῆς ἐκκλησίας διατάγματα*) = Молитвы, милостыня и другие дела благочестия, которые обычно совершаются верующими за других верующих соответственно церковным установлениям». Обрядовая сторона поминовения умерших у греков и латинян должна соответствовать их традиционным церковным уставам.

«Intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est (*καθαρῶς θεωρεῖν αὐτὸν τὸν ἓνα καὶ τρισυπόστατον Θεόν, καθὼς ἐστίν*) = Ясно созерцают самого троичного и единого Бога, как [Он] есть». Формула «созерцать (*θεωρεῖω*) Бога как Он есть (*καθὼς ἐστίν*)» стала популярной в православном богословии Константинопольского патриархата, в т. ч. в XX веке. Например, у митрополита Каллиста (Уэра) [28, с. 27–39] или у схииерхимандрита Софрония (Сахарова) [30].

«Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas (*τὰς δὲ ψυχὰς τῶν ἐν θανάσιμῳ ἁμαρτία τῇ κατ' ἐνέργειαν, ἥ καὶ ἐν μόνῃ προπаторικῇ ἀποβιούντων εὐθέως καταβαίνειν εἰς Ἀδην, τιμωρίαῖς ὅμως ἀνίστοις τιμωρηθησομένας*) = Души же тех, которые скончались в актуальном смертном грехе или только в первородном грехе, тотчас нисходят в ад, однако наказываются различными муками». Речь идет о не принявших таинство крещения. Говорится о двух типах греха, приводящих к адским мукам: об индивидуальном смертном грехе (*ἡ θανάσιμος ἁμαρτία = actualis mortalis peccatum*) и первородном (праотеческом) грехе (*ἡ προπаторική ἁμαρτία = originalis peccatum*). Содержание понятия «первородный грех» специально не озвучивается, чтобы не затрагивать различия православного учения о греховной поврежденности человеческой природы и латинского учения о первородной вине. Однако латинская концепция первородного греха здесь превалирует, т. к. присутствует поясняющая вставка «только», а это традиция Августина Иппонского

и Амброзиастера, утверждающая о трансляции вменяемой (следовательно, наказуемой) вины с родителей на новорожденных детей: Адам согрешил против закона Божия, и «грех души повредил тело... Поэтому в плоти обитает грех как бы у дверей души» (*non in animo habitat peccatum, sed in carne, quae est ex origine carnis peccati, et per traducem fit omnis caro peccati... In carne ergo habitat peccatum quasi ad januas animae* = Грех души повредил тело... Поэтому в плоти обитает грех как бы у дверей души [2, col. 114A]). Итак, постулируется передача греха путем наследования по плоти (*peccatum ex traduce*).

Касательно иерархии патриарших престолов и римского примата сказано в самом конце документа. Римский епископ обладает приматом во всем мире как преемник апостола Петра и наместник Христа, глава всей Церкви, отец и учитель всех христиан. В диптихе Константинопольский патриарх стоит вторым после Римского епископа, Александрийский патриарх – третьим, Антиохийский – четвертым, а Иерусалимский – пятым. Они сохраняют все свои привилегии и права. Речь идет, следовательно, о сохранении традиционной автокефалии восточных патриархатов. При этом подразумевается флорентийская оговорка, по которой права и полномочия восточных патриархов не ограничивались римским приматом. В то же время к первенствующему епископу Рима, согласно соборным актам, прилагались рамочные условия касательно методов исполнения им служебных обязанностей. Собор исключил любое расширение сферы действия римских папских постановлений на греческие патриархаты. Значит, признание первенства чести за Римским епископом не означает автоматически расширение его властных полномочий на восточные патриархаты. Иное понимание примата римского понтифика формируется у католиков позднее, а апогеем утверждения юрисдикционного примата стал I Ватиканский собор: «В апостолическом примате, которым обладает над всей Церковью Римский епископ как преемник князя апостолов Петра, также содержится высшее полномочие учительства» (*Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, 3065). Это влечет за собой утверждение о «непогрешимости» (*infallibilitate*) римского понтифика, когда он говорит «*ex cathedra*» (*Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, 3074). II Ватиканский собор (*Lumen gentium*, 22) дополнил католическую доктрину примата его соотносением с епископской коллегией: «в силу своей должности, то есть как наместник Христа и пастырь всей Церкви, Римский понтифик обладает в Церкви полной, верховной и универсальной властью, которую он всегда вправе свободно осуществлять» [24,99]. В контексте богословия II Ватиканского собора начинают говорить о православных и католической церквях как о «церквях-сестрах». В 1980 г. приступила к работе Смешанная международная комиссия по богословскому диалогу между Римско-католической и Православной церквями. На 7 заседании ей было принято Баламандское соглашение (1993), отвергающее униатство как метод достижения церковного единства: форма миссионерской деятельности как униатство, когда одна из Церквей рассматривает себя в качестве единственного гаранта спасения, более неприемлема, раз «католики и православные вновь рассматривают друг друга в меру тайны Церкви и заново открывают себя как Церкви-сестры» [32,303]. В 2007 г. Смешанная комиссия издала «Равеннский документ», где в §46 ставится вопрос о «будущей дискуссии по вопросу о первенстве в Церкви на вселенском уровне». Русская Православная Церковь не согласилась с этим документом «в той части, где речь идет о соборности и примате на уровне Вселенской Церкви»: «Канонические правила, на которые опираются священные диптихи, не наделяют первенствующего (которым во времена Вселенских соборов был Римский епископ) какими-либо властными полномочиями в общецерковном масштабе» (Журнал

№157 заседания Священного Синода от 25-26 декабря 2013 г.). Представители Русской Православной Церкви призваны «руководствоваться этим документом в православно-католическом диалоге». Итак, вновь требует обсуждения вопрос, затронутый в последнем пункте Флорентийской унии, но не интерпретируемый там: как согласовать прокламируемую латинянами папскую «власть пасти вселенскую Церковь, наставлять ее и управлять ей» с «сохранением всех привилегий и прав» восточных патриархов?

