ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

ТРУДЫ
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ I

ПАРИЖЪ
1928

B G

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

ТРУДЫ
ПРАВОСЛАВНАГО БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ I.

ПАРИЖЪ
1928

ПЕЧАТАТЬ РАЗРѢШАЕТСЯ

Митрополитъ Евлогій.

23 февр.
7 марта 1928.

LA PENSÉE ORTHODOXE

TRAVAUX
DE L'INSTITUT DE THÉOLOGIE
ORTODOXE à PARIS

CAHIER I.

PARIS
1928

ОТЪ РЕДАКЦІИ.

Православный Богословскій Институтъ въ Парижѣ, нынѣ вступившій въ третій годъ своего существованія, уже съ самаго своего возникновенія предполагалъ приступить къ изданію собственнаго научнаго органа, въ которомъ могли бы находить мѣсто труды лицъ, входящихъ въ составъ педагогическаго персонала Института, а по мѣрѣ возможности также и другихъ представителей Православнаго Богословія изъ числа находящихся за границей. Задача этого органа та же, что и всего Богословскаго Института: по мѣрѣ силъ и возможностей поддержать традицію русскаго богословія, не дать ей перерваться подъ гнетомъ тяжелыхъ испытаній, постигшихъ нашу Церковь, продолжать работу православной мысли, которая имѣла столько достойныхъ и славныхъ представителей въ теченіе послѣдняго столѣтія въ Россіи. Во исполненіе этого замысла Правленіе Богословскаго Института въ Парижѣ приступаетъ къ изданію богословскаго журнала «Православная Мысль» — Труды Богословскаго Института въ Парижѣ, первый номеръ котораго нынѣ выпускается.

Въ зависимости отъ внѣшнихъ возможностей, «Православная Мысль» стремится стать повременнымъ изданіемъ, выходящимъ, если не вполнѣ правильно, то во всякомъ случаѣ періодически: отъ трехъ до четырехъ разъ въ годъ. Замыселъ «Православной Мысли», естественно, таковъ, чтобы въ первую очередь давать мѣсто работамъ, имѣющимъ характеръ научнаго изслѣдованія или подводящимъ итоги таковому. Разумѣется, въ журналѣ будутъ печататься работы, посвященныя вопросамъ общаго принципіальнаго значенія, а не спеціальныя

монографіи, которыя могли находить мѣсто въ нашихъ прежнихъ богословскихъ журналахъ. Для этого «Православная Мысль» не располагаетъ достаточнымъ мѣстомъ, и потому на первую очередь будутъ выдвигаться основные богословскіе вопросы, которые сами собой возникаютъ въ современномъ богословскомъ сознаніи, какъ въ связи съ общимъ развитіемъ Православной богословской мысли, такъ и съ особенностями нашего положенія среди инославныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій. Теперь, когда научная богословская мысль въ Россіи насильственно угашена и во всякомъ случаѣ не можетъ имѣть своего печатнаго органа, изданіе богословскаго журнала, хотя бы въ скромныхъ размѣрахъ, пріобрѣтаетъ исключительное значеніе, подобно тому, какъ и самое существованіе православной богословской школы за границей. Кромѣ статей, журналъ отводитъ мѣсто библіографіи, гдѣ рецензируются важнѣйшія сочиненія научнаго характера, и небольшой хроникѣ.

Вѣряемъ наше изданіе, какъ и всю нашу работу въ Богословскомъ Институтѣ, покрову нашего небеснаго предстоятеля, угодника Божія преподобнаго Сергія Радонежскаго.

Правленіе Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ.

Декабрь 1927 г. Парижъ.

ЕВАНГЕЛИСТЫ КАКЪ ИСТОРИКИ*).

Длинный рядъ поколѣній ученыхъ представителей западнаго богословскаго міра, главнымъ образомъ среди протестантовъ, посвящали и будутъ посвящать свои усилія рѣшенію Евангельской проблемы. Эти усилія западнаго богословія отвѣчаютъ важности предмета, и ясная постановка вопроса, существовавшаго уже для древнихъ толкователей, составляетъ ихъ несомнѣнную заслугу.

Въ Евангельской проблемѣ различаются, какъ извѣстно, два болѣе частныхъ вопроса: вопросъ объ отношеніи между Евангеліемъ отъ Іоанна, съ одной стороны, и первыми тремя Евангеліями, съ другой стороны, и второй вопросъ — о взаимоотношеніи первыхъ трехъ Евангелій между собою.

Недостатокъ времени и общеизвѣстность проблемы позволяетъ мнѣ ограничиться напоминаніемъ только самыхъ основныхъ положеній.

Существенныя различія, наблюдаемыя при сравненіи Евангелія отъ Іоанна съ первыми тремя Евангеліями, касаются, какъ содержанія, такъ и формы. Самое ученіе Христа Спасителя въ Евангеліи отъ Іоанна обращено къ вопросамъ догматическимъ и только въ общихъ чертахъ и въ догматическомъ контекстѣ подходитъ къ предписаніямъ христіанской морали, являющимся главнымъ содержаніемъ Евангельской проповѣди, сохраненной въ первыхъ трехъ Евангеліяхъ. Сообщая цѣлый рядъ существенно новыхъ фактовъ, какъ-то: воскрешеніе Лазаря, чудо въ Канѣ Галилейской, много новыхъ подробностей въ повѣствованіи о

*) Актовая рѣчь, читанная на актѣ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ 23 (10) Октября 1927 г.

Страстяхъ и Воскресеніи, — Евангеліе отъ Іоанна, вообще не отличающееся богатствомъ фактическаго матеріала, располагаетъ эти новые факты такъ, что у читающаго создается впечатлѣніе иной географической и хронологической рамки земного служенія Господа, чѣмъ это вытекаетъ изъ простого чтенія первыхъ трехъ Евангелій. У первыхъ трехъ Евангелистовъ до описанія торжественнаго входа Господня въ Іерусалимъ, все вниманіе сосредоточено на проповѣди Евангелія въ Галилеѣ. Іоаннъ, не оставляя совершенно въ сторонѣ и Галилейской проповѣди, останавливается преимущественно на общественномъ служеніи Господнемъ въ Іерусалимѣ. Всѣ событія земной жизни Іисуса Христа, упоминаемыя первыми тремя Евангелистами, отъ крещенія Іоаннова до вознесенія, всего естественнѣе располагаются на протяженіи одного года. Евангеліе отъ Іоанна, неоднократно говорящее о наступленіи Іудейской Пасхи (II. 13. VI. 4. XI. 55; можетъ быть, и V. 1), предполагаетъ большую продолжительность, обыкновенно опредѣляемую числомъ лѣтъ не менѣе трехъ. При этомъ самая форма Христовой проповѣди въ Евангеліи отъ Іоанна сильно отличается отъ изложенія первыхъ трехъ Евангелистовъ. Не говоря уже о томъ, что отвлеченный языкъ поученій Христовыхъ у Іоанна, совпадающій съ языкомъ остальныхъ выступающихъ въ Евангеліи лицъ и съ языкомъ самого Евангелиста въ повѣствовательныхъ частяхъ, совсѣмъ не похожъ на яркій приточный языкъ поученій Спасителя въ другихъ Евангеліяхъ, — даже тѣ немногочисленныя притчи, которыя сохранены Іоанномъ (напр., притчи о дворѣ овчемъ, о виноградной лозѣ и вѣтвяхъ), носятъ на себѣ печать той же отрѣшенности, которая свойственна всему Евангелію отъ Іоанна, и даже обозначаются другимъ греческимъ терминомъ, не удержавшимся въ переводѣ: притчи у Іоанна — *παροιμίαι*, притчи у другихъ Евангелистовъ — *παραβολαί*.

Указанныя отличія, касающіяся какъ содержанія, такъ и формы поставили передъ западной наукою вопросъ: можно ли вообще согласовать между собою данныя Евангелія отъ Іоанна и первыхъ трехъ Евангелій? Не стоимъ ли мы передъ цѣлымъ рядомъ неразрѣшимыхъ противорѣчій?

Наряду съ Іоанновскимъ вопросомъ встаетъ другой вопросъ — синоптическій.

Какъ извѣстно, синоптическими въ современной наукѣ названы первыя три Евангелія отъ греческаго слова *σύνοψις*, обозрѣніе, потому что содержаніе этихъ Евангелій можетъ быть

расположено въ трехъ параллельныхъ столбцахъ. Эта близость первыхъ трехъ Евангелій между собою выражается не только въ общности плана, выдвигающаго одни и тѣ же основныя событія Евангельской исторіи и, какъ уже указано, явно отличающагося отъ плана четвертаго Евангелія со стороны хронологіи и географіи. Совпадая въ цѣломъ, синоптическія Евангелія совпадаютъ и въ частностяхъ. Можно назвать цѣлыя группы фактовъ, не относящихся къ основнымъ событіямъ Евангельской исторіи, которые у каждаго изъ трехъ синоптиковъ оказываются расположенными въ одномъ и томъ же порядкѣ (напр. Мѳ. IX. 1-17 = Мк. II. 1-22 = Лк. V. 17-39, или Мѳ. VIII. 23-34 = Мк. IV. 35-V. 40 = Лк. VIII. 22-39). Указаніе совпаденій можетъ быть доведено до указанія буквальнаго совпаденія отдѣльныхъ выраженій (напр., Мѳ. XXVI. 55 = Мк. XIV. 48 = Лк. XXII. 52 и др.), позволяющаго предполагать уже прямое заимствованіе однимъ Евангелистомъ отъ другого или общій писанный источникъ. Совпаденія наблюдаются не только при сравненіи всѣхъ трехъ синоптиковъ между собою, но и при сопоставленіи ихъ попарно, въ тѣхъ частяхъ, которыя не повторяются у каждаго синоптика. Подобное сравненіе особенно показательно для Матѳея и Луки. Но этотъ общій фонъ только оттѣняетъ существующія расхожденія. Различія, какъ и совпаденія, выражаются въ различіи плана, т. е. въ иномъ порядкѣ повѣствованія объ однихъ и тѣхъ же фактахъ, и въ сообщеніи разныхъ подробностей при передачѣ этихъ фактовъ. Какъ примѣръ различія плана, можно привести Нагорную проповѣдь. Связному изложенію Матѳея (въ главахъ V-VII) у Луки соотвѣтствуетъ не только VI глава, являющаяся прямою параллелью, но и цѣлый рядъ разрозненныхъ изреченій, которыя можно прослѣдить до XVI главы включительно. Чудеса, сгрупированныя Матѳеемъ въ VIII и IX главахъ, разсѣяны у Марка на протяженіи главъ отъ I до V-й включительно, при чемъ эти главы содержатъ много и иного матеріала, расположеннаго у Матѳея въ другихъ главахъ, такъ, напр., въ главѣ IV помѣщены у Марка первыя притчи, разсказанныя у Матѳея въ XIII главѣ; о посольствѣ апостоловъ, которому Матѳей посвящаетъ главу X, Маркъ говоритъ въ главѣ VI и только о поставленіи апостоловъ въ гл. III и т. д. Многочисленныя различія въ частностяхъ при передачѣ тѣхъ же фактовъ становятся особенно замѣтны при сопоставленіи синоптическихъ повѣствованій о воскресеніи Христовомъ, но даже поученія

Христовы (ср., напр., Мѳ. XIII. 11-13 = Мк. IV. 11. 12 = Лк. VIII. 10, или Мѳ. XXI. 33-46 = Мк. XII. 1-12 = Лк. XX. 9-18), часто передаются у трехъ синоптиковъ съ существенными отличіями въ подробностяхъ.

Если совпаденія синоптиковъ ставятъ вопросъ о прямомъ заимствованіи или общемъ писанномъ источникѣ, то наблюдаемыя различія дѣлаютъ во многихъ случаяхъ простое согласованіе строго говоря невозможнымъ.

Работая надъ рѣшеніемъ Евангельской проблемы, западныя наука не пришла къ одному положительному результату.

Наряду съ защитниками стараго мнѣнія, представленнаго въ протестантскомъ богословіи консервативными кругами и опирающагося на преданіе, сохраненное древними писателями и признающее четвертое Евангеліе писаніемъ апостола Іоанна Зеведеева, восполнявшаго духовнымъ Евангеліемъ писанія первыхъ трехъ Евангелистовъ, изобразившихъ внѣшнюю «плотскую», сторону Евангельской исторіи, представители протестантской радикальной критики отрицаютъ за Евангеліемъ отъ Іоанна всякое значеніе въ смыслѣ достовѣрнаго свидѣтельства о жизни и ученіи Іисуса Христа и считаютъ его произведеніемъ позднѣйшаго писателя, испытавшаго на себѣ вліяніе гностицизма. Представители промежуточнаго мнѣнія, пользующагося въ послѣднія десятилѣтія значительнымъ успѣхомъ у нѣмецкихъ — тоже протестантскихъ — ученыхъ (Wellhausen, Spitta, Schwarz и др.), склонны различать въ Евангеліи рядъ слоевъ разновременнаго происхожденія и разной исторической цѣнности. Но наибольшимъ успѣхомъ въ умѣренно либеральныхъ протестантскихъ группахъ пользуется уже довольно значительное время извѣстная гипотеза пресвитера Іоанна, приписывающая всѣ Іоанновскія писанія Новаго Завѣта этому неизвѣстному ученику Христову, представителю иныхъ круговъ, чѣмъ тѣ, къ которымъ принадлежали двѣнадцать апостоловъ, и изъ которыхъ вышло синоптическое преданіе.

Синоптическая проблема также не получила одного рѣшенія. Гипотеза самостоятельно загисаннаго устнаго преданія объясняла основное совпаденіе и главныя различія въ словесной передачѣ, но ставила въ свою очередь, рядъ новыхъ вопросовъ о языкѣ, о формѣ и о самомъ составѣ этого устнаго преданія. Гипотеза писанныхъ источниковъ принимала разныя формы, неизбѣжно усложнявшіяся. Допущеніе вліянія одного Евангелиста на дру-

гого, съ необходимостію, приводила къ допущенію вліянія каждаго изъ трехъ синоптиковъ на двухъ другихъ, а, слѣдовательно, и къ допущенію ряда послѣдовательныхъ редакцій каждаго Евангелія. Попытки установить наличность двухъ основныхъ источниковъ: сборника рѣчей Христовыхъ, составляющихъ главное содержаніе Евангелія отъ Матѳея и Евангелія отъ Луки и, съ другой стороны, использованнаго ими обоими Евангелія отъ Марка, послѣдовательно привели къ дальнѣйшей гипотезѣ, приписывающей и Марку использованіе другого до насъ не дошедшаго источника, Urmarkus, какъ его иногда называли нѣмецкіе изслѣдователи. Этотъ первоисточникъ, послужившій основаніемъ также для Матѳея и Луки, по мнѣнію нѣкоторыхъ современныхъ протестантскихъ ученыхъ, въ Евангеліи отъ Луки сохранился даже лучше, чѣмъ въ Евангеліи отъ Марка. Нужно помнить, что основная гипотеза двухъ писанныхъ источниковъ была сразу же дополнена вспомогательными построеніями, допускавшими существованіе еще нѣсколькихъ другихъ — тоже писанныхъ источниковъ.

Этотъ поверхностный обзоръ существующихъ Евангельскихъ гипотезъ имѣетъ значеніе примѣрное.*) Я позволилъ себѣ обременить имъ Ваше вниманіе для того, чтобы Вамъ было ясно, сколь многочисленны рѣшенія Евангельской проблемы, къ которымъ пришла современная протестантская наука. Эти рѣшенія взаимно другъ друга исключаютъ и дѣлаютъ сомнительными самыя предпосылки. Предпосылки вездѣ однѣ и тѣ же. Множество конкретныхъ рѣшеній можетъ быть легко сведено къ единству исходныхъ точекъ. Ихъ установленіе — наша ближайшая задача. При этомъ вопросъ о буквальномъ совпаденіи отдѣльныхъ выраженій въ синоптическихъ Евангеліяхъ мы вправѣ оставить безъ разсмотрѣнія. Къ его рѣшенію можетъ приблизить исторія Евангельскаго текста.

Въ существенномъ Іоанновская и синоптическая проблемы сводятся къ указанію противорѣчій между Евангельскими по-

*) Подробности можно найти въ имѣющихся Введеніяхъ въ Новый Завѣтъ, напр.: Moffatt. An Introduction to the literature of the New Testament. Edinbourgh. 1911 (прекрасная библіографія) или Jülicher, Einleitung in das Neue Testament. 5-6 Aufl. (4 Abdr). Tübingen 1921. Въ эти введенія не вошли работы, появившіяся за послѣдніе годы. Примѣрный характеръ моего обзора освобождаетъ меня отъ необходимости излагать новѣйшія теоріи. О нихъ см. въ книгѣ Mc. Neile. An Intruduction to the Study of the New Testament. Oxford. 1927.

вѣствованіями, а потому и основнымъ вопросомъ является вопросъ о происхожденіи наблюдаемыхъ различій.

Гипотезы, отвѣчающія на этотъ вопросъ, покоятся на убѣжденіи, что истину, которую мы стремимся чрезъ изученіе Евангелій познать, нашему познанію доступна, и что, слѣдовательно, — и это въ лучшемъ случаѣ — только одно изъ противорѣчащихъ повѣствованій можетъ эту истину содержать. Объясненіе различій сводится къ установленію искаженія истины и причинъ таковаго искаженія. Всѣ Евангельскія гипотезы, старающіяся указать эти причины, исходятъ всецѣло изъ обще-психологическихъ предпосылокъ, основанныхъ на данныхъ нашего опыта. — Въ основѣ искаженія можетъ лежать неправильное воспріятіе или невѣрное — съ умысломъ или безъ умысла — воспроизведеніе воспринятаго. Сюда подходятъ такіе случаи, какъ измѣна памяти при передачѣ устнаго преданія, его тенденціозная обработка послѣдующими редакторами, и т. д. и т. д.

Доступенъ ли этотъ путь для православнаго изслѣдователя? Въ основѣ православнаго толкованія Священнаго Писанія лежитъ ученіе о его богодухновенности. Понятіе богодухновенности понималось и понимается по разному. Православное богословіе утверждаетъ полноту человѣческаго сознанія богодухновеннаго писателя и человѣчески цѣлесообразное употребленіе имъ средствъ, ему по человѣчеству доступныхъ и необходимыхъ для выполненія возложеннаго на него заданія. Но самое это заданіе предполагаетъ особенный даръ Божественной благодати, сообщаемый священному писателю въ виду поручаемаго ему служенія и не допускающій ограничительнаго толкованія въ смыслѣ только общаго благодатнаго укрѣпленія его естественныхъ силъ. Этимъ пониманіемъ богодухновенности исключается самая возможность неправильнаго воспріятія и искаженія воспринятаго, являющаяся непремѣнной предпосылкой всѣхъ вышеупомянутыхъ рѣшеній Евангельской проблемы.

Чѣмъ же, въ такомъ случаѣ, объясняются различія? являются ли они противорѣчіями?

Противорѣчіе между двумя повѣствованіями объ одномъ и томъ же фактѣ можетъ возникнуть только тогда, когда этотъ фактъ въ обоихъ повѣствованіяхъ разсматривается въ одной и той же плоскости. Эта общая плоскость, въ которой разсматриваются Евангельскія повѣствованія учеными представителями западнаго богословія, есть плоскость исторіи. Историческая

предпосылка не всегда высказывается, но предполагается неизмѣнно. На исторической точкѣ зрѣнія стоятъ и тѣ консервативные богословы, которые озабочены фактическимъ согласованіемъ расходящихся свидѣтельствъ Евангелистовъ. Это согласованіе — тоже въ плоскости исторіи. Формально понятіе исторіи раскрывается со стороны слѣдующихъ существенныхъ признаковъ: исторія воспроизводитъ событія прошлаго, размѣщаетъ ихъ въ хронологической послѣдовательности и устанавливаетъ между ними причинно-слѣдственную связь. Наблюдаемыя между Евангельскими повѣствованіями различія: иная передача тѣхъ же фактовъ, расположеніе ихъ въ иномъ порядкѣ и т. д., воспринимаются, какъ противорѣчія, въ плоскости исторіи.

Приложимы ли къ Евангелію формальные признаки исторіи?

Отвѣчая на этотъ вопросъ, православный изслѣдователь долженъ отправляться отъ той же непремѣнной предпосылки богодухновенности Священнаго Писанія, которая, какъ мы уже видѣли, является условіемъ правильнаго толкованія. Вопросъ удобнѣе расчленить и поставить его сначала примѣнительно къ синоптикамъ, а затѣмъ распространить и на Іоанна.

Только одинъ Лука задается формально исторической цѣлью. Онъ ставитъ себѣ задачею описать достопочтенному Ѳеофилу «совершенно извѣстныя событія» — καθεξῆς — по порядку (1, 3). Изъ понятія богодухновенности священной книги вытекаетъ, что цѣль, поставленная авторомъ въ согласіи съ освящающей благодатію Святаго Духа, была имъ несомнѣнно достигнута. Общепринятое употребленіе греческаго нарѣчія καθεξῆς разумѣетъ предполагаемый имъ порядокъ въ смыслѣ послѣдовательности во времени. Невозможность согласовать хронологическія данныя Луки съ хронологическими данными Матѳея и Марка, съ неизбѣжностью, приводитъ къ выбору въ пользу хронологіи Луки, а, слѣдовательно, и къ отрицательному выводу, который гласитъ, что подъ формальное опредѣленіе исторіи повѣствованія Марка и Матѳея подойти не могутъ.

Подходитъ ли Евангеліе отъ Луки? Вопросъ потому является умѣстнымъ, что формальное понятіе исторіи не исчерпывается однимъ только существеннымъ признакомъ хронологической точности. Отвѣчаетъ ли Евангеліе отъ Луки остальнымъ формальнымъ признакамъ исторіи?

Этотъ вопросъ сразу же осложняется другимъ вопросомъ. Научныя гипотезы, подходя къ Евангеліямъ въ плоскости исторіи,

объясняли существующія между ними различія, отправляясь отъ предпосылокъ общей психологіи. Содержаніемъ исторіи являются, такимъ образомъ, данныя человѣческаго опыта. Поставленный нами вопросъ, отвѣчаетъ ли Евангеліе отъ Луки формальнымъ признакамъ исторіи, естественно, приводитъ къ дальнѣйшему вопросу: въ какомъ отношеніи содержаніе Евангелія находится къ даннымъ человѣческаго опыта?

Къ отвѣту на этотъ двойной вопросъ можетъ подвести общая характеристика Евангелія отъ Луки.

Евангеліе отъ Луки есть Евангеліе спасенія. И Маркъ, и Матѳей тоже запечатлѣли въ своихъ книгахъ благую вѣсть о спасеніи. Но Евангеліе отъ Луки въ ряду синоптическихъ Евангелій есть Евангеліе спасенія по преимуществу. Евангеліе отъ Марка, Евангеліе побѣды надъ міромъ Божественнаго царя, возвѣщаетъ о спасеніи отъ міра (Мк. XVI). Евангеліе отъ Матѳея говоритъ о спасеніи отъ грѣха (Мѳ. I, 21). У Луки совмѣщаются обѣ стороны. Какъ и Маркъ, Евангелистъ Лука изображалъ благовѣстіе Христово въ рѣзкомъ противоположеніи міру (XII, 13-40). Какъ Матѳей, онъ несъ благую вѣсть о спасеніи отъ грѣха (I, 77), раскрывалъ моральную сторону Евангельскаго ученія (VI. 27-49) и сохранилъ въ разсказѣ о Мареѣ и Маріи память о первенствующемъ въ благовѣстіи Христовомъ значеніи духовныхъ цѣнностей (X. 38-42). Но была и другая сторона, на которую Лука обращалъ особенное вниманіе — спасеніе отъ страданія. Только у Луки сообщается содержаніе перваго поученія Іисуса Христа въ Назаретской синагогѣ, когда Онъ возвѣстилъ исполненіе слова пророка Исаіи о благовѣстіи избавленія нищимъ и страждущимъ, о проповѣди лѣта Господня благопріятнаго (IV. 16 и сл.). Одинъ Лука привелъ грозныя предостереженія Спасителя богатымъ, пресыщеннымъ, смѣющимся и окруженнымъ всеобщимъ почитаніемъ въ противовѣсъ ублаженію нищихъ, алчущихъ, плачущихъ и ненавидимыхъ Сына Человѣческаго ради (VI. 20.-26) и съ этими блаженствами и проклятіями связалъ религіозно-моральныя предписанія, главная часть которыхъ сохранена у Матѳея въ составѣ Нагорной проповѣди. Но самая эта связь говоритъ уже о большемъ. Въ полнотѣ спасенія, возвѣщаемой Евангеліемъ отъ Луки, спасеніе отъ грѣха и спасеніе отъ страданія, спасеніе отъ власти міра, совмѣщается въ любви. Эта любовь есть любовь отца къ блудному сыну (XV. 11-32), она открываетъ объятія презрѣнному Закхею (XIX. 1 и сл.). Въ

любви выражается спасительная вѣра. — Въ актѣ прощенія съ любовію человѣческою таинственно сочетается милующая любовь Божія, какъ это тоже разсказалъ одинъ только Лука, вспомнившій о грѣшной женѣ, помазавшей въ домѣ фарисея ноги Спасителя (VII, 37-50). Самъ Господь молился за мучителей и простилъ благоразумнаго разбойника (XXIII). И потому Евангеліе отъ Луки, — Евангеліе тельца, согласно извѣстной символикѣ Евангелистовъ, — есть Евангеліе искупленія.

Искупительныя страсти Христовы въ Евангеліи отъ Луки занимаютъ центральное мѣсто. Симеонъ Богопріимецъ говоритъ объ оружіи, которое пройдетъ душу Пречистой Дѣвы (II, 35). Съ IX главы начинается путь Господень въ Іерусалимъ. Евангелистъ отмѣчаетъ этотъ моментъ и значеніе пути: «приближались дни взятія Его отъ міра» (ст. 51).*) На горѣ Преображенія Моисей и Илія, «явившись во славѣ, говорили объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ» (ст. 31). И на всемъ протяженіи послѣдующихъ главъ (до главы XIX включительно). Евангелистъ постоянно напоминаетъ, что Господь совершаетъ путь (IX. 57. X. 38. XIII. 22. XIV. 25. XVII. 11. XVIII. 31. 35. XIX. 1. 11. 28), и что этотъ путь ведетъ въ Іерусалимъ, къ страстямъ въ Іерусалимѣ: объ этомъ говоритъ Самъ Господь (напр., XIII. 31 и слѣд.), это вытекаетъ изъ Его притчъ (напр. о минахъ въ гл. XIX), это слышно и въ словахъ Его плача надъ Іерусалимомъ (XIX, 41 и сл.). Съ конца XIX главы Господь уже въ Іерусалимѣ, и вся исторія страстей въ передачѣ Луки подчеркиваетъ и усугубляетъ моментъ страданія: слово къ Петру о сатанѣ, просившемъ сѣять апостоловъ, какъ пшеницу (XXII. 31 и сл.), разговоръ о мечахъ (XXII. 35-38), кровавый потъ (XXII. 44). Іерусалимскія женщины на крестномъ пути (XXIII. 27-31): эти и многія другія черты углубляютъ изображеніе страданія. Но, если послѣднія главы Евангелія, говорящія о страстяхъ, предваряются ожиданіемъ страстей въ предыдущихъ главахъ, то, съ другой стороны, и въ самомъ искупительномъ подвигѣ, въ самомъ актѣ жертвеннаго пролитія крови Христосъ Спаситель продол-

*) Такъ переведено въ нашемъ синодальномъ изданіи греческое выраженіе: τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ. Слово ἀνάλημψις буквально значитъ вознесеніе (слав. переводъ: восхожденіе; ср. ἀνελήμφθη Мк. XVI. 19. Дѣян. I. 2. 22. X. 16. I Тим. III. 16, ἀναλημφθείς, Дѣян. I. 11— о вознесеніи Господнемъ). Очевидно, Евангелистъ Лука имѣетъ въ виду ту конечную точку земного служенія Іисуса Христа, къ которой Онъ идетъ чрезъ смерть и воскресеніе.

жаетъ свое служеніе Божественнаго Учителя, облеченнаго властью; къ женамъ Іерусалимскимъ передъ распятіемъ Онъ обращается съ словомъ назиданія и принимаетъ раскаявшагося разбойника, какъ нѣкогда принялъ Закхея (XXIII. 39-43).

Евангеліе спасенія раскрывается въ Іудейской средѣ, какъ нѣчто существенно новое. Очистившіеся прокаженные, которыхъ Господь послалъ показаться священникамъ, должны были вернуться къ Нему, воздать славу Богу, какъ это сдѣлалъ одинъ самарянинъ (XVII. 12-19). Это — символъ новаго. Но это новое связано съ прошлымъ. И Лука тоже, какъ и Матѳей, главное основаніе Новаго Завѣта видитъ въ Завѣтѣ Ветхомъ. Это—смыслъ первыхъ двухъ главъ, которыя подводятъ къ событіямъ Евангельской исторіи, главъ ветхозавѣтныхъ по духу. И на исходѣ Евангельской исторіи Воскресшій Господь ученикамъ изъясняетъ Писаніе (XXIV. 27, 45). Ветхій Завѣтъ — это старое вино, отвѣдавъ котораго Іудеи не могутъ сразу пить новаго (V. 39), но объ изъятіи этого стараго вина тоже не говорится.*) Въ этомъ Лука не расходится съ Матѳеемъ (ср. Мѳ. XIII. 52 — о сокровищницѣ книжника, наученнаго старому и новому). Но Лука сохранилъ притчу о милосердомъ самарянинѣ (X. 30-37) и память о благодарномъ прокаженномъ, тоже самарянинѣ, и только Лука отмѣчаетъ заслуги язычника — Капернаумскаго сотника, передъ Израилемъ: «онъ любитъ народъ нашъ и построилъ намъ синагогу» (VII. 5). Это — предвареніе спасенія въ язычествѣ.

Всею прошлою жизнію человѣчество подготовляется къ пришествію Христа Спасителя. И въ настоящемъ — та же полнота. Неумолимыя предписанія христіанскаго долга почти ритмически чередуются съ изліяніями божественной любви. Въ XV главѣ, притчи о заблудшей овцѣ, о потерянной драхмѣ и о блудномъ сынѣ восполняютъ суровое ученіе о самоотверженіи, которымъ заканчивается глава XIV, и предваряютъ призывъ къ мудрой разсудительности въ сложныхъ конфликтахъ совѣсти, о которыхъ говоритъ глава XVI притчами о неправедномъ домоправителѣ и богачѣ и Лазарѣ. Духовная жизнь развивается органически: посѣянное сѣмя приноситъ плодъ въ терпѣніи (VIII. 15 только у Луки). Это — предвареніе будущаго спасенія.

---

*) Вторая половина стиха 38 прямо говоритъ о сохраненіи старыхъ мѣховъ, но эти слова въ лучшихъ рукописяхъ отсутствуютъ. Можно предполагать, что они перенесены переписчикомъ изъ текста Евангелія отъ Матѳея (IX. 17).

Но предвареніе — не только въ духовной жизни, въ изобильныхъ проявленіяхъ божественной любви, въ молитвенномъ восхожденіи къ Богу — Лука говоритъ о молитвѣ больше другихъ синоптиковъ (III. 21. V. 16. VI. 12. IX. 18. 29. XI. 1. 5-9. XVII. 1-8. 10-14; эти мѣста не имѣютъ параллелей у другихъ Евангелистовъ) — надо помнить, что наше третье Евангеліе есть Евангеліе о Божіей Матери (I-II); оно же — Евангеліе о Святомъ Духѣ и Его благодатныхъ дарахъ (I. 15. 35. 41. 67. II. 25. 26. XI. 13 — только у Луки); оно же исполнено предвкушенія грядущей славы. Явленіе славы сопровождетъ Рождество (II. 9. 14). Въ славу входитъ Господь чрезъ смерть и воскресеніе (XXIV, 25-26). Въ подробномъ разсказѣ о Тайной Вечери (XXII) становится ясенъ прообразовательный смыслъ ветхозавѣтной Пасхи. Прообразъ преходитъ: его исполненіе — въ христіанской Евхаристіи, открывающей участіе въ трапезѣ Царствія Божія. Для вѣрующихъ во Христа, Его второе пришествіе будетъ пришествіемъ избавленія (XXI. 28). И сподобившіеся достигнуть воскресенія мертвыхъ умереть уже не могутъ (XX. 36).

Евангеліе отъ Луки изображаетъ дѣло спасенія въ видѣ органическаго процесса. Мы видѣли, что это относится и къ цѣлому человѣческому роду и къ раскрытію искупленія въ событіяхъ Евангельской исторіи, и къ жизни отдѣльной человѣческой души. Это выражается и во внѣшней архитектоникѣ Евангелія. Проповѣдь Спасителя во время пути Его изъ Галилеи въ Іерусалимъ (IX. 51-XIX. 28) передается такъ, что отдѣльныя поученія, сказанныя въ разное время и разнымъ людямъ, другъ друга восполняютъ и раскрываютъ. Читатель, естественно, сопоставляетъ исполненіе воли Божьей милосердымъ самаряниномъ (X. 36. 37) съ духовнымъ служеніемъ Маріи (X. 41. 42). Въ притчахъ Христовыхъ, сказанныхъ въ домѣ у фарисея (XIV. 1-24). дается отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи къ спасенію іудеевъ, вытекающій изъ ученія о числѣ спасающихся (XIII, 23 и сл.) и изъ отношенія Господа къ покушенію на Него Ирода (XIII, 31-35.). Съ другой стороны, сравненіе съ первыми двумя синоптиками показываетъ, что Лука часто опускаетъ цѣлые эпизоды — напр., проклятіе смоковницы, какъ бы повторяющее только имъ приводимую притчу о безплодной смоковницѣ (XIII. 6-9), помазаніе Іисуса Христа женою въ Виѳаніи, просьбу сыновъ Зеведеевыхъ о почетныхъ мѣстахъ въ Царствіи Божьемъ, притчу о талантахъ, притчу о брачномъ пирѣ царскаго сына и нѣкоторыя

другія мѣста, встрѣчающіяся у Марка и Матѳея и имѣющіяся косвенныя параллели у Луки, — если они нарушаютъ гармонію цѣлаго.*)

Отвѣчаетъ ли Евангеліе отъ Луки формальнымъ признакамъ исторіи? Исторія воспроизводитъ факты въ хронологической послѣдовательности и во внутренней причинно-слѣдственной связи. Органическое построеніе Луки отвѣчаетъ этимъ признакамъ. Внутренняя связь событій и ихъ нарастаніе особенно видны въ началѣ: въ главахъ I и II, гдѣ говорится о Рождествѣ Христовомъ и о событіяхъ, ему предшествовавшихъ и за нимъ непосредственно слѣдовавшихъ, и еще больше въ концѣ: въ повѣствованіи о воскресеніи, которое тѣсными нитями въ словахъ ангеловъ у гроба (XXIV, 6, 7, 8, 12) и Самого Господа ученикамъ (XXIV, 25-27, 44-47) связано и съ Ветхимъ Завѣтомъ и съ раннѣйшими предсказаніями Самого Спасителя. Большую тщательность проявляетъ Лука и во воспроизведеніи отдѣльныхъ фактовъ. Правда, забота Луки о гармоніи цѣлаго, строго говоря, уже отвлекается отъ внѣшней формы исторіи и вникаетъ въ ея внутренній сокровенный смыслъ. Но сопоставленіе несомнѣннаго факта рождества Христова отъ Дѣвы съ мнимымъ человѣческимъ родословіемъ (III. 23-38 и предшествующее изложеніе) устанавливаетъ истинное содержаніе понятія «Сынъ Божій» относящееся ко Христу. Послѣ разсказа о Преображеніи (IX, 28-36) Лука съ замѣчательною тщательностью отмѣчаетъ, кому сказаны отдѣльныя поученія: только ли ученикамъ, или народу или ученикамъ при народѣ (ср. IX. 43. X. 23. XI. 1. 15 и сл. 27 и сл. 29. XII. 1. 13. 22. 54. XIII. 1 и слл. XV. 1-3. XVI. 1 ср. 14. XVII. 1 и др.) Порою Лука исправляетъ другихъ синоптиковъ. Лука чуждъ схезматизма Матѳея: онъ дважды говоритъ о возвращеніи учениковъ, посланныхъ на проповѣдь (IX. 10 и X. 17), тогда какъ Матѳей говоритъ только о ихъ отправленіи (Мѳ. X. 5). Іерихонскій слѣпецъ былъ исцѣленъ, согласно Лукѣ, не при выходѣ изъ города, но при входѣ. Но это исправленіе обычно касается только существеннаго. Въ этомъ же самомъ случаѣ (XVIII, 35) Лука вмѣстѣ съ Маркомъ (Мк. X. 46) въ отличіе отъ Матѳея (XX. 30), говоритъ не о двухъ, а только объ одномъ слѣпомъ. И то же въ случаѣ съ Гадаринскимъ бѣсноватымъ (VIII, 27 ср. Мѳ. VIII. 28. Мк. V. 2). По смыслу самаго понятія богодухно-

*) Ср. Лк., VII. 36-50; XXII. 24-30; XIX. 12-27; XIV. 16-24 и др. косвенныя параллели.

венности, ихъ конечно, было по два, но активнымъ въ каждомъ случаѣ былъ, надо полагать, только одинъ, и только его Лука и называетъ.

Это исправленіе касается и хронологіи. Всѣ отличія плана, перемѣщеніе отдѣльныхъ событій и отдѣльныхъ поученій сравнительно съ текстомъ Матѳея и Марка, становятся понятны, если мы допустимъ такое сознательное исправленіе. Эта особенность Евангелія отъ Луки проявляется, преимущественно, во второй части, гдѣ говорится о пути Христовомъ изъ Галилеи въ Іерусалимъ. Десяти главамъ Луки (IX. 51-XIX. 28) соотвѣтствуютъ двѣ главы у Матѳея (XIX-XX) и одна у Марка (X). Цѣлый рядъ поученій Христовыхъ, относимыхъ Лукою къ этой второй части, передаются первыми двумя синоптиками въ составѣ Галилейской проповѣди Спасителя (ср. Лк. XII. 22-31 и Мѳ. VI. 25-33; Лк. XI. 15. 17-26 и Мѳ. XII. 24-30. 43-45; Лк. XIII. 18-21 и Мѳ. XIII. 31-33 и Мк. IV. 30-32 и т. д.). И, наконецъ, — и это самое главное — одинъ только Лука устанавливаетъ со всею тщательностью хронологическую исходную точку Евангельской исторіи (III. 1. 2)

Но при всей этой заботѣ о хронологической точности сообщаемыя Лукою хронологическія данныя не являются достаточными. Недостаточно установить исходную точку и разсказать послѣдующія событія по порядку.*) Надо знать продолжитель-

*) Нельзя не признать, что порядокъ событій во второй части вызываетъ нѣкоторыя недоумѣнія. Если путь Іисуса Христа ведетъ изъ Галилеи въ Іерусалимъ, то указаніе XIII, 31 заставляетъ предполагать, что Онъ былъ въ этотъ моментъ въ предѣлахъ досягаемости Ирода, т. е., очевидно, все еще въ Галилеѣ (ср. III. 1), что и подтверждается замѣчаніемъ XVII. 11. Съ другой стороны, и наставленія семидесяти въ X гл. находятся въ тѣсной связи съ путемъ Христовымъ (ср. X, 1), и непокорные города, которымъ Іисусъ Христосъ при этомъ, возвѣщаетъ горе (X. 13, 15), расположены въ Галилеѣ, т. е., надо полагать, первая половина гл. X тоже относится къ Галилеѣ. Между тѣмъ, указаніе IX. 51-56 позволяетъ предположить, что Іисусъ Христосъ Галилею уже прошелъ и вступалъ въ Самарію, а сопоставленіе X. 38-42 съ Іоанн. XI. 1 допускаетъ отожествленіе села Марѳы и Маріи съ Виѳаніею, находившеюся въ 15 стадіяхъ отъ Іерусалима (Іоанн. XI. 18). Создается впечатлѣніе нарушенія историческаго порядка, которое нѣкоторые толкователи пытаются устранить допущеніемъ двухъ или даже трехъ путешествій Іисуса Христа въ Іерусалимъ (ср., напр., M. J. Lagrange. Evangile selon Saint Luc. Etudes Bibliques. 2 éd. Paris 1921. стр. 387). Съ такимъ рѣшеніемъ вопроса согласиться очень трудно въ виду ясности указанія IX. 51. Но въ немъ нѣтъ и никакой необходимости. Привлеченіе Евангелія отъ Іоанна для болѣе точнаго изображенія внѣшней обстановки Евангельскихъ событій представляется неосторожнымъ, если мы примемъ во вниманіе внѣ-историческій характеръ его изложенія. Между тѣмъ, вполнѣ естественно предположить, что вѣстники IX. 52 посланы были, какъ и семьдесятъ (X. 1), предъ лицомъ Гос-

ность отдѣльныхъ эпизодовъ и раздѣляющихъ ихъ промежутковъ времени. Этого Лука не даетъ (ср., напр., Лк. IV. 44 и V. 1; IX. 11 и 18, 51. XI. 1. 14. XIII 31 и XIV. 1. XVIII. 35 и др.). Какой срокъ прошелъ отъ крещенія Іоаннова до Вознесенія Господня? Говорятъ, годъ. Да, это наиболѣе вѣроятно. Но попытки связать хронологію синоптиковъ: — и Луки въ ихъ числѣ: — съ хронологіею, которая предполагается Евангеліемъ отъ Іоанна, приводили къ результатамъ, которымъ также нельзя отказать въ извѣстной правдоподобности. Исходная точка для согласованія — недостаточная ясность хронологіи синоптиковъ. Больше того. Книга Дѣяній — тоже писаніе Луки — говоритъ о сорока дняхъ, протекшихъ отъ воскресенія до вознесенія (Дѣян. 1. 3), т. е. даетъ точное указаніе времени. Событія XXIV главы Евангелія отъ Луки, начинающейся съ воскресенія и заканчивающейся вознесеніемъ*), проходятъ на протяженіи сутокъ, или, лучше говоря, совершенно расторгаютъ хронологическую рамку, не позволяютъ говорить уже ни о какой хронологіи.

Былъ ли Лука историкомъ?

Лука старался точно воспроизвести факты, расположить ихъ въ хронологическомъ порядкѣ, связать въ органическое цѣлое. Но хронологія Луки не удовлетворяетъ требованіямъ научной хронологіи, а въ концѣ Евангелія хронологическій остовъ и совершенно исчезаетъ. Почему? Это и есть тотъ второй вопросъ, который мы поставили. Современный историкъ, изучающій прошлое и прилагающій свою современную мѣрку и къ исторіи Евангельской, знаетъ, что изучаемые имъ факты всецѣло

поднимъ, и это приготовленіе пути Христова совершалось заблаговременно. Такимъ образомъ, хотя впечатлѣніе нѣкоторой неясности и остается, но возникающее недоумѣніе получаетъ удовлетворительное разрѣшеніе.

*) Изложенное пониманіе Лк. XXIV не зависитъ отъ того, принадлежатъ ли къ первоначальному тексту Евангелія слова ст. 52: καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, говорящія о Вознесеніи, какъ таковомъ. Изслѣдованіе древнихъ текстовъ дастъ нѣкоторое основаніе для предположенія, что слова эти были прибавлены впослѣдствіи. Но даже въ такомъ случаѣ мы имѣли бы не измѣненіе по существу, а редакціонную поправку, поясненіе недостаточно ясныхъ словъ того же стиха: διέστη ἀπ᾽αὐτῶν, отдѣлился отъ нихъ. Указанія самого же Луки въ Дѣяніяхъ (I. 1. 2) и даже въ Евангеліи (IX. 51, ср. выше) и ближайшій контекстъ гл. XXIV (ср. въ особенности, 50 — 53) съ несомнѣнностью говорятъ, что Евангеліе заканчивалось свидѣтельствомъ о Вознесеніи. Ср. у Plummer'a (commentary on St Luke) стр. 565, и статью Ascension въ Dictionary of the Bible, J. Hastings'a (т. I. стр. 161).

сводятся къ даннымъ опыта. Хронологическая рамка отвѣчаетъ временной формѣ воспріятія. Тема Евангелія отъ Луки есть спасеніе, и притомъ спасеніе въ полномъ смыслѣ этого слова: отъ міра, отъ грѣха и отъ страданія. Евангеліе отъ Луки начинается внѣ исторіи: глаголомъ архангела Гавріила къ священнику Захаріи и къ Дѣвѣ въ Назаретѣ. Этотъ глаголъ — отъ Бога. Евангеліе кончается предвареніемъ грядущей славы въ воскресеніи и вознесеніи. Вѣчное проходитъ сквозь временное и возвращается въ вѣчное; вводится временное въ вѣчное. Поставленная Лукою цѣль (I. 3) могла быть достигнута — и была достигнута — только въ отношеніи временнаго-выраженія вѣчнаго. Хронологическая форма и ея ограниченія отвѣчаютъ содержанію.

Это содержаніе на человѣческомъ языкѣ вообще не допускаетъ передачи. Духовная жизнь въ многообразіи ея проявленій знаетъ только разные способы приближенія. И въ этомъ смыслѣ отрицательныя формулы апофатическаго—отрицательнаго — богословія , могущаго сказать о Богѣ только то, что́ Онъ не-есть, а не то, что́ есть; полное отверженіе міра, отказъ отъ себя въ напряженіи аскетическаго подвига, и православная икона съ ея условными формами чуждыми натурализма,—все это разные способы понять и изъяснить неизъяснимое. На Западѣ религіозное искусство стремится въ новое время къ предѣльной точности портрета, и научное богословіе изучаетъ писанія Евангелистовъ, какъ произведенія историковъ. Для православнаго сознанія каждое отдѣльное Евангеліе — та же икона.

Теперь мы можемъ вернуться къ первымъ двумъ синоптикамъ. Чѣмъ объясняется, что ихъ повѣствованіе не подходитъ подъ формальные признаки исторіи? Православная наука, отправляющаяся отъ понятія богодухновенности священнаго Писанія, можетъ дать только одинъ отвѣтъ: объясняется иною цѣлью. Даже Лука, поставившій себѣ такую формально-историческую цѣль, оказался не въ состояніи вложить свое повѣствованіе въ эти рамки. Вѣчное открылось человѣческому духу въ его земномъ выраженіи, и человѣческій духъ, безсильный обнять его, прикоснулся къ нему съ разныхъ сторонъ. Различія синоптиковъ объясняются различіемъ точекъ зрѣнія. Нарочитою группировкою событій, оттѣненіемъ тѣхъ, а не иныхъ подробностей достигалась выпуклость въ передачѣ мысли, отвѣчавшей той цѣли, которую Евангелистъ себѣ поставилъ. Матѳей, выросшій въ ветхозавѣтной церкви, далъ «книгу родства Іисуса

Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (I, 1), Евангеліе Іудейскаго Мессіи, ставшее книгою Церкви Христовой, закрѣпившею на основѣ Ветхаго Закона Новый — въ исполненіи любви и нравственнаго добра. Евангеліе отъ Марка «Евангеліе Іисуса Христа , Сына Божія» (I, 1) есть Евангеліе побѣды Бога надъ міромъ, побѣды, къ которой пріобщаются всѣ вѣрующіе во Христа и слѣдующіе за Нимъ.

Девятнадцать вѣковъ, отдѣляющіе насъ отъ писателей Евангелій, не позволяютъ каждую отдѣльную черту, каждую подробность объяснить, исходя изъ этихъ общихъ положеній. На недоступное нельзя притязать. Главное объясняется, объясняется планъ, объясняется мѣсто и значеніе отдѣльныхъ событій, объясняются многія детали.

Для подтвержденія этихъ общихъ положеній можно ограничиться самымъ краткимъ обзоромъ.

Начну съ Марка. Хронологическихъ указаній въ Евангеліи отъ Марка нѣтъ. Только косвенно упоминаніе Ирода (VI, 14 и слѣд.) и Пилата (XV, 1 и слѣд.) позволяетъ связать данныя второго Евангелія съ событіями земной исторіи. Самъ Евангелистъ объ этой связи не заботился и этимъ невольно показалъ свое отношеніе къ задачѣ историка.

Сущность спасенія указывается въ заключеніи книги, которое большинство западныхъ ученыхъ считаетъ позднѣйшею прибавкою, но Священное Преданіе Православной Церкви закрѣпило въ качествѣ неотъемлемой части Евангелія: «кто будетъ вѣровать и креститься, спасенъ будетъ, а кто не будетъ вѣровать, осужденъ будетъ. Увѣровавшихъ же будутъ сопровождать сіи знаменія: именемъ Моимъ будутъ изгонять бѣсовъ, будутъ говорить новыми языками, будутъ брать змѣй; и если что смертоносное выпьютъ, не повредитъ имъ; возложатъ руки на больныхъ, и они будутъ здоровы» (XVI, 16-18). Осужденіе — съ міромъ. Все Евангеліе отъ Марка является подтвержденіемъ этихъ словъ Воскресшаго. Евангеліе отличается краткостью. Въ немъ мало частей, которыхъ не было бы у другихъ синоптиковъ. Тѣмъ яснѣе внутренній смыслъ этого общаго достоянія. Главное содержаніе первой части Евангелія составляютъ чудеса Христовы. Въ чудесахъ проявляется Его божественная власть (напр. I, 22-27). Исключительное мѣсто занимаетъ изгнаніе бѣсовъ (I, 22-27, 32, 34; III, 11, 22 и слѣд.; V, 1-19). Сила Божія побѣждаетъ господствующую въ мірѣ силу бѣсовскую. Побѣда надъ міромъ

выявляется въ порядкѣ послѣдовательно смѣняющихся событій изъ жизни Господа. Поскольку хронологическій критерій даетъ Евангеліе отъ Луки, нужно признать, что и Евангеліе отъ Марка — взятое въ цѣломъ — излагаетъ событія въ хронологическомъ порядкѣ. Характерны отступленія. О призваніи учениковъ (I, 16 и слѣд.) разсказывается сразу послѣ Богоявленія, и искушенія въ пустынѣ и раньше первыхъ чудесъ (ср. Лк. IV-V гл.). Это — основаніе избраннаго стада, которое вмѣстѣ со Христомъ противополагается міру. Съ этого момента и начинается повѣствованіе. Въ дальнѣйшемъ развитіи событій Господь подготовляетъ учениковъ чудесами, которыя Онъ совершаетъ передъ ними (IV, 34-41; V, 1-19, 37, 40, 43; VI, 51, 52 и др.), къ исповѣданію Его мессіанскаго достоинства, и когда это исповѣданіе устами Петра происходитъ (VIII, 29), — тогда совершается переломъ Евангельской исторіи. Христосъ впервые говоритъ ученикамъ о предстоящихъ страстяхъ и воскресеніи (VIII, 39, IX, 9), на подготовкѣ къ нимъ учениковъ сосредоточиваетъ всю свою заботу (IX, 30, 31) и открываетъ имъ тайну послѣдованія за Нимъ въ отверженіи міра и несеніи креста (VIII, 34 и слѣд; IX, 35 и слѣд. и др.).

Въ Евангеліи отъ Матѳея тоже нѣтъ хронологическихъ указаній. Не говоря уже о Каіафѣ, имя котораго только между прочимъ упоминается въ связи съ совѣтомъ первосвященниковъ (XXVI, 3), даже указаніе главы II (ст. 1): «во дни царя Ирода», не вызывается стараніемъ соблюсти хронологическую точность. Иродъ есть одно изъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ въ повѣствованіи о Рождествѣ Христовомъ. Посылая учениковъ на проповѣдь, Господь предсказываетъ имъ гоненія и подвигъ мученичества (X, 20-22) тѣми же словами, которыя Маркъ сохранилъ въ составѣ эсхатологической рѣчи передъ страстями (XIII, 11-13), и которыя относятся къ послѣднимъ временамъ. О возвращеніи учениковъ не говорится.

Ученіе излагается систематически. Главы съ V по VII — это нагорная проповѣдь; за нею въ главахъ VIII и IX слѣдуетъ собраніе чудесъ: ученіе словомъ и ученіе дѣломъ. Содержаніе ученія, заключающагося въ Евангеліи, есть ученіе о Церкви. Ея истоки — въ Ветхомъ Завѣтѣ. Матѳей дѣлаетъ особое удареніе на исполненіи мессіанскихъ пророчествъ (I, 11 и др.). Съ Давидомъ царемъ и Авраамомъ, отцемъ іудейскаго народа, Іисуса Христа связываетъ Іосифъ. Іосифъ не есть Его отецъ по плоти

(ср. I, 18 и слѣд.). Но его положеніе отца по закону Матѳей подчеркиваетъ (I, 19, 20, 24). Ему даются свыше указанія относительно Младенца (I, 20 и слѣд.; II, 13, 19). Онъ нарекаетъ Ему имя (I, 25 ср. Лк. II, 21). Его отеческое попеченіе спасаетъ Мессію отъ ярости Ирода (II, 13 и слѣд.). Но Ветхому Завѣту приходитъ конецъ. Фарисеевъ, признанныхъ толкователей закона, Господь отвергаетъ, какъ лжецерковь. Въ этомъ—смыслъ обличеній XXIII главы (ст. 4-7; ср. 8-12). Начальники Іудейскіе главные виновники предательства Іуды (XXVII, 4). Они же настаиваютъ на стражѣ у гроба и подкупаютъ ее (XXVII, 62 и слѣд. XXVIII, 11-15). Господь и Его ученики въ правѣ уже не платить дидрахмы на храмъ. Христосъ поручаетъ Петру внести ее, «чтобы намъ не соблазнить ихъ». (XVII, 25-27).

Іисусъ Христосъ благовѣствуетъ приближеніе Царствія Небеснаго (IV, 17) — оно еще не наступило, — но сѣмя уже брошено; зерно горчичное уже посѣяно; закваска уже кваситъ тѣсто; сокровище, зарытое въ полѣ, уже стало извѣстно; купецъ уже нашелъ жемчужину, и неводъ уже захватываетъ рыбъ всякаго рода (XIII, 3, 24, 31, 33, 44-50). Это относится къ Церкви. Церковь въ Евангеліи отъ Матѳея изображается, какъ Церковь вселенская. Воскресшій Господь говоритъ ученикамъ: «дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ: итакъ идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ; и се, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка» (XXVIII, 18-20). Существо Церкви есть любовь. Ея начало — въ любви Божіей, въ любви хозяина виноградника, дающаго равную плату «перенесшимъ тягость дня и зной» и тѣмъ, которые пришли въ послѣдній часъ (XX, 9-14). Любовь есть основа власти въ Церкви, какъ это вытекаетъ изъ словъ Господа сыновьямъ Зеведеевымъ, восхотѣвшимъ почетныхъ мѣстъ въ Царствіи Небесномъ. Въ контекстѣ Евангелія отъ Матѳея эти слова получаютъ особое значеніе (XX, 20-28). Но любовь Божія требуетъ любви человѣческой, и на человѣческую любовь въ Евангеліи отъ Матѳея падаетъ главное удареніе. Прощеніе согрѣшающему брату не имѣетъ психологическаго предѣла (XVIII. 21-35). Предѣлъ полагаетъ Церковь (XVIII, 17.18). Пребываніе въ Церкви обусловлено требованіями моральными (гл. XIX въ общемъ контекстѣ). Въ Нагорной проповѣди на основаніи Ветхаго Завѣта (ср. V, 17 и слѣд.) дается новый христіанскій законъ.

Если сравненіе съ Евангеліемъ отъ Луки устанавливаетъ, что первые два синоптика не предполагали заключать свое повѣствованіе въ формально историческія рамки, и этотъ выводъ подтверждается отсутствіемъ у Матѳея и Марка хронологическихъ указаній, — то, съ другой стороны, сдѣланный нами краткій обзоръ наглядно показываетъ, что отличительныя особенности первыхъ двухъ Евангелій, дѣйствительно, могутъ быть объяснены тою цѣлью, которая передъ каждымъ изъ Евангелистовъ стояла.

Намъ остается теперь распространить поставленный нами вопросъ на Евангеліе отъ Іоанна. Отвѣчаетъ ли оно формальнымъ признакамъ исторіи? Общее рѣшеніе вопроса также не представляетъ затрудненія. Евангелистъ Іоаннъ не заявляетъ о формально-исторической цѣли, и въ этомъ отношеніи четвертое Евангеліе находится въ отношеніи Евангелія отъ Луки въ томъ же положеніи, какъ и первые два синоптика. Для объясненія различій мы въ правѣ отправляться отъ различія цѣли.

Голосъ Церкви засвидѣтельствовалъ богодухновенность четвертаго Евангелія наряду съ синоптиками. Преданіе сохранило свѣдѣнія о начертаніи этого Евангелія послѣ первыхъ трехъ. Во всякомъ случаѣ, въ священномъ канонѣ новозавѣтныхъ книгъ оно является какимъ то восполненіемъ синоптическихъ Евангелій. Въ чемъ же это восполненіе выражается?

Вспомнимъ характерныя особенности четвертаго Евангелія; прежде всего — со стороны формы.

Всякій сколько нибудь точный переводъ Евангелія отъ Іоанна легко сохраняетъ его форму. если только не нарушаетъ синтаксическаго строя его языка. Сочетаніе предложеній по способу не подчиненія, а, преимущественно, сочиненія и притомъ обыкновенно сочиненія соединительнаго; частое отсутствіе союзовъ, въ особенности заключительныхъ; пропуски отдѣльныхъ мыслей и послѣдующее восполненіе ихъ въ видѣ вводныхъ предложеній, а иногда и отсутствіе какого-либо восполненія, постоянно наблюдающійся параллелизмъ отдѣльныхъ членовъ предложенія, а часто и цѣлыхъ предложеній; бѣглое предвосхищеніе мысли, которая затѣмъ развивается пространно, такъ что мѣстами создается впечатлѣніе сплошной цѣпи, вродѣ Дантовскихъ терцинъ; — таковы существенныя особенности языка четвертаго Евангелія, ритмическаго и однообразнаго, существенно тожественнаго въ частяхъ повѣствовательныхъ и въ рѣчахъ, которыя

приводятся въ первомъ лицѣ. Ритмическому однообразію языка отвѣчаетъ и внутренній ритмъ повѣствованія. Іоаннъ любитъ яркія конкретныя черты: знойный полдень у колодца Іаковлева (IV, 6); ночное посѣщеніе Никодима (III, 2); раннее утро на Галилейскомъ морѣ (XXI, 3 и слѣд.); отдѣльныя указанія часа (I, 39) — съ поражающей точностью; названія географическихъ пунктовъ (I, 28, III, 23 и др.); цѣнныя историческія подробности, вродѣ указанія значенія стараго Анны при его зятѣ Каіафѣ (XVIII, 13); — все это создаетъ образъ, но образъ неподвижный, моментальный разрѣзъ. Это же относится и къ притчамъ — о дворѣ овчемъ (X, 1 и слѣд.), о лозѣ (XV, 1 и слѣд.), о зернѣ (XII, 24): не развивающееся событіе, какъ притчи у синоптиковъ, а нѣчто застывшее, постоянно существующее или неизмѣнно повторяющееся. Точныя указанія мѣстъ, праздниковъ и часовъ не связывается въ одно законченное цѣлое. Одинъ изъ нѣмецкихъ изслѣдователей сравнилъ Евангеліе отъ Іоанна съ моремъ, мѣрно волнующимся въ берегахъ. Эта особенность Евангелія распространяется и на отдѣльныя понятія. Точныхъ опредѣленій у Іоанна нѣтъ. Содержаніе переливается. Іисусъ Христосъ — и дверь, и Пастырь (X, 7, 9, 11, 14), и Онъ же — агнецъ (I, 29, 36). Каждый разъ, когда встрѣчается понятіе, уже употребленное, читающему приходится задумываться надъ его содержаніемъ. Это касается даже такихъ основныхъ понятій, какъ понятіе міра, какъ понятіе суда (напр. I, 9, 10, III, 16, 17, XV, 18, 19, XVII, 9 и сл. III, 17-19. V, 22-27. VIII, 15-16), и т. д. И новое значеніе часто сливается съ первоначальнымъ въ какую то особую, неповторимую гармонію.

Цѣль Евангелиста, устанавливающая основное содержаніе его книги, указана въ концѣ XX главы (ст. 31): «Сіе написано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и, вѣруя, имѣли жизнь во имя Его». Но сразу за этимъ заключеніемъ слѣдуетъ новая глава: — послѣдняя — явно восполняя новымъ явленіемъ — тоже ученикамъ (XXI, 1 и слѣд.) — прежнія описанныя и неописанныя чудеса, совершенныя предъ учениками (XX, 30). Если первое заключеніе говоритъ, объ одной цѣли Евангелія: внушить спасительную вѣру въ Сына Божія — то второе заключеніе раскрываетъ вторую цѣль: дать ученіе о Церкви въ лицѣ послѣдующаго за Господомъ Петра и пребывающаго до Его пришествія возлюбленнаго ученика (XXI, 15-24). Евангеліе — это день и ночь: день, когда Свѣтъ въ мірѣ свѣтитъ

міру (I, 9, III, 19-21, VIII, 12. IX, 4, 5. XI, 9, 10. XII, 35, 36); ночь, когда тайна Сына Божія выявляется въ Его страданіи (XIII, 30, 31 ср. VIII, 28. III, 14. XII, 32). Прологъ (I, 1-18) открываетъ Евангеліе, и день замыкается заключеніемъ XII главы (44-50): и въ началѣ и въ концѣ—основное противоположеніе Бога и міра, міра, подчиненнаго князю міра (XII, 31, ср. XIV, 30, XVI, 11). Но Богъ возлюбилъ міръ и послалъ Сына для спасенія міра (III, 16 и сл.). Страданіе есть слава — слава Сына, въ Немъ Бога, и Его въ Богѣ (XIII, 31-32). Первосвященническая молитва выливается въ молитву о познаніи міромъ Сына, посланнаго Отцемъ (XVII, 23). Церковь, стадо добраго пастыря, доступна вторженію міра: волка, расхищающаго стадо, вора, перелазящаго индѣ (X, 1, 10, 12), но это стадо — удѣлъ Божій, оно дано Сыну отъ Отца (X, 26-29). Въ основѣ Церкви — та же тайна Богосыновства, тайна искупительнаго подвига, въ которомъ Богосыновство раскрывается (X, 15-18 и др.). Дарованіе Утѣшителя во исполненіе обѣтованія (XX, 21-23 ср. XV, 26-27) есть основаніе Церкви. Въ Церкви осуществляется единеніе вѣрующихъ между собою, съ Сыномъ и съ Отцемъ (напр., XIII, 14-16, 20. XVII, 21 и слѣд.). И въ этомъ единеніи — цѣль. Евангеліе отъ Іоанна есть Евангеліе любви—ἀγάπη, любви — почитанія, благоговѣйнаго преданія себя Возлюбленному. Но ἀγάπη имѣетъ высшую ступень. Φιλία, человѣческая дружба, есть прообразъ большей дружбы, и Отецъφιλεῖ, любитъ, какъ своихъ, учениковъ Христовыхъ, за то, что они чрезъ ἀγάπη вошли въ союзъ φιλια съ Сыномъ (XVI, 27). Къ этой цѣли ведетъ все Евангеліе: чрезъ отрицаніе къ послѣдующему утвержденію: отрицаніе міра, не отрицаніе матеріи, чтеніе чудесъ, какъ знаменій; тайну любимаго ученика, о которомъ не сказано, что онъ не умретъ (XXI, 23), но и не сказано, что умретъ.

Въ Евангеліи отъ Іоанна форма соотвѣтствуетъ содержанію: апофатическая форма — слову о несказанномъ. Въ чемъ оно восполняетъ синоптиковъ?

Мы видѣли, что Іоаннъ не ставилъ себѣ формально исторической задачи. Это общее положеніе сдѣланнымъ нами краткимъ обзоромъ Евангелія подтверждается. Евангеліе отъ Луки начинается внѣ исторіи и уходитъ изъ исторіи. Евангеліе отъ Іоанна все цѣликомъ говоритъ о томъ, чть надъ исторіей. И это — не только выводъ. Точныя хронологическія данныя Іоанна при ближайшемъ наблюденіи оказываются безъ точки опоры. По-

пытка расположить событія Евангелія въ ихъ исторической послѣдовательности останавливается передъ пробѣлами, требующими восполненія. Глава V относится къ Іерусалиму. Глава VI неожиданно начинается съ перехода Господа на другую сторону моря Галилейскаго (ст. 1). Когда и при какихъ условіяхъ прибылъ Господь въ Галилею? Счетъ времени по праздникамъ не является безспорнымъ. Съ другой стороны, вѣчное, какъ содержаніе Евангелія, выражается не только въ общемъ его построеніи, въ его недвижномъ покоѣ, въ его неясныхъ понятіяхъ, другъ въ друга переходящихъ, другъ друга проницающихъ. Оно выражается и въ отдѣльныхъ частностяхъ. — Славу Сына видѣлъ Исаія (XII, 41). Его дню возрадовался Авраамъ (VIII, 56). Прославленіе — въ страстяхъ, — и, однако, «нынѣ прославися», начинается прощальная бесѣда, послѣдняя передъ страстями (XIII, 31). Нѣтъ грани вознесенія. Господь не допускаетъ прикосновенія Маріи Магдалины, какъ не восшедшій еще къ Отцу (XX, 17), и показываетъ руки, ноги и ребра сначала ученикамъ, собравшимся дверемъ затвореннымъ а потомъ и Ѳомѣ (ст. 20, 27). Задача Іоаннова Евангелія не есть восполненіе историческое. Но, если не историческое, то какое?

Очень поучительные результаты даетъ сравненіе Іоанна съ синоптиками въ параллельныхъ мѣстахъ. Параллели между Іоанномъ и синоптиками гораздо многочисленнѣе, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда. Бесѣда Спасителя съ Никодимомъ (III, 1 и сл.), фарисеемъ и начальникомъ іудейскимъ, и послѣдующія слова Крестителя его ученикамъ (III, 27 и слѣд.) возвращаютъ насъ къ вопрошеніямъ соблазненныхъ фарисеевъ и учениковъ Іоанновыхъ, сохраненнымъ у синоптиковъ (Мѳ. IX, 11, 14 и пар.). Предостереженіе исцѣленному разслабленному (V, 8, 9, 14) почти повторяетъ слова Спасителя при исцѣленіи разслабленнаго въ Капернаумѣ (Мѳ. IX, 2, сл. и пар.). Притча о дворѣ овчемъ (X, 1-16) является восполненіемъ притчи о заблудшей овцѣ у Матѳея (XVIII, 12-13) и Луки (XV, 4-7), но именно восполненіемъ, какъ и всѣ эти, и многія другія параллели. У синоптиковъ вниманіе сосредоточено на человѣческой жизни здѣсь, на землѣ. Ихъ проповѣдь — о милости къ грѣшникамъ, о связи грѣха и страданія, объ обязанности вѣрующихъ слѣдовать примѣру добраго патыря. У Іоанна это внѣшнее ведетъ къ уразумѣнію того, что составляетъ самую сердцевину, вѣчную сущ-

ность ученія, подводитъ къ тайнѣ отношеній Отца и Сына, къ тайнѣ Христовой Церкви.

Это приближаетъ насъ къ положительному отвѣту на поставленный нами вопросъ: въ чемъ Іоаннъ восполняетъ синоптиковъ? Гарнакъ назвалъ четвертое Евангеліе величайшею загадкою въ исторіи древняго христіанства. Оно, дѣйствительно, загадка для нецерковнаго сознанія. Загадочно не только его происхожденіе и историческая цѣнность: загадочно его непреходящее вліяніе на сердца. Эту загадку и разрѣшаетъ Церковь, облекая въ образы древняго преданія только что сдѣланныя наблюденія. Это — символъ парящаго орла и образъ старца апостола, составляющаго свое Евангеліе, какъ Евангеліе духовное, съ этой стороны и восполняющее «плотскія» Евангелія синоптиковъ.

Достигнутыми выводами Евангельская проблема принципіально снимается.

Для сравненія Евангелій въ плоскости исторіи не остается мѣста, и этимъ сразу разрѣшаются наблюдаемыя между Евангеліями противорѣчія. Противорѣчій не существуетъ. Различія объясняются различіемъ цѣли.

Формально историческими цѣлями задавался только Лука, но и его исторія уже не умѣщается въ этихъ формальныхъ рамкахъ. А по своему содержанію она выходитъ за предѣлы нашего опыта, а слѣдовательно, и качественно отличается отъ обычной человѣческой исторіи.

Это не исключаетъ для православнаго изслѣдователя возможности пользоваться Евангеліемъ, какъ историческимъ источникомъ. Исторія, которую онъ сталъ бы строить, была бы исторія въ смыслѣ Евангелія отъ Луки, и путеводную нить для его построенія ему далъ бы Лука. Событія и поученія, опущенныя Лукою, онъ постарался бы ввести въ ту общую хронологическую рамку, которая дается третьимъ Евангеліемъ. Его исходною точкою было бы, въ такомъ случаѣ, сознаніе отличительныхъ особенностей трехъ остальныхъ Евангелій. Но онъ могъ бы попытаться свести историческій матеріалъ и къ тому, что допускаетъ въ полной мѣрѣ приложеніе общеисторическаго метода — сознательно себя ограничить областью доступнаго человѣческому опыту.

Общеисторическій методъ совершенно приложимъ къ изученію той внѣшней исторической обстановки, въ которой протекало земное служеніе Іисуса Христа, и которая нашла себѣ отраженіе въ нашихъ Евангеліяхъ. Но протестантская наука подошла съ этимъ методомъ и къ Самому Христу Спасителю. Проблема «Жизни Іисуса», которую она тщетно старается разрѣшить, совершенно параллельна и внутренно связана съ тѣми проблемами, которыя поставлены изученіемъ Евангелій, какъ историческихъ свидѣтельствъ о Христѣ. Безуспѣшность и безнадежность этихъ попытокъ начинаютъ уже сознавать и въ протестантской средѣ *).

Даже Лука, священный историкъ, взятый въ отдѣльности, еще не даетъ полноты. Она дана въ четверицѣ Евангелій. — Вѣчное въ его земномъ выраженіи—у синоптиковъ; предѣльное откровеніе вѣчнаго — у Іоанна.

С. Безобразовъ.

---

*) Ср. напр. заключеніе статьи W. Sanday, Jesus Christ, въ Dictionary of the Bible. J. Hastings'a (Т. II, стр. 653).

ГЛАВЫ О ТРОИЧНОСТИ.

1. Человѣкъ не можетъ своими силами познать Бога, если Онъ Самъ не откроется ему. Откровеніе о Богѣ, входя въ разумъ, разрываетъ ткань его построеній, какъ новое для разума, какъ сверхприродное. И однако оно озаряющей благодатью вливается въ разумъ, утоляя его тревогу, дѣлая разумъ понятнымъ для самого себя, освобождая его отъ собственныхъ апорій. Если въ содержаніи своемъ ученіе откровенія превышаетъ собственныя силы разума, то какъ рѣшеніе его собственныхъ вопросовъ, устраненіе его загадокъ, оно ему отвѣчаетъ. Откровеніе премірнаго Божества человѣку въ этомъ смыслѣ — человѣчно, сообразно человѣку. Другими словами, въ природѣ духа и въ строеніи разума, въ естественной его проблематикѣ содержатся постулаты откровеннаго ученія о Богѣ, возможность его пріятія. Образъ Божій въ человѣкѣ, хотя и затемненный грѣхомъ и заблужденіемъ, есть онтологическая основа откровенія. Антропологія есть естественная основа богословія. Конечно, она неспособна замѣнить откровеніе, но даетъ возможность его пріятія.

Человѣческій духъ въ себѣ самомъ содержитъ постулаты троичности Божества, на немъ лежитъ его печать. Надо выявить эти постулаты.

А. Апоріи естественнаго богосознанія. А. Божество какъ абсолютный объектъ, пантеизмъ или міробожіе. Человѣкъ находитъ себя въ мірѣ, какъ въ нѣкоторой связной полнотѣ, всеединствѣ, которое въ себѣ вмѣщаетъ и обосновываетъ и самого

человѣка. Міръ есть идеально-реальное в с е, какъ умопостигаемый міръ идей, — умная основа міра (платонизмъ), а вмѣстѣ и реальное всебытіе, природа, всегда рождающая и рождаемая. И это в с е созерцается, какъ красота, волится, какъ нравственный міропорядокъ, содержитъ всяческая и во всяческомъ, какъ цѣлокупность или вселенскость: в н ѣ этого всего, за его предѣлами — пустота, тьма кромѣшная. Substantia sive Deus, natura sive Deus (у Спинозы), организмъ (у Аристотеля) — механизмъ причинности (у матеріалистовъ), единое неподвижное у Парменида или текущее у Гераклита и эволюціонистовъ, живая субстанція у гилозоистовъ, природа, какъ Божество, монистическое у Спинозы или плюралистическое у Лейбница и т. д. И человѣкъ плыветъ и растекается въ этомъ океанѣ вселенской жизни: и самъ онъ, и все въ немъ и внѣ его есть Божество, и ничего уже нѣтъ внѣ Божества и кромѣ него. Однако что же это? нѣтъ уже и насъ, какъ нѣтъ и Бога. Все гаснетъ, тонетъ, опускается на дно океана, — гладь, тишина и молчаніе: ни свѣтъ, ни тьма, вѣчное ничто, нирвана безсознательнаго. Ища познать Бога въ мірѣ, мы потеряли себя самихъ, насъ засосали зыбучіе пески этой безликости. Мы не можемъ не включать идею Абсолютнаго Объекта, или міра, въ идею Бога, ибо въ пользу этого свидѣтельствуетъ нашъ космическій опытъ, космическое самосознаніе, и однако на этомъ пути мы приходимъ къ самоотрицанію, къ метафизическому самоубійству. Такова непреодолимая апорія натурализма или пантеизма, богосознанія какъ абсолютной объектности: въ немъ осуществляется предѣльный нигилизмъ нирваны. Самосознаніе буддизма застыло въ судорогахъ этой апоріи. Абсолютная объектность міра оказывается въ противорѣчіи съ субектностью нашего существа.

В. Б о ж е с т в о, к а к ъ а б с о л ю т н ы й с у б ъ е к т ъ. Наше *я* также соединено нерасторжимо съ Богомъ. Своимъ ѵпостаснымъ ликомъ человѣкъ обращенъ къ Божеству; теряя себя, мы теряемъ и Бога, и въ своемъ богоисканіи намъ надо крѣпко держаться за себя самихъ. Въ балансѣ міробожія совершена погрѣшность тѣмъ, что оказалось сброшено съ счетовъ наше я, которое поднимается во весь ростъ въ защиту своихъ поруганныхъ правъ. Я нерастворимо, но оно и неопредѣлимо. Всякія попытки опредѣлить или описать *я* (какъ aseitas или perseitas, integritas, independentia) касаются отдѣльныхъ сторонъ особаго о п ы т а *я*, личнаго самосознанія, которое можетъ

быть только названо, указано словеснымъ жестомъ (мѣстоименіемъ). Я неопредѣлимо, ибо оно абсолютно, все существуетъ въ немъ, въ лучахъ его солнца, которое есть источникъ свѣта и тѣней, формъ и красокъ, но потому и не можетъ быть ими опредѣляемо. Самосознаніе *я* потому недоказуемо, а лишь показуемо. Я есть *я*, и больше ничего, оно смотрится само въ себя, само собой опредѣляется. Оно не подвластно времени, ибо надъ временемъ, оно не знаетъ ни происхожденія, ни гибели, вѣчно и пребываетъ. Всякое человѣческое *я* въ извѣстномъ смыслѣ премірно и абсолютно: оно есть око вѣчности, чрезъ которое только и можно видѣть время, въ немъ вѣчный день и никакого погруженія въ нирвану. (И состоянія сна и безпамятства прерываютъ эмпирическое самосознаніе, но не вносятъ никакого разрыва въ самотожество я). Я все въ себѣ и для себя имѣетъ (если не въ наличіи, то въ возможности). Этимъ подрывается космическая автономія пантеизма, пантеистическая самодовлѣемость всего; оно существуетъ лишь въ *я* и для *я*, въ какомъ то смыслѣ оно и само есть *я*, ибо находится въ соотнесенности къ *я* и потому должно быть выражено въ терминахъ *я*. Такое выраженіе для міра въ терминахъ *я*, данное Фихте, есть не-я: міръ есть *не-я*, поскольку онъ полагается въ отличіи отъ *я*, какъ для него предметъ (объектъ). Человѣкъ никогда не можетъ отрѣшиться отъ *я* и выйти за его магическій кругъ, ибо за предѣлами его — смерть. Она для насъ однако остается абстракціей или тайной. Ея нѣтъ для *я*, *я* знаетъ все, но смерти не знаетъ и можетъ принять ее лишь по аналогіи со сномъ, какъ перерывъ въ *я*, не нарушающій его самотожества. Такова природа *я*. Однако и ея ближайшее разсмотрѣніе ведетъ къ апоріямъ. а) Я и міръ, подлежащее и сказуемое, субъектъ и объектъ. При всей формальной абсолютности самосознанія своего *я* не можетъ удовлетвориться собою, оно мечется въ зеркальной клѣткѣ своего одиночества, изъ которой стремится прорваться въ міръ и слиться съ нимъ: я-я-не-я-я... Попытка понять міръ только какъ *не-я* (т. е. въ сущности тоже какъ *я*, — его модусъ или варіантъ) не увѣнчивается успѣхомъ, ибо ни къ чему не приводитъ, кромѣ зеркальнаго отображенія *я* въ себѣ самомъ. Въ немъ нѣтъ міра, какъ реальности, лежащей не только въ *я* (какъ *не-я*, или его же граница), но и внѣ *я*, за *я*. Въ немъ нѣтъ объекта, а только обозначено его мѣсто въ субъектѣ при условіи, если этотъ объектъ существуетъ. Но также и объектъ, его

безсознательная или внѣсознательная масса, остается мертвой и темной безъ зажигающагося надъ нимъ солнца *я*. Міръ существуетъ, имѣетъ бытіе только для *я* и въ *я*, какъ его *не-я*, однако не зеркальное, но реальное. Какъ можетъ *я* прорваться къ реальности, разбить свою зеркальную преграду, обрѣсти міръ, осуществить *не-я*, какъ нѣкоторую предметную возможность? Я въ такомъ случаѣ становится уже не только *не-я*, но и нѣкое А, подлежащее пріобрѣтаетъ сказуемое, субъектъ получаетъ имя. Я есть А, *я* имѣетъ А, которое существуетъ для *я*. Надъ пропастью, зіяющей между абсолютнымъ субъектомъ и абсолютнымъ объектомъ, воздвигается чудесный мостъ: есть, бытіе, непрерывный потокъ бываніа, жизни. Я живетъ въ мірѣ, онъ живетъ въ *я* и для *я*. Возникаетъ міръ бытія. Обозначаются въ развитіи абсолютнаго субъекта три точки: субъектъ, объектъ и бытіе, подлежащее, сказуемое и связка. Однако между ними еще нѣтъ связи взаимнаго обоснованія. Они другъ для друга даны, другъ друга просятъ, но не могутъ другъ другу помочь. Это — таинственные символы, криптограмма Божества въ тріединствѣ.*) Самоосуществленіе *я*, преодолѣніе его призрачности, выводитъ за предѣлы *я*, и тѣмъ дѣлаетъ невозможной позицію абсолютной субъектности. Пройдя этотъ путь до конца, и на немъ мы увидали апорію. б) Антиномія *я* самого въ себѣ. Но возвращаясь изъ *не-я*, изъ бытія, въ себя, въ свое голое, самополагающееся *я*, абсолютный субъектъ также встрѣчаетъ здѣсь апорію, упирается въ антиномію. Какъ было усмотрѣно Фихте, *я* не дается, а самополагается, есть не данность, а дѣяніе, actus purus, самоположеніе. Въ этомъ и проявляется абсолютность *я*, что оно само себя полагаетъ, само себя даетъ, въ своемъ бытіи ни отъ кого не зависитъ и ничѣмъ не обусловлено. Такъ это видится изъ акта самополаганія. Однако мы уже нащупали одну границу *я*, гдѣ оно сталкивается съ данностью и, слѣд., встрѣчаетъ границу своему самополаганію: это — область *не-я*. Но граница оказывается и внутри самого *я*. Какъ самополаганіе, какъ свое собственное дѣйство, *я* — самодовлѣюще, самозамкнуто: *я* есть *я*, есть *я* и т. д. И въ то же время одно это самополаганіе *я*, какъ *я*, оказывается не исчерпывающимъ, недостаточнымъ и для самого *я*, въ немъ оказывается самораздѣленіе и саморасщепленіе. Я смотрится въ *я* и видитъ въ себѣ

*) См. объ этомъ мою Die Tragödie der Philosophie. 1927. Darmstadt.

себя не непосредственно, какъ можетъ казаться, но опосредствованно: *я* сознаетъ себя какъ *я* лишь чрезъ *не-я*, которое есть однако на этотъ разъ не сказуемость, не внѣшняя граница *я*, или міръ, но *не-я*, какъ *я* же, *со-я*, т. е. *ты*. Безъ *ты*, или с о-*я*, безъ *я* въ другомъ, *я* не въ состояніи сознать или осуществить себя въ своемъ самосознаніи. Я не существуетъ, не реализуетъ себя, не является въ силѣ своей какъ «единственный», какимъ считалъ его Штирнеръ. Произнося: *я*, мы молча сопроизносимъ *ты*. *Я* есть *я* лишь въ соотношеніи къ другому *я*, или къ *ты*, которое есть какъ бы тѣнь *я*. Но реальное, непрозрачное существо и не существуетъ безъ тѣни. Имѣетъ опредѣляющее значеніе и для философствованія и для богословствованія въ *я* успыхать — *ты*. Это есть живое чудо, полетъ надъ бездной, это крылья души, поцѣлуй духа, печать Божества въ этой сопряженности, соотносительности всякаго *я* съ *ты*. Какъ можно у з н а т ь *ты*, т. е. *не-я*, которое есть однако же и *я*, д р у г о е *я*, *со-я*, *ты*? какъ перейти изъ *я* въ *ты*? Этотъ переходъ можетъ сдѣлать *я* только изъ себя, — въ мірѣ бытія нѣтъ *ты*, въ немъ есть только вещи, объекты. *Ты* можетъ быть вѣдомо только *я*, которое въ *ты* само открывается себѣ внѣ себя, реализуется въ другомъ, взаиморефлектируется: всякое *я* есть *ты* для другого *я*, и наоборотъ есть *я* для самого себя, есть *я-ты*, *ты-я*. *Ты* существуетъ въ *я* и съ *я*, и однако не какъ объектъ, *не-я*, но какъ *не-я -я*, об ъ е к т ъ-с у б ъ е к т ъ. Абсолютнаго, самодовлѣющаго *я* не существуетъ: обнаруживается, что самополаганіе *я* включаетъ въ себя и сополаганіе *ты*. Личное мѣстоименіе существуетъ на только въ первомъ лицѣ, но и во второмъ. Безъ *ты* и само *я* недѣйствительно въ самополаганіи своемъ. Однако *я* себя самого полагаетъ, а т ы оно только со-полагаетъ или пред-полагаетъ, какъ свое предусловіе. Оно чрезъ это оказывается абсолютно-относительнымъ. Я существуетъ самополагаясь, если существуетъ *ты*, — в н ѣ-*я*, хотя и вмѣстѣ съ нимъ полагаемое *я*. Т. обр., *я* само собой являетъ антиномію *я* и *ты*: *я-ты-я*. Направленіе линіи я зависитъ не только отъ ея собственнаго устремленія изъ *я* въ *я*, $я_2$ и т. д. но и опредѣляется перпендикуляромъ *ты*. Эта одна точка имѣетъ два измѣренія.

Но и этого еще недостаточно для самореализаціи *я*, для полноты его самополаганія: если *я* нуждается въ *ты*, то въ одной лишь зеркальной саморефлексіи это *я*, также какъ и это *ты*, взаимное *я-ты*, еще недостаточно отверждено: ему нужно

не одно только *ты-я* или *я-ты*, но еще и *ты-онъ*. Почему? Потому что лишь тогда это *ты* пребываетъ, не ограничиваясь саморефлексіей я, когда оно повторяется, когда с о-я переходитъ и къ другому *ты*, къ с о-*ты*. Но это утвержденное и пребывающее *ты*, окончательно свидѣтельствующее о совершившейся самореализаціи *я*, объ его реальности, есть въ отношеніи къ *я* уже *онъ* или *ты*, стоящее въ тѣни, хотя и способное оттуда во всякое время выйти. *Я-ты* есть осуществляющаяся встрѣча, въ которой установляется взаимное другъ друга полаганіе, взаиморефлексія. Я - *ты* возникаетъ и существуетъ въ этой встрѣчѣ еще зыблющееся, сомнительное въ неотвержденности своей . Но пребывающимъ, спокойнымъ, оно является лишь благодаря наличію еще и *онъ*: *я-ты* (т. е. другое *я*, къ которому *я* обращено) и *онъ-ты* (еще другое *я*, къ которому прямо не обращено ни первое, ни второе *я*), т. е. ни *я*, ни *ты*, которое однако съ ними связано, съ ними сосуществуетъ и можетъ заступать мѣсто любого изъ нихъ. Въ этомъ смыслѣ *онъ* есть гарантія *я* и *ты*. Въ треугольникѣ *я-ты-онъ я* можетъ занимать точку любого угла, находясь на одной линіи съ *ты*, и на другой съ *онъ*. Итакъ, реальный субъектъ есть нѣкое единство, тріединство трехъ лицъ: перваго, второго и третьяго (тайна грамматики личнаго мѣстоименія). *Я* есть не единственное, но п е р в о е лицо, которому сопричисляются второе и третье. Этими тремя и с ч е р п ы в а е т с я самосознаніе *я*, его самополаганіе. Замкнутымъ тріединствомъ исчерпывается абсолютный субъектъ, хотя оно содержитъ въ себѣ возможность размыканія и самоповторенія въ множество по схемѣ тріединства. Это тріединство: *я*, какъ *я-ты-онъ*, не есть внѣшнее рядоположеніе, сцѣпляемое *и* (*я* и *ты* и *онъ*), но есть нѣкое в н у т р е н н е е *и*, скрѣпляющее тройственное самосознаніе *я*, единство, открывающееся въ трехъ. Геній языка это многоединство *я* выражаетъ множественнымъ числомъ *мы*, которое въ свою очередь есть основа для *вы* и *они*. Велика тайна *мы*: какъ возможно м н о ж е с т в е н н о е число отъ *я*? Оно въ непосредственномъ своемъ самосознаніи едино и можетъ даже казаться единственнымъ, не имѣетъ дверей и оконъ, есть недоступный и необитаемый островъ. *Мы* есть не только грамматическая форма, но вѣрное откровеніе въ языкѣ о природѣ *я*, которое существуетъ лишь въ предположеніи с о-*я*. *Я* н е о д и н о к о, н о с о б о р н о, не единствен-

но, но многоединственно, и объ этомъ свидѣтельствуетъ геній языка, небоязненно склоняющій личное мѣстоименіе во множественномъ числѣ. Абсолютный субъектъ есть *я* въ единеніи съ другими *я*, есть *я-мы*. (Подобное же значеніе имѣетъ категорія *вы* и *они*, которыя могутъ быть поняты лишь въ свѣтѣ *мы*). *Мы* есть онтологическая любовь въ *я*, которое живетъ не только въ себѣ, но и въ *ты* и въ *онъ*, поскольку любовь есть именно жизнь въ другомъ и другимъ. И однако въ самоопредѣленіи *я*, именно это составляетъ апорію, ведущую къ антиноміи, потому что для *я* соположеніе *я-мы* или *я-ты* (и *ты-онъ*) есть антиномія.

Апорія состоитъ въ томъ, что *я*, которое самополагается и есть въ этомъ смыслѣ абсолютное дѣйство, actus purus, въ дѣйствительности оказывается неспособнымъ совершить это самоположеніе, не есть себѣ хозяинъ, потому что оно не сильно актомъ своего самоположенія со-положить *ты* и *онъ*, но можетъ ихъ только постулировать. Т. обр. абсолютное самоположеніе оказывается условнымъ, т. е. не-абсолютнымъ: *я* существуетъ для себя, поскольку существуютъ *ты* и *онъ*, а *ихъ* бытіе или небытіе отъ моего *я* не зависитъ. Мое *я*, какъ самополаганіе совершенно прозрачное, становится непонятнс, неосуществимо, противорѣчиво. *Я* выводитъ за *я*.

С) Субъектъ въ отношеніи ко всему или къ міру («единственный и его собственность»). Абсолютный субъектъ обладаетъ міромъ абсолютнымъ образомъ. Міръ есть его самораскрытіе. Абсолютный субъектъ любитъ себя и созерцаетъ себя въ мірѣ абсолютной и самодовлѣющей любовью. Но въ этомъ имѣніи для *себя*, обладаніи для *себя* и только для *себя* заключается граница, о которую претыкается наше мышленіе абсолютнаго. Если абсолютный субъектъ единъ, то онъ и одинокъ въ своемъ обладаніи *всѣмъ*. Любовь къ самому себѣ черезъ свое откровеніе есть предѣльный метафизическій эгоизмъ, а вмѣстѣ и ограниченность, неспособность выйти изъ себя, нѣкоторая онтологическая бѣдность и скудость. Всякое существо, которое сознаетъ себя соборно, богаче этого моноѵпостаснаго абсолюта, изнемогающаго отъ своей абсолютности, которой нечего съ собою предпринять, не кому и не для чего открываться и не кого любить. Это люциферическое, своекорыстное себялюбіе, (котораго какъ-то не почувствовалъ въ своемъ Deus sive natura Спиноза), уничто-

жаетъ достоинство абсолютнаго, дѣлаетъ его игрушкой своего эгоизма, даже лишаетъ его жизни. Нельзя любить только себя, жить только въ себѣ и только для себя, замкнувшись въ себѣ, не выходя изъ себя. Любя себя и свое, нужно любить не себя. При наличіи предмета абсолютной любви можно любить его не личной любовью, и въ своемъ любить не себя, но другого.

Только такая любовь есть любовь свободная, не знающая границъ. Какъ *я* не существуетъ въ единственности своей, но есть членъ нѣкоего *мы*, такъ и любовь абсолютная не дается абсолютному, моноѵпостасному одинокому субъекту, но требуетъ преодолѣнія границъ метафизическаго эгоизма. Какъ *я* есть функція многоединства, соборности, такъ и абсолютное отношеніе къ міру требуетъ освобожденія отъ метафизической единственности. Богъ-деспотъ, самовластникъ, себялюбецъ, изнемогающій въ самозамкнутости своей и имѣющій міръ лишь для удовлетворенія эгоизма, не знающій себѣ въ себѣ равнаго, не есть Богъ. Такимъ образомъ, возникаетъ постулатъ Божества, которое, будучи единымъ, насколько это проистекаетъ изъ его абсолютности, было бы въ то же время и не-единымъ, но въ себѣ соборнымъ. Понятіе абсолютнаго, какъ міродержца, поэтому также ведетъ къ апоріи, ибо оказывается противорѣчиво. Оно должно одновременно удовлетворять требованіямъ единства и многоединства; первое отвѣчаетъ абсолютности существа, второе — абсолютности образа обладанія. Таковы постулаты.