### Библиографические ссылки

1. Acta generalis octavae synodi sub Eugenio quarto Ferrariae inceptae, Florentiae vero peractae, e Graeco in Latinum nuper traducta, interprete Bartholomeo Abramo. – Rome: Apud Antonium Bladum de Asula, 1526. – 1 c.b.
2. Ambrosius Mediolanensis. Commentaria in epistolas b. Pauli / Ambrosiaster // Patrologia Latina / accurate J.-P. Migne. – Tomus XVII. – Paris, 1845. – Col.45-509.
3. Athanasius Alexandrinus. Epistola ad monachos / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus XXV. – Paris, 1857. – Col. 691-694.
4. Athanasius Alexandrinus. Orationes adversus arianos / Athanasius Alexandrinus // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus XXVI. – Paris, 1857. – Col. 12–525.
5. Bessarion Nicenus. Apologia Inscriptionum Vecchi // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus CLXI. – Paris, 1866. – Col. 244-310.
6. Bessarion Nicenus. De Processione Spiritus Sancti // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus CLXI. – Paris, 1866. – Col. 321-418.
7. Bessarion Nicenus. Refutatio Marci Ephesini // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus CLXI. – Paris, 1866. – Col. 137-244.
8. Blondus, Flavius. Historiarum ab inclinatione romanorum imperii decades. – Venetia: Octavianus Scotus, 1483. – Sine paginas [371].
9. Boecius. Liber de persona et duabus naturis // Patrologia Latina / accurate J. P. Migne. – Tomus LXIV. – Paris, 1847. – Col. 1337-1354.
10. Codex Vaticanus Latinus 4037 // La Civiltà Cattolica. – Serie 7. – Vol. 9. – Roma: Civiltà Cattolica, 1870. – P. 397.
11. Cyrillus Alexandrinus. Epistola XXXIX. Ad Joannem Antiochenum episcopum / Cyrillus Alexandrinus // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus LXXVII. – Paris, 1859. – Col. 173C-181C.
12. Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // Patrologia Graeca III Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus III. – Paris, 1857. – Col. 586-997.
13. Döllinger, J. von. Das Papstthum. – München, 1892. – XIX, 579 s.
14. Georgius Scholarus. Refutatio Marci Ephesini // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus CLXI. – Paris, 1866. – Col. 11-138.
15. Joannes Damascenus. De Haeresibus liber // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus XCIV. – Paris, 1864. – Col. 578-790.
16. Leontius Byzantinus. Adversus nestorianos // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus LXXXVI-I. – Paris, 1865. – Col. 1399-1768.
17. Leonus Magnus. Epistola CV // Patrologia Latina / accurate J. P. Migne. – Tomus LIV. – Paris, 1846. – Col. 997-1002.
18. Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit / ed. Pontificium Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam. – Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1996. – 90 p.

19. Runciman, S. The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to Greek War of Independence. – London: Cambridge University Press, 1985. – 468 p.
20. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. VII. – Venetiis (Venice), MDCCLXII (1762). – 1188 с.
21. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. XXXI.I – Venetiis (Venice), MDCCXCVIII (1798). – 1120 с.
22. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. XXXI.II – Parisiis (Paris), MDCCCCI (1901). – 1120 с.
23. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. XXXVIII. – Parisiis (Paris), MDCCCXCVII (1907). – 1998 с.
24. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio/ ed. J.D. Mansi. – T. XLVI. – Parisiis (Paris), MDCCCXCI (1911). – 1346 с.
25. Бумаги Флорентийского центрального архива, касающиеся до России (итальянские и латинские подлинники) / Ред. М.Д. Бутурлин. – Ч. II. – М.: Типография Грачева и К°, 1871. – 447 с.
26. Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа (Официальное разъяснение Папского Совета по содействию христианскому единству от 1995 г.) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. (Серия «Диалог»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 511–522.
27. Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 2004. – 710 с.
28. Каллист (Уэр), митрополит. Красота спасет мир // Богословие красоты / ред. А. Бодров, М. Толстолуженко. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2013. – С. 27–39. – 220 с.
29. Сметанин, В.А. О византийской аргументации теории универсальной власти (на исходе XIV столетия) // Античная древность и средние века. – Вып. 27. – Симферополь: Таврия, 1995. – С. 46–57.
30. Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2016. – 400 с.
31. Удальцова, З.В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского // Византийский временник. – Т. 37. – М.: Издательство Наука, 1976. – С. 74–97.
32. Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем // Православие и Католичество: от конфронтации к диалогу. – М, 2001. // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. (Серия «Диалог»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 309–317.
33. Фома Аквинский. Сумма теологии. – Ч. 1. – М.: Издатель Савин С.А., 2006. – 817 с.
34. Шафф, Ф. История христианской Церкви. – Т. VI. – СПб.: Библия для всех, 2009. – 512 с.

## **ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКАЯ ЛЕГЕНДА В РАННЕСЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ**

**А. А. Прохоров**

Минск, Белорусский государственный университет, [andrei\\_prokhorov@mail.ru](mailto:andrei_prokhorov@mail.ru)