2. Богъ какъ абсолютный субъектъ или личность. Постулаты религіознаго сознанія могутъ быть удовлетворены только откровеніемъ. Разумъ неизбѣжно испытываетъ апоріи, приводится къ антиноміямъ, и это свидѣтельствуетъ или о недоступности ученія о Богѣ для разума, о нѣкоторомъ рокобомъ иллюзіонизмѣ, въ который онъ при этомъ впадаетъ (Кантъ), или же разумъ можетъ найти себѣ исходъ лишь на почвѣ откровенія, которое, хотя и превышаетъ возможности разума, но объясняетъ его апоріи и выполняетъ его постулаты. Надо показать, что лишь откровенное ученіе о Святой Троицѣ содержитъ въ себѣ разрѣшеніе всѣхъ трудностей естественнаго богосознанія и даетъ исходъ изъ его апорій. Оно является отвѣтомъ на постулаты разума, который въ силу человѣческаго богоподобія можетъ успокоиться только на этомъ ученіи. Откровеніе сверхразумно въ томъ смыслѣ, что не можетъ быть найдено силами са-

мого разума, на основѣ его логическихъ построеній. Но оно можетъ быть дано разуму, какъ нѣкій духовный фактъ или религіозный опытъ, вмѣстимый и для разума, хотя его превышающій, — не противоразумно, но сверхразумно. Разумъ все мірозданіе тщится понять и познать своими силами, какъ себѣ имманентное, съ себя начиная и собою кончая. Здѣсь же ему нужно понять самого себя въ свѣтѣ божественнаго откровенія. Въ извѣстномъ смыслѣ вѣдь и все знаніе имѣетъ внѣразумный опытный, эмпирическій базисъ, — разумъ только счетчикъ и регистраторъ данностей, хотя и самозаконный. Въ откровенномъ ученіи о св. Троицѣ онъ также имѣетъ для себя данность, которая предъ нимъ самимъ свидѣтельствуетъ объ его относительности. Но видѣть свою собственную границу и относительность значитъ уже совершить актъ самопознанія.

Откровеніе свидѣтельствуетъ прежде всего о Богѣ личномъ, о Богѣ, какъ Абсолютномъ Субъектѣ. Личность Божества можетъ быть только предметомъ откровенія. Разумъ способенъ своей логикой устанавливать разныя «свойства» Божества, если оно есть, разныя качества Божественнаго, слѣдующія изъ понятія его. Однако личность Божія, какъ и бытіе Ея, не могутъ быть выведены ни изъ какого понятія, поскольку вообще личность, *я*, стоитъ по ту сторону понятій и опредѣленій, въ качествѣ подлежащаго всѣхъ сказуемыхъ: оно опредѣляется, но неопредѣлимо, раскрывается, но неисчерпаемо. Отъ *я* къ другому *я* или къ *ты* не ведетъ никакого логическаго моста дедукціи, всякое *ты* для *я* всегда есть нѣкоторое откровеніе, опытный фактъ, встрѣча, выхожденіе изъ себя въ другого. Также и божественное *Я* для человѣка можетъ быть только божественнымъ откровеніемъ, богоснисхожденіемъ, силою котораго Богъ говоритъ о *Себѣ* человѣку *Я* и даетъ человѣку говорить Себѣ *Ты*. Божественное *Я* соотносится съ тварнымъ, становится въ одинъ рядъ съ человѣческимъ *я*, однимъ изъ *я* или однимъ изъ *ты*. Можно при невѣріи говорить здѣсь о грубомъ антропоморфизмѣ въ представленіяхъ о Божествѣ, вносящихъ въ него личную ограниченность и наивное человѣкоподобіе (отъ Спинозы до Фейербаха). Однако при этомъ остается нераскрытой загадка о собственной человѣческой личности, которая безъ всякаго основанія предполагается понятною. Въ дѣйствительности же возможность богоснисхожденія, встрѣчи личности Божества съ личностью человѣка свидѣтель-

ствуетъ о реальномъ богоподобіи человѣка, какъ носителя ѵпостаснаго Божьяго образа. Божіе Я въ устахъ Божіихъ, обращенныхъ къ человѣку, и человѣческое *Ты*, обращенное человѣкомъ къ Богу, есть прямое выраженіе этого богоподобія. Богъ говоритъ съ человѣкомъ, а человѣкъ говоритъ съ Богомъ: на этомъ основано молитвенное общеніе человѣка съ Богомъ, этотъ всегда осуществляемый для человѣка актъ богоснисхожденія, и личнаго богооткровенія. Молитва есть встрѣча человѣка съ Богомъ лицомъ къ лицу, какъ *я* съ *Я-Ты*. Личный характеръ Божества присущъ большинству языческихъ, неоткровенныхъ и въ извѣстномъ смыслѣ ложныхъ религій, въ которыхъ однако при извращенности и затемненности религіозныхъ истинъ разными человѣческими примѣсями или «психологизмами», содержится и отблескъ богоподобія, неизгладимо присущій человѣку. Человѣкъ, будучи въ ѵпостасномъ ликѣ своемъ естественной иконой Божества, не разстается съ нею, чтитъ ее и въ язычествѣ, облекая свои религіозныя переживанія въ ѵпостасную форму. Однако, разсуждая объективно, здѣсь мы имѣемъ дѣло дѣйствительно лишь съ антропоморфизмами, проэкціями своего *я* въ области смутныхъ переживаній язычества. Лишь въ боготкровенной религіи совершается реальная встрѣча Бога съ человѣкомъ. Богъ открывается человѣку прежде всего какъ Абсолютный Субъектъ, Личность, Сущій, Іегова. Исх. III, 4: Богъ сказалъ *Моисею: Я есмь Сущій - Я есмь который Я есмь*. *Я* есмь *Я*, Ѵпостась. *Я* есмь: ей, ѵпостаси, принадлежитъ самоосновное божественное бытіе. Исх. XX, 2: Я — Господь Богъ твой; Втор. XXXII, 39-40: видите нынѣ, что это Я, и нѣтъ Бога кромѣ Меня... Я подъемлю руку къ небесамъ и говорю: живу *я* во вѣкъ». Самооткровеніе Бога какъ о Лицѣ, Абсолютномъ Субъектѣ, проходитъ чрезъ весь Ветхій Завѣтъ и завершается въ Новомъ, гдѣ личное богочеловѣческое самосознаніе Христа, Его богосознаніе, которое нераздѣльно связано съ богосыновствомъ, съ обращенностью къ личности Бога Отца, совершенно раскрываетъ Бога, какъ соборную Личность.

Однако здѣсь то и вскрываются антиноміи тварнаго *я*, предъ лицомъ Божественнаго Субъекта становятся явны всѣ его апоріи.

Тварное, человѣческое *я* сознаетъ себя одновременно (какъ это совершенно явственно показано у Фихте) *Я* (абсолютнымъ)

и *я* (относительнымъ) и изнемогаетъ отъ этой противорѣчивости своей. Какъ самополагающееся *Я*, оно сверхвременно и сверхопытно, оно есть солнце, все освѣщающее своимъ свѣтомъ. Но какъ *я*, оно не самодовлѣюще, не самообосновано, потому что нуждаетя въ *ты*, ищетъ обоснованія въ другихъ *я*, внѣ его лежащихъ , и такимъ образомъ пріурочено къ *не-я* (инымъ и болѣе интимнымъ образомъ, нежели прозрѣвалъ это Фихте). Однако другія *я-ты* также не могутъ достаточно обосновать *я*. Каждое изъ нихъ, также не утверждаясь въ себѣ, отсылаетъ въ другое, а это — снова въ другое, и такъ образуется дурная безконечность, ибо каждое *я* подобно другому, столь же безсильно и безпомощно для своего собственнаго самообоснованія, а потому и для обоснованія другого. Получается безконечный бѣгъ на мѣстѣ отъ самого себя, который не можетъ остановиться; *я* ступаетъ на зыблющуюся доску надъ болотомъ, которая однако не выдерживаетъ его тяжести и сама погружается въ топь, если только оно немедленно не перемѣстится на другую, столь же зыбкую доску и т. д., и нѣтъ исхода изъ топи, нѣтъ твердой почвы. Антиномія абсолютно-относительнаго *я* разрѣшается дурнымъ движеніемъ въ дурной безконечности, т. е. вовсе не разрѣшается.

Очевидно, что наше *я* можетъ обосноваться, прикрѣпить себя, прислониться только къ Абсолютному Субъекту, который самъ себя обосновываетъ. Лишь отъ подлинно абсолютнаго *Я*, отъ Бога, наше *я* черпаетъ силу, жизнь и бытіе. Оно становится подлиннымъ, реальнымъ *я*, лишь смотрясь въ божественное *Я*, познавая себя, какъ его образъ, отраженіе Божественнаго солнца. Всякое отраженіе также есть солнце, хотя и тварное, какъ повтореніе единаго, абсолютнаго солнца. Богъ есть абсолютное *Я*, зажигающее Собою свѣтъ моего человѣческаго *я*. Онъ есть для него и абсолютное *Ты*, утверждающее Собой чрезъ то и для меня мое *я*, ибо предъ лицомъ другого, безусловного *Я*, которое для меня есть въ то же время — *не-я*, *Ты*, получаетъ реальность и мое собственное *я*. Личное самосознаніе есть великое откровеніе въ насъ Божества, *Я* въ *я* и *ты*. Эти повторенія или отраженія Абсолютнаго *Я* во множественности своей образуютъ іерархію существъ, живую лѣствицу. При свѣтѣ *я* получаетъ особый смыслъ и значеніе языческій политеизмъ, идея множественности личныхъ божественныхъ существъ. Мало видѣть здѣсь безпомощный антропоморфизмъ,

который умножаетъ боговъ лишь на томъ основаніи, что множественно число людей. Нѣтъ, политеизмъ свидѣтельствуетъ и о болѣе глубокой безпомощности *я* въ самообоснованіи, вынуждающей его скользить отъ одного *ты* къ другому. Въ области абсолютно-относительныхъ *я* наше *я* не можетъ ни обосноваться, ни успокоиться, потому что ихъ много. Въ этомъ заключается и возможность, и въ извѣстной мѣрѣ даже оправданность политеизма въ предѣлахъ естественнаго религіознаго самосознанія. По крайней мѣрѣ, не выше его генотеизмъ (который надо отличать отъ монотеизма): онъ произвольно останавливается на одномъ божествѣ тамъ, гдѣ возможно принципіальное ихъ множество. Изъ числа многихъ относительныхъ *я* избирается почему-то, но безъ достаточныхъ основаній, только одно, которое однако ничѣмъ не выше остальныхъ возможностей. Политеизмъ есть жертва «трансцендентальной иллюзіи», поскольку онъ хочетъ количественно разрѣшить качественныя трудности, но генотеизмъ ихъ даже не замѣчаетъ и не пытается спасаться въ иллюзію. Политеизмъ преодолимъ не извнѣ, но изнутри, не генотеизмомъ, но монотеизмомъ, религіей абсолютной Божественной Личности.

Итакъ, религія вообще начинается тамъ, гдѣ человѣческое *я* встрѣчается съ *Я* Божественнымъ, какъ съ *Ты*; или, наоборотъ Богъ, Божественное *Я*, обращается къ человѣку съ *ты*. Она есть діалогъ человѣка съ Богомъ въ молитвѣ и Бога съ человѣкомъ въ откровеніи. Молитва есть потому неустранимый признакъ религіи, — гдѣ нѣтъ молитвы, тамъ нѣтъ и религіи (хотя и можетъ быть созерцательное или мистическое погруженіе). Великое, но безликое *оно* гаситъ *я*, а потому гаситъ и религію, которая всегда и неизмѣнно предполагаетъ ясный свѣтъ самосознанія, даже при освобожденіи отъ границъ тварности, даже при обоженіи. Когда человѣкъ, становясь «богомъ по благодати», живетъ божественной жизнью, онъ все таки сохраняетъ личное самосознаніе, безъ котораго нѣтъ мѣста любви (о чемъ ниже). Въ этомъ смыслѣ религія есть личное дѣло, которое имѣетъ мѣсто только между личностями, — Бога и человѣка. И если логически необъяснимъ всякій исходъ изъ уединеннаго острова *я* къ другому *я*, то этотъ переходъ изъ *я* къ божественному *Я-Ты* есть громовое, непрестанное чудо.

3. СВОЙСТВА АБСОЛЮТНАГО СУБЪЕКТА. Къ намъ снова возвращается вопросъ о разницѣ между генотеизмомъ и

монотеизмомъ, какъ произвольномъ, недоказаннымъ или внутренно оправданнымъ, обоснованнымъ единобожіемъ. Какимъ условіямъ отвѣчаетъ Субъектъ Абсолютный, въ силу которыхъ Онъ можетъ, дѣйствительно, являться началомъ и основаніемъ для субъектовъ относительныхъ? Онъ долженъ въ Себѣ самомъ заключать тѣ условія, которыя субъектъ относительный имѣетъ внѣ себя и какъ бы за своими предѣлами. *Я* не существуетъ безъ *ты* и *онъ*; оно раскрывается лишь въ *мы* и *вы*. Оно соборно въ своемъ сознаніи, будучи единоличнымъ въ существованіи. Поэтому оно нуждается необходимо въ выходѣ изъ себя и ищетъ своего обоснованія за предѣлами себя. Но эта несамодовлѣемость именно и дѣлаетъ его относительнымъ. Въ Абсолютномъ Субъектѣ должна быть преодолѣна эта несамодовлѣемость и эта относительность. Онъ самъ долженъ быть всѣмъ, потребнымъ для своего существованія. Абсолютное *Я* должно быть въ себѣ и для себя и Абсолютнымъ *Ты*, и Абсолютнымъ *Онъ*, оно должно быть въ себѣ и для себя также абсолютнымъ *Мы* и *Вы*. Осуществимо ли такое недомыслимое и недовѣдомое бытіе? существуетъ ли Абсолютный Субъектъ, который есть сразу и одновременно *Я-Ты-Онъ*, а также *Я-Мы-Вы*? Откровеніе учитъ отъ Абсолютномъ Субъектѣ какъ Тріѵпостасномъ Богѣ, и это ученіе есть именно то самое, что отвѣчаетъ постулатамъ, раскрывающимся въ нашемъ самосознаніи *я*. Ученіе о св. Троицѣ, превышающее границы вѣдомаго намъ и постигаемаго разумомъ бытія, вполнѣ отвѣчаетъ на эти постулаты личнаго самосознанія. Абсолютный Субъектъ есть Тріѵпостасный Субъектъ, единый и множественный въ тріѵпостасности своей, осуществляющій личное самосознаніе въ нѣдрахъ божественной жизни Единаго Субъекта во всѣхъ его образахъ. Единство, какъ Троица и Троица, какъ Единство, тріединство Божественнаго Духа есть отвѣтъ на всѣ постулаты и исходъ изъ всѣхъ апорій.

Эта возможность одинаково неосуществима ни въ предѣлахъ замкнутаго личнаго самосознанія и религіозно соотвѣтствующаго ему генотеизма, ни размыкающагося и выходящго за себя личнаго самосознанія и религіозно соотвѣтствующаго ему политеизма. Первымъ постулируется строгое и замкнутое единобожіе, второе выдвигаетъ идею Олимпа, семьи боговъ, въ которой выражается противленіе единобожію, вмѣстѣ съ безсиліемъ своими силами выйти изъ апорій личнаго самосознанія и его діалектики. Но въ томъ и другомъ содержатся постулаты троичности,

которые всецѣло исполняются въ церковномъ догматѣ о тріѵпостасномъ Богѣ.

Свойства догмата таковы, что онъ, съ одной стороны, выражаетъ не-единоѵпостасность Божества (чѣмъ ниспровергается моноипостасность генотеизма, напр., въ Исламѣ, въ іудаизмѣ антихристіанскаго направленія), а вмѣстѣ съ тѣмъ и единство тріѵпостаснаго Бога, какъ Абсолютнаго Субъекта. Въ ветхозавѣтномъ Откровеніи въ первыхъ же главахъ книги Бытія мы наталкиваелся на потрясающій фактъ: о Богѣ говорится въ единственномъ и во множественномъ числѣ, точнѣе въ единственно-множественномъ, представляющемъ собою совершенно особое сліяніе того и другого въ нѣчто высшее, многоединство, тріединство. Если не довольствоваться плоскими раціоналистическими истолкованіями, которыя видятъ здѣсь только вліяніе языческаго политеизма, порожденіе религіознаго синкретизма, если вслушиваться въ таинственное откровеніе этихъ текстовъ, мы увидимъ здѣсь живое откровеніе о *Я*, какъ *Мы* и *Мы* какъ *Я* (а также *Ты* и *Онъ*). Прежде всего здѣсь о Богѣ говорится въ множественномъ числѣ — Elohim — при явномъ указаніи на единаго Бога. Быт. 1, 26: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію. Быт. III, 22: се Адамъ бысть яко единъ отъ Насъ; Быт. XI, 6-7: придите и сошедше смѣсимъ языки ихъ; Быт. XVIII, I-3: явися Аврааму (Богъ у дуба Мамврійскаго) и се тріе мужи стояху предъ ними... (и далѣе какъ будто безразличное чередованіе и смѣшеніе единственнаго и множественнаго числа).

Это *Я -Мы* въ примѣненіи къ Лицу Божію пріоткрываетъ тайну природы Абсолютнаго Субъекта, въ которомъ Я осуществляется какъ многоединство. Въ Новомъ Завѣтѣ это многоединство раскрывается полнѣе и точнѣе какъ тріѵпостасность, какъ Пресвятая Троица во Единицѣ и Единица въ Троицѣ, Отецъ, Сынъ и Святый Духъ. Всѣ три лица Пресвятыя Троицы изображаются, съ одной стороны, какъ имѣющія каждое Свое ѵпостасное бытіе—Отецъ и Сынъ на протяженіи всѣхъ Евангелій, особенно Іоаннова, Отецъ и Сынъ и Духъ-Утѣшитель (въ прощальной бесѣдѣ Господа), различающіяся въ явленіи и дѣйствіи Своемъ: въ Богоявленіи, въ Преображеніи Господни, въ Пятидесятницѣ. И это же обильно свидѣтельствуется въ апостольскихъ посланіяхъ.

4. СВЕРХРАЗУМНОСТЬ ДОГМАТА О СВЯТОЙ ТРОИЦѢ

Прежде чѣмъ останавливать вниманіе на свойствахъ каждой отдѣльной ѵпостаси in concreto, позволительно остановиться на ѵпостасности вообще, in abstracto. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что тройственность Абсолютнаго Субъекта, или тріѵпостасность, логически предшествуетъ опредѣленіямъ отдѣльныхъ ѵпостасей въ ихъ конкретномъ соотношеніи, какъ Отца, Сына и Святаго Духа. Это тріѵпостасность есть первоначальная данность, которая осуществляется, конкретизируется во Святой Троицѣ. Католическое схоластическое богословіе поставило себѣ ложную задачу, которою отчасти заразило и православное, именно обосновывать отдѣльныя ѵпостаси во Святой Троицѣ ихъ конкретными взаимными отличіями, ѵпостасными отношеніями. Между тѣмъ такая задача ложна, потому что тріѵпостасность коренится въ самой природѣ абсолютнаго субъекта и потому вовсе не нуждается въ конкретномъ обоснованіи. Догматъ о Святой Троицѣ гласитъ, что единый Богъ существуетъ въ трехъ ѵпостасяхъ, имѣющихъ нерадѣльное единое существо, причемъ всѣ онѣ равночестны, и каждая изъ нихъ есть единый истинный Богъ, и Пресвятая Троица есть единый истинный Богъ (ср. опредѣленія символа вѣры св. Аѳанасія)*). Иногда догматъ изображаютъ и въ такомъ смыслѣ, что тройственность относится къ ѵпостасямъ, единство къ природѣ. Прямымъ отсюда послѣдствіемъ выводится полная раціональность догмата, поскольку тройственность и единство понимаются въ разныхъ отношеніяхъ.**). — Однако такое истолкованіе догмата чрезмѣрно его приспособляетъ къ разсудочнымъ опредѣленіямъ. Троичность должна быть понята какъ тріединство и въ отношеніи къ сущности, и ѵпостаси. Божественное Лицо, Божественный Субъектъ, не тройственно (какъ невольно допускается въ такомъ истолкованіи догмата), но тріедино. Абсолютная Ѵпостась тріѵпостасна и едина, — троица во едини-

*) «Вѣра католическая сія есть: да единаго Бога въ Троицѣ и Троицу во единицѣ да почитаемъ, ниже сливающе Ѵпостаси, ниже существо раздѣляюще. Ина бо есть Ѵпостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа. Но Отчее , и Сыновнее, и Святаго Духа едино есть Божество; равла слава, соприсносущно величество. Яковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, таковъ и Духъ Святый. Тако: Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ и Духъ Святый: обаче не три бози, но единъ Богъ»... «И въ сей Троицѣ ничтоже первое и послѣднее: ничтоже болѣе или менѣе, но цѣлы три Ѵпостаси, соприсносущны суть себѣ и равны».

**) Ср., напр. Митр. Макарій, Догматическое богословіе, т. I, 29, стр. 201-5 (по 3-му изд. 1868 г.).

цѣ и единица въ троицѣ; посему тріедина и единая божественная сущность, поскольку она осуществляется въ тріединомъ субъектѣ. Иначе единство трехъ установлялось бы лишь чрезъ ихъ отношеніе къ единой сущности, въ ѵпостасяхъ же принималось бы не тріединство, а тройственность. Если останавливать вниманіе лишь на Абсолютномъ Субъектѣ, на Тріѵпостасномъ Лицѣ, то здѣсь имѣетъ силу равночестность всѣхъ трехъ ѵпостасей, для которой не имѣетъ значенія даже порядокъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ: «въ сей Троицѣ ничтоже первое или послѣднее, ничтоже болѣе или менѣе: но цѣлы три ѵпостаси соприсносущны суть себѣ и равны»... Если же останавливать вниманіе на Божественной природѣ, то здѣсь получаетъ полную силу Божественное единство: «Отецъ и Сынъ и Святый Духъ е д и н о есть Божество, равна слава, соприсущно величество. Каковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, таковъ и Духъ Святый: обаче не три бози, но единъ Богъ». Однако это лишь разныя стороны одного догмата. Единство и тройственность не размѣщаются здѣсь въ разныхъ этажахъ, такъ, чтобы безъ помѣхи соединяться какъ бы въ общемъ обладаніи единой сущности тремя: такое совмѣстное владѣніе трехъ общимъ предметомъ, конечно, н е устанавливаетъ тріединства, а только тройственность, троякость, тройное повтореніе одного и того же (т.е. предполагаетъ или тритеизмъ, оміусіанство, или же модализмъ). Напротивъ, единство и тройственность взаимно пресѣкаются изъ двухъ направленій, крестомъ —+— установляя тріединство: троичность ѵпостасей при единствѣ тріѵпостаснаго Божества, равенство 3=1, въ одномъ направленіи, и тріѵпостасность въ отношеніи къ одной, н е о б щ е й д л я т р е х ъ (какъ невольно подмѣнивается догматъ въ раціонализмѣ), но е д и н о й сущности, равенство 1=3, въ другомъ направленіи. Три *Я*, *Мы*, въ одномъ *Я*, и тріединое *Я* въ единомъ естествѣ, проблема трехъ въ одномъ и одного въ трехъ. Здѣсь граница разума, обозначаемая антиноміей тріединства.

Сверхразумность однако отнюдь не есть противоразумность, ибо здѣсь удовлетворяются п о с т у л а т ы разума, которые сознаются въ отдѣльности, однако невыполнимы силами разума въ своей совокупности, но ведутъ къ разумной антиноміи. Таково именно ученіе о Святой Троицѣ предъ лицомъ разума. Нами уже найдены постулаты разума: a) Богъ одинъ, и, какъ личный Духъ, имѣетъ единую ѵпостась, и единую сущность; b) Богъ не можетъ быть моно-ѵпостасенъ, ибо абсолютная ѵпо-

стась осуществляется лишь въ полнотѣ *я-ты*, и существо Божіе не мирится съ моноvпостаснымъ обладаніемъ Бога своей природой, съ метафизическимъ одиночествомъ и эгоизмомъ. Съ одной стороны постулатъ строгаго монотеизма, а съ другой— противорѣчивость моноvпостасности, ведущая къ ея отрицанію. Догматъ соединяетъ оба постулата: — единство, хотя и не-одиночество, — единственность, но не уединеніе, — единоличность, но не моноvпостасность. Нужно сохранить всю силу и единства, и не-одинокости, не притупляя острія антиноміи, ибо въ антиноміи сила догмата, высшая его разумность, которая раскрывается и въ его соотвѣтствіи высшимъ постулатамъ разума. Попытка перетянуть чашку вѣсовъ въ одну сторону, нарушить равновѣсіе догмата роковымъ образомъ ведетъ къ ереси. Есть два полюса антиноміи: единобожіе, монархіанство и требожіе, тритеизмъ, упраздняющій единобожіе и превращающій троичность въ нѣкоторый Олимпъ. Первое, монархіанство, существуетъ съ первыхъ вѣковъ христіанства и до нашихъ дней. Оно имѣетъ многочисленные и многообразные лики. Оно выражается или въ субординаціонизмѣ, установленіи неравенства во Святой Троицѣ, имѣющаго слѣдствіемъ подчиненіе одной vпостаси другой: Отецъ выше Сына, а Сынъ выше Духа Святаго; такимъ образомъ получается іерархія внутри Божества, причемъ божественное достоинство принадлежитъ только Отцу. Или же монархіанство выражается въ модализмѣ, при которомъ vпостаси суть только разные и послѣдовательные, смѣняющіе другъ друга образы раскрытія единоvпостаснаго Божества (савелліанство). Это еретическое приспособленіе догмата къ потребностямъ разсудочнаго пониманія снимаетъ антиномію цѣной существенной односторонности (что, собственно говоря, прежде всего и означаетъ ересь — αἵρησις) въ ученіи о Божествѣ. Противоположный монархіанству (или унитаризму) полюсъ въ пониманіи Святой Троицы занимаетъ тритеизмъ, превращающій три vпостаси въ трехъ раздѣльныхъ боговъ. Какъ прямое изложеніе этого ученія, тритеизмъ не пользовался вліятельностью и распространеніемъ, но въ скрытомъ видѣ онъ можетъ вкрадываться помимо воли въ построенія и ортодоксальныя. Итакъ, надо во всей силѣ установить догматъ Святой Троицы: единый Богъ въ трехъ vпостасяхъ, Богъ - Троица, говорящая о Себѣ одинаково *Я* и *Мы*, Троица-Единый Богъ, причемъ каждая vпостась, Отецъ, Сынъ и Духъ Святый, есть совершенный истинный Богъ. Т. обр. рядъ невмѣстимыхъ для раз-

судка динамическихъ равенствъ, которыя разсудочно-статически суть неравенства: единый Богъ — Святая Троица, Богъ — Отецъ; Богъ — Сынъ, Богъ — Духъ Святый. Не три бога, но единый Богъ, однако и каждая ѵпостась, какъ и Святая Троица, есть единый истинный Богъ, каковый не уменьшается въ отдѣльныхъ ѵпостасяхъ и не увеличивается въ трехъ. Предъ лицомъ этого сверхразумнаго (динамическаго) равенства отпадаютъ, какъ нечестивые и недомысленные, встрѣчные вопросы: есть ли разница между Божествомъ Св. Троицы и отдѣльной ѵпостаси, ибо здѣсь неумѣстно самое б о л ь ш е или м е н ь ш е.

Не вносится ли въ ученіе о Св. Троицѣ разсудочная категория ч и с л а? не есть-ли священное тричисліе — число, не считаемъ ли мы имъ Божество, тѣмъ самымъ подчиняя его грубо-разсудочнымъ опредѣленіямъ? Что есть ч и с л о? Съ одной стороны это есть наиболѣе внѣшняя, разсудочная категорія для внѣшняго, формально-отвлеченнаго воспріятія міра: е д и н и ц а, какъ основа, первоэлементъ всякаго числа, нѣкоторое обозначившееся въ сознаніи единство предмета. Въ единствѣ предмета отражается единство нашего «трансцендентальнаго сознанія»; единица есть зеркало нашего моноѵпостаснаго *я*, которое, однако, въ силу внутренняго своего самосознанія, выходитъ изъ себя и переходитъ къ *ты*, *онъ*, *они*, изъ *я* становится *мы*, *вы*, *они*. Однимъ словомъ, на основаніи самораскрытія *я* познается какъ единичность, такъ и множественность. *Я* обладаетъ способностью познавать не только единство, но и отношеніе единственности и множественности. Оно п е р е х о д и т ъ отъ одного къ другому, къ ряду единствъ-единицъ: одинъ, одинъ, одинъ... но при этомъ и с в я з ы в а е т ъ ихъ собою и въ себѣ: одинъ и одинъ и одинъ... Чрезъ это *и*, которое вносится *я* и принадлежитъ *я*, образуется множество, какъ многоединство, ч и с л о. Самое возникновеніе числа, его возможность, указуетъ на с о б о р н у ю природу я, выше описанную. Число, имѣющее поэтому не субъективно-разсудочную, но и объективно-трансцендентальную природу, коренящуюся въ соборности или многоединствѣ нашего моноѵпостаснаго *я*, представляетъ собой и начало строенія міра, какъ многоединства, возглавляемаго человѣкомъ. Міръ есть, въ извѣстномъ смыслѣ, число, и притомъ ч е л о в ѣ ч е с к о е число, соотносящееся въ возникновеніи своемъ съ структурой человѣческаго я. Число счетное, формальное, отвлеченное, съ которымъ имѣетъ дѣло арифметика,

имѣетъ въ своемъ основаніи конкретное число. Есть сила числа, тайна числа, его индивидуальность.*) Число есть принципъ строенія объективнаго времени, становленія.**) Счисленіе, или отвлеченное число, есть функція конкретнаго числа. Не числомъ опредѣляется имъ исчисляемое, но само число возникаетъ изъ многоединства сущаго. И въ первоосновѣ своей оно есть образъ соборнаго человѣческаго *я*. Человѣкъ есть микрокосмъ. Но это человѣческое число примѣнимо ли къ божественному тричислію? есть ли и оно — число? Насколько Божество премірно, трансцендентно міру, Оно не опредѣлимо человѣческимъ числомъ. Но насколько человѣкъ носитъ въ себѣ образъ и подобіе Божіе, и человѣческое число есть символъ и подобіе Божественнаго сверхчислія, въ немъ находитъ для себя основу. Тріединство не есть человѣческое число, хотя и выражается на его языкѣ: такого числа 1=3 или 3=1, не существуетъ. Человѣкъ знаетъ только его элементы: 1,1,1,3, но онъ не въ состояніи реализовать тріединства мыслью иначе, какъ лишь поочередно останавливаясь на каждомъ изъ слагаемыхъ (отсюда и естественнымъ является уклонъ въ унитаризмъ и тритеизмъ). Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ немъ основа числа. Не Божество опредѣляется числомъ, но число и счисленіе возводятся къ божественной первоосновѣ, къ Сверхчислу, которое для человѣка открывается и на языкѣ числа. Богъ, во святой Троицѣ сущій, не одинъ, какъ числовая единица, но единъ, какъ отрицаніе всякаго числа и исчисленія (монотеизмъ не есть генотеизмъ). Плотиновское ἕν не есть число, но находится по ту сторону всякаго числа, и единство Божіе исключаетъ самую возможность исчисленія. (И если говорится о единствѣ Божіемъ въ относительномъ смыслѣ: Азъ есмь Господь Богъ твой, да не будутъ тебѣ бози иніи развѣ Мене, то это есть антропоморфическое, примѣнительное къ человѣку, опредѣленіе). Божественное Тріединство не есть число какъ дискурсивное многоединство. Въ послѣднемъ господствуетъ или единица, какъ неразложимый, противящійся всякому взаимопроникновенію эле-

*) Это пріоткрыто въ Откровеніи св. Іоанна: «кто имѣетъ умъ, тотъ сочти число звѣря, ибо это число человѣческое. Число его 666» (XIII, 18).

**) Это указуется священными временами и сроками: семь седьминъ у пророка Даніила, трижды по четырнадцать родовъ родословія Іисуса и другія числа и времена въ Библіи.

ментъ, слагаемое, или же поглощающее три, сумма. Божественное тричисліе не есть сумма трехъ слагаемыхъ, но ихъ нераздѣльное тріединство, въ которомъ одновременно сохраняется и утверждается и многоединство и единичность: единъ Богъ и не три раза считается, но трижды единъ. Богъ святъ, но и святъ, святъ святъ Богъ. Здѣсь граница числа, но и его начало. То же примѣнимо и къ вопросу о порядковыхъ числахъ: первая, вторая, третья ѵпостаси. Въ этомъ исчисленіи для насъ наиболѣе осязательно ощущается роль числа въ божественномъ тріединствѣ. Однако мы говоримъ о порядкѣ ѵпостасей лишь примѣнительно къ человѣческой немощи объять сверхвременное и сверхпорядковое бытіе. Порядокъ связанъ съ дискурсивностью нашего мышленія, которое неспособно совмѣщать множественность иначе какъ или сливая его въ многоединство, или раздѣляя его на отдѣльные элементы и переходя отъ одного къ другому, а при этомъ и установляя ихъ порядокъ. Порядковое число имѣетъ лишь субъективное, антропоморфическое значеніе, счетное, а не числовое. Въ вѣчной жизни Божества нѣтъ перваго, второго и третьяго лица, ибо каждое является и первымъ, и вторымъ, и третьимъ. Этотъ порядокъ возникаетъ лишь въ области откровенія Бога человѣку, которое имѣетъ свои времена и сроки, свое первое, второе и третье. Въ частности сюда же принадлежитъ и послѣдовательное раскрытіе трехъ ѵпостасей Божества въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ. Ликъ Пресвятыя Троицы, обращенный къ человѣку и ему открывающійся, принимаетъ порядковыя опредѣленія на языкѣ человѣческаго числа, которое имѣетъ однако основаніе и оправданіе въ священномъ Тричисліи, въ внутренней его жизни и образѣ ея откровенія человѣку.

Итакъ, примѣненіе числа въ опредѣленіи Божества не вызываетъ какихъ либо нарочитыхъ возраженій или сомнѣній. Если вообще принципіально возможно богословіе, т. е. ученіе о Богѣ на языкѣ человѣческихъ понятій и словъ, то допустимо пользоваться, разумѣется, въ свое время и на своемъ мѣстѣ, всѣми средствами человѣческихъ понятій, не исключая отсюда и числовыхъ. Число, какъ таковое, категорія сколько? существуетъ абстрактно, въ отвлеченіи отъ другихъ опредѣленій, только въ логикѣ. Въ дѣйствительности же существуетъ конкретное, окачествованное число, т. е. численное опредѣленіе сращено съ качественными опредѣленіями. Абстрактное число, подобно и абстрактному времени и пространству, какъ пустая

форма воспріятія, вообще говоря, не существуетъ. Равнымъ образомъ и Божество, въ ученіи о которомъ мы пользуемся и числовыми понятіями, отъ этого не становится адэкватнымъ абстрактному, разсудочному числу, которое есть фикція нашей дискурсіи, плодъ немощи нашего разума мыслить конкретное. Но его употребленіе правомѣрно, насколько оно правомѣрно обосновывается въ томъ, что само по себѣ выше числа.

5. ТРІУПОСТАСНОЕ *Я*, АБСОЛЮТНЫЙ БОЖЕСТВЕННЫЙ СУБЪЕКТЪ. Какъ было показано, *я* раскрывается лишь въ рефлексіи къ *ты* и *онъ*, *мы* и *вы*, оно не самозамкнуто и уединенно, но соборно въ своемъ самоосуществленіи. Однако про наше тварное *я* приходится сказать, что оно въ раскрытіи своей соборной природы не только выявляется выхожденіемъ изъ себя и за себя, но и ограничивается имъ, ибо обнаруживается, что само оно существуетъ лишь постольку, поскольку есть *не-я* или *внѣ -я*, т. е. *ты* или *онъ*. Раскрываясь, оно опознаетъ и свою границу, въ абсолютности самосознанія относительность своего бытія. Въ самомъ *я*, которое есть нѣкоторый актъ какъ самополаганіе, обнаруживается данность, которая уже не есть актъ, хотя и входитъ въ самополаганіе *я* какъ его условіе. Въ *я* раскрывается противорѣчіе между актомъ и данностью: съ одной стороны въ *я* самополагаются и имъ объемлются *ты*, *онъ*, *мы*, *вы*, и можно въ извѣстномъ смыслѣ сказать: *я-ты-мы-вы*, но въ то же время *я* отличается отъ *ты* и *онъ* и т. д., имъ неравно. *Я* само для себя чрезъ это оказывается даннымъ. Но Абсолютное, Божественное *Я* въ абсолютности своей не можетъ быть ничѣмъ ограничено. Оно не знаетъ никакой данности, но должно быть чистымъ актомъ, сплошнымъ и для себя вполнѣ прозрачнымъ самополаганіемъ. Въ немъ нѣтъ мѣста ни для какого *не-я*, какъ границы или предѣла, но при этомъ оно не должно быть бѣднѣе относительнаго *я* въ раскрытіи соборности своей. И абсолютное *Я* соборно, т. е. сополагаетъ въ актѣ самополаганія необходимо и *ты*, и *онъ*, и *мы*. Но очевидно, эти сположенія не являются для абсолютнаго *Я* данностью, или фактомъ, или *не-я*, но, напротивъ, остаются актомъ, или также *я*. Можетъ ли быть такое *я*, которое въ соборности своей знаетъ *ты*, *онъ*, *мы*, и при этомъ знаетъ ихъ не какъ *не-я*, но какъ *я* же, въ трехъ разноповтореніяхъ? Можетъ ли *я* выполнять функцію *не-я* (*ты*, *онъ*) для себя самого, оставаться *я* въ *не-я*, быть заразъ *я* въ *ты* и *мы*? Только при этомъ условіи *я* будетъ абсолют-

но реализованнымъ и самоположеннымъ, потому что соборность, какъ условіе реальности его самораскрытія, соединится съ самобытностью (perseitas, aseitas) самополаганія. Наше тварное, абсолютно-относительное *я* противорѣчивостью своей выводитъ за себя, ибо непонятно изъ себя. Оно постулируетъ абсолютное *я*, котораго оно есть образъ и повтореніе. Къ нему оно прикрѣпляется, какъ своему основанію, изъ него оно становится понятно. На этотъ постулатъ нашего самосознанія именно отвѣчаетъ догматъ о единомъ, но тріѵпостасномъ субъектѣ, о Святой Троицѣ, о единомъ и въ трехъ лицахъ Божествѣ. Единое Божество есть Личный Духъ, Ѵпостасный Субъектъ, личность котораго раскрывается, осуществляется, живетъ въ трехъ лицахъ. Божественное *Я* есть *Ты* и *Онъ* (и *Ты*), но *Ты* и *Онъ* (и *Ты*) въ Немъ не есть *не-я*. *Я-Ты-Онъ* (и *Ты-Мы-Я*). *Я* утверждается вмѣстѣ и одновременно съ *Ты* и *Онъ*, какъ тріединство *Я*, но *Ты* и *Онъ* суть въ *Я* также *Я*. Каждое *Я* въ актѣ своего тріединства есть для себя и для другого одновременно и *Я*, и *Ты*, и *Онъ* (и *Ты*), и *Мы*. Изъ трехъ ѵпостасей Св. Троицы нѣтъ ни одной, которая не обладала бы въ равной степени всѣми тремя образами *Я* (какъ *Я*, *Ты*, *Онъ*, *Мы*), но была бы только *Я*, или только Ты, или только *Онъ* (и *Ты*). Всѣ три Ѵпостаси равночестны, равноѵпостасны. Въ относительныхъ ѵпостасяхъ личныя мѣстоименія всегда распредѣлены неимѣнно: *я* противъ себя встрѣчаетъ *Ты* (или *онъ*), которое есть для него уже не его собственное, но чуждое, непроницаемое *я*, и каждое *я* для другого *я* есть также непроницаемое (а только рефлектирующее его) *ты*. Напротивъ въ божественномъ Лицѣ каждое *Я* является насквозь проницаемымъ для другого, но, будучи *Я*, вмѣстѣ съ тѣмъ есть и *Ты* и *Мы*. Божественная ѵпостасность есть абсолютный актъ самополаганія въ которомъ нѣтъ никакой данности, никакого внѣ и не, Божественное *Я* всецѣло осуществляется въ себѣ самомъ, оно самодовлѣетъ въ тріединствѣ. Полнота самораскрытія *Я* требуетъ ѵпостаснаго тріединства, единицы въ троицѣ и троицы во единицѣ, реальность же самополаганія требуетъ абсолютности каждаго изъ его актовъ, реальной Троицы въ реальномъ единствѣ. Неправильно допускать скрытый или открытый модализмъ въ ученіи о Св. Троицѣ не только въ ученіи объ ѵпостасныхъ различіяхъ, гдѣ онъ уже обнаруженъ и отвергнутъ въ церковномъ сознаніи, но и здѣсь, въ ученіи о тріединствѣ или тріѵпостасности Абсолютнаго Субъекта. Три

ѵпостаси не должны быть поняты лишь какъ модусы или моменты въ самоположеніи единаго *Я*, которое, такимъ образомъ, является единымъ обладателемъ и субъектомъ этой тройственности своихъ положеній. При такомъ пониманіи получается не Троица во единицѣ, но лишь единица въ троицѣ, не тріединство, но тріединство, тройственное самоположеніе единаго *Я*. Такое *Я*, строго говоря, остается замкнутымъ и уединеннымъ, одинокимъ, оно не можетъ сказать о себѣ *Мы*, оно не знаетъ *Ты*. Троица, какъ Субъектъ или Лицо, есть подлинно *Я* и *Мы*, три *Я* и вмѣстѣ единое *Я*, причемъ каждое *Я*, любая ѵпостась Пресв. Троицы, есть все божественное *Я*, истинный Богъ: Богъ-Отецъ, Богъ-Сынъ, Богъ-Духъ Святый. И каждая не больше и не меньше, чѣмъ другая, и вся Св. Троица не больше и не меньше, чѣмъ каждая ѵпостась или двѣ любыя, взятыя вмѣстѣ, каждая есть *Я*, и *Мы*, и *Ты*. Какъ *Я*, Божественная Троица есть *Мы*: *Я* и *Ты-Я*, и *Онъ-Я*, три *Я* въ актуальномъ единствѣ (а не въ ариѳметической суммѣ). Какъ *Мы*, Божественная Троица есть *Я*, раскрывающееся въ *Я-Ты-Онъ*, *Я-Мы*, тре-*Я*. Мы опять имѣемъ не разсудочно статическое, но динамическое равенство: Св. Троица есть единый истинный Богъ, тріѵпостасное Божество есть единый личный Духъ, одинъ въ трехъ и три въ одномъ. Здѣсь нарушается разсудочный законъ статическаго тожества: А-А, и показуется динамическій законъ равенства въ различеніи: А,В,С,А,В,С со всѣми возможными перестановками. Такимъ образомъ *Я* каждой ѵпостаси, какъ Богъ, равночестно, равноедино. Въ абсолютномъ *Я-Мы* всѣ три Я не различаются, но и не сливаются: отожествляются, но не поглощаются взаимно, пребывая въ нераздѣльности и несмѣшеніи. Треугольникъ *Я*, имѣющій на вершинахъ своихъ *я*, *ты*, *онъ*, можетъ быть поворачиваемъ вокругъ оси вправо и влѣво, причемъ мѣсто отдѣльныхъ вершинъ его мѣняется, но это измѣненіе отношеній не имѣетъ значенія: во всякомъ положеніи онъ соотвѣтствуетъ *Я*, какъ и каждый изъ его угловъ въ отдѣльности и всѣ три въ совокупности.

Т. о. божественное *Я* осуществляетъ свою абсолютность, раскрываясь въ тріединствѣ но не принимая въ себя *не*-я. *Я* обосновывается, утверждается какъ *Я*, *Ты*, *Онъ*, *Мы*, вездѣ оставаясь *Я*. *Я* становится другимъ для себя въ предѣлахъ себя самого. Для тварнаго духа это есть только постулатъ, абсолютная Личность выявляется, какъ *Я*, рас-

крывающееся во взаимности *Я*, т. е. ѵпостасной любви.

Богъ есть Любовь, любовь не какъ «свойство», но самое существо. Изъ любви и черезъ любовь можно подходить къ созерцанію тайнъ Божіихъ. И тріѵпостасность Божества можетъ быть понимаема лишь какъ предвѣчный актъ Любви, онъ устанавливаетъ тріединство Божественнаго Субъекта, какъ предвѣчную взаимность Любви. Наше обособляющееся, моноѵпостасное, эгоистическое *я* связано съ другими *я* узами необходимости своего бытія, но даже въ самой соборности сознанія *я* заключена уже и сила раздѣленія, отталкиванія. *Ты* есть для моего *я* не только *со-я*, но и *не-я*, хотя и имѣющее природу *я*, ты есть чужое *я*, въ нѣкоторомъ родѣ *противо-я*. Это противорѣчивое словосочетаніе (ибо вообще *я* есть для насъ самое непосредственное и ни въ какомъ случаѣ не чужое) выражаетъ наше отношеніе къ *ты* и *онъ*. Эта чуждость можетъ таять, преграда истончаться, когда «чужое *я*» для насъ становится не чужое, но родное, близкое, любимое: люби ближняго какъ самого себя. Однако любовь для человѣка есть лишь свойство, состояніе, способность, но не самое существо, которымъ все таки остается себялюбіе. Поэтому для насъ граница между *я* и *ты* бытійно непреодолима, — хотя она и можетъ модально преодолѣваться, но *ты* всегда остается все-таки *не-я*. Въ Божествѣ актомъ любви — взаимности бытійно преодолѣвается и упраздняется эта граница: въ тріѵпостасности другое *Я*, *Ты*, есть уже *Я*, и, каждое изъ трехъ *Я* есть *Я* не въ себѣ только, но и въ другихъ и для другихъ. Вся трудность постиженія тайны тріѵпостасности Божества для человѣка заключается не въ тройственномъ образѣ *я* (ибо эта тройственность, какъ соборность, доступна и тварному, человѣческому самосознанію), но въ тріединствѣ тріѵпостаснаго *Я*, которое состоитъ въ совершенной прозрачности одного *Я* для другого *Я*, въ ѵпостасномъ самопожертвованіи, въ выраженіи себя какъ *Я* лишь чрезъ другого, другимъ, съ другимъ и въ другомъ. *Ты* здѣсь любимо не только какъ *Я*, но оно уже есть *Я*, отожествляется съ нимъ. Это самоотожествленіе себя съ другимъ разрываетъ самозамкнутость субъекта и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаетъ *Я* самообоснованнымъ, абсолютнымъ. Такова тріѵпостасность какъ актъ Божественной любви, которымъ одновременно сохраняется различіе *Я* и *Ты* и полагается *Мы*,

и въ то же время снимается противоположеніе *Я* и *Ты* и тѣмъ полагается *Я* абсолютнымъ, въ себѣ завершеннымъ и обоснованнымъ образомъ. Абсолютный Божественный Субъектъ есть ѵпостасная Любовь.

Въ Троицѣ, какъ Абсолютномъ Тріѵпостасномъ *Субъектѣ*, не существуетъ порядка ѵпостасей, которыя даны въ единомъ абсолютномъ актѣ самополаганія *Я*. Каждая ѵпостась есть абсолютное *Я* и вмѣстѣ абсолютное *Ты* и абсолютное *Мы*. Здѣсь, въ ѵпостасномъ отношеніи, не существуетъ «происхожденія» ѵпостасей одна отъ другой. но лишь ихъ взаимное самополаганіе. Тріѵпостасность Абсолютнаго Субъекта, Лица, Живого Бога, есть въ извѣстномъ смыслѣ уже a priori всякаго богословскаго ученія о св. Троицѣ, и объ отдѣльныхъ ѵпостасяхъ. Оно можетъ излагать, какъ тріѵпостасность раскрывается, но не какъ она возникаетъ. Въ упущеніи изъ виду этой предпосылки состоитъ главный доктринальный недостатокъ католическаго богословія, которое поступаетъ такъ, какъ будто бы не было этого a priori тріѵпостасности, какъ будто бы ее можно и нужно находить и доказывать a posteriori, изъ отношеній, а не наоборотъ.

6. ѴПОСТАСЬ И УСІЯ, ЛИЧНОСТЬ И СУЩЕСТВО. Богъ есть Духъ. Духу свойственны личность и природа. Наше ѵпостасное *я* не исчерпывается голымъ самосознаніемъ, саморефлектированіемъ: *я-я-я-я*... Оно въ себѣ живетъ, имѣетъ источникъ жизни въ своихъ нѣдрахъ, и его жизнь есть непрестанное самораскрытіе его собственной глубины и неисчерпаемыхъ возможностей. *Я* просто не существуетъ безъ этой глубины, безъ этой ночной тьмы, изъ которой непрестанно выступаютъ образы бытія, новыя его возможности. Это непостижимое и нерасторжимое соединеніе самосознанія *я* и его природы или содержанія, не поддающееся никакому дальнѣйшему обоснованію, выражаетъ существо личнаго духа, его характеръ, какъ ѵпостасной сущности,*) то, безъ чего оно не существуетъ. *Я* осуществляетъ себя, какъ познающее: *я* узнаю, знаніе совершается въ *я*, въ самосознаніи. Оно есть и волящее; *я* хочу, хотѣніе происходитъ въ томъ же *я* въ еди-

*) Этого не замѣтилъ Фихте, который разсматриваетъ духъ лишь въ аспектѣ отвлеченнаго самосознанія, какъ *Я*, почему содержаніе *Я*, жизнь *Я* у него неизбѣжно попадаетъ въ категорію *не-Я*, между тѣмъ какъ природа духа не есть *не-Я*, уже по тому одному, что раскрывается въ *Я*.

номъ его самосознаніи. Оно же есть и творческое: *я* творю, и это мое творчество есть наглядное раскрытіе глубины *я*, его природы. Жизнь *я* есть его непрестанное самотворчество и самооткровеніе, въ которомъ оно оказывается для себя всегда старымъ и новымъ: «обновится яко орля юность твоя». Живя, *я* становится (wird), и это становленіе есть законъ его жизни.

Жизнь *я* въ этомъ смыслѣ есть непрестанное возникновеніе, но не изъ ничего или пустоты, а изъ нѣдръ самого *я*. Говоря аристотелевски, въ энтелехіи я постоянно совершается переходъ изъ возможнаго — δύναμις — въ дѣйствительное — ἐνέργεια. Жизнь выражается именно въ новыхъ, неосуществленныхъ, вѣрнѣе, недоосуществленныхъ возможностяхъ. Въ нихъ *я* само узнаетъ себя, развивается, укрѣпляется, растетъ, или, наоборотъ, слабѣетъ, изнемогаетъ. Смерть прерываетъ это самотворчество *я*, но смерть для *я* находится за предѣлами его жизненнаго самосознанія, потому что оно сознаетъ себя сверхвременнымъ и вѣчнымъ. Тѣмъ не менѣе временное входитъ во внутреннюю жизнь *я*, заполняетъ всѣ ея поры. Сознаніе дискурсивно, ибо дискурсивна самая жизнь: для нея застой, остановка есть смерть, она не терпитъ покоя. Но дискурсивность есть вмѣстѣ съ тѣмъ и относительность, не завершенность, отрывочность.

Итакъ, въ существѣ духа различается ѵпостась и ея природа или сущность, субъектъ и его содержаніе, *я*, и *мое*. *Я* имѣетъ *мое*, какъ свое достояніе. Но это *мое* не принадлежитъ ему in actu, но лишь становится имъ. Поэтому для *я* его собственная природа, *мое*, предстаетъ какъ нѣкая, ему самому невѣдомая, нераскрывшаяся данность, какъ нѣкое *оно*, въ которое *я* погружено, будучи съ нимъ нераздѣльно связано. Въ *я* постоянно присутствуетъ и реализуется нѣчто «подсознательное», досознательное и сверхсознательное, свѣточъ *я* освѣщаетъ лишь ограниченное пространство вокругъ себя, оставляя всю площадь въ полутьмѣ. Природа я есть μὴ ὄν, потенціальность, осуществляющаяся во времени. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что *я* не владѣетъ *моимъ*, своей природой и достояніемъ. Въ качествѣ данности и предстаетъ для *я* его собственная природа, не только какъ *актъ я*, но и какъ *фактъ я*, во всей противорѣчивости этого соединенія. Какъ самополаганіе, *я* можетъ осуществляться лишь своимъ же собственнымъ актомъ,

т. е. абсолютнымъ образомъ, a se et per se: но какъ данность, *я* предстаетъ для себя въ качествѣ продукта или факта, *мое* выходитъ изъ подъ власти *я*, въ немъ его собственная природа присутствуетъ какъ подсознательное, лишь какъ возможность, но не обладаніе. Жизнь *я* въ этомъ смыслѣ есть временная качественно, въ силу дискурсивности своей. И она лишь пронизывается отдѣльными лучами жизни вѣчной, въ которой *я* вполнѣ собой и своей жизнью обладаетъ такъ, какъ оно обладаетъ своимъ собственнымъ самосознаніемъ.

Противорѣчивость *я*, какъ абсолютноотносительнаго, вскрывается не только въ ѵпостасномъ его самоопредѣленіи, какъ одновременно акта и факта, самополаганія и данности, но и въ образѣ обладанія *я* своею природой. Какъ мы помнимъ, *я* для себя хотя единственно, но не одиноко. Природа его соборна. Оно съ собою, хотя и внѣ себя, сополагаетъ другія *я*, имѣетъ ихъ, какъ свою собственную предпосылку. Въ такомъ же отношеніи находится собственная жизнь *я* къ этимъ *я* внѣ *я*, или къ другимъ *я*, къ *ты*, *онъ*, *мы*, *вы*, *они?* Она, несомнѣнно, находится къ нимъ въ какомъ-то отношеніи, просто потому, что не можетъ не находиться въ какомъ либо отношеніи, разъ эти другія *со-я* даны вмѣстѣ съ *я* какъ его спутники или тѣни. Данность жизни, которая осуществляется въ *я* и становится для него *моимъ*, является одновременно со-данностью, общею данностью и для *со-я*, для нихъ, становится *твоимъ*, *нашимъ*, *вашимъ*, *ихнимъ*, единою общею жизнью многихъ. Какъ ближе опредѣлить эту общность и единство? Съ одной стороны это есть именно единая жизнь многихъ, которая переживается многими я въ общности *ихъ*, въ *ихъ* соборномъ единствѣ, какъ одна природа всѣхъ *я*, Жизнь вообще, и всѣ я въ ней находятъ себя единосущными, ὁμοούσιος. Еслибы не подразумѣвалось это омоусіанство всѣхъ *я*, какъ нѣчто самоочевидное, тогда единое и для каждаго единственное *я* становилось бы отъединеннымъ и одинокимъ. Но этимъ разрушилось бы и самое *я*, которое въ силу соборности своей не можетъ остаться одинокимъ, оно гаснетъ внѣ отношенія къ *со-я*. Я само есть *со-я*, и такъ оно живетъ въ своемъ и какъ и въ не-своемъ, *нашемъ*, *вашемъ*, *ихнемъ*. Для него жизнь есть осуществляемое многоединство, единосущіе многихъ, омоусіанство. И однако это омоусіанство имѣетъ свою границу, потому что каждое *я* хотя и не одиноко, но для себя единственно, оно знаетъ свои *со-я*, какъ *не-я*, отдѣляется отъ нихъ, не отожествляясь

съ ними, для него эти другія *я*, многія *не-я* въ отличіе, въ противоположность *я*. Не будучи въ состояніи отождествиться съ ними, *я* не можетъ и позабыть о нихъ, отдѣлиться, по настоящему уединиться. Оно само для себя всегда дано вмѣстѣ съ нимъ и принуждено поэтому имѣть съ ними если не единую, то хотя общую жизнь, сходную, даже одинаковую жизнь многихъ, которую однако мое *я*, а по образу его и всякое другое *я* имѣетъ на особицу, для себя и по своему. Получается не единосущная, но подобосущная жизнь многихъ, ὁμοούσιος. Оміусіанство означаетъ повтореніе сходнаго, однако безъ всякой возможности слить это сходное повтореніе въ единство. Какъ бы ни были подобны два предмета, все таки они навсегда и останутся двумя, и ихъ сходство, которое мысленно берется за скобки, ихъ самихъ нисколько между собою не сблизитъ. Для этого требуется не сходство, но единство, не оміусіанство, но омоусіанство.

Итакъ, жизнь тварнаго *я* оказывается противорѣчивой и изъ себя непонятной. Въ соборной природѣ *я* неустранимо заложенъ постулатъ омоусіанства, которое осуществляется только какъ оміусіанство, противоположное омоусіанству и однако его постулирующее. — Подобіе понятно лишь какъ отблескъ многоединства, но не наоборотъ: многоединство не можетъ быть понято на основніи подобія. Такъ число, множество есть нѣчто иное и новое, чего не содержится въ каждой отдѣльной единицѣ и ихъ внѣшнемъ рядоположеніи: I, 1, 1, 1.... но оно есть 1 + 1 + 1 + 1.... причемъ этотъ + и есть числительная сила числа. Въ силу его каждая 1 оказывается со-единицей даннаго числа, въ немъ живетъ, отъ него имѣетъ свое качественное опредѣленіе, такъ что число и состоитъ изъ единицъ, но какъ многоединство оно существуетъ независимо отъ единицъ и ихъ собою обосновываетъ. (Противоположность оміусіанства и омоусіанства въ исторіи философіи выразилась въ платонизмѣ и аристотелизмѣ, которые понимаютъ общее понятіе, τὸ καθόλου, первый какъ единое, лежащее въ основаніи всѣхъ, второй же какъ повтореніе во многихъ.

8. ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ И ΟΥΣΙΑ, ЛИЧНОСТЬ И СУЩЕСТВО БОЖІЕ. Природа тварнаго, абсолютно относительнаго духа, непонятная изъ себя, становится понятна лишь изъ абсолютнаго духа, который себя запечатлѣваетъ въ относительномъ духѣ постулатами абсолютности. Различеніе υποστασις и ουσια само по себѣ не

имѣетъ въ себѣ ничего, что бы не соотвѣтствовало абсолютности существа Божія, и, согласно Откровенію, Богъ есть Личное Существо, имѣющее въ себѣ безконечную жизнь. Втор. XXXII, 40: «Я подъемлю руку Свою къ небесамъ и говорю: живу Я во вѣки». Соотнесенность, нераздѣлимость ѵпостаси и усіи мы узнали въ природѣ тварнаго, относительнаго духа. Однако, въ ней мы натолкнулись не непреодолимыя трудности и противорѣчія, которыя, очевидно, не могутъ относиться къ Абсолютному Духу. Къ Абсолютному Существу непримѣнимо опредѣленіе жизни какъ возникновенія, становленія, процесса. Жизнь Божества есть вѣчная жизнь, въ которой ничто не измѣняется и не прибавляется, но все содержится единымъ, вѣчнымъ актомъ, и совершенно нѣтъ мѣста временности и возникновенію. У Бога «нѣсть премѣненія, ниже преложенія стѣнь» (Іак. 1, 17). «Въ началѣ Ты, Господи, землю основалъ еси и дѣла руку Твоею суть небеса: та погибнутъ, Ты же пребываеши, и вся, яко риза, обветшаютъ, и яко одежду свіеши я, и измѣнятся. Ты же тойжде еси, и лѣта Твоя не оскудѣютъ». (Пс. 31, 26-8). «Ты бо еси Богъ неизреченен, недовѣдомъ, непостижимъ, присно сый, такожде сый» (изъ евхаристич. молитвы литургіи св. Іоанна Злат.). Вѣчная жизнь означаетъ, что все, присущее Божеству, Ему неотъемлемо присуще, связано неразрывно съ Его личнымъ самосознаніемъ. Въ личномъ самосознаніи даже и тварнаго духа запечатлѣна вѣчность, *я* имѣетъ самосознаніе, какъ не возникающее и сверхвременное. Въ Абсолютномъ же Духѣ въ его личномъ самосознаніи соположено и Его жизненное самоопредѣленіе, какъ вѣчная жизнь. Но это означаетъ и то, что жизнь, нераздѣльно слитная съ личнымъ самополаганіемъ и въ него включенная, не имѣетъ въ себѣ ничего возникающаго, незавершеннаго и несовершеннаго, никакой потенціальности, ничего меональнаго. Поэтому она не является для Абсолютнаго Духа ни въ какой степени и ни въ какомъ смыслѣ данностью, какъ присущей ему и Его опредѣляющей природой или необходимостью. Нѣтъ, она всецѣло, до конца и насквозь является актомъ, въ которомъ нѣтъ никакого факта, данности, продукта. Природа въ Божествѣ есть Его вѣчная жизнь, самоопредѣленіе, самополаганіе, actus purissimus. Божественная Личность сама есть единственный источникъ Своей усіи или жизни. Божественная жизнь ѵпостасно прозрачна, и абсолютное самосознаніе не встрѣчаетъ себѣ границъ ни въ какой данности.

Vпостасное самополаганіе и усійное, сущностное, жизненное самоопредѣленіе здѣсь есть единый тожественный актъ, и въ жизни Божества нѣтъ ничего, что не было бы до конца актуально. Vпостась и природа, столь ощутительно различимыя въ тварномъ духѣ, въ Божествѣ соединяются въ единомъ тожественномъ актѣ абсолютнаго самополаганія: Сый, Ягве, Я есмь, Который Я есмь.

Но если такъ, что же вообще означаетъ святоотеческое различеніе vпостаси и усіи именно въ Божествѣ? Различеніе это, конечно, не предполагаетъ никоимъ образомъ ихъ раздѣленія или даже извѣстнаго противопоставленія, какъ это до извѣстной степени имѣетъ мѣсто въ тварномъ духѣ, который самъ узнаетъ свою природу и себя познаетъ въ своей природѣ, въ ней оказываясь самъ для себя данностью, а въ извѣстной степени и заданностью. Такого различенія и въ такомъ смыслѣ не можетъ быть въ Божествѣ, въ которомъ нѣтъ этого противоположенія, но есть полное единство самосознанія и сущности, акта и факта, самополаганія и самоопредѣленія, самосознанія и самопознанія или самооткровенія. Божество въ этомъ смыслѣ находится по ту сторону противопоставленія vпостаси и усіи, личности и природы, самополаганія и данности, или, что то же, свободы и необходимости, акта и факта. Самое это различеніе является дѣломъ абстракціи, человѣческаго примышленія (ἐπίνοια), безъ котораго человѣкъ не можетъ приблизить къ своему разумѣнію Божественную Жизнь, реализовать свою собственную мысль о ней. Положительное понятіе усіи въ отличіе отъ vпостаси есть жизненное самооткровеніе личности, которое есть не только голое самосознаніе: *Я* есть *Я* есть *Я*.... но конкретное, живое, собою насыщенное и себѣ открывающееся бытіе: Я есмь, который Я есмь, Іегова, Азъ есмь Сущій, Живый Богъ.

Отсюда слѣдуютъ и нѣкоторыя дальнѣйшія догматическія опредѣленія. Природа (φύσις) въ Божествѣ различается отъ Его vпостаси, однако она не можетъ быть ни отдѣлена, ни тѣмъ болѣе противопоставлена этой послѣдней. Не существуетъ природы безъ vпостасной или внѣvпостасной (ἀνυπόστατος), и напротивъ вся жизнь Божества vпостасирована. (ἐνυπόστατος). Всякое догматическое построеніе, которое не различаетъ vпостаси и природы въ Божествѣ, одинаково какъ и такое, которое

ихъ скрыто или открыто раздѣляетъ и противопоставляетъ, таитъ въ себѣ погрѣшность.

Итакъ, въ отличіе отъ тварнаго духа, который въ своей собственной природѣ имѣетъ до конца невѣдомую для себя самого данность, въ Божествѣ нѣтъ мѣста ничему невѣдомому тьмѣ (или βύθος гностиковъ), никакой данности и соотвѣтствующей этому заданности. Природа здѣсь до конца прозрачна для самосознанія и имъ осуществлена абсолютно исчерпывающимъ образомъ. Если и здѣсь примѣнить аристотелевскія понятія, придется сказать, что въ божественной энтелехіи (δύναμις и ἐντελέχεια совершенно совпадаютъ, и нѣтъ ничего возможнаго, что не было бы дѣйствительнымъ, причемъ во всемъ и надъ всѣмъ зритъ всевидящее око Личнаго Самосознанія. Здѣсь нѣтъ мѣста никакому *оно*, ничему подсознательному, никакому объекту, противостоящему для субъекта. Тварному духу недоступна такая сліянность ѵпостаси и природы, потому что въ себѣ онъ находитъ ихъ лишь въ ихъ противопоставленіи. Однако и для него жизнь состоитъ именно въ постоянномъ преодолѣніи этого противопоставленія, въ отожествленіи акта и факта, въ самотворчествѣ. Эту творческую и самотворческую стихію своего духа, какъ основную, познаетъ въ себѣ человѣкъ. Онъ преодолѣваетъ противоположеніе *я* и *не-я* въ творчествѣ жизни, и это есть образъ Абсолютнаго Духа въ тварномъ существѣ, дыханіе жизни, которое вдунулъ Самъ Творецъ въ созданіе Свое (Быт. 11,7). Жизнь является самооткровеніемъ и самотворчествомъ и для тварнаго духа, однако не въ единомъ вѣчномъ актѣ, а во временномъ становленіи, которое становится понятно лишь изъ сверхвременнаго своего основанія. Жизнь тварнаго духа есть лучъ изъ единаго источника Жизни, Живаго Бога. Въ Божествѣ вся жизнь насквозь ѵпостасна, и ѵпостасность живетъ, жизнь и самосознаніе нераздѣльны.

8. ЕДИНОСУЩНАЯ ТРОИЦА. (τρεῖς ὑποστάσεις-μία φύσις). Соборность самосознанія *я* ставитъ вопросъ и о соборности жизни. Жизнь Божества есть первообразъ соборности, именно какъ тріѵпостасная жизнь. Какъ же слѣдуетъ понимать эту тріѵпостасность? какъ тріединый актъ или же какъ общность трехъ въ единомъ? Догматическое опредѣленіе, выработанное окончательно каппадокійцами, говоритъ о единой сущности Божіей при трехъ ѵпостасяхъ или объ единосущіи и нераздѣльности «святой и единосущной и животворящей и нераздѣль-

ной Троицы». Эта формула, прежде всего, отрицаетъ подобосущіе или тритеизмъ, которымъ разсѣкается нераздѣльная Троица на три отдѣльныхъ субъекта, имѣющихъ каждый свою особую жизнь: жизнь тріѵпостаснаго субъекта едина, однако эта единая жизнь тріѵпостасна.

Абсолютный субъектъ существуетъ въ тріединствѣ тріѵпостасности. Божественное Я самополагается, какъ тріединое *Я*, въ которомъ единымъ актомъ сополагается *Я*, и *Ты*, *Онъ*, и *Мы*, какъ *Я*. И Свою природу имѣетъ или Свою жизнь осуществляетъ Божественный Субъектъ какъ тріединое Я. Онъ живетъ въ Себѣ, какъ Св. Троица во Единицѣ и Единица въ Троицѣ. Эта жизнь едина, какъ жизнь единаго субъекта, но она же и соборна, ибо есть жизнь Тріединаго Субъекта. Здѣсь осуществляется полное омоусіанство въ томъ смыслѣ, что Тріединый Субъектъ имѣетъ одну жизнь или одну сущность. Онъ ее имѣетъ, какъ единый, однако не какъ одинъ, но соборно, тріѵпостасно. Эта единая сущность не троится и не множится. Хотя тріединое Я реально есть и три *Я* (изъ которыхъ каждое есть для другого и *Ты*, и *Мы*), но эти *Я*-Ты не ограничиваютъ другъ друга, какъ *не-я*, но взаимно другъ друга проникаютъ. Каждое *Я* въ Тріединомъ *Я* пресвятыя Троицы имѣетъ сущность или жизнь какъ *Я*, но не какъ *со-Я*, потому что *со-я* включаетъ въ себя и непроницаемую преграду *не-я*, между тѣмъ какъ въ тріѵпостасномъ *Я* каждое *Я* совершенно проницаемо одно для другого силою любви, а потому они составляютъ не общество трехъ *я*, но тріединое *Я*. Поэтому и единая природа или жизнь принадлежитъ не обществу трехъ *я*, омоусіански между собою подобныхъ, но тріединому, въ себѣ соборному *Я*. Такія три ѵпостаси, которыя образуютъ единый субъектъ, имѣютъ и реально единую (а не подобную только) жизнь. Природа Божества осуществляется для него въ единомъ вѣчномъ актѣ, который вполнѣ ѵпостасенъ, будучи совершенно прозраченъ для личнаго самосознанія, съ нимъ отожествляясь. Единое Божественное *Я* существуетъ въ трехъ ѵпостасяхъ которыя не упраздняютъ единства *Я*, ибо каждая ѵпостась есть *Я*, и это *Я* совершенно отожествляется для всѣхъ трехъ ѵпостасей, какъ ихъ вѣчное, самополагающееся тріединство. И этому актуальному единству самосознанія соотвѣтствуетъ и актуальное единство Божественной природы (φύσις), или сущности (οὐσία), или жизни. Если разсматривать эти опредѣленія статически, а не динамически, съ точки зрѣнія факта, а не акта, то въ нихъ

имѣется явное противорѣчіе между тройственностью и единствомъ, природой трехъ и одного. Однако здѣсь осуществляется живое тріединство, которому въ равной степени свойственно и единство и тройственность. Первое выражается въ догматѣ опредѣленіемъ *μία φύσις*, второе же *τρεῖς ὑποστάσεις*. Природа Божества реально едина, какъ едино Божественное *Я*, ею обладающее и не вѣдущее относительно себя никакого *не-я* или *со-я*. И однако тріѵпостасность означаетъ реальность трехъ ѵпостасей какъ жизненныхъ центровъ. Каждая ѵпостась есть *Я*, которое отъ себя имѣетъ свое, однако не для себя. Она не противопоставляетъ себѣ двухъ другихъ какъ *не-я* или же иное *я*, но отождествляется съ ними. Этимъ вполнѣ осуществляется соборность жизни, которая представляетъ неисполнимый но и неустранимый постулатъ для тварнаго духа. Подчиненная и относительная правда оміусіанства въ примѣненіи къ соборности при этомъ сохраняется лишь въ томъ, что тройственность въ догматѣ о тріединствѣ должна быть утверждена не меньше, чѣмъ и единство. Потому каждая ѵпостась имѣетъ и для себя свою природу, и ее имѣютъ всѣ три ѵпостаси, не только въ своемъ отожествленіи, но и въ различеніи, не только въ единствѣ, но и въ тройственности. Нужно съ равной силой утверждать тройственность и единство. Догматически это выражается такъ, что Пресвятая Троица есть единый истинный Богъ, но и каждая изъ ѵпостасей есть единый истинный Богъ, и всѣ онѣ равночестны и равнобожественны: единая природа въ трехъ ѵпостасяхъ, и въ каждой ѵпостаси всецѣло содержится вся сила Божества, вся его сущность. Божественныя ѵпостаси обладаютъ своею природой и въ Своемъ единствѣ и въ Своемъ различеніи, причемъ какъ то, такъ и другое обладаніе есть личное. *Я*, хотя и раскрывается въ конкретномъ единствѣ *со-Я* или Мы, но вмѣстѣ съ тѣмъ остается *Я*, въ которомъ нѣтъ никакого *не-я*: общность здѣсь есть и единство, и единство есть общность: — единая, но вмѣстѣ и общая жизнь и природа Трехъ Ѵпостасей. Это есть истинная, абсолютная соборность бытія.

Эта соборность имѣетъ и свой образъ соборности. Единая природа и жизнь Божества не есть самоопредѣленіе Трехъ, тріѵпостаснаго единства in abstracto, въ которомъ каждая ѵпостась безъ различія заступаетъ мѣсто другой ѵпостаси. Такое безразличіе или равночестность приличествуетъ ѵпостасямъ, какъ таковымъ, т. е. личному самосознанію: *Я* каждой

ѵпостаси есть равнобожественное *Я*, въ своемъ тріединствѣ осуществляющееся въ тріединомъ *Я*. И личное обладаніе своей природой для каждой ѵпостаси, единое въ тріединствѣ и тріединое въ единицѣ, также тожественно и равнобожественно. Однако здѣсь возникаютъ и болѣе конкретные образы того, какъ обладаютъ Божественныя Личности Своей природой. И въ этой конкретности появляются ѵпостасныя свойства или отличительные признаки, которые, разумѣется, отнюдь не отмѣняютъ равночестности, равнобожественности ѵпостасей, но установляютъ между ними окачествованныя отношенія и порядокъ (*τάξις*). Это относится не къ тріѵпостасному самосознанію Абсолютнаго Субъекта какъ таковаго, но къ обладанію Имъ Своей природой, къ внутрибожественной жизни. Соборность тріѵпостаснаго субъекта осуществляется въ томъ, что онъ обладаетъ единою природой тройственнымъ образомъ. Ѵпостаси суть не только личные центры тріѵпостасной Личности, но и разные образы обладанія единой природой — *τρόποι τῆς ὑπάρξεως* (Вас. Вел.). Изъ этого различенія образовъ обладанія, конкретности божественной жизни проистекаютъ ѵпостасныя свойства или отношенія: *ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημεῖόν ἐστιν* (Вас. Вел. Ер. XXXVIII, 3).

Духъ личный осуществляетъ свою природу какъ свою жизнь, свою глубину, свою самооткровеніе. Если природа его не предстоитъ предъ нимъ какъ нѣкая открывающаяся, развертывающаяся данность (какъ это имѣетъ мѣсто относительно тварнаго духа), но есть его личная жизнь, полнота личнаго самосознанія въ единомъ личномъ актѣ, то актъ этотъ одновременно совершается въ трехъ смыслахъ или значеніяхъ: духъ есть для себя и открывающійся (изъ неоткрытаго состоянія глубинности) и открывающій (въ состояніи выявленія своей глубины), и открывшійся (какъ свершившееся самооткровеніе) Эти три акта самоопредѣленія духа образуютъ его единую жизнь. Жизнь духа есть непрестанное самооткровеніе себѣ самому,какъ актъ тройственный и тріединый, имѣющій необходимо въ себѣ и для себя бытіе (или по себѣ бытіе). Открывающійся (подлежащее) имѣетъ о себѣ слово (сказуемое), которое есть выраженіе его собственнаго существа (связка). Молчаніе -слово-жизнь: Отецъ-Сынъ-Святый Духъ.

Въ жизни единоѵпостаснаго субъекта при этомъ самоопредѣ-

леніи духа, которому однако остается присуща тройственность его моментовъ, они осуществляются во временномъ процессѣ, въ текущей жизни. Одинъ и тотъ же субъектъ самъ для себя бываетъ какъ неизвѣданной тайной и глубиной, такъ и открывается самому себѣ мыслью и познаніемъ, словомъ, и наконецъ, осуществляетъ свое слово, свое содержаніе творческимъ актомъ, какъ новое свое самоопредѣленіе. Въ дискурсивности возможно чередованіе этихъ моментовъ, которое таитъ въ своемъ самосознаніи духъ, сознающій себя какъ живое единство этого тройственнаго самополаганія. Ни одного изъ этихъ моментовъ нельзя помыслить устраненнымъ безъ того, чтобы не разрушилось существо духа. Духъ есть актуально совершающееся единство самополаганія, нѣкоторое динамическое тожество подлежащаго, сказуемаго, связки. Жизнь духа всегда есть самооткровеніе, имѣющее въ себѣ нѣкоторое содержаніе, причемъ въ этомъ содержаніи выражается бытіе именно этого открывающагося духа.

Въ тварномъ духѣ эти моменты совершаются въ л и ч н о с т и, однако не лично, но какъ с о с т о я н і я личной жизни. Въ жизни же божественной, которая есть вѣчный абсолютный актъ, нѣтъ мѣста дискурсивному чередованію каждаго изъ трехъ моментовъ, напротивъ, они даны созмѣстно и абсолютно. Вмѣстѣ съ тѣмъ они не являются и с о с т о я н і я м и духа, какъ данности, ибо суть не состоянія, не данности, но акты. Жизнь божественнаго Духа въ абсолютности своей осуществляется какъ тройственный и тріединый л и ч н ы й а к т ъ. Самоопредѣленія Духа, какъ источнаго начала, содержанія и его творческаго осуществленія здѣсь суть необходимы и л и ч н ы я самоопредѣленія, ибо въ божественной жизни все до конца лично и существенно въ неразрывной сліянности ѵпостаси и природы. Такимъ образомъ, тройственность духовнаго самосознанія въ Божествѣ выражается въ различеніи образовъ трехъ ѵпостасей, въ которомъ выражаются эти отношенія внутри духа, самоотношенія духа, его жизнь. Ѵпостаси въ Божествѣ выражаютъ Божественное самоотношеніе, онѣ суть личныя отношенія внутри абсолютнаго духа, онѣ суть въ этомъ смыслѣ абсолютное отношеніе, какъ строеніе или природа абсолютнаго. Не нужно смущаться кажущимся противорѣчіемъ въ этомъ словосочетаніи: абсолютное отношеніе. Понятіе абсолютности противопоставляется не отношенію, но относительности или условности. Отношеня въ абсолютномъ, выражающія его жизнь, также абсолютны, ибо

ничѣмъ не обусловлены, кромѣ самого абсолютнаго въ его самораскрытіи. Въ этомъ смыслѣ абсолютна каждая ѵпостась во Св. Троицѣ, хотя между собою онѣ соотносительны. И сама Св. Троица есть не только единство Абсолютнаго, но и нѣкое его абсолютное соотношеніе. Въ нашемъ дискурсивномъ разумѣ соотношенія существуютъ какъ плодъ дискурсіи, но это не распространяется на существо отношеній. Нашъ разумъ мыслитъ и Абсолютное лишь въ сопоставленіи съ относительнымъ, т. е. въ отношеніи, какъ нѣкое относительное. Поэтому отцы небоязненно опредѣляютъ божественныя ѵпостаси, какъ *τρόποι τῆς ὑπάρξεως ἤτοι σχέσεως ὀνόματα*. Отсутствіе отношеній равносильно абстрактности, или отсутствію конкретности въ пониманіи Абсолютнаго; напротивъ, въ конкретномъ видѣ абсолютное мыслится какъ порядокъ абсолютно существующихъ отношеній въ нѣдрахъ Абсолютнаго, какъ духовная его природа или строеніе.

19. ПРЕСВЯТАЯ ТРОИЦА, КАКЪ ЛЮБОВЬ. Божественный Духъ открываетъ самого себя, и это откровеніе есть Его Слово. Это Слово Онъ однако имѣетъ не какъ безѵпостасное свое же содержаніе, какъ нѣкое что. Такому что, состоянію или данности, совсѣмъ нѣтъ мѣста въ Абсолютномъ Субъектѣ, знающемъ только личный актъ. И такой личный актъ происходитъ и при рожденіи Слова: Божественное *Я* (Отецъ) Свое Слово порождаетъ, какъ другое *Я*, выражаетъ Себя въ другомъ, съ Нимъ отожествляется, смотрится въ это *Я* какъ Свой образъ, а это другое *Я*, въ свою очередь Себя отдаетъ Породившему, какъ Его Слово. И это совершившееся откровеніе Отца въ Сынѣ, опознается, но опять не какъ состояніе или данность, а какъ новый личный актъ самополаганія: Отецъ узнаетъ Слово какъ Свое откровеніе, а Сынъ Себя какъ Слово Отца, въ новомъ ѵпостасномъ актѣ самополаганія, въ Духѣ Святомъ, какъ amor unitivus amborum (бл. Августинъ). Откровеніе черезъ Другого, знаніе Себя какъ Другого, имѣніе Себя какъ Другого, такое отношеніе, въ которомъ Каждый существуетъ только для Другого и въ Другомъ, Себя съ Нимъ отожествляетъ, такая жизнь въ Другомъ и есть Любовь. Любовь есть не свойство, но существо Божіе; субстанціальное отношеніе Тріединаго Субъекта есть любовь, какъ взаимность и взаимоотреченіе, какъ жертвенная любовь. Ибо выражать себя только въ другомъ, осуществлять себя только въ другомъ, выражать собою только другого, осу-

ществляться только въ другомъ; творить только въ другомъ и для другого — это есть священное кольцо жертвенной любви. Здѣсь жертва собою и своимъ: свое *я* выражается въ другихъ *я*, и жизнь *я* также осуществляется лишь жизнью другихъ *я*. Но эта жертва своей собственной силой даетъ абсолютную полноту жизни: *Абсолютный Субъектъ имѣетъ себя абсолютнымъ образомъ*. Онъ свободенъ отъ всякихъ границъ (*не-я*) внутри своей личности и свободенъ въ полнотѣ своей жизни. Достаточно на мгновеніе противопоставить пресвѣтлой троичности моноѵпостасность абсолюта, который имѣлъ бы для себя все. Онъ не могъ бы имѣть его иначе, какъ нѣкоторую данность или объектъ, слѣд., *не-я*, которое принадлежало бы ему, какъ его содержаніе, но не было бы имъ самимъ, слѣд., изнутри бы его ограничивало. Съ другой стороны, онъ имѣлъ бы это въ одиночествѣ, для себя, причемъ ему отовсюду противостояла бы граница *не-я*, пустоты, въ которой бы онъ задыхался отъ одиночества и обособленія. Т. обр. ясно, что идея абсолютной моноѵпостасности ведетъ къ явнымъ безысходностямъ, и отъ нихъ освобождаетъ только тріѵпостасность, въ которой жизнь есть себяотданіе и себяобрѣтеніе. Т. о. природа въ тріѵпостасномъ Божествѣ есть единая жизнь какъ личный тройственный актъ, самополаганіе *я* черезъ другое *я*, любовь Бога къ самому себѣ какъ другому. Это самополаганіе въ одномъ отношеніи даетъ тріѵпостасное единство Абсолютнаго Субъекта, въ другомъ даетъ его же единое природное естество. Св. Троица есть сущностный предвѣчный актъ взаимности въ самоотвергающейся любви, обрѣтающей отдаваемое во взаимномъ отданіи. (Если бы можно было примѣнить сюда это нѣсколько вульгаризированное слово, то можно сказать, что субстанціальная взаимность и есть подлинный, онтологическій *альтруизмъ*). Божество живетъ, т. е. открывается само себѣ въ самопознаніи и самовдохновеніи, въ любви къ себѣ, — какъ Тріѵпостасный Субъектъ, въ которомъ каждая ѵпостась выражаетъ себя не черезъ себя, но черезъ другія ѵпостаси, и въ этомъ имѣетъ единственное свое выраженіе. Нашему *я* присущъ нѣкоторый онтологическій эгоизмъ: само его бытіе связано съ этимъ самополаганіемъ и самоутвержденіемъ: *Я* — *я*, хотя оно при этомъ уже стучится въ другое *я*, уже слышитъ и знаетъ объ его наличности, а потому и о своей неабсолютности, ограниченности. Божественное *Я* въ актѣ самополаганія какъ *Я* выходитъ за себя и самополагается

въ другомъ *Я*, какъ въ себѣ самомъ и тѣмъ снимаетъ всякую границу, являетъ себя абсолютнымъ.*)

Но такое самополаганіе себя въ другомъ и черезъ другого есть Любовь какъ дѣйственный актъ, онтологія любви. Богъ есть Любовь, и, какъ Любовь, Онъ есть святая Троица. Любовь есть обрѣтеніе себя и своего не самоутвержденіемъ, но самоотданіемъ, — самополаганіе чрезъ самоотреченіе — высшая сила и высшее блаженство любви. И если крестъ есть символъ жертвенной любви вообще, то Св. Троица есть Крестная сила взаимнаго самоотреченія въ нѣдрахъ

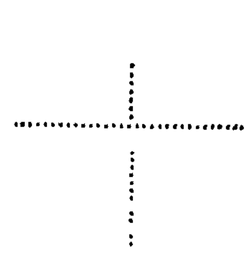
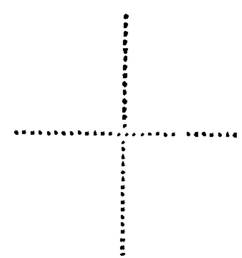
---

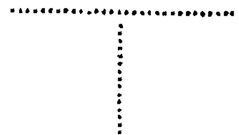
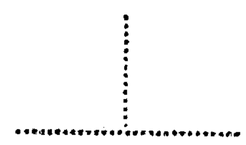
*) Изъ этого слѣдуетъ, что единая жизнь или единая природа Божества насквозь пронизывается ея тріѵпостасностью и потому, будучи единой, тройственна въ образѣ своемъ, причемъ ѵпостаси и суть образы (τρόποι) единой божественной жизни. Эту мысль нужно усиленно подчеркивать въ виду того, что раціонализмъ, стремясь разсудочно обойти непостижимость догмата, его упрощаетъ и извращаетъ, хотя и не дѣлаетъ чрезъ это постижимымъ. Одно изъ распространенныхъ изложеній догмата гласитъ, что противорѣчіе между троичностью и единствомъ разрѣшается очень просто, именно троичность относится къ ѵпостасямъ, единство же къ природѣ, слѣдов., въ разномъ отношеніи Богъ троиченъ и единиченъ, и т. обр. все оказывается разсудочно понятно. Троичность въ этомъ пониманіи уподобляется компаніи на акціяхъ изъ трехъ лицъ, благополучно владѣющихъ сообща нѣкоторой собственностью, т. е. проповѣдуется чистѣйшее оміусіанство въ качествѣ омоусіанства (или тритеизмъ, при нѣкоторомъ перевѣсѣ въ сторону тройственности, и савелліанство, въ случаѣ перевѣса въ сторону единисчности). Къ сожалѣнію, это разсужденіе можно встрѣтить и въ православной догматикѣ. Вотъ примѣръ: «главное затрудненіе здѣсь представляется въ томъ, какъ въ одно и то же время мыслить Бога и единымъ и троичнымъ. Этого рода трудности не скрывали отъ себя и древніе учители Церкви, но въ то же время они считали вовсе неумѣстнымъ предполагать здѣсь какое либо противорѣчіе. Почему же? Потому, конечно, что очень хорошо знали, что христіанскимъ ученіемъ о тріединомъ Богѣ вовсе не требовалось того, чтобы мыслить Бога единымъ и троичнымъ въ одномъ и томъ же отношеніи, а предполагалось необходимымъ мыслить Его единымъ въ одномъ отношеніи и троичнымъ въ другомъ, а именно единымъ въ отношеніи къ Божеству, а троичнымъ въ отношеніи къ существующимъ въ Богѣ тремъ — Отцу, Сыну и Св. Духу». (Еп. Сильвестръ. Опыта православ. догм. богослов. т. II, Кіевъ, 1888 стр. 589). Подобное же разсудочное изображеніе догмата находимъ у Макарія, Прав. догм. бог. т. I, 204: «христіанство учитъ, что Богъ единъ и вмѣстѣ троиченъ не въ одномъ и томъ же отношеніи, но въ различномъ, что Онъ единъ именно по существу, а троиченъ въ Лицахъ, иное понятіе даетъ намъ о существѣ Божіемъ, а иное о Божескихъ Лицахъ, такъ что эти понятія нисколько не исключаютъ другъ друга: гдѣ же здѣсь противорѣчіе? Если бы христіанство учило, что Богъ и единъ по существу и троиченъ по существу, или что въ Немъ и троица и одно лицо, или еще что лицо и существо Божіе тожественны, тогда, конечно, было бы противорѣчіе» Въ обоихъ сужденіяхъ совершенно не замѣчается реальное тріединство, какъ существо Божества и въ личномъ бытіи и въ природѣ и подмѣнивается единеніемъ, вѣрнѣе, общностью Трехъ.

тріѵпостаснаго Субъекта. И святый Крестъ есть символъ не только нашего спасенія, но и жизни самой Св. Троицы. Отсюда понятно то мѣсто и то почитаніе, которое дается Кресту и Крестной силѣ въ христіанскомъ благочестіи (о крестѣ говорится въ канонѣ св. Кресту, что онъ есть «Божій образъ, назнаменателенъ міру», «знаменіе непостижимыя Троицы», «Крестъ трисоставный, Троицы бо носитъ тріѵпостасныя образъ»). Крестное взаимоистощаніе и крестное взаимовосполненіе выражаетъ жизнь тріѵпостаснаго Божества какъ въ отношеніи ѵпостаснаго самосознанія, такъ и природнаго самораскрытія. Богъ есть Живая Любовь, а это значитъ жертвенная , въ жертвѣ себя обрѣтающая Любовь, а потому и вѣчная жизнь, ибо Жизнь и есть Любовь, какъ и Любовь есть Жизнь (всякая же ущербность любви есть и ущербность жизни).

Крестная сила есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и безпредѣльная божественная Мощь, которою преодолѣвается всякая ограниченность не только внѣ, но и внутри себя и въ Своемъ самоосуществленіи. Только тріѵпостасная Любовь есть абсолютное бытіе, въ отношеніи къ которому всякая моноѵпостасность есть ограниченность.

Графическій образъ Креста есть пресѣченіе двухъ перпендикулярныхъ линій, образуемыхъ тремя точками *** или * * * которыя соединяются проведенными чрезъ нее прямыми:


или


или просто

или наоборотъ


Точка пересѣченія есть точка этихъ точекъ. Въ ней онѣ соединяются, сохраняя каждая свое собственное мѣсто, потому что безъ этого условія не существовала бы и точка пересѣченія, въ которой онѣ отожествляются въ нѣкоторое динамическое единство. Образъ креста, т. обр., дѣйствительно, есть «Троицы тріѵпостасныя образъ». Это есть нѣкоторый непосредственный символъ, прямая икона тріѵпостасности. Отсюда и всеобщность его распространенія и его сила, подобная силѣ Имени Божія. Образомъ этимъ мы крестимъ освящая, его святящая

сила дѣйствуетъ даже безъ словъ. И въ человѣкѣ, въ тѣлесномъ его образѣ, вписанъ крестъ, какъ знаменіе св. Троицы, по образу которой онъ созданъ. Крестъ есть образъ Бога-Любви, а потому и Божественной любви къ міру — онъ есть орудіе его спасенія.*)

Прага. Лѣто 1925 г.

ЭКСКУРСЪ

УЧЕНІЕ ОБЪ УПОСТАСИ И СУЩНОСТИ ВЪ ВОСТОЧНОМЪ И ЗАПАДНОМЪ БОГОСЛОВІИ.

Въ ученіи о Св. Троицѣ различаются двѣ стороны: ученіе о единой природѣ, φύσις, или сущности, οὐσία, Божества и о трехъ упостасяхъ. Первая сторона не возбуждаетъ особыхъ трудностей, всѣ трудности сосредоточиваются на второй. Въ Словѣ Божьемъ и въ церковномъ преданіи твердо установлена л и ч н а я природа Божества. Богъ Отецъ говоритъ о Себѣ: Я, Богъ-Сынъ говоритъ о Себѣ: Я, и о Духѣ Утѣшителѣ: *Онъ*. Вся св. Троица во единствѣ говоритъ о Себѣ: *Я* и *Мы*. Этотъ п е р с о н а л и з м ъ откровеннаго ученія о Богѣ, заранѣе исключающій имперсоналистическую концепцію, представляетъ собой базисъ святоотеческаго ученія о св. Троицѣ, которое пытается выразить догматъ на языкѣ религіозной философіи, въ метафизическихъ понятіяхъ, дать логическій концептъ. Попытку такого п е р е з о д а церковнаго догмата на языкъ религіозной философіи своего времени и представляетъ собой ученіе Каппадокійцевъ и св. Іоанна Дамаскина о св. Троицѣ, которое сыграло огромную историческую роль въ развитіи догмы. Аналогичную попытку представляетъ собой схоластическое ученіе о св. Троицѣ, получившее наиболѣе законченное выраженіе въ доктринѣ Ѳомы Аквинскаго. И та и другая концепція опирается на современную имъ философію, откуда заимствуетъ соотвѣтствующія логическія категоріи. Таковой философіей для восточныхъ отцевъ Церкви является платонизмъ, аристотелизмъ и неоплатонизмъ, однако преимущественно именно аристотелизмъ, въ западной же схоластикѣ онъ даже въ исключительной степени преобладаетъ. Покровъ античной философіи явно лежитъ на святоотеческихъ формулировкахъ ученія о св. Троицѣ, и если не видѣть этого покрова, трудно правильно уразумѣть его

---

*) «Крестъ Іисусовъ, сложенный изъ вражды Іудеевъ и буйства язычниковъ, есть уже земной образъ и тѣнь сего небеснаго Креста любви». (М. Ф и л а р е т ъ. Слово въ великій пятокъ. Слова и рѣчи, т. I, стр. 94).

содержаніе. Античная философія сохраняетъ неумирающую силу въ христіанскомъ богословіи, но она имѣетъ и свои границы. Она есть во всякомъ случаѣ не болѣе какъ средство для святоотеческаго богословствованія, и было бы неправильно вмѣстѣ съ зерномъ дорожить и самой этой оболочкой, не различая историческую форму отъ содержанія.

Античная философія даже и въ высшихъ своихъ достиженіяхъ не знаетъ проблемы личности какъ таковой, философски не замѣчаетъ самосознающаго *я*, не « удивляется» ему. Она знаетъ и интересуется личностью не какъ *я*, но скорѣе какъ конкретной индивидуальностью, въ которую облекается это *я*. Можно сказать, что она знаетъ личность не въ личномъ самосознаніи, не въ образѣ мѣстоименія перваго лица, но лишь какъ онъ или оно, предметъ или вещь, не подлежащее, а сказуемое. Но личность, хотя и имѣетъ предикативное опредѣленіе, однако имъ не исчерпывается и даже не установляется. Античная философія о личности спрашиваетъ не кто, но что́ или каковъ. Перечень аристотелевскихъ категорій, который воспроизводитъ въ своей Діалектикѣ и св. Іоаннъ Дамаскинъ, совсѣмъ не содержитъ въ себѣ категоріи личности: 1) субстанція, 2) количество, 3) отношеніе, 4) качество, 5) время, 6) мѣсто, 7) положеніе, 8) состояніе, 9) дѣйствіе, 10) страданіе. Свойство античной философіи есть вещность или предметность, объектность, но не субъектность. Кантъ возмнилъ себя философскимъ Коперникомъ на томъ основаніи, что онъ открылъ міръ трансцендентальныхъ формъ познанія, античность же вперяла глаза въ міръ объектовъ, вовсе не замѣчая самого наблюдателя. Разумѣется, практически *я* настолько входитъ въ нашу жизнь и въ нашу мысль, что всегда примышляется въ нашихъ сужденіяхъ и даже не можетъ быть отмыслено. Такъ это происходитъ и въ античной и ужъ тѣмъ болѣе въ патристической философіи, которая отмѣчена духомъ библейскаго персонализма, христіанскаго теизма. Но одно дѣло - пользоваться, не замѣчая, а другое - подвергнуть критическому наблюденію, въ этомъ и заключается задача и творческое дѣло философіи. И хотя античная патристическая философія практически всегда отличаетъ, гдѣ идетъ дѣло объ индивидѣ, какъ личности, и гдѣ какъ о предметѣ, однако философскія средства античной и патристической философіи даютъ ей возможность понимать личность лишь какъ особую вещь или индивидъ, ἄτομον. Она знаетъ личность лишь въ свѣтѣ противопоставленія общаго и особеннаго. Извѣстно, что пониманіе общаго τὸ καθόλου, или, на языкѣ Платона, идей, было центральнымъ пунктомъ въ проблематикѣ какъ платонизма, такъ и аристотелизма. У Платона идеи, общее, имѣютъ подлинное бытіе, особенное же, многообразное, вещное есть δόξα съ примѣсью небытія, кажущагося, случайнаго, субъективнаго. Для Аристотеля подлинное бытіе имѣетъ лишь конкретность, въ которой только и существуетъ общее (поэтому въ терминологіи Аристотеля конкретное есть πρώτη οὐσία, а общее δευτέρα οὐσία). Но что самое важное-при этомъ разногласіи сохранилась

та общая черта, что основнымъ и опредѣляющимъ въ метафизикѣ является это противоположеніе общаго и особеннаго, но не личнаго и безличнаго. Поэтому личность разсматривается, какъ всякій конкретъ или индивидъ, индивидомъ же является не только человѣкъ, но и вотъ эта гора, и этотъ алмазъ. Индивидъ есть особенное, въ чемъ существуетъ общее. Онъ можетъ быть субстанціей или «ѵпостасью», если существуетъ самъ по себѣ, и можетъ быть случайнымъ, если зависитъ отъ συμβεβηκός, или акциденціи. Безспорно личность въ своемъ существованіи есть индивидъ, конкретъ, нѣчто особенное. Эмпирически каждая человѣческая личность представляетъ собой особо окачествованный экземпляръ человѣческаго рода, есть въ этомъ смыслѣ индивидуумъ. Однако не наоборотъ: не всякій индивидуумъ есть личность. Все существующее имѣетъ общія, родовыя, черты, и индивидуальныя, особенныя (συμβεβηκός), и въ этомъ смыслѣ индивидуальна гора Монбланъ, рѣка Волга, и. т. д. Личность какъ таковая, совсѣмъ не охватывается этимъ противопоставленіемъ. Между тѣмъ это есть единственная категорія для установленія ѵпостаснаго бытія, которое всецѣло приравнивается индивидуальному. Съ полной наглядностью мы это видимъ у св. Василія Великаго въ письмѣ 236(228) къ Амфилохію, гдѣ дается опредѣленіе ѵпостаси и сущности:

«И сущность, и ѵпостась имѣютъ между собою такое же различіе, какое есть между общимъ и отдѣльно взятымъ (τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον напр., между живымъ существомъ (ζῷον) и такимъ-то человѣкомъ.»

Изъ письма къ Григорію брату (38):

> «одни именованія, употребляемыя о предметахъ многихъ и численно различныхъ, имѣютъ нѣкое общее значеніе; таково, напр., имя человѣкъ... Другія же именованія имѣютъ значеніе частное, подъ которыми разумѣется не общность природы въ означаемомъ, но очертаніе какого либо предмета по его отличительному свойству, не имѣющему ни малой общности съ однороднымъ ему предметомъ; таково напр. имя Павелъ или Тимоѳей... Посему утверждаемъ такъ: именуемое собственно выражается рѣченіемъ ѵпостась... Ѵпостась есть не понятіе сущности неопредѣленное, по общности обозначаемаго ни на чемъ не останавливающееся, но такое понятіе, которое видимыми отличительными свойствами изображаетъ и очертываетъ въ какомъ нибудь предметѣ общее и неопредѣленное». (Это соотношеніе выясняется на примѣрѣ опредѣленія Іова: 1) бѣ человѣкъ, общее неопредѣленное 2) нѣкій, особенность, 3) страна, мѣсто, имя).

Изъ письма 214 (206) къ Терентію Комиту:

> «сущность къ ѵпостаси имѣетъ такое же отношеніе, какое имѣетъ общее къ частному. Ибо и каждый изъ насъ и по общему понятію сущности причастенъ къ бытію, и по свойствамъ своимъ есть такой-то и такой-то именно человѣкъ».

Итакъ различіе ѵпостаси или личности вполнѣ совпадаетъ съ различіемъ общаго и особеннаго. И только. Мы увидимъ ниже, какъ прилагаются эти категоріи къ ученію о св. Троицѣ.

Не иное мы находимъ у св. Іоанна Дамаскина, въ сочиненіяхъ котораго получаетъ для себя обобщающее выраженіе восточное богословіе. И въ его философскомъ сочиненіи о Діалектикѣ, представляющемъ собою популяризацію аристотелизма, также какъ и въ «Точномъ изложеніи Православной вѣры», мы встрѣчаемъ то же самое аристотелевское ученіе о сущности и ѵпостаси, какъ и у св. Василія Вел. По Іоанну Дамаскину ѵпостась есть субстанція (οὐσία, ὑποκείμενον) съ акциденціями, συμβεβηκός, которыя собственно и образуютъ начало индивидуализирующее. *Діалектика*, гл. V, о звукѣ: «неодѣлимыя акциденціи называются отличительной особенностью (χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα), ибо эти различія составляютъ ѵпостась, т. е. индивидуумъ» (аристотелизмъ, предвосхищающій уже ученіе Ѳомы Аквината). «Двѣ ѵпостаси не могутъ не различаться между собой акциденціями, разъ онѣ отличаются другъ отъ друга числомъ. Слѣдуетъ замѣтить, что характеристическія свойства этой акциденціи характеризуютъ ѵпостась» (гл. XXX) Совершенно въ духѣ Аристотеля говорится (гл. XLII), что « сами по себѣ существуютъ только одни ѵпостаси или индивидуумы. Въ нихъ созерцаются и субстанція и существенныя разности, и виды, и акциденціи. При этомъ простая субстанція созерцается одинаково во всѣхъ ѵпостасяхъ, одушевленныхъ и неудушевленныхъ, въ разумныхъ и неразумныхъ, въ смертныхъ и безсмертныхъ ». «Св. отцы названіями: ѵпостась, лицо, индивидъ обозначаютъ одно и то же: именно то, что, состоя изъ субстанцій и акциденцій, существуетъ само по себѣ и самостоятельно, различается числомъ и выражаетъ извѣстную особь, напр. Петра, Павла, опредѣленную лошадь» (sic! гл. XLIII)*)

Въ сочиненіяхъ Объ ересяхъ (N 83) св. Іоаннъ Дамаскинъ въ слѣдующихъ словахъ излагаетъ ученіе Церкви: «полагаютъ, что природа есть общее опредѣленіе бытія вещей одной и той же сущности, напр. опредѣленіе всякаго человѣка, какъ животнаго разумнаго, смертнаго, обнаруживающаго умъ и пониманіе, ибо ни одинъ человѣкъ въ этомъ отношеніи не отличается (отъ другого). Естество и природу считаютъ за одно и то же; ѵпостасью же, т. е. лицомъ, называютъ самостоятельное существованіе каждой природы или, такъ сказать, описаніе, составленное изъ такихъ особенностей,

---

*) Существеннымъ имперсонализмомъ отмѣчены слѣдующія сужденія (гл. LXVI). «Ѵпостасное соединеніе даетъ одну сложную ѵпостась, вошедшую въ соединеніе природъ, въ которой сохраняются неслитно и неизмѣнно участвующія въ соединеніи природъ ихъ разности и присущія имъ естественныя свойства: ѵпостась же въ отношеніи самой себя не имѣетъ никакой ѵпостасной разности, ибо на нее переносятся разности каждой изъ входящихъ въ соединеніе природъ, разности, которыми каждая изъ нихъ отдѣляется отъ вещей одного съ нею вида. Такъ, напр., обстоитъ съ тѣломъ и душею. Въ самомъ дѣлѣ, изъ души и тѣла получается одна сложная ѵпостась (sic!), скажемъ Петра или Павла, но при этомъ въ ней сохраняются обѣ полныхъ природы, природы души и тѣла, а равно не смѣшиваются и ихъ видовыя разности».

которыми различаются между собою предметы одной и той же природы, индивиды». «Это учители Церкви назвали ѵпостасями, а также лицами». Также и въ « Точномъ изл. Прав. вѣры » кн. III, гл. IV: «сущность какъ родъ, есть общее, а ѵпостась есть частное. Однако оно - частное не потому, что одну часть естества имѣетъ, а другую не имѣетъ, но частнымъ оно является по числу, какъ одно изъ недѣлимыхъ, входящихъ въ составъ цѣлаго ряда...личности не различаются другъ отъ друга по сущности, но по случайнымъ принадлежностямъ, которыя составляютъ отличительныя свойства... Ибо ѵпостась опредѣляютъ какъ сущность вмѣстѣ съ случайными особенностями» *)

Такъ какъ общее существуетъ лишь въ частномъ и индивидуальномъ, и лишь послѣднему принадлежитъ реальное бытіе, отсюда проистекаетъ выводъ, что не существуетъ природы безъ - или внѣ ѵпостасной, ἀνυπόστατος, и, наоборотъ, всякая природа ѵпостасирована ἐνυπόστατος. Какъ говоритъ Леонтій Византійскій (V в), который, въ извѣстномъ смыслѣ, подводитъ итогъ каппадокійскому ученію, ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἄν εἴη ποτε... φύσεως μὲν μιᾶς κυρίως λέγεται τὰ ὁμοούσια, καὶ ὧν ὁ λογος λέγεται κοινός, ὑποστάσεος δὲ ὅρος ἢ τὰ κατὰ τὴν φύσιν μὲν ταὐτὰ. ἀριθμῷ δὲ διαφέροντα" (Migne, s. gr., t. 86. Contra Nest. et Eutych., lib. I, c. 1280).

Итакъ можно сказать, что понятіе ѵпостаси въ античной и патристической мысли есть преимущественно физическое **): оно распространяется и на предметы неодушевленные (факелъ, дерево, домъ, куча камней, вообще индивидуумъ-ἄτομον) оно возникаетъ въ отношеніи не къ самосознающему и въ этомъ смыслѣ ѵпостасному личному духу, но въ отношеніи къ объектамъ, въ которыхъ специфицируется общее начало, природа, никогда не проявляющаяся внѣ такой спецификаціи. Если природу обозначить A, то ея реальное, ѵпостасное существованіе выразится въ суммахъ (точнѣе, сгусткахъ): (A+a), (A+b), (A+c) и т. д. Такъ какъ природа есть всегда ἐνυπόστατος, и ἀνυπόστατος не существуетъ, то можно сказать что и родъ ,или сама природа, существуютъ только въ абстракціи человѣческой мысли, которая выдѣляетъ общее слагаемое изъ всѣхъ этихъ величинъ. При этомъ, существенно аристотелевскомъ, пониманіи отношенія рода и индивида нѣтъ мѣста единосущію, ὁμουσία, но лишь подобосущію, ὁμοιουσία, которое установляется абстрагирующей мыслью. Уже отсюда ясно, къ какимъ трудностямъ ведетъ эта схема въ проблемахъ антропологіи и теологіи. Въ первой она раздробляетъ единство человѣческаго рода на индивидуумы

---

*) Это же различеніе латинскій схоластикъ Боэцій выражаетъ такъ: αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθ' ὅλου δύνανται, ἐν δὲ τοῖς κατὰ μέρος ὑφίστανται: id est essentiae in universalibus quidem esse possunt in solis vero individuis, et particularibus substant (Migne, s. lat. t. LXIV, Boetii t. II, I ib. de pers. et duabus naturis Christi, col. 1344). Боэцію принадлежитъ опредѣленіе ѵпостаси, принятое схоластикой: persona est naturae individua substantia.

**) Ср. Loofs, Leontius von Byzanz. Leipzig. 1887, стр. 63 (Texte und Untersuchungen III, 1-2).

ἄτομα. упраздняя единство человѣческаго рода въ Адамѣ, древнемъ и Новомъ,*) т. е. колеблетъ основы христологіи и сотеріологіи. Во второмъ она приводитъ къ тритеизму, т. е. къ разсѣченію Св. Троицы на три ѵпостаси какъ индивидуумы, въ которыхъ существуетъ природа Божества. Неудовлетворительность этой схемы состоитъ именно въ ея объективно-физическомъ характерѣ, въ силу чего она оказывается недостаточна для того, чтобы уловить различіе ѵпостаси и природы тамъ, гдѣ оно единственно существуетъ, т. е. въ человѣческомъ духѣ, или же вообще въ сомосознающемъ духѣ.

Эту самую схему различенія сущности и ѵпостаси, какъ общаго и частнаго, какъ извѣстную спецификацію, греческіе отцы церкви примѣняютъ и къ ученію о божественныхъ ѵпостасяхъ во Св. Троицѣ.

Св. Василій Великій учитъ: «Какое понятіе пріобрѣлъ ты о различіи сущности и ѵпостаси въ насъ, перенеси оное въ божественные догматы и не погрѣшишь» (ер. 38). «Сущность къ ѵпостаси имѣетъ такое же отношеніе, какое имѣетъ общее къ частному, ибо и каждый изъ насъ и по общему понятію сущности причастенъ бытію, и по свойствамъ своимъ есть такой то и такой то именно человѣкъ. Такъ и въ Богѣ понятіе сущности есть общее. Ѵпостась же умопредставляется въ отличительномъ свойствѣ отчества или сыновства или освящающей силы (ер. 214). «Поэтому исповѣдуемъ въ Божествѣ одну сущность, и понятія о бытіи не опредѣляемъ различно, а ѵпостась въ особенности, чтобы мысль объ Отцѣ и Сынѣ и Духѣ Св. была у насъ неслитно и ясно. Ибо если не представляемъ отличительныхъ признаковъ каждаго Лица, а именно: Отцовства, Сыновства и Святыни, исповѣдуемъ же Бога подъ общимъ понятіемъ естества, то невозможно намъ здраво изложить ученіе вѣры. Посему, прилагая къ общему отличительное, надобно исповѣдовать вѣру такъ: Божество есть общее, отчество особенное. Сочетавая же сіе, надобно говорить: вѣрую въ Бога Отца. И опять подобно сему должно поступать при исповѣданіи Сына, сочетавая съ общимъ особенное, и говорить: вѣрую въ Бога Сына. А подобнымъ образомъ и о Духѣ святомъ, сочетавая предложеніе по тому же образу, должно говорить: вѣрую и въ Бога Духа Святаго, чтобы и совершенно соблюсти единство

---

*) Исключеніе въ этомъ отношеніи составляетъ св. Григорій Нисскій, который явно отъ аристотелизма въ ученіи о родѣ и видѣ склоняется къ платонизму, хотя и не доводитъ его до конца. «Какъ золотыхъ статировъ много, а золото одно, такъ въ естествѣ человѣческомъ поодиночкѣ взятыхъ людей оказывается много напр., Петръ, Іаковъ, Іоаннъ, но человѣкъ въ нихъ одинъ... никто не впадетъ въ предположеніе множества человѣчествъ и не подумаетъ, будто означаются многія человѣческія естества, п. ч. имя естества выражено множественно». «И какъ словами: народъ, толпа, войско, собраніе, все называется въ единственномъ числѣ, хотя въ каждомъ изъ именованій подразумѣвается множество; такъ и человѣкомъ въ точнѣйшемъ понятіи можетъ быть названъ собственно одинъ, хотя оказывающихся принадлежащихъ къ тому же естеству много». («Къ Авлавію о томъ, что не три Бога», часть IV, 128-9, 115).

исповѣданіемъ Божества, и исповѣдать особенность Лицъ различеніемъ свойствъ, присвояемыхъ каждому Лицу» (ер. 236). «Отличительный признакъ ѵпостаснаго свойства Духа Св. есть тотъ, что по Сынѣ и съ Сыномъ познается и отъ Отца имѣетъ бытіе...Сынъ же... одинъ единородно возсіявъ отъ не рожденнаго Свѣта, по отличительнымъ своимъ признакамъ не имѣетъ ничего общаго съ Отцемъ или съ Духомъ Святымъ, но одинъ познается по упомянутымъ признакамъ. А сый надъ всѣми Богъ одинъ надъ всѣми имѣетъ тотъ преимущественный признакъ Своей ѵпостаси, что Онъ Отецъ, и бытіе Его не отъ какой либо вины» (ер. 38). «Каждое Лицо представляется намъ отлично по собственнымъ его признакамъ». «Слово наше открыло во Св. Троицѣ и общее и отличительное; понятіе общности возводится къ сущности, а ѵпостась есть отличительный признакъ каждаго Лица»*).

Также у св. Іоанна Дамаскина читаемъ: «одними только ѵпостасными свойствами и отличаются между собою три святыя ѵпостаси, нераздѣльно различаемыя не по существу, но по отличительному свойству» (Т. изл. Прав. Вѣры I, IV). Мысль свв. отцевъ совершенно ясна и убѣдительна въ томъ, что касается конкретнаго различенія трехъ ѵпостасей. Но она при этомъ вращается въ области имперсоналистическихъ понятій: личный характеръ ѵпостасей, относительно которыхъ они знаютъ лишь γνωρίσματα, отличительные признаки, есть для нея фактъ, который она догматически пріемлетъ, не давая однако ему мѣста въ своихъ богословскихъ построеніяхъ. При этомъ она не включаетъ въ нихъ й единосущія св. Троицы, божественнаго тріединства. Само собою разумѣется, что свв. отцы съ величайшей силой исповѣдуютъ истину единства и единосущія тріѵпостаснаго Бога: μίαν φύσιν ἐν τρισίν ἰδιότησιν, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς θεότητι (Greg. Naz. Orat. XXXIII, 16) Однако это утвержденіе у нихъ имѣетъ лишь догматическій характеръ и опирается на церковное ученіе, но не вмѣщаемо ихъ собственными схемами (которыя не только не даютъ мѣста этому ученію, но ему до извѣстной степени не соотвѣтствуютъ). У св. Василія Великаго для доказательства божественнаго тріединства вмѣсто богословской дедукціи мы имѣемъ лишь сравненія, конечно, не имѣющія логической убѣдительности: тріединство Божіе поясняется аналогіей съ радугой, въ которой сіяютъ разнымъ цвѣтомъ ѵпостасныя свойства при единствѣ свѣтового луча. Святой же Іоаннъ Дамаскинъ, чтобы удержать тріединство, прибѣгаетъ къ такому истолкованію различенія ѵпостасныхъ лицъ, при которомъ оно теряетъ свою реальность: «каждая изъ ѵпостасей едина есть съ другой не менѣе какъ съ самой собою; ибо Отецъ и Сынъ и Святой Духъ во всемъ едино, кромѣ нерожденности, рожденія и исхожденія; мыслію же раздѣленное, ибо мы знаемъ единаго Бога, но замѣчаемъ мыслію различія только по свойствамъ, т. е. отчеству, сыновству, исхожденію» (Кр. изл. прав. вѣры, I, VIII).

---

*) Ср. также у св. Григорія Нисскаго: Къ Авлавію и т. д. стр. 130.

Схема отношенія ѵпостаси къ природѣ какъ частнаго къ общему, основывающагося на ѵпостасныхъ различіяхъ, послѣдовательно проведенная, могла бы повести къ тритеизму и къ оміусіанству, подобосущію, вмѣсто омоусіанства, единосущія, но разумѣется, къ нему свв. отцы не идутъ.*)

«Физическій», предметный характеръ ѵпостаси дѣлаетъ это понятіе совершенно непримѣнимымъ для того, чтобы вообще уловить понятіе личности какъ таковой. Самое большее оно имѣетъ дѣло лишь съ свойствомъ личности, ея признакомъ и проявленіемъ, которое раскрываетъ или сопровождаетъ личность, но не есть она сама. Понятіе ѵпостаси, какъ оно дано въ патристическомъ аристотелизмѣ, безлично, хотя его главная задача состоитъ именно въ томъ, чтобы уловить ѵпостась, какъ лицо. Можно сказать еще, что вънемъ совершенно отожествляется личность и индивидуальность, между тѣмъ какъ послѣдняя сама по себѣ вовсе еще не содержитъ личности. Индивидуально можетъ быть что угодно: алмазъ, домъ, рѣка, страна, собака, лошадь и т.д., и однако при этомъ вовсе не не имѣть личности. Опредѣлять личность лишь на основаніи личнаго свойства есть то, что называется въ логикѣ ignorantia elenchi. Личности различаются между собою прежде всего какъ таковыя, просто какъ разныя *я*, и лишь за этимъ различіемъ и на его основѣ установляются различительные признаки. Основная особенность античной мысли та, что она проходитъ мимо личности, ея не замѣчая. Этотъ ея имперсонализмъ имѣетъ послѣдствіемъ общую недостаточность средствъ патристической философіи для ученія о троичности. Откровенное ученіе о личномъ и притомъ тріѵпостасномъ Божествѣ, заимствованное изъ Откровенія, излагается въ немъ со всей чистотой и твердостью, настолько, что ученіе каппадокійцевъ сдѣлалось нормой церковнаго ученія. Однако тѣ религіозно-философскія категоріи, которыя примѣняются въ немъ на основаніи античной философіи, теперь имѣютъ только историческое значеніе.

Категорія ѵпостаснаго или индивидуальнаго — ἄτομον — бытія въ примѣненіи къ различенію рода и вида имѣетъ послѣдствіемъ то, что она дробитъ и множитъ родъ и упраздняетъ его, превращая единство рода въ логическую абстракцію, и вмѣсто многоединства и единосущія подставляя множество, коллективъ, подобосущіе. Самое понятіе общаго, τὸ καθ' ὅλου, повторяющагося въ многомъ, являетъ здѣсь неразрѣшимую загадку. Платонъ училъ: существуетъ только общее, родъ, и нѣтъ индивидуальнаго; Аристотель возражаетъ:

---

*) Эту же мысль можно было бы подтвердить на исторіи христологіи, въ частности Халкидонскаго догмата, который, какъ извѣстно, состоитъ въ признаніи во Христѣ двухъ природъ: божеской и человѣческой, при единой божеской ѵпостаси Логоса. То понятіе объ ѵпостаси, которымъ располагало восточное богословіе, совершенно не даетъ возможности изложить этотъ догматъ. Св. Іоаннъ Дамаскинъ, подводящій итогъ восточной патристикѣ, говоритъ о «сложной» ѵпостаси Христа, какъ соединяющей ѵпостасные признаки двухъ природъ (Кр. изл. пр. в., кн. III, ч. VII).

есть только индивидуальное, общее же есть мысль. Единство человѣческаго рода въ Адамѣ являетъ собой неразрѣшимую загадку. Единство человѣческаго рода во Христѣ, новомъ Адамѣ, а, слѣд., и возможность искупленія Имъ всего человѣка также становится непонятнымъ, если и Адамъ, и Христосъ есть только индивидъ, одинъ изъ многихъ. Подобнымъ же образомъ и св. Троица въ этихъ категоріяхъ мыслится какъ три лица, различаемыя только на основаніи ѵпостасныхъ признаковъ; соединить же ихъ въ тріединство удается столь же мало, какъ и человѣческое множество во единство.

Ѵпостаси существуютъ не потому, что имѣются ѵпостасныя свойства, но эти свойства появляются, какъ выраженіе бытія самосущихъ ѵпостасей. Другими словами, не существуетъ нѣкоего надъѵпостаснаго или же безъ-ѵпостаснаго бытія, въ которомъ возникаютъ ѵпостаси вмѣстѣ съ различительными свойствами, причемъ онѣ якобы суть эти самыя свойства или отношенія, какъ это прямо учитъ схоластическое богословіе. Ученіе о св. Троицѣ должно исходить изъ факта тріѵпостасности, какъ соборности *я* въ въ абсолютномъ, самодовлѣющемъ субъектѣ, а не выводить ѵпостаси изъ признаковъ или внутрибожественныхъ отношеній, какъ на этотъ путь вступило и восточное богословіе въ лицѣ каппадокійцевъ, и западное въ лицѣ блаж. Августина, за которымъ слѣдуетъ схоластика. Абсолютный субъектъ, соборное, тріѵпостасное *я*, уже есть въ себѣ самомъ нѣкое абсолютное соотношеніе въ абсолютномъ. Оно не можетъ не быть тріѵпостасно, прежде и помимо всякихъ признаковъ. И оно имѣетъ нѣкое самобытіе, даже и отвлекаясь отъ этихъ признаковъ (само собою разумѣется, это отвлеченіе можетъ быть произведено только въ мысли ἐπινοίᾳ. Отецъ, и Сынъ, и Духъ Святый, помимо отцовства, сыновства и священія, суть три совершенно равнозначныя и подобныя Я, подлинные ѵпостасные лики единаго тріѵпостаснаго абсолютнаго субъекта, изъ которыхъ каждое говоритъ о Себѣ: Я, и о другомъ: Ты, и Мы. И это Я, какъ таковое, даже не зависитъ отъ ѵпостаснаго образа бытія, самая ὕπαρξις не зависитъ отъ τρόπος τῆς ὑπάρξεως. она логически и онтологически (конечно не хронологически) предшествуетъ ему. И сами по себѣ признаки не обусловливаютъ ѵпостасей, но лишь выражаютъ ихъ конкретное взаимоотношеніе въ единствѣ тріѵпостаснаго бытія. Если мы будемъ брать ихъ въ чистой ѵпостасности, то между ними не окажется никакого ѵпостаснаго различія, каждая ѵпостась въ ѵпостасности своей равнозначна, есть *я* для себя, *ты* и *онъ* для другихъ ѵпостасей, и *мы* вмѣстѣ съ ними, и чрезъ это тріединство каждая ѵпостась въ отдѣльности, какъ и три ѵпостаси въ единствѣ, есть ѵпостасный ликъ Абсолютнаго Субъекта. Въ этомъ смыслѣ можно выразить тринитарную аксіому: всѣ ѵпостаси равноѵпостасны и безразличны въ этой равноѵпостасности своей, и ѵпостасные признаки при этомъ ѵпостасномъ сомоопредѣленіи не играютъ рѣшающей роли. Три солнца, соединяющіеся во единомъ солнцѣ: каждое солнце есть такое же солнце, какъ и другое,

не существуетъ въ отдѣльности отъ другихъ и однако выражаетъ собой тріѵпостасное солнце. Догматъ тріѵпостасности содержитъ въ себѣ прежде всего именно такое ученіе, и лишь въ развитіи его присоединяется дальнѣйшее ученіе о ѵпостасяхъ, какъ различающихся между собою еще и ѵпостасными признаками. Каждый человѣкъ индивидуаленъ и отличается отъ другихъ, имѣетъ свои «ѵпостасные признаки», хотя въ эмпирическомъ бытіи человѣка они выражаютъ не вѣчныя метафизическія отношенія, но лишь образъ пространственнаго и временнаго бытія. Однако ошибочно думать, что именно индивидуальностью основывается личность. Для того, чтобы и м ѣ т ь индивидуальность, какъ совокупность личныхъ признаковъ, нужно прежде всего *лично существовать*, и ѵпостасное бытіе человѣка логически и онтологически предшествуетъ конкретной окачествованности его бытія, какъ подлежащее предшествуетъ сказуемому: оно есть тотъ субстратъ ὑποκείμενον, которому принадлежатъ признаки, стволъ дерева съ его вѣтвями и листьями. И въ качествѣ ѵпостасей, онѣ, можно прямо сказать, тождественны: каждое человѣческое *я* входитъ въ многоединство всечеловѣческаго *я* (ты, онъ, мы, вы,) по образу тріѵпостасности Божественнаго Лица. И л и ч н о е отношеніе, опознаніе въ человѣкѣ человѣческой ѵпостаси, относится, прежде всего, къ этому во всѣхъ тождественному *я*, къ которому приростаетъ индивидуальность въ такой мѣрѣ, что п р а к т и ч е с к и *я* и индивидъ нераздѣлимы.

Однако взаимоотношеніе божественныхъ ѵпостасей въ Божественномъ Субъектѣ было бы абстрактнымъ и неполнымъ, если бы оно ограничивалось и исчерпывалось ихъ тожествомъ и вытекающимъ отсюда безразличіемъ. Это было бы такъ, если бы жизнь ѵпостасей исчерпывалась ихъ чистой субъектностью, ѵпостаснымъ самоопредѣленіемъ какъ таковымъ. Но это самоопредѣленіе совершается не только въ отношеніи *я* къ *я* въ нѣдрахъ самого *я*, но и въ его отношеніи къ своей собственной природѣ, въ тріѵпостасной жизни. И вотъ это-то отношеніе конкретно индивидуализируетъ ѵпостаси, какъ τρόποι τῆς ὑπάρξεως, какъ образы одной божественной жизни: Отецъ, Сынъ, и Св. Духъ. Оно установляетъ личныя свойства и взаимоотношенія. Нужно только остерегаться одной ошибки: личныя свойства переносить въ сказуемое, дѣлать изъ нихъ отличія въ самой жизни, въ природѣ Божества, потому что эта жизнь и природа остается едина, и ѵпостасныя различія не затрагиваютъ этого единства природы и жизни. Они, дѣйствительно, принадлежатъ къ ѵпостаси и относятся къ тому, к а к ъ каждая ѵпостась имѣетъ эту единую жизнь: какъ рождающій Сына и изводящій Духа Отецъ, какъ рождающійся Сынъ и какъ исходящій Духъ Св. Это различіе должно быть подробнѣе раскрыто въ спеціальномъ ученіи о св. Троицѣ. При этомъ нужно отличить ѵпостасное п р о и с х о ж д е н і е одной ѵпостаси изъ другой отъ происхожденія въ смыслѣ возникновенія. Послѣднее вообще совершенно непримѣнимо къ божественной жизни и всецѣло относится къ тварной, гдѣ возникновеніе есть происхожденіе изъ небытія, изъ ничего, т. е. твореніе или же выявленіе

содержанія сотвореннаго. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно подчинено закону причинности, въ которомъ каждое явленіе имѣетъ себѣ причину и находится отъ нея въ причинной зависимости какъ условія своего существованія. Понятіе причины можетъ имѣть при этомъ двоякое значеніе: трансцендентное или метафизическое, и имманентно-эмпирическое. Въ первомъ случаѣ причина есть нѣкоторое абсолютное вчинаніе или твореніе изъ ничего: Богъ есть «причина» міра, какъ его Творецъ (иными словами, міръ возникъ безпричинно, если понимать причинность въ смыслѣ эмпирическомъ). Строго говоря, это понятіе причины содержитъ въ себѣ діалектическое его саморазложеніе или самоотрицаніе причинности черезъ свободу. Во второмъ случаѣ причинность есть необходимая связь предшествующаго и послѣдующаго, обоснованная въ составѣ міра: causa aequat effectum, все предопредѣлено. Это аксіома имѣла бы безусловное значеніе, если бы міръ съ его причинностью былъ безусловенъ. Но такъ какъ его причинность возникла изъ безпричинности, свободнымъ творческимъ актомъ, то она имъ же ограничена, и аксіома causa aequat effectum имѣетъ силу лишь при условіи: rebus sic stantibus.

Ни то, ни другое понятіе причинности, очевидно, непримѣнимо къ вѣчной природѣ Божества, и если говорится о томъ, что Отецъ есть причина αἰτία двухъ остальныхъ ѵпостасей (наряду, впрочемъ, съ другими образами: πηγή-источникъ и проч.), то это выраженіе не слѣдуетъ понимать, конечно, въ точномъ философскомъ смыслѣ: оно имѣетъ образное значеніе для опредѣленія особыхъ взаимоѵпостасныхъ отношеній. И такой же смыслъ имѣетъ и другое выраженіе: происхожденіе ѵпостасей. Какъ равновѣчныя, онѣ, конечно, не происходятъ, и это выраженіе на бѣдномъ и недостаточномъ для этого человѣческомъ языкѣ лишь указываетъ также на особый характеръ этихъ взаимоотношеній.

Аристотелизмъ, проявившійся въ ученіи восточныхъ отцевъ, не получилъ здѣсь дальнѣйшаго развитія и даже содѣйствовалъ утвержденію библейскаго ученія о тріѵпостасности Божества, которое было еще косвенно подкрѣплено благодаря христологическимъ спорамъ, и особенно Халкидонскому догмату, гдѣ одна ѵпостась Логоса въ своей самобытности соотносится двумъ природамъ во Христѣ. Въ дальнѣйшемъ развитіе ученія о Троичности на востокѣ, поскольку оно было въ связи съ христологіей, остановилось. Оно возобновилось - не прямо, но косвенно,- въ связи съ пневматологіей, начиная съ IX вѣка, съ трактата патр. Фотія De Spiritus Sancti mystagogia, съ вопросомъ о filioque. Эти споры тянутся въ византійской литературѣ до XV вѣка, до самаго паденія Константинополя. Они содержатъ цѣнныя указанія относительно ученія о св. Троицѣ.

Но если аристотелизмъ у восточныхъ отцевъ лишь таилъ въ себѣ возможность имперсонализма и релятивизма въ ученіи о св. Троицѣ, то эта возможность стала дѣйствительностью въ западномъ богословіи, въ сущности начиная уже съ блаж. Августина, черезъ всю схоластику, въ лицѣ Ѳомы Аквината достигающую своей вершины, и въ современномъ филіоквистическомъ богословіи. Всему католи-

ческому богословію въ ученіи о св. Троицѣ присущъ одинъ общій стиль, который характеризуется одностороннимъ эссенціализмомъ въ ученіи о св. Троицѣ и соотвѣтственнымъ имперсонализмомъ. Вотъ какъ въ общей и краткой схемѣ можетъ быть изложенъ ходъ разсужденій католическаго богословія. Богъ мыслится здѣсь какъ нѣкая единая абсолютная сущность, но въ ней возникаютъ и существуютъ нѣкоторыя отношенія въ абсолютномъ, которыя, какъ и все въ Богѣ, не акцидентальны, но субстанціальны, и эти то реальныя отношенія и даютъ то, что называется ѵпостасью или лицомъ. Догматическая аксіома католическаго богословія выражена въ декретѣ pro Jacobitis на Флорентійскомъ соборѣ (Denzinger, 703): въ Божествѣ omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio, причемъ sola relatio multiplicat trinitatem (Іоаннъ Теологъ на Флор. соб.). Т. обр. въ исходномъ опредѣленіи Божеству здѣсь не является присущъ личный характеръ. Католическое богословіе исходитъ изъ сущности, нѣкоего безликаго оно, unum, и въ этомъ оно имперсоналистично. Личность въ Божествѣ, именно три ѵпостаси, возникаютъ въ этой сущности, какъ имманентныя божественныя отношенія. Реальность этихъ отношеній обусловлена ихъ субстанціальностью, какъ модусовъ субстанціи (если можно такъ выразиться, хотя само католическое богословіе такъ и не выражается), такъ что изначально есть только эта единая субстанція, а эти модусы существуютъ для различающаго разума: S. Theol. I, qu. 28 a. 2 c: relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relationem importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiae. sed unum et idem. Итакъ, въ пониманіи ѵпостасей, какъ отношеній въ абсолютномъ, устраняется самобытность и самоосновность самополагающагося Я, и оно является модусомъ абсолютнаго. Ученіе объ ѵпостасяхъ, какъ отношеніяхъ, притомъ только какъ отношеніяхъ, принадлежитъ къ числу самыхъ темныхъ и трудныхъ въ католическомъ богословіи. «Нужно, чтобы въ Богѣ было реально различіе, но не въ отношеніи къ абсолютному, т.е. въ сущности, въ которой полнѣйшее единство и простота, но къ относительному.*) Но это отношеніе въ абсолютномъ не акцидентально (ибо нѣтъ мѣста для акциденціи въ Божествѣ, въ которомъ все существенно), но эссенціально, и существуетъ такъ, какъ существуетъ божественная сущность. Слѣдовательно, какъ божество есть Богъ, такъ божественное отцовство есть Богъ Отецъ, который есть божественное лицо. Итакъ, божественное лицо означаетъ отно-

---

*) Ѵпостась опредѣляется, какъ относительное: S. Thom. Aqu. Summa theol. p. I: Quae. XXVIII, art. III: oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est Summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.

шеніе какъ существованіе.*) Нѣсколько лицъ суть нѣсколько отношеній, существующихъ взаимно и реально различныхъ.»**)

Это приравниваніе отношенія лицу, которое пріобрѣло силу вѣкового гипноза въ католическомъ богословіи, поражаетъ своимъ произволомъ. Почему отношеніе или различеніе есть необходимо лицо, ѵпостась? И въ чемъ при этомъ соотношеніи коренится источникъ новаго самосознанія, т.е. ѵпостаси? Вѣдь по этой логикѣ въ дифференцирующей силѣ различающаго отношенія и коренится ѵпостасированіе Божества, которое в н ѣ этого дифференцированія безыпостасно, надъ - или внѣѵпостасно (нѣчто вродѣ Безсознательнаго, т.е. совершенно безыпостаснаго у Гартмана). Личность в о з н и к а е т ъ въ Божествѣ вслѣдствіе имманентныхъ Его взаимоотношеній, какъ модусъ, и слѣд., н е составляетъ первоначальнаго, абсолютнаго начала духа, безъ котораго онъ и не существуетъ. Это релятивированіе личности, сведеніе ея къ симптоматикѣ абсолютнаго означаетъ метафизическій савелліанизмъ, и даже нѣчто худшее, потому что и послѣдній все же не былъ имперсонализмомъ. Такимъ образомъ получается такая формула, разрушающая одинаково и тріединство и ѵпостасность Божества: propter hoc, quod in divinis est u n a e s s e n t i a , dicitur Deus unus; proprer hoc autem quod tres sunt personae, dicitur deus t r i n u s .***)

Поскольку ѵпостась разсматривается какъ отношеніе, она приравнивается прямо своему ѵпостасному признаку, есть этотъ ѵпостасированный признакъ: ««Paternitas subsistens est persona Patris;

---

*) Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens in subjecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentiam. Qu. XXIX, art. IV.

**) Qu. XXX, art. II; plures personae sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes divinas oppositas ad duas personas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas ergo subsistens est persona Patris; et filiatio subsistens est persona Filii.

***) Qu. XXXVI, art. IV: Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio.

Qu. XL, art. I: persona et proprietas sunt idem re; differunt tamen secundum rationem; proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim personae subsistentes, ut paternitas sit ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas.

Qu. XL, art. II: personae sunt ipsae relationes subsistentes...

et filiatio subsistens est persona Filii (S. Th. I qu. 30 art. II). Какимъ образомъ совершается эта подстановка ѵпостаси вмѣсто различія или признака? Что понимается подъ ѵпостасью? Вслѣдъ за Аристотелемъ, католическое богословіе опредѣляетъ ѵпостась какъ πρώτη οὐσία-индивидуальное, самостоятельное бытіе, въ отличіе отъ δευτέρα οὐσία, существующей лишь въ отвлеченіи, — природы, quidditas. Ѵпостасное бытіе есть конкретное, природа же есть абстракція (а между тѣмъ въ католическомъ богословіи природѣ essentia именно и принадлежитъ абсолютное бытіе.) Какъ индивидуальное, оно несообщимо (incommunicabilis), и личность, въ отличіе отъ природы, опредѣляется именно какъ этотъ индивидуальный и несообщимый образъ бытія, который въ этомъ смыслѣ является восполненіемъ (complementum) природы (persona constat ex essentia et proprietate, *Ioan. Theol.*), а послѣдняя ея фундаментомъ. Такимъ обр. ,«божественная природа или субстанція, насколько она является общей тремъ лицамъ, или что то же, Божественное естество, взятое абсолютно (secundum esse absolutum), не называется ѵпостасью или лицомъ, ибо божественная природа или божественная сущность о б щ а тремъ лицамъ, а личность несообщима. Но мы можемъ и должны три отношенія, т.о. составляющія божественное существо, назвать лицами или ѵпостасями» (*Heinrich*. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, I, 197, 58, 479-82). Relationes in divinis, etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt, inquantum sunt essentia divina. Relatio enim, inquantum est relatio, non habet, quid subsistat, vel subsistere faciat (S. Th. q. 8, a, 3 ad 7). Здѣсь, на этомъ рѣшающемъ поворотѣ, католическая мысль дѣлаетъ ничѣмъ не оправдываемый логическій скачекъ, именно тѣмъ, что эти различія или отношенія въ абсолютномъ приравниваются личностямъ. Отношенія, также какъ и личные признаки (notiones), н е суть личности и н е разны личностямъ. Личность есть прежде всего и послѣ всего самосознающее, самополагающееся *Я*, которое только и можетъ имѣть индивидуальныя черты или вообще признаки. Но сами по себѣ признаки, сколь бы они ни были реальны въ силу своего бытія въ Абсолютномъ, не становятся л и ч н о с т я м и,Я, если ему не было мѣста въ абсолютномъ.*) Эта дедукція или это равенство не имѣетъ никакой силы и убѣдительности. Можно сказать о нихъ что угодно: это —модусы въ абсолютномъ, аттрибуты, обладающіе всей силой его реальности, только не личности**). Если Бо-

---

*) Въ католическомъ богословіи обычно повторяется опредѣленіе Боэція: persona est rationalis naturae individua substantia, но оно въ такой степени многозначно и неясно, что само требуетъ опредѣленія. Видимо, логическое удареніе при этомъ дѣлается на словѣ individua.

**) Да это сознаніе прорывается иногда и въ самомъ католическомъ богословіи. Heinrich ставитъ передъ собой вопросъ, въ какомъ же смыслѣ обозначеніе «лица» о б щ е тремъ лицамъ, и отвѣчаетъ: «само собою разумѣется, л и ш ь в ъ н а ш е м ъ п о н я т і и, насколько мы въ общемъ понятіи выражаемъ несообщимое въ себѣ

жество въ свое абсолютной сущности мыслится только какъ абсолютная природа, φύσις, сказуемое безъ подлежащаго, deitas, то тщетно это подлежащее, личное самосознаніе, искать въ его же аттрибутахъ. Божественная личность не есть отношеніе, къ которому низводитъ, принижая ее, раціоналистическая схоластика, она столь же первообразна и абсолютна, какъ и божественная природа. *) Все богословіе ѵпостасей, какъ отношеній, ложно.

И эта основная ошибка католическаго богословія ведетъ его къ дальнѣйшимъ насиліямъ. Согласно католической доктринѣ, не всякими отношеніями, но только отношеніями происхожденія (relationes originis) установляются ѵпостаси, и при томъ изъ нихъ лишь отношеніями по противоположности. **) Только здѣсь существуетъ реальное различіе, а не идеальное (distinctio rationis rationatae). На этомъ основаніи лишь три отношенія: отцовство, сыновство и пассивная спирація конституируютъ три ѵпостаси: Отца, Сына и Св. Духа. Если довѣриться логикѣ этого ученія объ отношеніяхъ, какъ основѣ ѵпостасныхъ различій, нельзя не удивиться произвольности и непослѣдовательности такого ограниченія, продиктованнаго, конечно, церковнымъ догматомъ. Во-первыхъ, почему *рожденіе* «активное» и «пассивное» даетъ двѣ различающіеся ѵпостаси, а не одну, ему соотвѣтствующую? и если ужъ активное и пассивное рожденіе установляетъ двѣ ѵпостаси, то почему этого же не получается при spiratio activa и passiva, гдѣ установляется ѵпостась только одной стороной, spiratio passiva? На это нѣтъ и не можетъ быть отвѣта на основаніи ученія объ

и по себѣ — бытіе, которое каждому изъ трехъ лицъ свойственнымъ имъ образомъ бытія Отца, Сына и Духа присуще» (ср. S. Th. I, q. 30, ar. 4 c) (199). Явно, что здѣсь не видится самая сущность лица, — самосознающее Я, которое тріедино въ Божествѣ и подобно въ каждомъ изъ Божественныхъ лицъ. Ср. также *Schell*, Kath. Dogmatik, Bd. III, S. 55, 65. Напротивъ ср. Bd. II. 1-10 Abth.

*) У того же Heinrich'a (I. c. 199) находимъ такое сужденіе что въ Богѣ «личность и существо различны не реально, но лишь ratione rationata... то и другое на самомъ дѣлѣ тожественно... Богъ есть абсолютное существо, и оно имѣетъ rationem absoluti... но то же существо имѣетъ relationem relativorum. «Божественное существо, взятое абсолютно (secundum esse absolutum) не обозначается лицомъ или ѵпостасію» (197).

**) S. Theol. I, q. 28, art. III: oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.

Ibid. q.29, art. IV: relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens in subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina, Persona igitur divina significat relationem ut subsistentiam.

Ibid. q. 30 art. II Plures personae sunt plures relationes subsistentes ad invicem realiter distinctae. Realis enim distinctio inter relationes divinas non est nisi oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas percipere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas ergo subsistens est persona Patris; et filiatios subsistens est persona filii.

ѵпостасныхъ отношеніяхъ. Также его не можетъ быть и на другой вопросъ, именно почему только отношенія происхожденія, и притомъ по противоположности, являются установляющими ѵпостась, а остальныя отношенія такимъ свойствомъ не обладаютъ? Особенно этотъ произволъ очевиденъ на ученіи объ исхожденіи Духа Святого отъ Отца и Сына. Одинъ изъ рѣшающихъ аргументовъ въ пользу этого ученія состоитъ въ томъ, что, если бы между Сыномъ и Духомъ не существовало бы relatio originis, отношенія происхожденія, то ѵпостаси эти не различались бы между собой, слѣд., происхожденіе Духа отъ Отца одно не способно различить Его отъ Сына. Это послѣднее соображеніе совершенно несостоятельно даже съ точки зрѣнія теоріи отношеній. Почему ѵпостась, возникнувъ въ одномъ мѣстѣ, чрезъ отношеніе къ Отцу, не сохраняетъ своего бытія и въ отношеніи къ Духу, разъ они соединяются единой сущностью? Кромѣ того, чтобы установить дѣйствительное различеніе Духа и отъ Отца и Сына, нужно было бы, чтобы Духъ исходилъ отъ Отца, и исходилъ отъ Сына въ отдѣльности, въ результатѣ чего получилось бы удвоеніе третьей ѵпостаси. На этотъ путь, явно несоотвѣтствующій церковному ученію, католики, конечно, не вступаютъ. Они учатъ объ исхожденіи Духа отъ Отца и Сына (filioque) какъ отъ одного начала,-не въ томъ, въ чемъ они различаются, но въ томъ, въ чемъ они едино (т.е. въ сущности?). Но въ такомъ случаѣ строгая послѣдовательность теоріи возникновенія ѵпостасей изъ отношеній происхожденія, изъ противоположенія двухъ началъ, должна необходимо повести къ тому, что въ spiratio возникаетъ не одна только ѵпостась, но двѣ: наряду съ Духомъ, изъ spiratio activa должна возникнуть и еще особая, новая, или сложная, ѵпостась Spirator'a, , Отца и Сына, Отцесына. Этого вывода никогда не дѣлаетъ католическая доктрина, потому что это прямо противорѣчило бы церковному догмату. Духъ различается и отъ Отца и отъ Сына, хотя Онъ ни отъ одного, ни отъ другого по католическому ученію, не происходитъ, ибо въ изведеніи Духа отъ Отца и Сына оба они въ отдѣльности не различаются. Значитъ, возможно бытіе ѵпостасей другъ для друга и не на почвѣ происхожденія.

Схема происхожденія ѵпостасей изъ отношеній имѣетъ общій философскій источникъ въ античномъ имперсонализмѣ, который совершенно недостаточенъ для того, чтобы послужить философскимъ средствомъ для выраженія ученія о тріѵпостасности, догматическій же въ упрямомъ филіоквизмѣ, для поддержанія котораго спеціально эта схема и найдена. Самая мысль о происхожденіи Духа отъ Отца и Сына — не въ ихъ ѵпостасномъ различеніи, но въ ихъ единствѣ и безразличіи,— также существенно имперсоналистична. Божество при этомъ пониманіи есть н ѣ ч т о, quaedam res, нѣкое о н о, въ которомъ въ различныхъ направленіяхъ возникаютъ и пресѣкаются отношенія, то по одной линіи (Отца — Сына), то по другой линіи (Отца Сына-Духа), и самая возможность мыслить Отцесына свидѣтельствуетъ объ этомъ имперсонализмѣ.

Отсюда проистекаетъ и еще одно послѣдствіе этого имперсоналистическаго релятивизма въ пониманіи ѵпостасей. Если ѵпостаси суть не что иное, какъ отношенія, существующія лишь ad invicem, то троичности изъ нихъ никоимъ образомъ не получится, а остаются только двѣ ѵпостасныя пары (діады): Отецъ и Сынъ (I), Отецъ-Сынъ и Духъ Святой (II), которыя не поддаются дальнѣйшему суммированію. Въ самомъ дѣлѣ изъ отношенія generatio activa и passiva или, что то же, paternitas и filiatio, возникаетъ Отецъ для Сына и Сынъ для Отца, но это возникновеніе совершенно не соотносительно Духу Св., для котораго, т.обр.,ни Отецъ, ни Сынъ въ ихъ взаимоотношеніи и возникающемъ отсюда различеніи просто не существуютъ. Подобнымъ же образомъ, согласно католическому филіоквизму, не существуетъ и прямого взаимоотношенія съ Духомъ Св. ни у Отца, ни у Сына, какъ таковыхъ, потому что они для Духа Святого существуютъ лишь въ своемъ эссенціальномъ единствѣ, а не ѵпостасномъ различеніи. Иными словами, линія различенія третьей ѵпостаси отъ совокупности первыхъ двухъ лежитъ въ другой плоскости, нежели взаиморазличеніе первой и второй ѵпостасей. Такимъ образомъ релятивизмъ и опирающійся на него филіоквизмъ разрушаетъ ученіе о Св. Троицѣ, подмѣнивая его ученіемъ о двуединствѣ двухъ взаимоотношеній (I) и (II) въ единомъ Божественномъ существѣ. При этомъ ученіи остается совершенно неразрѣшеннымъ основной вопросъ: какимъ образомъ ѵпостасируются отношенія? что ихъ дѣлаетъ ѵпостасями? Притомъ слѣдуетъ еще замѣтить, что ѵпостасирующими являются не всѣ отношенія, а лишь нѣкоторыя: такъ, напр. ,отношеніемъ рожденія ѵпостасируются двѣ ѵпостаси, Отецъ и Сынъ, ad invicem, но въ отношеніи spiratio, также ad invicem, ѵпостасируется только Духъ Святый, двуединство же Отца и Сына, также какъ и оба они въ отдѣльности, не получаютъ *новаго* ѵпостаснаго бытія и самоопредѣленія, но почему-то сохраняетъ силу лишь отношеніе рожденія, хотя въ данномъ случаѣ дѣйствуетъ не оно, но отношеніе spiratio. Теорія взаимоотношенія ѵпостасей ad invicem сворачиваетъ съ прямого пути предъ догматическимъ препятствіемъ и обнаруживаетъ тѣмъ свою несостоятельность.

Всѣ эти безысходныя затрудненія проистекаютъ изъ исходнаго имперсонализма (а онъ до конца обнажился въ нѣмецкой мистикѣ Экгарта-Беме съ откровеннымъ ученіемъ объ изначальной Urgottheit, съ которой возникаютъ ѵпостаси, міръ и человѣкъ). Единая эссенція (субстанція) есть здѣсь первичное, производящее, а тріѵпостасная Личность есть производное, возникающее въ нѣдрахъ абсолютнаго*) Между тѣмъ не этому учитъ догматъ о св. Троицѣ, который утверждаетъ извѣчное, равномощное наличіе въ Божествѣ и тріпостас-

---

*) Это воззрѣніе имѣетъ талантливое и интересное, хотя и темное, метафизическое изложеніе у Schell. Die kathol. Dogmat., Bd. II). Мѣсто не позволяетъ останавливаться на критическомъ его разборѣ.

ной Личности, и принадлежащей ей единосущной жизни. Въ этой равномощности невозможно дѣлать одно первообразнымъ, а второе производнымъ (конечно, въ онтологическомъ смыслѣ). Абсолютный Духъ есть тріѵпостасный, имѣющій единую сущность. Божественное ѵпостасное Я въ каждой изъ ѵпостасей и въ ихъ тріѵпостасномъ единствѣ должно быть понято въ абсолютности своей, въ самополаганіи, а не въ относительности возникновенія. Субъектъ (и субъекты) взаимоотношенія существуютъ первѣе этого взаимоотношенія, оно полагается ими, а не наоборотъ. И безъ этой изначальной наличности ѵпостасей онѣ не могутъ возникнуть ни въ какомъ взаимоотношеніи (что подтверждается косвенно и въ католической доктринѣ, насколько въ ней не всѣ взаимоотношенія ведутъ къ возникновенію новыхъ ѵпостасей). Существуетъ субъектъ, или субъекты взаимоотношеній, и только въ нихъ и черезъ нихъ эти послѣднія и могутъ существовать. Производить субъекты изъ взаимоотношенія, а не наоборотъ, — не взаимоотношенія изъ субъектовъ — есть коренное и величайшее заблужденіе католической доктрины, на которомъ держится и съ которымъ падаетъ и вся теологія filioque. Въ самомъ дѣлѣ, ея главный и рѣшающій аргументъ состоитъ въ томъ, что если бы Св. Духъ не происходилъ отъ Отца и Сына, то между Духомъ и Сыномъ не было бы взаимоотношенія, и потому Духъ не отличался бы отъ Сына, — другими словами, не могъ бы для Него возникнуть. Слѣдов., ѵпостась Духа внѣ такого соотношенія какъ будто не существуетъ, также какъ и обѣ первыя, до всякаго взаимоотношенія, которое и является только ихъ раскрытіемъ другъ для друга (а отнюдь не взаимовозникновеніемъ). И если отвергнуть эту основную имперсоналистическую предпосылку ктолическаго богословія въ ученіи о св. Троицѣ, то падаетъ и filioque въ католическомъ его истолкованіи, ибо доктрина эта развивалась и вырабатывалась преимущественно какъ средство для филіоквизма, и только для него она и нужна. За предѣлами же его она становится умной ненужностью даже и для католическаго богословія. Аксіома: in divinis omnia sunt unum, ubi non obstat relationis oppositio, — невѣрна, и должна быть замѣнена противоположной: in Deo omnia sunt trinum, et haec est causa relationis oppositionis. Невѣрна и другая аксіома, именно relatio oppositorum multiplicat trinitatem, и слѣдуетъ сказать наоборотъ: trinitas multiplicat relationes. Этимъ уничтожается основаніе для богословія «происхожденій», processiones, которымъ является католическое ученіе о Св. Троицѣ.*)

Отсюда проистекаетъ и еще одно общее заключеніе, имѣющее первостепенное догматическое значеніе. Если тройственна ѵпостась Божества, если Его тріѵпостасность есть лишь обнаруженіе соборной природы *Я*, осуществленіе абсолютнаго, самодовлѣющаго и самозамкнутаго Субъекта, то всѣ взаимоотношенія ѵпостасей должны

*) Ср. напр., даже у такого серьезнаго богослова, какъ Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, I, 2-tes Buch, N 120.

быть понимаемы не какъ парныя, двойственныя соотношенія, но какъ тройственныя взаимоотношенія. Въ троичномъ Божествѣ все тройственно. Каждая ѵпостась, существуя сама въ себѣ и сама для себя безотносительнымъ, абсолютнымъ образомъ, существуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и въ отношеніи къ двумъ другимъ,—нѣкіимъ абсолютнымъ соотношеніемъ, отвѣчающимъ природѣ соборнаго *Я*, Абсолютнаго Субъекта. Лишь на основѣ этого абсолютнаго отношенія, коренящагося въ бытіи Личности какъ таковой, возникаютъ еще и относительныя взаимоотношенія, принадлежащія конкретной жизни единосущнаго Божества, гдѣ три ѵпостаси суть не просто: *Я-Я-Я*, въ равномощности, равнозначности и безразличіи, но и конкретно: Отецъ, Сынъ, Духъ Святый. И каждое изъ этихъ конкретныхъ опредѣленій установляетъ внутритроичныя взаимоотношенія.

Прот, Сергій Булгаковъ.

БОГЪ-СЛОВО.

Экзегетическій эскизъ «пролога» Іоаннова Евангелія (I, 1—18).

Центральный пунктъ Евангельской исторіи есть Господь Спаситель, и первый вопросъ по отношенію къ Нему касается Его богочеловѣческаго достоинства. Посему Евангелія, благовѣствуя объ искупленіи Іисуса Христа, какъ лица историческаго, естественно стремятся показать въ Немъ Бога, ибо «вершина Евангельской исторіи сама собою восходитъ на небо».*) А если такъ, то необходимо прежде всего раскрыть, какимъ образомъ Богъ сталъ человѣкомъ. Это именно мы и находимъ въ «прологѣ» «духовнаго» Евангелія св. Апостола Іоанна, который даетъ намъ богочеловѣческое «родословіе» Спасителя. И это ученіе является у него не менѣе необходимымъ, чѣмъ генеалогія Христа у Евангелиста Матѳея, — по особому строю его богословской системы. Дѣло въ слѣдующемъ. Конечная цѣль человѣческаго усовершенствованія должна заключаться въ богоуподобленіи, возможность коего условливается степенью нашего познанія о Богѣ: «вѣмы, яко егда явится, подобни Ему будемъ: ибо узримъ Его, якоже есть» (I Ін. III, 2). Но оказывается, что «Бога никто никогда не видѣлъ». (I Ін. IV, 12. Ін. I, 18). Значитъ, нужно посредство для полнаго откровенія Божія людямъ, чтобы они могли достигать христіанскаго идеала. Это посредство и дано въ томъ, яко Сына своего единороднаго посла Богъ въ міръ (I Ін. IV, 9). Отсюда понятно, что исторія Христа, бывшаго корнемъ и потом-

*) Г. Эвальдъ у † Н. И. Троицкаго, О происхожденіи первыхъ трехъ каноническихъ Евангелій (Кострома 1878), стр. 106.

камъ Давида (Апок. XXII, 16), должна начинаться ученіемъ о Единородномъ Сынѣ Отчемъ, констатированіемъ связи между тѣмъ и другимъ, сочетаніемъ ихъ въ единой богочеловѣческой личности Господа Искупителя, Который «даровалъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго» (I Ін. V, 20.)

При такомъ пониманіи этого пункта въ богословіи св. Апостола Іоанна просто устраняется и разногласіе ученыхъ насчетъ объема «пролога», при чемъ одни ограничиваютъ его первыми пятью стихами, иные же простираютъ не далѣе 15-го. Но такъ какъ здѣсь указывается средство познанія Бога людьми въ Сынѣ, то необходимо брать всѣ стихи включительно по 18-й, ибо лишь въ послѣднемъ раскрывается, какимъ путемъ Богъ непостижимый становится доступнымъ человѣческому воспріятію: Бога никто же видѣ нигдѣ же: Единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи, той исповѣда.

Не менѣе легко разъясняется теперь и планъ «пролога», опредѣляемый весьма различно. Если Сынъ являетъ Отца, то неизбѣжно требуется ближайшее отношеніе между Ними еще до историческаго момента откровенія первымъ второго, т. е. въ доисторическомъ бытіи, предрѣшающемъ реальную возможность конкретной Сыновней ѳеофаніи. А когда это утверждено, — далѣе естественно слѣдуютъ факты историческаго обнаруженія Бога чрезъ Сына въ ихъ натурально-логической преемственности отъ міра неразумнаго вплоть до человѣка. Въ этомъ случаѣ логическая постепенность прямо совпадаетъ съ фактическою, — и въ концѣ концовъ планъ «пролога» будетъ историко-логическимъ: сначала освѣщается домірное положеніе Логоса, затѣмъ твореніе міра и отношеніе къ нему, домостроительство ветхозавѣтное и — въ заключеніи — совершенное откровеніе Бога во Христѣ чрезъ воплощеніе Единороднаго Сына.

Кѣмъ же и какъ совершалось дѣло богооткровенія? Это былъ λόγος — говоритъ Евангелистъ Іоаннъ, не давая никакихъ ближайшихъ предикатовъ для этого основного термина. Равнымъ образомъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ писаній (I Ін. I, 1. Апок. XIX, 13) Апостолъ безъ всякихъ поясненій беретъ его въ особомъ спеціальномъ смыслѣ — примѣнительно къ Сыну Божію, — и, очевидно, предполагаетъ вполнѣ понятнымъ для своихъ читателей по общепринятому употребленію. Къ сему и нужно обратиться для точнаго истолкованія. И вотъ съ этой стороны въ

словѣ λόγος отмѣчается много разнообразныхъ оттѣнковъ,*) однако всѣ они могутъ быть сведены къ двумъ кореннымъ понятіямъ: 1) разумъ и 2) слово. Лишь послѣднее значеніе господствуетъ у Апостола Іоанна. Онъ употребляетъ этотъ терминъ для отдѣльнаго произнесеннаго изреченія (II, 22. IV, 39, 41), для поговорки (IV, 37), опредѣленнаго текста Писанія (XII, 38), цѣлой устной рѣчи (VI, 60) — иногда совмѣстно съ содержаніемъ того, что сказано (VIII, 55), для заповѣди, повелѣнія, какъ божественной воли чрезъ Христа Іисуса (V, 24, 38. XVII, 17). Подобно сему и у другихъ новозавѣтныхъ писателей λόγος означаетъ словесное выраженіе божественное (Лук., V, 1. VIII, 11. 1 Кор. XIV, 36. 2 Кор. II, 17), но вовсе не разумъ, какъ только духовную способность. Въ послѣднемъ случаѣ это была бы лишь разумная сила верховнаго Бога въ Его отношеніяхъ къ міру, насколько она обнаруживается въ творческихъ и промыслительныхъ дѣйствіяхъ и, слѣдоваельно, оказывалась бы конкретною персонификаціей свойства Божія.

Наряду съ этимъ, прилагательное ἄλογος, тожественное съ нашимъ «неразумный», показываетъ, что въ концепціи λόγος'а нераздѣльно мыслятся и внѣшнее выраженіе и внутреннее его существо вмѣстѣ съ производящею причиной, или—вѣрнѣе — внѣшнее выраженіе, поскольку и насколько оно воспроизводитъ мысль, служащую первовиновникомъ всякаго слова. Потому то и у Апостола Павла терминъ λόγος примѣняется къ словесной апостольской проповѣди (I Кор. I, 5 Ср. Дѣян. !X, 29, Мѳ. V, 22), какъ такой, гдѣ нѣтъ ни одного пустого или лишняго звука.

Посему въ Евангеліи Іоанна λόγος должно принимать въ значеніи «слова», но въ высшемъ и совершеннѣйшемъ смыслѣ, — въ смыслѣ органа для точнаго и полнаго обнаруженія активности разума. Въ этомъ своемъ качествѣ λόγος оказывается нераз-

---

*) См. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur von † Erwin Preuschen; zw. Aufl. von Prof. Walter Bauer, VI-te Lief. (Giessen 1927), Sp. 749-753. Cp. † Prof. James H. Moulton and Prof. George Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary Sources, part IV (London 1920), p. 379. Въ близкой къ новозавѣтному греческому языку κοινή констатируется до 18 оттѣнковъ: † Dr. Friedrich Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Aegypten, herausg. von Dr Emil Kiessling, II. Band, 1. Lieferung (Berlin 1925), Sp. 29-36.

рывнымъ и неотдѣлимымъ отъ νοῦς, какъ его открыватель: «слово» есть тотъ же разумъ, но только внѣшне проявившійся и осязательно ощутимый для другихъ, а разумъ есть слово, но пока лишь внутреннее, еще не нашедшее своего внѣшняго обнаруженія.

Ясно теперь, что должно давать это понятіе въ приложеніи къ Сыну Божію въ Его отношеніи къ Богу Отцу. «Слово служитъ выраженіемъ разума и неотдѣлимо отъ него». Но мы усматриваемъ несомнѣнный признакъ немощи и безсилія интеллекта, когда 1) извѣстное лицо долго затрудняется въ пріисканіи нужнаго ему термина, и онъ не сразу является для данной мысли, а равно и въ томъ случаѣ, когда избранное слово не подходитъ къ содержанію, или 2) по своему объему, какъ не покрывающее послѣдняго, или 3) по своему качеству, какъ неравнозначительное съ нимъ. Однако въ «прологѣ» четвертаго Евангелія дѣйствующимъ, говорящимъ субъектомъ является Богъ, верховное существо, въ которомъ никто изъ читателей не могъ предполагать и тѣни какой-либо слабости. По тому самому и отношенія Его къ Своему Слову должны быть совершенно иныя, даже прямо противоположныя указаннымъ выше. И, прежде всего, Богъ есть вѣчный разумъ, вполнѣ себя сознающій, а — слѣдовательно — при немъ существуетъ и вѣчное Слово, какъ актъ этого самосознанія. И если на человѣческомъ языкѣ часто мы не сейчасъ находимъ соотвѣтствуюшее выраженіе для словеснаго обозначенія нашихъ душевныхъ движеній, то единственно вслѣдствіе нашей ограниченности. Отсюда вѣрно и наоборотъ: Богъ, какъ абсолютный Духъ, отъ вѣчности, въ каждый взятый моментъ Своего бытія, адекватно объективируется въ своемъ Словѣ. Значитъ: λόγος столь же, вѣченъ, сколько и Самъ Богъ. Но эта объективація не была бы полной и Богъ оказывался бы несовершеннымъ, если бы Слово не всецѣло отображало свой субъектъ во всей его исключительной типичности. А Богъ — личность, потому и λόγος есть лицо. Нашъ разумъ не производитъ слова ипостаснаго лишь по своей немощности; понятно, что всесильный Богъ натурально выражается въ личномъ Словѣ. Но всякое человѣческое слово только тогда исполняетъ свое назначеніе, когда оно вполнѣ уравновѣшивается съ мыслію и даетъ не болѣе и не менѣе того, что въ ней заключается. Естественно, что и божественный Логосъ, будучи вѣчнымъ образомъ Бога, есть также Богъ.

Отсюда видно, что понятіемъ λόγος'а въ Сынѣ Божіемъ отмѣчаются 1) вѣчность, 2) личность и 3) божеское существо. Эти именно свойства Апостолъ Іоаннъ и раскрываетъ въ I, 1: a) ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, b) καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, c) καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος — здѣсь субъектъ опредѣляется, какъ постоянное бытіе, относительно котораго всегда дозволителенъ только предикатъ «былъ», и къ которому ни въ малѣйшей мѣрѣ не приложимъ терминъ «произошелъ»: Онъ всегда есть ἦν, въ каждое мыслимое мгновеніе, и потому не можетъ имѣть начала. Что такая форма ἦν въ данномъ мѣстѣ у Евангелиста неслучайна,—это ясно по 3 и 14-му стихамъ «пролога»: когда тутъ онъ говоритъ о твари и объ историческомъ явленіи Логоса во Христѣ, мы читаемъ у него ἐγένετο. Равнымъ образомъ и самъ Спаситель настойчиво утверждаетъ это различіе между γενέσθαι и εἶναι, прилагая первое къ Аврааму, для себя же принимая лишь послѣднее (Ін. VIII, 58): πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.

Итакъ: Логосъ есть бытіе постоянное, и первымъ изъ существенныхъ Его опредѣленій является ἐν ἀρχῇ. Это реченіе невольно напоминаетъ начальныя слова книги Бытія и заставляетъ многихъ комментаторовъ считать Іоанновъ «прологъ» философско-богословскимъ изображеніемъ акта міротворенія — подобно поэтическому его описанію въ CIII (C IV)-мъ псалмѣ.*) Но 1) если бы Евангелистъ разумѣлъ такой точный хронологическій пунктъ, какъ уже извѣстный читателямъ, онъ сказалъ бы ἐν τῇ ἀρχῇ; 2) четыре предложенія первыхъ двухъ стиховъ представляли бы тогда странную тавтологію: «въ началѣ было слово, т. е. Богъ въ началъ созданія сказалъ да будетъ, и это творческое слово было къ Богу, т. е. принадлежало Ему и было произнесено Имъ, и слово было Богъ, т. е. говорившимъ такъ былъ Богъ; 3) Іоанново изложеніе оказывалось бы не совсѣмъ вѣрнымъ, ибо прежде творческаго «да будетъ» Моисей описываетъ еще происхожденіе неба и земли; 4) рѣчь о твореніи въ 3-мъ стихѣ была бы излишня и своею наличностію неотразимо убѣждаетъ, что ранѣе говорится о моментѣ, предшествующемъ тварному явленію міра. А такъ какъ въ обычномъ представленіи (особенно — оріента-

*) Въ новое время это мы имѣемъ, напр., въ особой грамматической реконструкціи Іоаннова «пролога» у проф. A. N. Iannaris'а въ «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 1, S. 13-25, и въ «The Expository Times» XIII, 10 (July 1902), p. 477-479.

листически-еврейскомъ) начало міра, движущагося хронологически по «вѣкамъ» (Евр., I, 2). и начало времени вообще совпадаютъ между собою, то ἐν ἀρχῇ Іоанна указываетъ на безвременность или вѣчность, почему и употреблено безъ члена — въ неограниченномъ смыслѣ.

Нѣкоторые понимаютъ ἀρχή Іоаннова «пролога» ипостатически и относятъ его къ Богу-Отцу. У древнихъ комментаторовъ (напр., І. Златоуста, Кирилла Ал. и др.) такое истолкованіе заключало вполнѣ вѣрную мысль, что въ безвременности Логосъ реально могъ быть только въ Богѣ, и, слѣдовательно, совѣченъ Ему. Все же это пониманіе аргументируется весьма искусственно, а у новыхъ экзегетовъ направляется къ устраненію всякой персональности Логоса сопоставленіемъ съ Притч. VIII, 23 въ смыслѣ безличнаго свойства Божія. Однако и въ этомъ библейскомъ мѣстѣ разумѣвшаяся «премудрость» явственно отдѣляется отъ Господа, «въ начало путей» Коего она создана:— тогда Логосъ, какъ «начало», окажется бывшимъ въ самомъ себѣ; если же отожествлять «премудрость» съ Богомъ, то первое предложеніе «пролога» будетъ лишнимъ, ибо получаемая отсюда мысль гораздо яснѣе и точнѣе выражается дальнѣйшими словами: сей бѣ искони къ Богу.

Въ итогѣ получаемъ, что ἀρχή Апостола Іоанна имѣетъ хронологическое значеніе и въ безусловномъ смыслѣ указываетъ на безначальность Логоса по бытію. Возраженіе противъ сего, будто тогда и въ «началѣ» книги Бытія пріобрѣтетъ характеръ неограниченности, нельзя считать основательнымъ: — у Евангелиста говорится о бытіи постоянномъ, исключающемъ самую мысль о его происхожденіи, а Моисей энергически удостовѣряетъ ее глаголомъ «сотвори».

То же самое заключеніе дается и разсмотрѣніемъ системы Евангелиста Іоанна. У него Логосъ есть отображеніе невидимаго Бога, дѣлающагося чрезъ это доступнымъ для людей въ міротвореніи и воплощеніи. Но такое откровеніе вовнѣ возможно и постижимо лишь при томъ условіи, что заранѣе, прежде всѣхъ историческихъ ѳеофаній своихъ Логосъ являетъ Бога въ Себѣ самомъ. И если наше «начало» бываетъ коррелятивомъ безначальности, то и фактъ историческаго богооткровенія неизбѣжно вынуждаетъ признать столь же фактическое откровеніе исконное — ἐν ἀρχῇ.

Второй предикатъ этого Логоса (ὁ λόγος), какъ бытія

постояннаго, — тотъ, что Онъ ἦν πρὸς τὸν θεον. Членъ при словѣ θεός даетъ знать въ Богѣ опредѣленное личное существо, извѣстное читателямъ, а не абстрактное понятіе божества, для чего Евангелистъ избираетъ далѣе простое θεός. Посему ни въ коемъ случаѣ нельзя видѣть здѣсь идею обнаруженія Бога во внѣ, но слѣдуетъ разумѣть совершенно противное и именно: — опредѣленіе внутреннихъ отношеній въ самомъ Богѣ, гдѣ заключается причина и объясненіе Его явленій ad extra. При извѣстности всѣхъ другихъ терминовъ, — эта мысль, очевидно, выражается только предлогомъ πρός, чѣмъ — по св. I. Златоусту — «означается вѣчность Слова по ипостаси», или τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως какъ замѣчаетъ Василій Великій. Πρός съ винит. п. почти равенъ ἐν съ дат. по указанію пространственной близости сравниваемыхъ предметовъ и лицъ, но оно исключаетъ всякую идею всецѣлаго заключенія одного другимъ, одного въ другомъ, требуя ихъ полной особности, независимости по бытію, хотя при самомъ тѣсномъ соприкосновеніи между ними. Правда, — при постепенномъ возобладаніи аккузативныхъ формъ въ κοινή — πρός accus. стало иногда какъ бы уравниваться съ ἐν dat. даже для случаевъ состоянія покоя. Тѣмъ не менѣе въ разсматриваемомъ отдѣлѣ сохраняется различіе обоихъ предлоговъ, судя по примѣненію ихъ для спеціальныхъ оттѣнковъ (ср. Ін. I, 4). Отсюда выводимъ, что Логосъ представляетъ нѣчто отдѣльное отъ Бога, или самобытную индивидуальность, которая въ то же время находится съ Нимъ въ ближайшей связи, а это будетъ уже изначальная, безвременная личность. Поскольку же ἦν констатируетъ постоянство взятаго положенія, а πρός — направленіе къ чему-либо, то и вся фраза гласитъ, что Слово всегда было въ тѣсномъ и живомъ взаимообщеніи съ Богомъ, какъ вѣчная ипостась. Въ этомъ случаѣ Евангелистъ проникаетъ своимъ взоромъ за предѣлы пространства и времени и вводитъ насъ къ тайнѣ внутренней жизни въ божествѣ. И теперь мы видимъ, что Богъ искони выражаетъ Себя въ божественномъ Словѣ, а послѣднее столь же безначально являетъ въ Себѣ Бога передъ Нимъ. Слабая аналогія сему есть актъ человѣческаго самосознанія, положеніе мысли передъ самой собою, что въ божествѣ равняется обособленію Единаго въ двухъ единосущныхъ ипостасяхъ, вполнѣ открывающихъ одна другую.

Совершенство этого самооткровенія покоится на эссенціальномъ единствѣ, по качеству содержанія, въ открываемомъ

и открывающемъ, — и отсюда , для объясненія этого акта, у Апостола Іоанна слѣдуетъ третье опредѣленіе: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Подлежащее здѣсь, несомнѣнно, *ὁ λόγος*, какъ свидѣтельствуетъ членъ и какъ видно изъ того, что Евангелистъ вообще говоритъ о Словѣ, а не о Богѣ. Если же *θεός* поставлено впереди, то этимъ лишь подчеркивается, что именно на немъ полагается логическое удареніе, что въ этомъ терминѣ сосредоточивается вся сила фразы (ср. IV, 24: *πνεῦμα ὁ θεός*). Значитъ: Логосъ характеризуется здѣсь съ новой стороны, — не съ точки зрѣнія хронологической и не по категоріи персональнаго соотношенія, а по качеству или достоинству своего существа, какъ *θεός*. Если же такъ, то этимъ прямо и просто исключаются всякія субординатическія мечтанія, яко бы *θεός* — въ отличіе отъ *ὁ θεός* — указываетъ низшаго или второго Бога (*δεύτερος θεός*), каковое противоестественное понятіе — послѣ Оригена и аріанъ — еще и донынѣ поддерживалось нѣкоторыми экзегетами. Рѣчь идетъ о природѣ Логоса, и тутъ *θεός* въ подобной комбинаціи можетъ удостовѣрять только божескую субстанцію (ср. Ін. X, 33. Дѣян. XII,22. XXVIII, 6. 2 Ѳессал. II, 4). Посему и Слово есть Богъ *κατ' οὐσίαν*, нимало не отличный отъ *ὁ θεός*, если брать его, какъ безначальную личность.

Внимательный анализъ перваго стиха Іоаннова «пролога» даетъ слѣдующіе предикаты Логоса: 1) Онъ вѣченъ, 2) есть личность и 3) такого же божескаго существа, что и Отецъ. Такимъ образомъ, это есть божественная ипостась, безначальная и равномощная Изрекающему — Богу. Это положеніе, пріобрѣтенное чисто вербальнымъ, скрупулезнымъ разборомъ, достаточно устраняетъ всѣ споры о генезисѣ понятія *λόγος*'а у Евангелиста. Можно, пожалуй, даже сказать, что нѣтъ резонныхъ побужденій говорить и о заимствованіи самого термина *λόγος*. Правда, Апостолъ употребляетъ его въ строго опредѣленномъ смыслѣ, ясномъ для читателей, но, какъ мы знаемъ, всѣ существенные моменты его содержатся въ самомъ понятіи «слова». Еще менѣе можно допускать зависимость Іоанновой логологіи отъ теософіи Филона Александрійскаго, хотя такое предположеніе является довольно распространеннымъ въ изслѣдованіяхъ этого предмета. Основательные знатоки филонизма приходятъ къ тому заключенію, что, «субстанціально сливаясь съ Богомъ и міромъ въ одинъ живой и нераздѣльный универсъ, (Филоновскій) Логосъ (лишь) формально отличается отъ Бога и міра; онъ

стоитъ посрединѣ между обѣими противоположностями, какъ субстанціально связующая и формально разъединяющая ихъ грань»*) Логосъ Филона совсѣмъ не личность, а только теоретически рисуется персональными чертами по соприкосновенію съ личнымъ Богомъ, какъ соотношеніе съ космосомъ дѣлаетъ его принципіально безличнымъ. Это совсѣмъ искусственная фигура теософическаго Януса, вызванная необходимостями платоновско-раввинистической адверсативности Творца и твари, которыя несоединимы и въ то же время нераздѣльны логически и фактически. Логосъ есть концентрація силъ (δυνάμεις) и совокупность идей (τόπος или μητρόπολις τῶν ἰδεῶν), разрозненно проявляющихся въ мірѣ и человѣкѣ, а для послѣдняго, какъ микрокосмоса, служитъ первообразомъ или прототипомъ и по тому самому, будучи идеальною возможностію, не допускаетъ своего всецѣлаго обнаруженія въ отдѣльной конкретной индивидуальности. Отсюда неоспоримо, что основные пункты Іоанновой логологіи рѣшительно отрицаются у Филона, и вся его теософическая система, построенная на дуалистическомъ мотивѣ, чужда уму Евангелиста, ибо у него κόσμος есть откровеніе Бога, дающаго жизнь и свѣтъ своему творенію.

Повидимому, ближе къ идеѣ Іоаннова Логоса ветхозавѣтное представленіе о «словѣ Божіемъ», но ему не достаетъ ясно и опредѣленно выраженнаго момента ипостатичности. Такъ, даже въ наиболѣе характерномъ изрѣченіи Псалм. XXXII (33), 6: словомъ Господнимъ небеса утвердишася оно означаетъ лишь творческую энергію Божію (ср. ближайшее: и духомъ устъ Его вся сила ихъ) и можетъ быть принимаемо за лицо только при свѣтѣ новозавѣтнаго откровенія. Равно и развитіе этого понятія въ таргумахъ подъ именемъ «memra di — jehova» не выработало идеи личности въ качествѣ необходимаго и существеннаго предиката, хотя и приближалось нѣсколько къ ней, ибо данное сочетаніе иногда замѣняетъ тамъ термины «Іегова» и «шехина». Однако и въ данномъ случаѣ это была — скорѣе — персонификація разума Божія и силы Божественной. Λόγος Апостола Іоанна ближе всего подходитъ къ ветхозавѣтному ученію о «chókhmah», какъ оно изло-

*) † Проф. М. Д. Муретовъ, Ученіе о Логосѣ Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова въ связи съ предшествовавшимъ историческимъ развитіемъ идеи Логоса въ греческой философіи и іудейской теософіи (Москва 1885), стр. 275-276.

жено въ Екклезіастѣ и осбенно въ книгѣ Притчей (VIII, 23 сл.) Но насколько внѣшнее сходство обѣихъ концепцій далеко отъ внутренняго совпаденія, — въ этомъ убѣждаетъ благочестивый авторъ Премудрости Соломоновой, который въ понятіи «chókhmah» не поднялся выше идеи міротворческаго и міропромыслительнаго разума Божія, обнаруживающагося въ сохраненіи бытія тварей и въ направленіи ихъ особенными дѣйствіями и чрезвычайными людьми (гл. VII, 21-X). Впрочемъ, нужно согласиться, что въ «chókhmah» уже нѣсколько предполагается извѣстное различеніе Бога въ Себѣ и Бога во внѣ, а въ апокрифахъ, арамейскихъ таргумахъ и въ Каббалѣ проглядываютъ нѣкоторыя черты ипостатичности.

Безспорно теперь, что въ ветхозавѣтныхъ доктринахъ Премудрости и Слова Божія имѣется лишь ростокъ Іоанновой логологіи. Этотъ ростокъ развился подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ проповѣди и дѣлъ Христа Спасителя (I Ін. I, 2: и видѣхомъ, и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ животъ вѣчный, иже бѣ у Отца, и явися намъ) и только при озареніи Св. Духа достигъ полнаго раскрытія въ «прологѣ» четвертаго Евангелія. Мы имѣемъ откровеніе самого Бога, когда читаемъ тамъ, что Слово есть бытіе вѣчное, испостасное и божественное.

Опредѣливъ Логоса, какъ особое существо божественнаго свойства, Апостолъ Іоаннъ переходитъ къ изображенію Его дѣятельности (I,2): Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Οὗτος (въ отличіе отъ ἐκεῖνος) собираетъ въ себѣ всѣ предшествующіе признаки (=«именно такой»), а ἦν—въ связи съ извѣстнымъ намъ ἐν ἀρχῇ—убѣждаетъ, что мысль Евангелиста все еще движется въ области безвременнаго и сосредоточена на выясненіи изначальной, домірной жизни Логоса. Она состояла въ томъ, что οὗτος ἦν πρὸς τὸν θεόν и, значитъ, постоянно и неизмѣнно была обращена къ Богу, Который отъ вѣчности открываетъ себя въ равносущномъ и равночестномъ Ему Словѣ, а это послѣднее столь же изначально являетъ въ Себѣ верховный Разумъ предъ Нимъ Самимъ. Эта дѣятельность направлена исключительно πρὸς τὸν θεόν и недоступна для человѣческаго ума. Однако здѣсь дано и основаніе для явленія Бога ad extra: 1) ибо λόγος вполнѣ отображаетъ Отца и, слѣдовательно, можетъ «изъяснить» Его; 2) Онъ равномощенъ Отцу и, значитъ, въ состояніи сдѣлать это. Посему и первымъ актомъ подобной дѣятельности Слова было обнаруженіе Бога: вся тѣмъ

б ы ш а (I,3). Субъектомъ откровенія опять же былъ Богъ, какъ исконная и единая причина откровенія. Тутъ предлогъ διά указываетъ не служебное, низшее положеніе Логоса, а опредѣляетъ лишь causa efficiens, говоритъ о посредствующей Его дѣятельности въ качествѣ проявителя Бога въ тварномъ бытіи. Только Логосъ можетъ открывать и открываетъ Бога, но открываемый есть Отецъ. Такимъ образомъ, все по волѣ Отца или изъ Отца (ἐξ οὗ τὰ πάντα), но чрезъ Сына-Христа (δι' οὗ τὰ πάντα), какъ удостовѣряетъ Апостолъ Павелъ (1 Кор. VIII, 6). Ἐγένετο— этотъ глаголъ, въ противоположность съ ἦν, указываетъ на «становленіе», т. е. на бытіе въ процессѣ перехода отъ небытія или историческое явленіе, котораго раньше не было и которое началось лишь чрезъ Слово: πάντα δι' αὐτοῦ... ἔκτισται (Кол. I, 16). Логосъ есть творецъ, — и разультатъ Его творчества обнимаетъ πάντα безъ члена, въ неограниченномъ смыслѣ, — все бытіе во всей цѣлости и со всѣми качествами по рубрикамъ Кол. I, 16: «что на небесахъ и что на землѣ, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли».

Свой тезисъ о твореніи всего Словомъ Апостолъ Іоаннъ повторяетъ далѣе въ отрицательной формѣ, соотвѣтственно особенностямъ своего стиля, но, аористъ ἐγένετο смѣняется потомъ перфектомъ (καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν). Послѣднее констатируетъ бытіе происшедшее (ἐγένετο) и вмѣстѣ существующее, почему съ этой стороны почти равно нашему настоящему. Обобщая предыдущее, Евангелистъ, очевидно, привноситъ новый оттѣнокъ, что, какъ все явилось черезъ Слово, такъ ничто изъ сотвореннаго и существовать не можетъ независимымъ сохраненіемъ своего тварнаго бытія. По такой предметно-логической ассоціаціи нельзя принять старинное размѣщеніе, по которому ὃ γέγονεν относилось къ дальнѣйшему: «что произошло,—въ томъ была жизнь». Но тогда 3-й стихъ представлялъ бы непонятное повтореніе одной и той же мысли, а 4-й неожиданно прерывалъ бы рѣчь о Логосѣ, между тѣмъ теперь выражается важная идея, что Слово, какъ творецъ, бываетъ и промыслителемъ своего бытія, которое всегда и необходимо остается несамостоятельнымъ, неспособнымъ къ автономному самосохраненію.

Все существуетъ благодаря Логосу, — и это потому, что ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (I,4). Глаголъ указываетъ постоянное качество Логоса, полноту жизни въ Немъ для всѣхъ тварей. Потому онъ и не называется здѣсь ζωή, какъ въ другихъ мѣстахъ (I Ін. I, 1-3).

Это, конечно, предполагается и здѣсь само собою, но въ данномъ случаѣ Слово опредѣляется не само въ себѣ, а по отношенію ко всему тварному, для котораго служитъ вѣчнымъ жизненнымъ источникомъ. Все произошло изъ Него и только въ безпредѣльномъ богатствѣ Его жизни продолжаетъ черпать свое бытіе, какъ лучъ въ солнцѣ, ручей — въ ключѣ. Тутъ ζωή берется въ неограниченномъ смыслѣ (безъ члена) и означаетъ не одну только физическую или духовную жизнь, но ту и другую вмѣстѣ.

Въ приложеніи къ разумнымъ существамъ эта жизнь (ἡ ζωή) была свѣтомъ (τὸ φῶς). Ясно, что φῶς характеризуетъ качество жизни въ данной конкретной категоріи вообще и не можетъ относиться къ спеціальному случаю, напр., спасенія ветхозавѣтнаго человѣчества по вѣрѣ въ Искупителя. Свѣтъ типически отличаетъ человѣка отъ всѣхъ другихъ существъ по самой его жизни, которая просвѣтляется именно тѣмъ, что ясно познаетъ свой первоисточникъ въ божественномъ Логосѣ, и потому непремѣнно бываетъ духовно-моральной по самому существу. Понятно, что этотъ свѣтъ уже не рисуется вытекающимъ изъ Логоса, ибо онъ составляетъ неотъемлемое качество разумной человѣческой жизни, когда люди пребываютъ въ Логосѣ (ἐν αὐτῷ). И это вполнѣ естественно: если физическое видѣніе возможно только для живого субъекта и бываетъ функціею его физической жизни, то и духовное просвѣтленіе должно покоиться на духовной жизни, проистекать изъ нея. Но для сего требуется соприкосновеніе и сродство съ познаваемымъ, а въ отношеніи къ божественному Логосу этимъ обязательно предполагается богоуподобленіе въ высокой степени нравственнаго развитія. Слѣдовательно, духовное просвѣтленіе — и результатъ нравственнаго совершенства и эссенціальное его свойство, почему лишь чистые сердцемъ узрятъ Бога (Мѳ. V, 8).

Въ «прологѣ» ἦν вездѣ означаетъ фактическую дѣйствительность и — по противоположности стиха четвертаго пятому—даетъ разумѣть ту историческую эпоху, когда Логосъ полнымъ блескомъ постоянно сіялъ въ людяхъ. Очевидно, это періодъ блаженной райской жизни прародителей, непосредственно слѣдовавшій за твореніемъ, — періодъ невинности и непосредственнаго общенія съ Богомъ.

Но то же самое ἦν подчеркиваетъ и временность отмѣченнаго положенія, предупреждая о смѣнѣ его совсѣмъ инымъ порядкомъ. Послѣдній описывается (I,5), совершенно другимъ

квалификатомъ — ἡ σκοτία. Евангелистъ ничего не говоритъ о происхожденіи этого новаго порядка, но отсюда нельзя заключать, что онъ имѣетъ самостоятельное бытіе, какъ «царство» тьмы. Между ними противоположность не онтологическая или физическая, а качественно-моральная, если они все-таки могутъ быть вмѣстѣ въ извѣстной комбинаціи. Тутъ ἡ σκοτία параллельно τὸ φῶς, но свѣтъ пересталъ прямо истекать изъ жизни и помрачился, почему и кругомъ начала водворяться тьма. Это — моментъ послѣ грѣхопаденія, когда прародители лишились древа жизни и люди были удалены отъ тѣснаго общенія съ Богомъ. Въ этомъ случаѣ ἡ σκοτία есть обусловленное историческое явленіе, слѣдствіе нравственнаго паденія, какъ свѣтъ — свойство духовно-нравственнаго превосходства. Но если τὸ φῶς проистекалъ изъ непосредственной близости къ духовно-просвѣтительному Логосу, то ясно, что теперь подобной близости уже не могло быть. Свѣтъ становится внѣшнимъ, для человѣка: τὸ φῶς φαίνει — является, какъ нѣчто независимое отъ свѣта, хотя и соприсутствующее, и обязательное. Это — свѣтъ необходимаго каждому духовно-нравственнаго совершенства, который и падшимъ людямъ предносился въ качествѣ идеала, но онъ уже облекся въ форму закона, связывающаго ихъ свободу. Правда, этотъ идеалъ былъ начертанъ и всегда мерцалъ въ человѣческихъ сердцахъ, но теперь онъ оказывается постороннимъ для воли обвинителемъ въ видѣ совѣсти, то осуждающей, то оправдывающей (Рим. II, 15). Человѣкъ мучительно и безуспѣшно старался исполнить дѣло закона, какъ долгъ, который служилъ для него тяжелымъ бременемъ, а не благимъ и легкимъ игомъ (Мѳ. XI, 30), — истинною радостью, неотлучною отъ жизни въ Логосѣ, подобно бодрости и веселію при избыткѣ жизненныхъ силъ и физической крѣпости. Сердце перестало излучать свѣтъ, превратившись просто въ органъ для его воспріятія. Но такъ какъ и ранѣе оно оказалось неспособнымъ носить въ себѣ полноту божественнаго свѣта, то понятно, что въ состояніи омраченія человѣкъ сдѣлался уже совершенно немощнымъ вмѣстить его всецѣло: καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ (τὸ φῶς) οὐ κατέλαβεν. Многіе принимаютъ καταλαμβάνω за синонимъ γιγνώσκω, но таковымъ этотъ глаголъ бываетъ лишь въ средней формѣ при особыхъ ассоціаціяхъ. Еще больше ученыхъ комментаторовъ усвояютъ ему смыслъ «побѣждать» для выраженія силы свѣта въ сравненіи съ тьмою, но и этого понятія онъ, — самъ по себѣ, — не имѣетъ и собственно равняется нашимъ «нападать», «наступать»,

«захватывать», «забирать». Самое подходящее къ контексту значеніе «принимать», какъ указаніе на тотъ фактъ, что омраченное сердце не могло нормально воспринимать сіявшаго свѣта по своей плотяности и при самыхъ наилучшихъ усиліяхъ раздиралось до смертельности и достигало лишь отчаянія (Рим. VII), а внѣдренное въ человѣка стремленіе къ Богу часто разрѣшалось созданіемъ ложныхъ и нелѣпыхъ призраковъ божества, что такъ живо изображаютъ авторъ Премудрости Соломоновой (XIII гл.) и Апостолъ Павелъ (Рим. I, 18) сл.). Искра свѣта еще тлѣла въ душѣ человѣческой, но она не могла разгорѣться полнымъ пламенемъ по несовершенству самого очага и по отсутствію горючаго матеріала въ высокомъ качествѣ духовно-нравственной жизни людей. Нужно было новое сердце, чтобы въ этой чистой средѣ опять возсіялъ прежній свѣтъ: а щ е к т о н е р о д и т с я с в ы ш е, н е м о ж е т ъ в и д ѣ т и ц а р с т в і я Б о ж і я (Ін. III,3). Но прежде чѣмъ взошло на духовномъ горизонтѣ это солнце правды, просвѣщающее сущихъ во тьмѣ, — ему предшествовали отдѣльные лучи, ибо Логосъ всегда продолжалъ свѣтить въ мірѣ. Такимъ путемъ Евангелистъ приходитъ къ тому положенію, что просвѣтительная дѣятельность Логоса никогда не прекращалась, — и тѣмъ не менѣе явилась нужда въ спеціальномъ Его откровеніи.

Какъ выше (ст. 3) свою мысль о тварности всего космоса и въ космосѣ Апостолъ Іоаннъ подтверждалъ ссылкою на фактъ несамобытности каждой данной вещи, такъ и теперь находитъ опору въ свидѣтельствѣ того лица, таинственная слова котораго были для него первыми намеками на воплощеннаго Логоса. Это былъ человѣкъ (I, 6), — исторія знаетъ его въ качествѣ историческаго дѣятеля (ἐγένετο), — но онъ былъ ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, имѣлъ отъ Бога особую миссію и чрезвычайныя полномочія, подобно вѣстнику Малахіи (III, 1; ср. III, 28), и пользовался преимущественнымъ благоволеніемъ Божіимъ: имя ему Іоаннъ, т. е. съ евр. Jochanan — Богъ милостивъ, Богъ проявилъ особенную милость. Цѣлію историческаго явленія (ἦλθεν) Предтечи (I,7) было свѣдѣтельство (εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός—второе дважды), формальное и всецѣлое (даже до смерти: μάρτυς мученикъ; ср. Апок. II, 10), а потому—и несомнѣнное удостовѣреніе въ пользу внѣшняго и независимаго отъ него факта, хотя извѣстнаго ему точно по самому существу. Богопосланный Іоаннъ говорилъ περὶ τοῦ φωτός. Значитъ, во 1-ыхъ, самъ онъ не былъ свѣ-

томъ (I,8) въ строжайшемъ смыслѣ (ἦν), будучи только свѣтильникомъ горящимъ и свѣтящимъ (Ін. V, 35) лишь потому, что ἦν τὸ φῶς ἀληθινόν (I,9). Ἀληθινός не тоже, что ἀληθής (хотя оба отъ λήθω=λανθάνω):—первое опредѣляетъ качество (достоинство) вещи по соотвѣтствію ея своей нормѣ, какъ нѣчто реальное, подлинное, идеальное въ данной области по противоположности всему поддѣльному и несовершенному; второе означаетъ вѣрность факту, его дѣйствительность вопреки всему ложному, искажающему или измышляющему его. Посему и у Евангелиста разумѣется свѣтъ по природѣ, какъ свѣтъ эссенціальный, въ которомъ нѣтъ ни малѣйшей тьмы (I Ін. I, 5). Это есть Богъ-Отецъ и Сынъ, сіяніе славы Отчей (Евр. I,2). Очевидно, Іоаннъ Предтеча не былъ свѣтомъ ложнымъ, но у него свѣтъ не былъ прирожденнымъ и сіялъ лишь по отраженію отъ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ибо послѣдній φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Здѣсь ἐρχόμενον относится, несомнѣнно, къ ἄνθρωπον; правда, — для обозначенія человѣчества въ его цѣломъ данное выраженіе необычно, но это понятіе требуется и существомъ дѣла и грамматическою связью рѣчи. Иначе, относя его къ τό φῶς, мы получимъ совершенно странную конструкцію, какъ бы намѣренно затемняющую мысль нѣкоторою обоюдностью, яко бы свѣтъ не исконно, независимо и всегда свѣтитъ, а лишь при вхожденіи въ міръ. Объ особомъ явленіи его чрезъ воплощеніе пока еще нѣтъ рѣчи, а praesens ἐρχόμενον удостовѣряетъ вѣчную свѣтоносность Логоса, который постоянно свѣтитъ въ каждой человѣческой душѣ, во всякій моментъ, какъ только приходитъ въ космосъ новое живое существо. Именно отсюда заимствовалъ свой свѣтъ и Предтеча Іоаннъ, ибо онъ тоже ἐγένετο ἄνθρωπος (ст. 6), но лучи этого солнца были сконцентрированы въ немъ съ особенною чистотой и интенсивностію. Вотъ этотъ богоизбранный человѣкъ, воплощавшій въ себѣ все ветхозавѣтное домостроительство, бывшій вѣнцомъ закона и пророковъ (Мѳ. XI, 9 сл.) и простиравшійся своимъ взоромъ въ новый міръ, — онъ удостовѣрилъ своею личностію, что Логосъ постоянно свѣтитъ даже во тьмѣ грѣхопаденія τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει), и только отъ него получаетъ извѣстную яркость всякій блескъ земной. Это — первое. Но — затѣмъ — тьма оказалась безсильною воспріять полноту свѣта, хотя онъ неизмѣнно отражался въ каждомъ рожденномъ человѣкѣ. Посему нужно было коренное измѣненіе воспріемлющаго органа, чтобы богатство всегда изливавшагося свѣта вмѣстилось въ че-

ловѣческое сердце. Ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ (I,7). Если Іоаннъ — вторичный свѣтильникъ — не былъ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, то ясно, что должно послѣдовать всецѣлое воплощеніе свѣта, какого онъ не могъ дать, а для воспріятія его обязательно новое посредство — вѣра, πίστις.

Выходитъ, что Креститель своею проповѣдію и дѣятельностію рѣшительно оправдываетъ мысль Евангелиста о всегдашнемъ свѣченіи Логоса и о недостаточномъ усвоеніи его тьмою падшаго человѣчества. И фактически онъ (I,10) «въ мірѣ бѣ (ἦν), и міръ тѣмъ бысть (ἐγένετο), и міръ его не позна» (οὐκ ἔγνω) — три отдѣльныя предложенія, изъ которыхъ второе подчинено первому и объясняетъ его, а третье представляетъ историческій результатъ. Терминъ κόσμος обнимаетъ всю вселенную, какъ благоустроенное цѣлое, со всѣми твореніями (ср. Ін. XVII, 5, 24) и въ переносномъ смыслѣ прилагается къ человѣчеству (Ін. III, 16. VI, 33), особенно въ его грѣховномъ состояніи (Ін. XVII 9, 1 Ін. II, 15, 16). И при такомъ положеніи міра свѣтъ постоянно былъ (ἦν), какъ существенное свойство Логоса, и сіялъ въ немъ, ибо κόσμος созданъ Словомъ Божіимъ и составляетъ видимый отблескъ сіянія Отчаго черезъ Сына. Но этотъ свѣтъ здѣсь свѣтитъ только потому, что каждая часть творенія носитъ неизгладимую печать своего творца. Очевидно, рѣчь тутъ объ общей міропросвѣтительной дѣятельности Логоса, о какой говоритъ Псалмопѣвецъ: «небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь (Псал. XVIII, 1) и какую Апостолъ Павелъ подробнѣе характеризуетъ въ Рим. I, 19-20. Καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Форма аориста указываетъ на исторически несомнѣнный и эмпирически удостовѣренный фактъ невѣдѣнія міромъ божественнаго, а γιγνώσκω отмѣчаетъ нѣчто познаваемое и внѣшнее для познающаго, непостижимое для него вполнѣ ни при какихъ усиліяхъ поврежденнаго грѣхомъ человѣческаго разума. Этотъ свѣтъ неотразимо бьетъ въ глаза, но не освѣщаетъ или вслѣдствіе всецѣлой слѣпоты, или по слабости глаза, который болѣзненно раздражается и инстинктивно закрывается. Посему причина несовершенной плодотворности свѣченія Логоса ничуть не въ немъ, — Онъ всегда былъ свѣтоноснымъ въ мірѣ, — а въ отсутсвіи воспріемлемости у людей. Тутъ же и вина всей этой исторической катастрофы. И мы знаемъ, что хотя божественныя письмена были начертаны на скрижаляхъ каждаго сердца человѣческаго, од-

нако никто не сумѣлъ разобрать ихъ вполнѣ. Напротивъ, и самые мудрые, «осуетились въ умствованіяхъ своихъ... и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся». (Рим. I, 21, 23).

Но — какъ общій для всѣхъ людей свѣтъ — Логосъ иногда наиболѣе проявляется въ отдѣльныхъ богопосланныхъ личностяхъ, такъ и въ отношеніи къ цѣлому міру просвѣтительная дѣятельность его нашла особенное выраженіе въ нѣкоторой спеціальной части. Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν (I, 11), т. е. конечно, δώματα, въ свои чертоги, гдѣ было какъ бы земное жилище славы Божіей. Это, безъ сомнѣнія, Израиль, избранный въ собственность изъ всей земли Господней (Исх. XIX, 5. Второз. VII,6; Псал. XXXV, 4), въ отличіе отъ язычниковъ, какъ «странниковъ и пришельцевъ» которые «отчужены отъ общества Израилева, чужды завѣтовъ обѣтованія, не имѣли надежды и были безбожники въ мірѣ». (Ефес. II, 19, 12). Аористъ ἦλθεν отмѣчаетъ особенное законченное проявленіе божественнаго Слова въ народѣ еврейскомъ въ разныя эпохи его долговременнаго существованія, многочастность и многообразіе Сыновняго глаголанія черезъ пророковъ (Евр. I,1) и послѣдній звукъ этого нарочитаго обращенія — тѣлесное пришествіе Его. Повидимому, естественно было ожидать, что привычное и подготовленное ухо легко уловитъ заключительный аккордъ, но — исторія свидѣтельствуетъ противное: καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Разумѣются сыны чертога брачнаго, всѣ члены богоучрежденнаго зданія ветхозавѣтной теократіи (τὰ ἴδια). Какъ собственные Богу, усвоенные имъ, евреи не могли не знать своего господина, — и понятіе «познаванія» (γνῶσις) къ нимъ уже неприложимо: — съ ихъ стороны мыслимо принятіе въ этомъ, несомнѣнномъ для нихъ, достоинствѣ, или сознательное отверженіе очевидности. Факты показываютъ, что и эти αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Данный глаголъ, необходимо включая моментъ вѣдѣнія, выдвигаетъ преимущественно идею непринятія предлагаемаго по упорству грѣховной воли въ слугѣ, не признающемъ своего владыку. Если міръ повиненъ своимъ οὐκ ἔγνω, то Израиль подлежитъ конечному осужденію за свое οὐ παρέλαβον. Виноградари не сомнѣвались, что идетъ сынъ, но именно потому они и сказали: сей есть наслѣдникъ: пріидите, убіемъ его, и удержимъ достояніе его (Мѳ. XXI, 38, 41). Οὐ παρέλαβον—однимъ этимъ рече-

ніемъ энергически живописуется вся тяжесть грѣха, павшаго на Израиля за убѣжденное отверженіе Бога во Христѣ.

Мы видимъ теперь, что хотя свѣтъ безпрерывно сіялъ въ мірѣ, но послѣдній мало просвѣщался по грѣховной неспособности къ воспріятію божественнаго блеска омраченнымъ сердцемъ или извращенною волей: «своею премудростію міръ не позналъ Бога въ премудрости Божіей» (1 Кор. I, 21). Необходимо было новое средство богопознанія въ воплощенномъ Словѣ, — и тогда или весь міръ станетъ *οἰκεῖος* для Бога, или же изъ него должны будутъ выдѣлиться нѣкоторые *οἰκεῖοι*, какъ прежде въ *ὁ κόσμος*'ѣ обособлялись *τὰ ἴδια*. Что же вышло фактически? Отвѣтъ гласитъ: *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (I, 12). Адверсативная частица *δέ* — единственная во всемъ «прологѣ» — ясно противопоставляетъ содержаніе стиха 12-го предшествующему, почему *ὅσοι*—не часть только *ἴδιος*, но и всего космоса. Тѣсная же связь этого положенія съ мыслію стиха 11-го, при чемъ *ἦλθεν* послѣдняго относится фактически и къ 12-му, сходство самихъ терминовъ (*οὐ παρέλαβον—ἔλαβον*)—все это показываетъ лишь то, что *ὅσοι* параллельны съ *τὰ ἴδια* и представляются новымъ духовнымъ Израилемъ, какъ «родъ избранный, царственное священство, люди взятые въ удѣлъ» (I Петр. II, 9; ср. Тит. II, 14). Естественно, что они обладаютъ еще болѣе значительными преимуществами (*ἐξουσία*), какъ это несомнѣнно удостовѣряетъ стихъ 13-й *Ὅσοι* — всѣ, которые приняли — не механически, а съ соотвѣтствующими дѣлу настроеніями и чувствами, — приняли, какъ «таковые» или вполнѣ расположенные къ сему. Въ свою очередь *ἔλαβον* (— по противности съ *οὐ παρέλαβον* стиха 12-го —) убѣждаетъ, что здѣсь принятіе, будучи внѣшнимъ историческимъ фактомъ, мыслится въ неразрывности отъ субъективнаго акта познанія и признанія: — *ὅσοι* приняли, потому что былъ извѣстенъ принимаемый, *ἴδιοι* отвергли его, не смотря на свое вѣдѣніе. Данное значеніе, филологически нимало не обязательное для простого *λαμβάνω*, Евангелистъ выясняетъ не согласованнымъ грамматически опредѣленіемъ *τοῖς πιστεύουσιν*. По связи рѣчи *πίστις* у Евангелиста Іоанна констатируетъ совершенное познаніе о Богѣ, подобное тому, какое было у евреевъ, но абсолютно неотдѣлимое отъ сердечнаго влеченія къ Господу Творцу: посему тамъ—отрицательное *οὐ παρέλαβον*, теперь — положительное *ἔλαβον*. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ вѣра становится все-

цѣлою и убѣжденною преданностію человѣка своему предмету. У насъ это есть ὄνομα αὐτοῦ (τοῦ λόγου). Греческое ὄνομα, наряду съ еврейскимъ schem, выражаетъ сущность вещи, въ нашемъ мѣстѣ — сущность Логоса, какъ она была опредѣлена раньше (τὸ ὄνομα). Слѣдовательно, ὅσοι — всѣ тѣ, которые признали въ «происшедшемъ» (ἦλθεν) вѣчное и ипостасное откровеніе Бога и сознательно подчинились Ему, усмотрѣвъ въ Немъ присносущный свѣтъ, какой и ранѣе мерцалъ для всѣхъ въ чудныхъ вѣщаніяхъ космоса и въ таинственномъ сіяніи морально таксирующей совѣсти. Отнынѣ этотъ свѣтъ для нихъ уже не чужой, а свой, — и они усвояютъ его себѣ въ качествѣ дѣтей, заступая мѣсто отрекшихся ἴδιοι. Если же такъ, то ὅσοι получаютъ и перерогативы тѣхъ—ἐξουσίαν, преимущество не въ отвлеченномъ смыслѣ, а въ значеніи особаго права, соединеннаго съ постояннымъ личнымъ обладаніемъ (ἔχω). Это преимущество заключалось въ томъ, чтобы τέκνα θεοῦ γενέσθαι. Γενέσθαι — становиться; значитъ, данное состояніе — не актъ воли человѣческой, а Божій даръ (ἔδωκεν), непосредственно слѣдующій за вѣрою и вытекающій изъ нея. И это по той причинѣ, что вѣрующій сливается до органическаго единенія съ предметомъ своей вѣры, а такъ какъ послѣдній — Сынъ Божій, то и всѣ οἱ πιστεύοντες бываютъ, становятся, «чадами Божіими» (τέκνα θεοῦ) по благодати. Τέκνον (отъ τίκτειν) не сынъ только по усыновленію или de jure (напр., пріемный), какъ возможно для υἱός а дитя родное по крови, по естественному плотскому происхожденію. Τέκνον θεοῦ это — тотъ, кто отчасти уже отражаетъ въ себѣ Бога и имѣетъ способности и силы достигать возможнаго уподобленія, что есть несомнѣнно осуществимый (I Ін. III, 2) идеалъ (Мѳ. V, 48) христіанства. Въ этомъ состояніи человѣку возвращается то блаженство, когда Логосъ безпрепятственно сіялъ въ людяхъ, и каждый изъ нихъ по самой своей природѣ, естественно и неизбѣжно, приближался къ постиженію славы неприступнаго свѣта. Потому наше сыновство, какъ твореніе Божіе во Христѣ (2 Кор. V, 17. Гал. VI, 15), заступаетъ прежнее, ветхозавѣтное и преимуществуетъ надъ нимъ, ибо термины «отецъ» и «сынъ» выражали въ Ветхомъ Завѣтѣ (Псал. CI, 13. Иса. LXIII, Іерсм. XXXI, 20, Ос. XI, 1.) больше идею нѣжности, расположенія, сочувствія къ падшему созданію, но не реальной близости, какая вѣрующимъ доставляется благодатнымъ возрожденіемъ въ богоусыновленіи.

Если же такъ, то христіанское сыновство можетъ быть только параллельнымъ ветхозавѣтному и отличнымъ отъ него по природѣ. Сыны Божіи — вѣрующіе суть тѣ, *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν* (I, 13). Мысль раскрывается лишь съ отрицательной стороны, при чемъ каждое изъ слѣдующихъ «не» привноситъ особый конкретный признакъ (какъ это отмѣчается усиливающими *οὐδὲ—οὐδὲ* по сравненію съ раздѣлительно-пояснительными *οὔτε—οὔτε*). На библейскомъ языкѣ *αἷμα* означаетъ производящее сѣмя, какъ причину продолжаемости людей черезъ актъ рожденія (Прем. Сол. VII, 2: «и я въ утробѣ матерней образовался въ плоть въ девятимѣсячное время, сгустившись въ крови отъ сѣмени мужа и услажденія, соединеннаго со сномъ». Дѣян. XVII, 26: «отъ одной крови произвелъ весь родъ человѣческій»), но въ связи съ *σάρξ*, специфическимъ терминомъ для человѣка естественнаго, даетъ понятіе жизненнаго принципа всего живого на землѣ (ср. Мѳ. XVI, 17), въ противоположность инертности косной, мертвой матеріи, а множ. *αἱμάτων*, предполагая необходимость смѣшенія кров е й для чадородія, указываетъ на разнообразіе формъ и элементовъ физической жизни. Сыновство «чадъ Божіихъ» основывается не на такомъ физическомъ законѣ происхожденія одной живой единицы от другой: — въ послѣднемъ случаѣ оно «дается» въ самомъ фактѣ физической связи потомка съ предкомъ, тамъ же этого нѣтъ и, очевидно, все это, «создается» и притомъ одновременно и совмѣстно съ установленіемъ самой (благодатной) близости человѣка съ Богомъ во Христѣ Іисусѣ. Даже больше того: — это рожденіе и не *ἐκ θελήματος σαρκός*. *Σάρξ*, по сравненію съ *αἷμα*, есть то же самое, но нѣсколько высшаго порядка: это есть живая особь, отдѣльная и выдѣляющаяся отъ другихъ, какъ таковая, напр., всякое животное и человѣкъ, во многомъ разныя, хотя и одинаково саркическія. Здѣсь связь производящаго и рожденнаго глубже и тѣснѣе:— животное уже любитъ своего дѣтеныша, поскольку чувствуетъ въ немъ самого себя, намѣренное воспроизведеніе (*θέλημα*) своей собственной плоти. Сыновство «чадъ Божіихъ» опять же не таково: — не будучи просто физическимъ сродствомъ, оно не равняется и естественному физическому сочувствію. Мало сего (*οὐδὲ*): это сыновство и не *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, не совпадаетъ съ обычнымъ человѣческимъ рожденіемъ, гдѣ къ чисто физическому, плотскому влеченію присоединяется еще сознательно-свободное стрем-

леніе производящаго, мужскаго агента. Слѣдовательно, христіанское сыновство выходитъ за предѣлы законовъ продолженія и воспроизведенія въ области живой природы на всѣхъ ступеняхъ ея развитія и во всѣхъ формахъ проявленія въ жизни физической и психической, ибо всегда и вездѣ рожденное отъ плоти плоть есть (I н. III, 6). Оно принадлежитъ высшей сферѣ, гдѣ и новый, сверхкосмическій дѣятель и иной, некосмическій порядокъ произведенія. Этотъ дѣятель есть Богъ, и мы, будучи Его твореніями, пассивно воспринимаемъ отъ Него это органически-благодатное сродство (ἐγεννήθησαν). Ясно, что это сыновство — не дѣло свободы человѣческой, а зависитъ исключительно отъ (милости и благодати) Бога, даруя намъ то, чего не было, и поставляя насъ въ тѣснѣйшее сыновнее единеніе съ Небеснымъ Отцемъ. И какъ въ единородномъ Сынѣ отражается личность Бога-Отца, такъ Онъ же проявляется и въ благодатно-усыновленныхъ чадахъ Своихъ. Но «кое общеніе свѣту ко тьмѣ» (2 Кор. VI, 14)? Какъ возможно тѣсное сближеніе столь далеко разошедшихся элементовъ — σκοτία и φῶς? Очевидно, долженъ быть какой-нибудь связующій посредникъ, который по самой своей природѣ объединялъ бы эти двѣ стороны для чего требуется совмѣщеніе въ немъ существенныхъ свойствъ обоихъ элементовъ. И вотъ καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο (I, 14). Но если ἐγένετο, то теперь рѣчь, конечно, объ историческомъ явленіи Логоса въ новой формѣ бытія, въ какой онъ никогда еще не обнаруживался доселѣ. Тутъ совсѣмъ нѣтъ измѣненія сущности, и «Слово, — по выраженію блаж. Ѳеофилакта, — оставаясь тѣмъ, чѣмъ было, стало тѣмъ, чѣмъ не было». Ἐγένετο только яснѣе отмѣчаетъ дѣйствующую причину указанныхъ выше измѣненій въ актѣ новаго вмѣшательства исконнаго мірохранителя. Потому и являются τέκνα θεοῦ, что опять и спеціально выступаетъ ὁ λόγος Повтореніе этого термина съ такимъ нарочитымъ удареніемъ въ началѣ фразы свидѣтельствуетъ, что въ этомъ стихѣ самая эссенція логологіи Апостола Іоанна, что въ немъ высказывается главная идея «пролога». Переворотъ въ положеніи человѣчества произошелъ чрезъ ὁ λόγος — именно то самое Слово, которое было совѣчнымъ и ипостаснымъ «образомъ Бога невидимаго» (Кол. I, 15) и которое столь тѣсно связывало первое твореніе съ Господомъ — Вседержителемъ, что тамъ блисталъ свѣтъ присносущный. И если потомъ этого долго не было, то теперь, очевидно, должна быть для сего достаточная причина, и она за-

ключается въ новой формѣ активнаго обнаруженія Логоса въ мірѣ черезъ воспріятіе плоти. Σάρξ — само по себѣ — употребляется для мягкихъ частей человѣческаго тѣла въ противоположность жидкимъ (крови) и твердымъ (кости). Таково — мясо (κρέας, caro: Лук. XXIV, 39. Еф. V, 20), которое вслѣдствіе всюду проникающихъ нервовъ бываетъ и обыкновенно представляется сѣдалищемъ физической чувствительности, органомъ воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній. Отсюда σάρξ метонимически прилагается ко всему человѣку въ его естественномъ состояніи, какъ духовно тѣлесному существу, воспріимчивому ко всѣмъ внѣшнимъ воздѣйствіямъ, а въ дальнѣйшемъ смыслѣ обозначаетъ грѣховное человѣчество, поскольку оно или увлекается сладостями житейскими, или порабощается печалямъ міра. Впрочемъ, такое производное понятіе σάρξ получаетъ при противопоставленіи πνεῦμα (напр., Рим. VII, 5,6,18,25), а вообще указываетъ человѣка естественнаго, какъ отдѣльную индивидуальность. Но Апостолъ Іоаннъ не говоритъ ἄνθρωπος, чѣмъ Логосъ включался бы въ рядъ людей въ качествѣ ингредіентнаго члена, ибо и сейчасъ онъ былъ эссенціальнымъ Словомъ Божіимъ. Равно не называетъ его Евангелистъ и σῶμα, поелику имъ воспринята и разумная человѣческая душа. Логосъ остается неизмѣннымъ по своей божественной природѣ, но усвоилъ полную и всецѣлую человѣчность, такъ что съ одной стороны это Богъ, а въ другомъ отношеніи, при иной точкѣ зрѣнія — человѣкъ. Оба были въ неразрывномъ единствѣ Богочеловѣка чрезъ воплощеніе, которое есть «великая благочестія тайна» (1 Тим. III, 18) Въ ней и вся разгадка описываемаго переворота и объясненіе дѣла искупленія. Вѣрующіе дѣлаются τέκνα θεοῦ лишь потому, что ихъ Спаситель — опредѣленный, божественный ὁ λόγος и, слѣдовательно, можетъ поставить въ тѣснѣйшую, богосыновнюю связь со своимъ Небеснымъ Отцемъ. И эта возможность осуществляется безъ насилія надъ нашею природой, а естественно, ибо «Слово стало плотію», почему Христосъ былъ «Сынъ человѣческій», своимъ воплощеніемъ уже возведшій—идеально — все человѣчество къ Богу. Посему, если люди посредствомъ πίστις всецѣло соединяются съ Искупителемъ, вчленяются въ тѣло Христово,— они вмѣстѣ съ этимъ непремѣнно и реально дѣлаются чадами Божіими. Всякъ вѣруяй, яко Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ есть (I Ін. V, 1). Вы Христовы, Христосъ же Божій (1 Кор. III, 23).

Новое, истинное богосыновство объективно создается воплощеніемъ, но фактически оно бываетъ въ каждомъ лишь тогда, когда люди признаютъ въ человѣкѣ Іисусѣ Бога-Слово, коль скоро это будетъ показано имъ осязательно. И дѣйствительно, Логосъ *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*. *Σκηνόω* (ср. Быт. XIII, 12, Суд. V, 17, VIII, 11. 3 Цар. VIII, 12. Апок. VII, 15. XII, 12. XIII, 6)— отъ *σκηνή* (палатка, куща, временное жилище: Мѳ. XVII,4. Марк. IX,5, Лук. IX,33)—говоритъ прежде всего о вочеловѣченіи, какъ историческомъ фактѣ совершеннаго воспріятія плоти, которая стала «вмѣстилищемъ» для божественнаго Сына. Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ глаголъ всегда передаетъ у LXX-ти евр. schachen (Быт. XIII, 12 по А. Суд. V, 17. VIII, 12. 3 Цар. VIII,12), а терминъ schechina-h спеціально употребляется для видимыхъ явленій Іеговы среди народа Израильскаго — особенно въ «скиніи», которая въ свою очередь была прообразомъ Господа Спасителя (1 кн. Ц. 19). Слѣдовательно, во Христѣ «обитала вся полнота божества тѣлесно» (Кол. II,9) и была для всѣхъ очевидна во время Его жизни во плоти. *Ἐν ἡμῖν*, объединяя говорящаго съ читателями, разумѣетъ всю церковь съ ея членами, главами и представителями коихъ были Апостолы -самовидцы. Потому-то обитаніе Сына съ нами не прекратится, пока существуетъ самая Церковь Христова на землѣ. (Мѳ. XXVIII, 20).

Тайна нравственнаго переворота среди человѣчества раскрыта, но она, какъ тайна, требовала особаго удостовѣренія. Апостолъ Іоаннъ уже сослался на свидѣтельство каждаго вѣрующаго словами «и вселися въ ны» и потому далѣе, для доказательства и развитія этой мысли, естественно переходитъ къ своему опыту, къ тому историческому моменту, когда онъ самъ созерцалъ Бога во плоти. Отсюда вставочное, но логически существенное предложеніе: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*. *Θεᾶσθαι* («созерцать») —сравнительно съ *ὁρᾶν*— богаче содержаніемъ и констатируетъ не внѣшнее только наблюденіе, безразлично относящееся къ своему предмету, и не одно внутреннее прозрѣніе. Оно означаетъ восхищеніе созерцаніемъ, когда взоръ невольно приковывается къ своему объекту и не можетъ оторваться отъ него по тѣмъ или инымъ поражающимъ свойствамъ. Это есть сосредоточенное устремленіе намѣреннаго наблюденія съ вытекающимъ изъ него опытнымъ, нагляднымъ убѣжденіемъ . И вотъ Евангелистъ говоритъ: мы видѣли, — и величіе зрѣлища, для всѣхъ доступнаго убѣдило насъ. Что же и въ чемъ?

Τὴν δόξαν αὐτοῦ. Δόξα есть собственно существо Божіе (Евр. I,3). и въ такомъ видѣ непостижима для человѣка, какъ и самъ Богъ въ славѣ своей (ср. 1 Тим. VI, 16). Ее же предполагаетъ здѣсь, конечно, и Апостолъ (I н. XVII, 5), но уже во внѣшнемъ выраженіи, соотвѣтственно евр. kavód, которое прилагается къ конкретнымъ ѳеофаніямъ — въ купинѣ, въ столпѣ огненномъ и облачномъ, въ образѣ Ангела и т. п. Въ такомъ случаѣ получаемъ, что, хотя Слово и было во плоти, тѣмъ не менѣе въ Немъ ясно и неотразимо обнаруживается само божество, потому что Онъ былъ Богъ, Частица ὡς, наравнѣ съ евр. ke veritatis, отмѣчаетъ «не уподобленіе и не сравненіе, а подтвержденіе и несомнѣнное опредѣленіе» (св. I. Златоустъ), констатируя, напр., что «достойно есть я к о воистину (ὡς ἀληθῶς) блажити Тя, Богородице», что такое дѣйствіе ублаженія Богоматери для насъ похвально, а объективно — вполнѣ истинно. Слѣдовательно, слава была созерцаема, какъ она всегда свойственна «Единородному» отъ Отца. Здѣсь Евангелистъ впервые усвояетъ Логосу болѣе конкретное имя «Сына», ибо теперь раскрываетъ дѣло въ связи съ дарованнымъ намъ достоинствомъ «чадъ Божіихъ»: мы — τέκνα θεοῦ именно потому, что Слово есть υἱός. Μονογενής — въ отличіе отъ πρωτότοκος — опредѣляетъ болѣе, чѣмъ юридическія преимущества, какія имѣлъ у евреевъ всякій первенецъ (хотя бы изъ многихъ дѣтей) и какія могли принадлежать Логосу по сравненію со всѣми благодатными «чадами Божіими». Напротивъ, это есть единственное дитя, которое необходимо получаетъ права первородства и въ тоже время является какъ бы всецѣло копіей своего отца, сосредоточивая въ себѣ всѣ производительныя силы послѣдняго. Аналогично, но безгранично нужно мыслить и о Логосѣ, ибо исключительно къ нему относитъ Евангелистъ этотъ терминъ, характеризуя имъ Сына Божія (Ін. I, 14, 18, III, 16, 18, 1 Ін. IV, 9), и ж е с ы й С і я н і е с л а в ы и о б р а з ъ и п о с т а с и Отчей (Евр. I, 3). Предлогъ παρά при подразумѣваемомъ глаголѣ «быть» знаменуетъ отдѣльное и постоянное пребываніе «сущаго» при Отцѣ Сына, Который есть какъ бы равный двойникъ Его и знаетъ Его во всѣхъ положеніяхъ и движеніяхъ.

Всѣмъ этимъ Апостолъ Іоаннъ удостовѣряетъ несомнѣнный реальный фактъ, что, будучи по виду «человѣкомъ», Христосъ ясно для всѣхъ показалъ черезъ себя въ доступной формѣ самое существо Божіе, обитавшее въ Немъ тѣлесно. Понятно, что

Логосъ и по воплощеніи долженъ былъ обладать спеціальными Отеческими качествами въ самомъ своемъ человѣческомъ бытіи. И вотъ по объективнымъ своимъ свойствамъ Онъ былъ πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Χάρις—доброта, благость, преимущественно по отношенію къ низшимъ, бѣднымъ и страждущимъ—любовное снисхожденіе, вызывающее въ нихъ радость (χαρά) и, какъ добродѣтель, снискивающее къ себѣ верховное благоволеніе Бога (Лук. I, 30: εὗρες χάριν παρὰ τῷ θεῷ). На новозавѣтномъ языкѣ χάρις спеціально обозначаетъ любовь Божію къ міру, явленную въ искупленіи отъ грѣховъ чрезъ ниспосланіе Единороднаго Сына (1 Ін. IV, 9, 10. Тит. III, 4-5: егда же благодать и человѣколюбіе явися Спаса нашего Бога, не отъ дѣлъ праведныхъ..., но по своей Его «милости» спасе насъ банею пакибытія), а затѣмъ и самое искупленіе, въ которомъ дѣйствовала благодать Божія, спасительная всѣмъ человѣкомъ (Тит. II, 11). Теперь выходитъ, что Логосъ воплотился по безконечному милосердію Своему для избавленія людей, — и тогда именно открылась въ Немъ для насъ полнота истины. Ἀλήθεια — истинность вещи въ самомъ ея существѣ по абсолютному соотвѣтствію своей идеальной нормѣ. Таковъ въ собственномъ смыслѣ только Богъ, какъ единственная истинная реальность. Но то же безспорно и для Христа, поелику плотію сталъ ὁ λόγος, то самое Слово, которое отъ вѣчности всегда было эссенціальнымъ образомъ Божіимъ. Натурально, что теперь нашло абсолютное выраженіе то, что разсѣянно и неотчетливо вѣщали небеса, что настойчиво, но глухо внушала совѣсть, что сѣновно предварялось въ Ветхомъ Завѣтѣ относительно «Господа Бога человѣколюбиваго и милосердаго, долготерпѣливаго и многомилостиваго и истиннаго, сохраняющаго (правду и являющаго) милость въ тысячи родовъ, прощающаго вину и преступленіе и грѣхъ». (Исх. XXXIV, 6-7).

Личнымъ опытомъ подтвердивъ величайшую истину Сыновняго искупленія людей черезъ воплощеніе, когда «самое Слово Божіе» пришло къ своему образу и соединилось съ разумною душей, очищая подобное подобнымъ (св. Григорій Назіанзинъ), — Евангелистъ снова обращается къ громовымъ призывамъ, (κέκραγεν) Предтечи, потрясающее и неизгладимое впечатлѣніе коихъ придало имъ характеръ постояннаго свидѣтельства

(praes. *μαρτυρεῖ*). Іоаннъ свидѣтельствуетъ о Нем.ъ, и воззва глаголя: Сей бѣ (*ἦν*), его же рѣхъ (*εἶπον*), иже по мнѣ грядый, предо мною бысть: яко первѣе мене бѣ (I, 15). Апостолъ комбинируетъ здѣсь изреченія Крестителя, сказанныя имъ посламъ синедріона (Ін. I, 27) и на другой день повторенныя предъ учениками своими съ нѣкоторыми дополнительными разъясненіями (I, 30), измѣняя только praes. *ἐστί* («сей есть») на imperf. *ἦν* («сей бѣ»), разъ теперь рѣчь уже о пришедшемъ. Оно доселѣ удостовѣряетъ наиважнѣйшіе моменты спасительной логологіи. Для нея *ὁ ὀπίσσω μου ἐρχόμενος* напоминаетъ историческій фактъ позднѣйшаго выступленія Христа на общественное служеніе сравнительно со своимъ Предтечей, который здѣсь предварилъ, шелъ впереди Его. Однако и тогда Спаситель *ἔμπροσθέν μου γέγονεν*. И поскольку послѣдній глаголъ даетъ знать не менѣе несомнѣнный историческій моментъ, то ясно, что историческій Избавитель былъ раньше (*ἔμπροσθεν*) своего явленія міру. И параллель относится не просто къ общественному благовѣстію, а къ самому бытію Предтечи, прежде коего (*ἔμπροσθέν μου*) Онъ былъ въ той же самой области просвѣтительнаго дѣйствія въ космосѣ, ибо, какъ присносущный свѣтъ, Логосъ свѣтилъ и во тьмѣ (1, 5), когда Іоаннъ лишь свидѣтельствовалъ объ этомъ свѣтѣ (I, 6-7), будучи индивидуальнымъ его обнаруженіемъ. Но у Предтечи историческая проповѣдь предполагаетъ и утверждаетъ раннѣйшее фактическое бытіе. По самому параллелизму мы вынуждаемся принять, что изначальная и непрестанная космическая просвѣтительность Логоса обязательно требуетъ внѣкосмической реальной Его наличности. Въ этомъ и для самого Предтечи лежала вся причина внѣшней исторической антиноміи, *ὅτι πρῶτός μου ἦν*. По свойству *κοινή*, порядковое числительное *πρῶτος* часто равнялось и сравнительному *πρότερος*, и нѣтъ основаній отрицать эту особенность для новозавѣтнаго языка (см. Дѣян. VII, 12). Посему изъ двухъ сравниваемыхъ лицъ Логосъ по самому бытію предшествовалъ Крестителю. Но именно поэтому Онъ выходилъ изъ космическаго порядка въ безвременную сферу, гдѣ нѣтъ ни сравнительности, ни преемства, а содержится лишь безусловная и единственная основа всего существующаго. Въ такомъ случаѣ это есть «перво-начало», какъ *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* (Апок. XXII, 13; ср. I, 8, 11 по text. rec.: *Ἐγώ εἰμι τὸ* A *καὶ τὸ* Ω, *ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος*).

абсолютный источникъ всякаго бытія и всякаго историческаго міропромыслительнаго акта. Онъ всегда былъ ἐν ἀρχῇ, πρὸς τὸν θεόν и θεός и, естественно, преэкзистировалъ своему историческому предвозвѣстителю. Посему и послѣдній своимъ историческимъ лицомъ и торжественнымъ свидѣтельствомъ наглядно убѣждалъ, что — позднѣйшій по своему явленію въ мірѣ (ὁ ὀπίσσω μου ἐρχόμενος) — историческій Христосъ 1) всегда дѣйствовалъ, какъ просвѣщающій космическую тьму свѣтъ (ἔμπροσθεν μου γέγονεν), ибо 2) Онъ есть исконная первопричина всего сущаго (ὅτι πρῶτός μου ἦν), вѣчный образъ Бога Невидимаго, теперь лишь приходящій съ небесъ и высшій всѣхъ (Ін. III, 31).

Слѣдовательно, Іоаннъ Предтеча, бывшій невѣстоводителемъ для Церкви божественнаго Жениха (Ін. III, 29.30) и всецѣло знавшій Его, авторитетно подтверждаетъ личное показаніе Евангелиста, что во Христѣ пребывала и созерцалась слава Единороднаго отъ Отца. Понятно, что благодатное общеніе съ Нимъ даруетъ намъ богоусыновленіе, поелику отъ исполненія Его мы всѣ пріяхомъ (I, 16). Связь этого стиха съ предыдущимъ иногда выражается причиннымъ ὅτι. По ходу рѣчи и по самому процессу возрожденія, это возможно, но тутъ не было никакой обусловливающей причины, кромѣ историческаго факта благоволенія Божія въ воплощенномъ Сынѣ. Посему удобнѣе фактическое сопоставленіе чрезъ καί, а разъясняющимъ элементомъ будетъ τὸ πλήρωμα, какъ нѣчто переполненное, изливающееся и достаточное для всѣхъ и на все. Тогда это есть доступная людямъ полнота Воплощеннаго во всемъ Его божественномъ содержаніи, явленномъ въ мірѣ и для міра. Посему ἡμεῖς πάντες — всѣ, подобные Евангелисту по единенію вѣры со Христомъ — ἔλαβον, восприняли, конечно, по своей готовности и усиліямъ напряженія, но лишь потому, что воспріемлемое было въ наличности и предлагалось всѣмъ неисчерпаемо. Однако преобладаніе пассивности говоритъ, что въ этой области весь процессъ долженъ соотвѣтствовать своему возникновенію и не можетъ измѣняться индивидуальною активностію, когда, напр., человѣкъ, обязанный началомъ своей карьеры извѣстному патрону, продолжаетъ возвышаться помимо его и даже вопреки ему. Здѣсь все это немыслимо, ибо законно и дозволительно лишь активное воспріятіе послушествующей вѣры. Тутъ все совершается исключительно по благодати Божіей, которая дается каждому изъ насъ «по мѣрѣ дарованія Христова»

(Ефес. IV, 7; ср. Рим. XII, 3,6: διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι..., κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν). Естественно, что воспріявшій долженъ и можетъ только усвоять и примѣнять полученный даръ, какъ добрый домостроитель многоразличной благодати Божіей. (1 Петр. IV, 10). Онъ дѣйствуетъ однако благодатію и лишь въ сферѣ той благодати, которая сообщена свыше отъ единаго Духа (1 Кор. XII, 4 сл.) Никакое постороннее участіе недопустимо, а все личное усердіе разрѣшается тѣмъ, что въ душѣ человѣка создается, благодатная почва для дальнѣйшаго насажденія благоуханныхъ цвѣтовъ изъ необъятнаго вертограда благодати Господней. Всякое расширеніе и возрастаніе происходятъ только черезъ благодать, которая, будучи вполнѣ усвоена, открываетъ просторъ для новыхъ своихъ проявленій въ соотвѣтствіи уже закрѣпленнымъ и функціонирующимъ. Такъ «противъ» одной благодати со строгой пропорціональностію (ἀντί) доставляется другая, обезпеченная предшествующею. Вторая не замѣняетъ и не вытѣсняетъ первую, вмѣсто и въ отрицаніе которой водворяется, ибо тогда пришлось бы все разрушать и все начинать вновь, а благодать есть сила созидающая и прогрессирующая до «мѣры возраста исполненія Хуистова» (Ефес. IV, 13), Господствуетъ «антитетическій параллелизмъ» органической взаимности, когда на основѣ и «противъ» наличнаго доставляется нѣчто новое въ томъ же родѣ. Иной порядокъ не возможенъ. разъ всякое постороннее, внѣблагодатное участіе неизбѣжно сопровождается отпаденіемъ отъ благодати (Гал. V, 4) и прекращаетъ ея дѣйствіе. Послѣднее созидается только благодатію и умножается лишь при благодатной подготовкѣ въ плодотворномъ развитіи, безъ котораго даже прежде дарованное замираетъ и исчезаетъ. Христосъ доставилъ намъ преизобиліе благодати, и каждый всегда и безпрепятственно получаетъ столько, сколько онъ можетъ —способенъ и достоинъ—вмѣстить въ себѣ, такъ что съ постепеннымъ духовнымъ усовершенствованіемъ человѣка одна благодать пропорціонально нарастаетъ на другую, постепенно приближая его къ «полнотѣ» Христовой, — къ тому, чтобы вмѣстѣ съ Нимъ мы становились подобными Богу-Отцу (Мѳ. V, 48), какъ Его благодатныя чада. Въ новозавѣтномъ царствѣ «кто имѣетъ, тому дано будетъ, и пріумножится, а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ» (Мѳ. XIII, 12. XXV, 29. Марк. IV, 25. Лук. VIII, 18. XIX, 26).

Предъ нами теперь безграничная возможность и реальная

доступность. Но чѣмъ все это гарантируется по сравненію съ предшествующимъ, тоже богооткровеннымъ и однако исторически недостаточнымъ? Слѣдующее (I, 17) ὅτι и разъясняетъ причинно, почему теперь, — съ пришествіемъ Логоса во плоти, — оказывается въ наличности полнота благодати, достаточная для всѣхъ, сколько бы ея ни потребовалось. По свойственной Евангелисту манерѣ, и соотвѣтственно достоинству самихъ предметовъ, это раскрытіе ведется въ формѣ противоположенія между закономъ и — благодатію (Рим. V, 20, VI, 14, 15) и истиной, между Моисеемъ и Христомъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ не было такой божественной полноты во всецѣлой благодати, ибо 1) тамъ дѣйствовалъ ὁ νόμος—законъ въ конкретномъ специфическомъ смыслѣ legis talionis или равномѣрнаго возмездія, награды за корректность и наказанія за преступленія (Исх. XXI, 24.: «око за око и зубъ за зубъ». Мѳ. V, 38). А такъ какъ падшій человѣкъ былъ и оставался σκοτία—и никогда не могъ удовлетворить всѣмъ законническимъ требованіямъ, то νόμος давалъ лишь познаніе грѣха (Рим. III, 20. VII, 7), чрезъ это разжигая похоть (Рим. VII, 8 сл.), усиливалъ (1 Кор. XV, 56) и дѣлалъ его вмѣняемымъ (Рим. V. 13); въ результатѣ всѣ подзаконные фактически и юридически оказывались подъ клятвою (Гал. III, 10) безъ всякихъ реальныхъ способовъ къ избавленію. Въ Новомъ Завѣтѣ безгранично доминируетъ χάρις — всецѣлое благоволѣніе и снисхожденіе Божіе со всѣмъ преизобиліемъ благъ Небеснаго Отца. Но благость есть существенное свойство Бога и именно въ такомъ качествѣ она проявилась въ мірѣ чрезъ Единороднаго Сына во всемъ совершенствѣ по содержанію и по объему. Посему χάρις тутъ органически неразлучна отъ ἡ ἀλήθεια, которая удостовѣряетъ вполнѣ адекватное откровеніе Бога, точно отображающее самую природу Его, между тѣмъ законъ — лишь сѣнь, показывающая только «задняя». 2) Ὁ νόμος ἐδόθη, а благодать и истина б ы с т ь (ἐγένετο). Они одинаковы по источнику, оба божественнаго происхожденія и характера, но законъ д а н ъ, какъ нѣчто внѣшнее, хотя бы святое, праведное и благое. Онъ не могъ достигать человѣка прямо, а нуждался въ Моисеевомъ посредничествѣ, которое обличаетъ и приспособляетъ обѣ стороны (Гал. III, 19-20). Въ итогѣ получается не исключительное служеніе воли Божіей, но какъ бы нѣкій компромиссъ — относительный и временный, условный до такой степени, что еще пророкъ Іезекіиль говорилъ о своихъ предкахъ отъ имени Іеговы

(XX, 25): »и (Азъ) дахъ имъ заповѣди не добріи, и оправданія, въ нихъ же не будутъ живи», какъ и Господь Спаситель свидѣтельствовалъ іудеямъ (Мѳ. XIX, 8), что и «Моисей (лишь) по жестокосердію вашему повелѣ вамъ пустити жены ваша: изъ начала же не бысть тако». Наоборотъ, «благодать же и истина бысть (ἐγένετο), — стали сами реальнымъ фактомъ и дѣйствуютъ не принудительно и обременительно, какъ нѣчто навязанное со стороны, а привлекая своею наличностію по соприсущимъ имъ качествамъ и, слѣдовательно, располагая каждаго къ свободному рѣшенію. 3) Правда, и здѣсь былъ посредникъ, однако совсѣмъ особенный. Моисей, оставаясь далекимъ отъ Бога существомъ, открывалъ не всю полноту божества, а лишь свое посредническое преломленіе. Послѣднее и для него и для Израильтянъ было внѣшнею, данною заповѣдью, которая явилась только предписанною нормой, недоступною для конкретнаго, индивидуальнаго воплощенія. Напротивъ, во второмъ случаѣ сообщителемъ былъ Іисусъ Христосъ т. е. Богъ-Спаситель (Jehoschua), спеціально помазанный на свое спасительное служеніе (Χριστός — Maschiach, Мессія) и обладающій соотвѣтственными божественными дарами. Тутъ Богъ самъ приходитъ къ человѣку и цѣликомъ приноситъ все божественное содержаніе, которое сразу становится и реальнымъ и доступнымъ для воспріятія. Отсюда и всякій, внутренно соединяющійся съ воплощеннымъ Логосомъ, пріобрѣтаетъ отъ Него «благодать и истину» и самъ бываетъ чадомъ Божіимъ.

Съ этого началась наша исторія и — послѣ грѣхопаденія — къ этому направлялась на всемъ своемъ протяженіи. Но доселѣ ничего подобнаго не было, ибо Бога никто же видѣ нигдѣ же» (I, 18). Таковъ грустный объективный фактъ. «Никто» — даже величайшіе изъ посланниковъ Божіихъ, напр., Моисей и Іоаннъ Предтеча. «Никогда» — даже и тогда, когда Логосъ свѣтилъ во тьмѣ съ большею или меньшею напряженностію, потому что источникъ свѣта все же оставался въ немъ, въ божественномъ Словѣ. «Не видѣлъ»—οὐδεὶς ἑώρακεν при самомъ пристальномъ вглядываніи, поелику предметъ наблюденія былъ для человѣка внѣшнимъ, отдаленнымъ и потому неуловимымъ. для нашего омраченнаго , грѣховнаго взора, который не могъ ни достигнуть, ни вмѣстить его и—въ наилучшемъ случаѣ — долженъ былъ погибнуть, какъ малый хрупкій сосудъ отъ пре-

изобильнаго содержанія. Не узритъ человѣкъ лице Мое и живъ будетъ: — сказалъ Іегова Моисею (Исх. XXXIII, 20; Ср. Суд. XIII, 22. Дан. X, 8. 1 Тим. VI, 16). Узриши задняя Моя: лице же Мое не явится тебѣ — отвѣчалъ Господь на просьбу законодателя показать ему славу Свою (Исх. XXXIII, 18, 23). Но даже и этотъ слабый отблескъ присносущнаго свѣта на зракѣ плоти человѣческой былъ нестерпимъ для Аарона и сыновъ Израилевыхъ, — и Моисей вынужденъ былъ носить покрывало. (Исх. XXXIV, 29-30, 34-35. 2 Кор. III, 7).

Итакъ, неоспоримо, что въ дохристіанской исторіи никто и никогда не видѣлъ Бога даже при условіи правильнаго пониманія голоса совѣсти, вѣщаній природы и докетическихъ образовъ ветхозавѣтныхъ ѳеофаній. Надо было соприкосновеніе прямого созерцанія чрезъ приближеніе самаго субъекта, но ограниченному нельзя было «вмѣстить невмѣстимаго». Необходима была взаимная конгеніальность, а ею обладалъ только ὁ μονογενὴς υἱός. По сказанному выше, этотъ терминъ удостовѣряетъ сосущественность Сына Отцу. И вотъ теперь нуж-но опредѣлить, насколько это свойство обезпечиваетъ ясность видѣнія и истинность познанія. Сему именно и служатъ слова: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, которыя должны убѣдить, что прежняя отдаленность смѣнилась желанною близостью. Выражается эта мысль не прямо, но наглядно и картинно. Предъ взоромъ Евангелиста словно бы воскресало, какъ онъ нѣкогда возлежалъ на персяхъ божественнаго Учителя (Ін. XIII, 23. XXI, 20), имѣя возможность быстро и интимно обмѣниваться съ Нимъ своими впечатлѣніями (XIII, 25). Но для взаимоотношеній между πατήρ и υἱός тоже бываетъ, когда сынъ сидитъ на колѣняхъ отца, прислонившись къ его груди. Въ этомъ случаѣ κόλπος совпадаетъ съ лат. sinus, gremium, прямо и просто обозначая «лоно, нѣдро, пазуха, грудь». Понятно, что въ такомъ положеніи сынъ, можно сказать, проникаетъ въ самые тайники бытія отчаго, слышитъ самое слабое дыханіе, уловляетъ малѣйшее движеніе сердца, поскольку онъ εἰς τὸν κόλπον. По характеру тогдашней κοινή, εἰς съ вин. пад. равняется ἐν съ дат. п. и выражаетъ собственно состояніе покойнаго пребыванія, но только не соннаго и «безразличнаго, но бодраго и активнаго, чѣмъ исключается поглощеніе одного другимъ и гарантируется непосредственность, глубина и полнота познанія. И послѣднее несомнѣнно всегда

и во всемъ, поелику разумѣемая взаимность была постоянною и непрерывной (ὁ ὢν), совершенно натуральною въ томъ, кто былъ μονογενής υἱός, являлся вѣчнымъ двойникомъ своего Небеснаго Отца. Безспорное слѣдствіе примѣнительно къ обсуждаемому вопросу формулируется само собою: ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Тутъ ἐκεῖνος гораздо энергичнѣе демонстратинаго οὗτος. Второе гласитъ: этотъ, а не другой, хотя бы и онъ могъ быть въ данной роли. Наоборотъ, ἐκεῖνος беретъ извѣстнаго субъекта съ его типически-индивидуальными свойствами и категорически констатируетъ: именно этотъ одинъ и только такой, за исключеніемъ всѣхъ остальныхъ, равно не пригодныхъ. Единственно Сынъ Единородный — и никто болѣе—ἐξηγήσατο Своего Отца. Употребленный глаголъ иногда почти равняется ἀποκαλύπτειν въ смыслѣ «открывать то, что было сокрыто». Но тамъ содержались величайшія тайны Божіи, и было бы напрасно открывать ихъ во всей непосредственности, поскольку онѣ — все равно — оставались бы непостижимыми и недоступными для усвоенія. Посему «откровеніе» связывается здѣсь съ «истолкованіемъ», столь же нагляднымъ и осязательнымъ. Это есть воплощенное явленіе Отца въ Сынѣ, когда на землѣ былъ цѣлостный «образъ Бога невидимаго» (Кол. I, 15), котораго мы теперь прямо созерцаемъ въ тожественномъ воспроизводеніи. Такъ Христосъ и сказалъ: видѣвый Мене видѣ Отца (Ін. XIV, 9). «Отнынѣ мы знаемъ Отца и видѣли Его» (Ін. XIV, 7) фактически, ибо «пришелъ Сынъ Божій, и далъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ въ истинномъ Сынѣ Его; Сей есть истинный Богъ и жизнь вѣчная» (1 Ін. V, 20). Слѣдовательно, новое откровеніе чрезъ Логоса состоитъ въ томъ, что «исповѣдующій Сына имѣетъ и Отца» (1 Ін. II, 23), достигая благодатно-реальнаго богоусыновленія. Чрезъ такой Сыновній «экзегезисъ» вся исторія міробытія возвращается къ своему первоначальному единенію съ Богомъ и обезпечивается въ достиженіи конечной цѣли. Теперь вѣчная жизнь, воспламеняя сердца людей, снова озаряетъ яркимъ свѣтомъ ихъ путь къ фактическому уподобленію и обезпечиваетъ настолько, что повелительное «будьте совершени, якоже Отецъ вашъ Небесный совершенъ есть» (Мѳ.V,48) разрѣшается уже непоколебимою увѣренностію: «вѣмы, яко, егда явится, подобни Ему будемъ (1 Ін. III, 2). А тогда и весь космосъ найдетъ свое послѣднее завершеніе, гдѣ «Богъ всѣхъ будетъ во всѣхъ». (1 Кор. XV, 28),

***

Весь «прологъ» Евангелія Іоаннова есть одно связное цѣлое, раскрывающее и разъясняющее судьбы міра и человѣка. Корень и источникъ всего въ Богѣ, обнаруживающемся въ равномъ Ему Сынѣ и черезъ Сына, почему всякое бытіе держится лишь тѣмъ, что такъ или иначе, въ большей или меньшей мѣрѣ, но всегда и неизмѣнно божественный Логосъ активно и живоносно проявляется на протяженіи вѣковъ, мерцая даже и въ глубокой, грѣховной тьмѣ. Отсюда: — и все космическое развитіе получаетъ свое осуществленіе только при полномъ откровеніи Бога, когда отраженіе свѣта присносущнаго въ твари станетъ непосредственнымъ излученіемъ самой богосыновней жизни. Это и дано намъ въ «экзегезисѣ» Единороднаго, доставляющаго каждому благодатное богосыновство и обезпечивающаго реальное пріобщеніе къ божеству. Вотъ тогда-то начало и конецъ исторіи сомкнуться вмѣстѣ, и источникъ сольется съ ключемъ. Богъ, — по слову Тайнозрителя (Апок. I, 8, 10. XXII, 13)—есть ал фа и омега, и Логосъ своимъ воплощеніемъ связываетъ первую и послѣднюю букву всемірнаго алфавита — повѣствовательныя: въ началѣ сотвори Богъ небо и землю (Быт. I, 1) съ апокалиптически — пророчественными: и узрятъ лице Его, и имя Его на челѣхъ ихъ; и нощи не будетъ тамо, и не потребуютъ свѣта отъ свѣтильника, ни свѣта солнечнаго, яко Господь Богъ просвѣщаетъ я: и воцарятся во вѣки вѣковъ (Апок. XXII, 4-5).

Ей, гряди, Господи Іисусе! (XXII, 20),

Н. Глубоковскій.

Софія (Болгарія).
Университетъ
1927, XII, 8 (XI, 25), четвергъ,
Св. Климентъ Охридскій.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ СИМВОЛИКИ КРЕСТА ГОСПОДНЯ.

Литургика представляетъ богословскую дисциплину, основнымъ объектомъ которой являются конкретно дѣйственныя символическія реальности церковной жизни Или лучше: литургика есть наука о символическихъ реальностяхъ церковной жизни и ихъ дѣйственной энергетикѣ

Но, именно, въ силу такого ея предмета, совершенно особое мѣсто должна она предоставить Кресту Господню.

Христіанство есть религія креста. Литургическіе тексты прилагаютъ къ нему эпитеты «честнаго» (τιμίος), т. е. драгоцѣннаго. Этимъ утверждается его конкретный реализмъ — ибо въ богословіи, какъ и всюду вообще, онтологія и аксіологія коренятся другъ въ другѣ и другъ друга обосновываютъ. Кромѣ того тѣ же литургическіе тексты говорятъ о «непобѣдимой, непостижимой и божественной силѣ» (δύναμις) креста. Этимъ утверждается его священная динамика, одновременно святая и освящающая, что имѣетъ основополагающее таинственное и таинственнаго значеніе. Сила (δύναμις) креста, какъ понятія внутриположное, себѣдовлѣющее, есть закрытое тайной начало жизни, излучающее энергію (ἐνέργεια) *), дѣйственно-конкретное, внѣ-

*) Смыслъ этого слова вполнѣ соотвѣтствуетъ его лексикологіи, опредѣляемой глаголомъ (ενεργέω) съ корнемъ εργ. который означаетъ «нахожусь въ дѣлѣ», «дѣйствую», «произвожу дѣйствіе» (in opere sum, operor, efficio). Въ связи съ этимъ основное значеніе слова ἐνέργεια есть «дѣйствіе», «актъ» (actio, actus), а также дѣйственность (efficcitio, efficacitas). Въ этомъ смыслѣ употребляютъ его Аристотель, а также святые отцы, напр., Максимъ Исповѣдникъ, Діонисій Ареопагитъ и, особенно, святой Григорій Палама, учащій о несозданныхъ энергіяхъ Божіихъ. Относительно лексикологіи этого слова см. Stephani, Thes, vol. 3 col. 1064-1065.

положное, икономическое значеніе которой сказывается въ таинствѣ*):

Въ Крестѣ Господнемъ, въ силу его основополагающаго значенія, сосредоточенъ и достигаетъ высшей реальности, до конца реализируется рядъ конкретныхъ церковныхъ значимостей въ ихъ предѣльной полнотѣ. Это и есть литургическая дѣйственная дѣйствительность церковной жизни, осуществляемая крестомъ. Въ крестѣ, какъ въ нѣкоемъ метафизическомъ центрѣ дѣйствительно и дѣйственно перекрещивается вся феноменологія церковной жизни, литургически осуществляемая и являемая. Крестъ, благословеніе крестомъ, осѣненіе крестомъ (крестъ — сѣнь — небо!) есть то общее въ литургической дѣйствительности, безъ которой она немыслима и которая является ея основой, центромъ, дыханіемъ и жизнью.

И въ силу этого, конкретно являемаго и эмпирически осуществляемаго всеединства Креста Господня, мы можемъ созерцать въ немъ осуществленіе того основного принципа всеединства, гдѣ каждый моментъ содержитъ, и, незамѣнимо и несводимо выражаетъ полноту всѣхъ прочихъ его (всеединства) моментовъ.

Будучи послѣдовательнымъ, можно, поэтому сказать, что крестъ есть само всеединство въ его конкретно-реальной символикѣ. А такъ какъ Богъ, какъ Всѣсовершенный Единосущный, Троичный Духъ, есть Само Всереальнѣйшее Всеединство, то Крестъ есть реальный символъ Само-явленнаго и Само-раскрывшагося Бога, реальный символъ Троичной теофаніи (въ крещеніи является пресв. Троица). Или, скажемъ мы дерзновенно, крестъ есть символическое инобытіе Самаго Бога.

Изъ этого основного свойства Креста Господня вытекаетъ рядъ весьма существенныхъ богословскихъ слѣдствій, соотвѣтственно реализовавшихся въ литургической символикѣ.

Назовемъ важнѣйшія изъ нихъ.

1) Крестъ метафизически присущъ и соприсущъ нѣдрамъ

---

*) Излученіе, исхожденіе энергіи изъ креста особенно рельефно сказывается въ сочетаніи нимба съ крестомъ на главѣ Спасителя, иконографическій мотивъ, коренящійся, какъ мы увидимъ далѣе, въ глубокой древности. Позже изображаютъ крестъ, излучающій сіяніе. Сюда же относится изображеніе солнечныхъ лучей въ видѣ креста, что мы видимъ на нѣкоторыхъ языческихъ храмахъ. Крестъ, излучающій энергію — вотъ основной символическій и иконографическій мотивъ христіанской и дохристіанской древности.

внутритроичной жизни, онъ раскрываетъ, «произноситъ»*) непостижимое, закрытое и непроизносимое имя Сущаго—Іеговы,**) Который есть Отецъ, Сынъ и Святый Духъ Троица Единосущная и Нераздѣльная. ***)

---

*) Здѣсь особенное значеніе получаетъ утверждавшееся апологетами различеніе «Слова заключеннаго» (λόγος ἐνδιάθετος) и «Слова произнесеннаго» (λόγος προφορικός)—антитеза, восходящая къ Плутарху и Филону и встрѣчающаяся у Секста Эмпирика, Климента Александрійскаго, Прокла и др. Само собою напрашивается отнесеніе понятія «закланности отъ созданія міра» къ λόγος ἐνδιάθετος къ кресту премірному, а само закланіе, распятіе во времени и пространствѣ къ λόγος προφορικός—къ древу крестному, которое тогда должно мыслиться въ томъ же отношеніи къ кресту премірному, какъ мыслится отношеніе вещи къ ея платоновой идеѣ. Такъ именно любомудрствовалъ святитель митр. Филаретъ московскій, для котораго Крестъ Спасителя «сложенный изъ вражды іудеевъ и буйства язычниковъ есть уже (т. е. «только». В. И.) *отображеніе сего небеснаго Креста любви*» (курсивъ мой. В. И.) см. митр. Филаретъ «Слово Вел. Пятокъ 1816 г. Что же касается литургическаго символа (въ спеціальномъ, узкомъ значеніи священнодѣйствія) этой тайны, то здѣсь огромное мистическое значеніе имѣетъ кажденіе престола въ началѣ всенощнаго бдѣнія. Кажденіе вообще означаетъ присутствіе Святого Духа въ символѣ Его благоуханія (ср. бесѣду преп. Серафима съ Мотовиловымъ. см. В. Н. Ильинъ преп. Серафимъ Саровскій 1925 г. стр. 120). Здѣсь же безмолвный начальный крестъ сопровождаемый безмолвнымъ благоуханіемъ съ особенной проникновенностью даетъ понять и почувствовать изначальность креста и связанную съ нею изначальность исхожденія Святаго Духа крестомъ и черезъ крестъ. (См. В. Н. Ильинъ «Всенощное Бдѣніе», Парижъ, 1927 г. стр. 24).

**) Въ связи съ тѣмъ, со сказаннымъ выше о «Словѣ заключенномъ» и «Словѣ произнесенномъ», надо признать, что всюду гдѣ имя Божіе какъ «Сущій» (Іегова) произносится или произноситъ — оно есть преимущественно Вторая Ипостась. Подтвержденіе этого мы имѣемъ въ литургическомъ богословіи, напр., въ паремійныхъ чтеніяхъ на вечерни В. Пятка (Исх. 23, 11-33) и Преображенія Господня (та же паремія, но съ прибавленіемъ четырехъ стиховъ) см. еп. Виссаріонъ «Толкованіе Паремій» т. I, стр. 356 и др.; еще опредѣленнѣе это положеніе подтверждается заключительной формулой вечерни и утрени: «Премудрость (σοφία) — Сый (ὁ Ὢν —Іегова) благословенъ» и т. д. Смыслъ этого мѣста таковъ: «Вторая ипостась (премудрость) и есть Іегова, Благословенный во вѣки вѣковъ». Такъ толкуетъ это мѣсто Симеонъ Солунскій (Symeon Thes. De sacra precatione Migr. t. 155 col 587). Толкованіе Симеона Сол. повторяютъ арх. Веніаминъ («Новая Скрижаль» СПБ 1859, стр. 118-119) и прот. К. Никольскій) («Пособіе къ изуч. устава» СПБ. 1894, изд. 5 стр. 235). Кромѣ того кресчатый нимбъ окружающій главу. Спасителя на иконахъ византійскаго письма и стиля содержитъ три греч. буквы, расположенныхъ крестообразно въ лучахъ креста: ΟΩΝ, что значитъ «Сущій». Т. обр. здѣсь сочетаются всѣ вышеприведенные мотивы: энергическое сіяніе креста и явленіе крестомъ воплотившагося и взошедшаго на крестъ Іеговы.

***) Нераздѣльность очень хорошо символизируется общей точкой двухъ перекрещивающихся линій, опредѣляющихъ крестъ. Крестъ вполнѣ опредѣляется *тремя* точками въ свою очередь опредѣляющими точку пересѣченія — моментъ общности и единства, подлиннаго единосущія, т. к. точка — одна.

Осѣненіе себя крестнымъ знаменіемъ и есть поэтому явленіе, или, лучше, являемость на себѣ и въ себѣ Тріипостаснаго образа Божія, истинное произнесеніе тварію имени Божья «трижды свѣтящаго свѣта» *) черезъ дважды свѣтящій свѣтъ орудія кенозиса двуприроднаго одноипостаснаго Богочеловѣка. **)

Отсюда выясняется богословско-метафизическая символика основной принадлежности архіерейскаго служенія — осѣненіе дикиріемъ и трикиріемъ, чѣмъ въ свою очередь рѣшается одна изъ труднѣйшихъ проблемъ литургической герменевтики — осѣненіе Евангелія крестнымъ знаменіемъ (у католиковъ къ этому осѣненію, производимому большимъ пальцемъ присоединяется еще болѣе загадочный литургическій символъ — осѣненіе крестнымъ знаменіемъ уже освященныхъ Даровъ). Вначалѣ пѣнія трисвятаго, на литургіи оглашенныхъ «пѣснь сія возсылается къ двумъ естествамъ Богочеловѣка, Слова» чѣмъ знаменуется, что «прославлять Христа вмѣстѣ со Отцемъ и Духомъ Святымъ мы научились отъ божественныхъ словъ».***) Трисвятая пѣснь поющаяся во время осѣненія народа дикиріемъ и крестомъ «указываетъ (δείκνυσιν) на тайну Троицы (τῆς Τριάδος μυστήριον), которую возвѣстило (ἐκήρυξε) человѣкомъ воплощеніе одного изъ Троицы».****) Въ цитированномъ твореніи Симеона Солунскаго особенно важно указаніе послѣдняго на символъ единенія, согласія (τὴν συμφωνίαν) «ангеловъ и человѣковъ въ единой церкви, происшедшей отъ Христа»*****). Кромѣ того, слѣдуетъ отмѣтить, что здѣсь образомъ Христа является самъ архіерей, дикирій же естественно является и символомъ архіерея, (который есть символъ Христа), и, непосредственно, символомъ самого Христа. Такимъ образомъ мы здѣсь наблюдаемъ двухстепенный, такъ сказать, символизмъ. Еще важнѣе то, что при осѣненіи народа дикиріемъ во время трисвятаго, дикирію, символу двухъ природъ Христа сопутствуетъ крестъ. Здѣсь крестъ, т. обр. оказывается, какъ бы потенцированнымъ, и, премірная жертва, «ангеломъ несвѣдомое таинство», съ особенной ясностью и потрясающей

---

*) Выраженіе это (das dreimal glühende Licht) принадлежитъ Гете (Фаустъ, ч. I).

**) Точка перекрещиванія въ крестѣ символизируетъ такимъ образомъ не только несліянное единосущіе трехъ Ипостасей пресв. Троицы, но и несліянное двуединство Божества и человѣчества во Второй Ипостаси троичнаго единства.

***) Веніаминъ op. cit. 205.

****) Sym. Thes. Exposito de divino templo Migr. 155 col 722.

*****) Sym. Thes. op. cit. ibid. cap. 60, col 722.

силой является въ ея единствѣ съ тайной Троичности: ибо ликъ поетъ то, что архіерей по образу Вѣчнаго Архіерея, дѣйствуетъ. И слова его молитвы въ моментъ (κύριε, κύριε и т.д.) есть образъ Спасова ходатайства за Свое стадо передъ Отцомъ небеснымъ и, въ то же время, молитва архіерея уже какъ человѣка — священнослужителя ко Христу за тѣхъ, кого онъ, архіерей, призванъ пасти.

Значеніе осѣненія евангелія крестомъ теперь можно считать въ достаточной степени выяснившимся. Это не есть благословеніе евангелія, но явленіе креста черезъ евангеліе, т. е. черезъ слово Божіе, исшедшее отъ Слова отъ вѣка принявшаго на себя крестъ. *)

Резюмируемъ сказанное. Пѣніе трисвятаго на литургіи оглашенныхъ есть несомнѣнно вершина ея мистической святости, аналогичный евхаристическому канону на литургіи вѣрныхъ (чтенію Слова Божія на литургіи оглашенныхъ аналогично причащеніе на литургіи вѣрныхъ). Мѣсто Святыхъ Даровъ здѣсь занимаетъ евангеліе; изъ него при пѣніи трисвятаго какъ бы исходитъ крестъ, которымъ позже совершится пресуществленіе Святыхъ Даровъ и которое проповѣдуется Словомъ Божіимъ, раскрывающимъ тайну двуприроднаго (дикирій!) Богочеловѣка, закланной крестомъ Евхаристической Жертвы.

---

*) Приблизительно въ томъ же духѣ толкуютъ католическіе литургисты выше приведенное загадочное осѣненіе крестнымъ знаменемъ уже освященныхъ Даровъ, принимать каковое за благословеніе ихъ, извѣстный Hefele считаетъ «абсурднымъ» (absurd). См. Hefele. Warum macht der Pirester nach der Wandlung das Kreuzzeichen über Kelch und Hostie» въ «Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Zweiter Band. Tübingen 1864, стр. 286-290. Этотъ символъ поставилъ въ тупикъ даже папу Иннокентія III, вопрошавшаго о его значеніи въ полныхъ недоумѣнія словахъ — см. В. Н. Ильинъ «Къ проблемѣ литургіи въ православіи и католицизмѣ» въ сборникѣ Россія и Латинство. Берлинъ, 1923 г. стр. 210. Въ этой статьѣ показано, что съ археологической точки зрѣнія крестное знаменіе надъ освященными Дарами можетъ разсматриваться, какъ остатокъ эпиклезиса. Однако, генезисъ этого литургическаго факта ни въ малой степени не открываетъ его актуальнаго символическаго значенія, его актуальной феноменологіи. Въ приведенномъ выше статьѣ Гефеле послѣдній даетъ мастерской синтезъ толкованія Фомы Аквината (Sum Theol. p. III, quaest 83, art 5 ad 4) и Kössing'a. Сущность объясненія Гефеле сводится къ тому, что здѣсь крестное знамя исходитъ отъ тѣла и крови Христовыхъ, какъ подаваемое отъ Нихъ благословеніе — vom Leibe und Blute Christi ausgeheude Segens cp. cit. (стр. 287). Такимъ образомъ здѣсь не благословеніе св. Даровъ, а благословеніе отъ св. даровъ. Подобнымъ образомъ на основаніи приведенныхъ текстовъ Симеона Солунскаго и этой аналогіи можно сказать, что *крестное знаменіе надъ евангеліемъ есть не благословеніе евангелія, но благословеніе отъ евангелія.*

2) Крестъ объединяетъ въ неразличимомъ тождествѣ три основныхъ аспекта-лика христіанской религіи, которыми она является міру: мифъ, догматъ и культъ. Мифъ — Голгофа, догматъ — проповѣдь объ искупленіи, культъ — евхаристія.

Теперь мы можемъ на основаніи всего сказаннаго опредѣлить главнѣйшія значенія, которыя Церковь соединяетъ съ понятіемъ Креста.

Въ понятіи креста надо различать:

I. Единый, истинный, честный животворящій Крестъ Господень, тотъ самый крестъ, на которомъ царствованіемъ Кесаря Тиверія и при Понтійскомъ Пилатѣ игемонѣ былъ плотію распятъ «Единъ Сый Святыя Троицы» — Господь нашъ Іисусъ Христосъ, что и утверждается въ четвертомъ членѣ Никео-Цареградскаго символа вѣры: «Распятаго же за ны при Понтійстѣмъ Пилатѣ». Крестомъ этимъ, паки по преданію обрѣтеннымъ св. равноапостольной царицей Еленой, мы искуплены отъ грѣха проклятія и смерти, какъ объ этомъ говорится св. Василіемъ Великимъ въ молитвѣ часа 6-го: «и честнымъ Его Крестомъ рукописаніе грѣхъ нашихъ растерзавый и побѣдивый тѣмъ начала и власти тьмы».

II. Иконы, — пространственно геометрическія подобія этого креста на какой либо поверхности, или же его пластическія копіи изъ дерева, металла и друг. матеріаловъ, съ изображеніемъ Распятаго (imago crucifixi) или же безъ него (crux exemplata).

III. Крестное знаменіе, какъ сомволическое дѣйствіе, въ пространственно-временной формѣ изображающее Крестъ Господень (пространственно-временная, дѣйственная икона Честнаго и Животворящаго Креста), являющаяся основой всѣхъ важнѣйшихъ молитвенно-литургическихъ символовъ и, особенно тайнодѣйствій.

IV. Всю совокупность страданій вольно принятыхъ на себя Господомъ Іисусомъ, равно, какъ и выпадающихъ на долю христіанина въ силу его рѣшенія поступать по словамъ Евангелія: «да отвержется себѣ, возьметъ крестъ свой и по Мнѣ грядетъ» (Мѳ.16, 24). Слѣдуетъ замѣтить, что здѣсь въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что было сказано выше, крестный символъ («крестъ») въ нѣкоей высшей точкѣ (ἀκμή) вполнѣ совпадаетъ съ подлиннымъ существовомъ реальности имъ выражаемой, а послѣдняя — непосредственно исходитъ изъ ея Премірнаго Источника и Начала (ἀρχή), ис-

ходитъ, какъ энергія Божества (въ смыслѣ св. Григорія Паламы). Ибо средоточіемъ страданія Его, которыя есть Его сила и слава максимальнымъ выраженіемъ этихъ страданій былъ настоящій подлинный крестъ (σταυρός), древо крестное на, которомъ волею распятъ былъ Творецъ и Владыка всяческихъ, что и есть «іудеомъ соблазнъ (σκάνδαλος) еллиномъ же безуміе (μωρία) (I.Кор.1,23)—И Онъ же «непобѣдимая, непостижимая и божественная сила», въ своемъ предвареніи сіяющая лучами несозданной фаворской Славы, и въ своемъ свершеніи молніеносно блистающая чудомъ Воскресенія; но въ умаленномъ, униженномъ настоящемъ — помрачающая солнце и потрясающая землю, тонущуя въ страшномъ голгоѳскомъ мракѣ, въ той «мглѣ», въ которой сокрытый отъ взоровъ людей съ нечистымъ сердцемъ «любитъ обитать Господь» (III Цар.8,12); и во всеединствѣ своихъ аспектовъ крестъ — живой и конкретный символъ основной премірной онтологической Истины христіанства, могущей быть формулированной, *какъ жизнь черезъ смерть*, (премірно и предвѣчно), *какъ «попраніе смертію смерти»* (во времени, икономически). Въ этомъ смыслѣ крестъ есть литургическая мораль эсхатологіи и эсхатологическая мораль литургики. Надъ всѣмъ же симъ возвышается его божественная, безначальная онтологія. Ибо Литургомъ креста является Самъ безначальный и предвѣчный его Носитель.

Не трудно усмотрѣть внутреннее единство всѣхъ четырехъ различеній. Единство I и IV значеній креста ясно само собою; значеніе II есть *подобіе* I и IV, а значеніе III есть символическое дѣйственное начертаніе значеній I и II, его т. к. ск. динамическая форма. Но, вѣдь подобіе немыслимо безъ реальнаго участія того, чему нѣчто уподобляется, въ томъ, что уподобляется, — и обратно.

Проблематика символики креста въ общихъ чертахъ намѣчена. Мы видѣли, что корни этой символики уходятъ, въ неизрѣченныя глубины несозданнаго первобытія, являясь ихъ энергетическимъ излученіемъ. Кромѣ того, теперь уже стало достаточно ясно, что крестный символъ есть своеобразный прототипъ вообще всякой иконы , онъ — икона всѣхъ иконъ и этимъ, слѣдовательно, утверждается онтологическая природа иконографическаго подобія, какъ онтологическаго, динамическаго (въ несозданномъ бытіи), и энергетическаго, (въ созданномъ бытіи) сопричастія прототипу. Но именно, этотъ иконографическій и реалистическій символизмъ креста, дѣлаетъ въ высшей степени

важной и принципіально-существенной всю совокупность археологическихъ данныхъ, касающихся геометрической и иконографической символики креста со всѣми его реальными источниками и производными. На этомъ пути возникаетъ рядъ новыхъ проблемъ. Отмѣтимъ наиболѣе существенныя.

А. Идеальная во всѣхъ смыслахъ геометрическая символика креста побуждаетъ насъ a priori искать ея реальныхъ воплощеній во всѣ эпохи, ибо «прежде, даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь» (Іоан. 8,58); идеальное же и есть реальнѣйшее. Первобытіе Слова есть первобытіе честнаго Креста, ибо Слово. Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ (I Кор. 1,18) есть «агнецъ закланный отъ созданія міра» орудіе же закланія *въ своей идеальности* (а значитъ и *всереальности*) не можетъ не сосуществовать съ самимъ закланіемъ. Закланіе, также, какъ и кенозисъ имѣетъ два аспекта: премірный, (внѣвременной) и во времени сущій (икономическій); гностики были глубоко правы понимая крестъ, какъ эонъ и соотожествляя его съ понятіемъ предѣла (ὅρος). Предѣлъ (ὅρος) есть символъ кенозиса выражаемаго крестомъ, какъ внутри несозданнаго бытія, такъ и являемаго въ бытіи созданномъ (распятіе Христа плотію). Но т. к. внутри-троичный кенозисъ («предѣлъ — крестъ») есть образъ личнаго бытія Второй Ипостаси, то крестомъ пресв. Троица есть то, что Она есть: запрестольный крестъ въ алтарѣ есть образъ извѣчной запрестольности креста.

В. Христіанская археологія и каноника формъ требуетъ отвѣта на вопросъ: на какомъ крестѣ распятъ былъ Господь, т. е. возникаетъ проблема реальной морфологіи креста.

С. Такъ какъ эволюція иконы креста (какъ crux exemplata, такъ и imago cricifixi) отражала эволюцію и раскрытіе догматики и литургики, или, во всякомъ случаѣ сопровождала ихъ, то надлежитъ: а) опредѣлить объективныя данныя этой эволюція вообще и в) намѣтить въ ней каноническую линію, буде это окажется возможнымъ. Возникаетъ проблема каноники изображенія креста (crux exemplata и imago crucifixi) для современности. Сюда относятся вопросы о четырех-, и осьмиконечномъ крестѣ, о двухтрех-, и пятиперстномъ сложеніи, и вообще употребленіи крестнаго знамени въ богослуженіи и христіанскомъ быту; къ этому, примыкаетъ и гимнографія креста.

Нѣкоторые моменты этихъ проблемъ взаимно связаны и здѣсь подвергнуты анализу. Нѣкоторыя изъ нихъ требуютъ

особеннаго спеціальнаго разсмотрѣнія, являясь темой археологіи креста.

Идеальный геометризмъ креста тѣсно связанъ съ тѣмъ, что можно было бы назвать его священнымъ, сакральнымъ апріоризмомъ *)—идеализмъ вообще тѣсно связанъ съ апріоризмомъ независимо отъ того, беремъ ли мы это понятіе въ смыслѣ трансцендетномъ или въ трансцендентальномъ.

Дѣйствительно, уже въ эпоху близкую первохристіанству

---

*) Идеальный геометризмъ креста четко и опредѣленно утверждаютъ: блаж. Августинъ (Ер. 120), св. Іоаннъ Дамаскинъ и др. въ толкованіи неизвѣстнаго автора 4 в. на Исаію (11,12), позже приписанномъ св. Василію Великому, говорится: ἤ ὅτι πρώτου ξυλίνου σταυροῦ νοητός τις, τῷ κόσμῳ πάντι συνεσταυρυνται τῶν τεσσάρων τοῦ παντὸς εἰς τὸ μέσον συναπτομένων καί τῆς ἐν τῷ δυνάμεως πρός τά τέσσαρα μέρη περατουμένης (Migr. T. 30, col 558) Аналогично утверждаетъ св. Іоаннъ Дамаскинъ ἤ ὅτι ὥσπερ τά τέσσαρα ἄκρα τοῦ σταυροῦ διὰ τοῦ μέσου κέντρου κρατοῦνται συσφίγγονται οὕτως διὰ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως τό τε ὕψος (высота, sublimitas) καί τὸ βαθος (глубина, profunditas) μῆκός τε (длина, longitudo) καί πλάτος (ширина, latitudo) ἤτοι πασα ορατη τε και ἀόρατος κτῖσις συνέχται (De fide orthodoxa Migr. T. 94, col 1130)

Особенно ярко выступаетъ здѣсь геометрическое понятіе центра, которое вполнѣ выяснится, если мы вспомнимъ, что крестообразно пересѣкаются въ центрѣ подъ прямымъ угломъ, давая такъ наз. греческій крестъ, два діаметра окружности (окружность вообще издревле была символомъ вѣчности — ср. въ новое время Паскаля). Шаръ — производное окружности у элеатовъ и означалъ бытіе. Но шаръ лучше всего опредѣляется въ пространствѣ двумя пересѣкающимися (перекрещивающимися) подъ прямымъ угломъ окружностями большого круга. Что касается выраженій «высота», «глубина», «длина» и «широта», то эти термины блаж. Августинъ толкуетъ въ томъ смыслѣ, что высота есть разстояніе отъ поперечной перекладины до верха креста, глубина — часть находящаяся въ землѣ, длина — часть отъ верха до земли и широта — поперечная перекладина креста. Симеонъ Солунскій (въ De Templo) придаетъ этимъ терминамъ алегорическій, нравственно-богословскій смыслъ: высота означаетъ одновременно божество и смиреніе, глубина имѣетъ значеніе нищеты (πτωχεία) и смиренія, широта—смыслъ милости (ἔλεος) и любви (ἀγάπη) (Migr. т. 155 col. 343-343). Конечно, по сравненію съ онтологическимъ символизмомъ золотой эпохи святоотеческой письменности, этотъ позднѣйшій алегоризмъ Симеона Сол. есть нѣкоторое сниженіе. Въ новѣйшую эпоху, въ связи съ пройденнымъ философскимъ искусомъ, и кажется только въ русской богословской литературѣ, мы опять видимъ возрожденіе онтологическаго символизма въ ставрологіи. Въ книгѣ Хотинскаго «Математическое доказательство бытія Божія» крестъ разсматривается, какъ «символъ божественной вѣчности, безконечности». Тамъ же говорится о томъ, что «эти линіи, какъ бы выведенныя изъ безконечнаго пространства, представляютъ своимъ скрещеніемъ весьма красивую фигуру, называемую крестомъ». У насъ нѣтъ, къ сожалѣнію, подъ рукой этой рѣдкой и замѣчательной книги, появившейся въ 50-хъ годахъ 19-го вѣка, и мы вынуждены пользоваться цитаціями изъ нея сдѣланными прот. А. Ковальницкимъ въ предисловіи къ русскому переводу книги Ансота «Почитаніе

возникло утвержденіе апріорной святости креста, которое можно формулировать такъ: крестъ не только святъ, потому что на немъ соблаговолилъ распяться Господь, но и Господь соблаговолилъ распяться на крестѣ, потому, что онъ святъ. Этому нисколько не противорѣчитъ указаніе святыхъ отцовъ на крестную смерть, какъ на максимально позорную, которую волей избралъ Себѣ Господь, ибо тѣ же отцы (Лактанцій, св. Афанасій В,св. Григорій Нисскій) приводятъ мотивы пространственно-геометрическаго апріорнаго символизма.

Съ этимъ мотивомъ апріорной святости Христа у христіанъ совпалъ и быть можетъ его обосновалъ фактъ почитанія креста и во всякомъ случаѣ особаго отношенія къ нему у многихъ народовъ неклассической древности — Стараго и Новаго свѣта — египтянъ*), халдеянъ, пунійцевъ-финикіянъ, ассиріянъ, инду-

---

креста язычниками, жившими до Рождества Христова», (Варшава, 1902, стр. 4 сл.). Самымъ замѣчательнымъ изъ того, что было дано въ этомъ смыслѣ въ наше время, безусловно является графическій анализъ крестнаго символа во II-мъ т. книги Л. П. Карсавина «О началахъ». Анализъ этотъ имѣетъ ввиду православно-русскій осьмиконечный крестъ. Онъ приводитъ къ символу креста, какъ «меча разсѣкающаго», центра вселенной, возводящаго на райскія высоты и низводящаго въ адскія бездны. Проф. Moret (Парижъ, Сорбонна) въ своихъ лекціяхъ высказываетъ мнѣніе, что образъ креста есть образъ человѣка съ распростертыми руками. Это вполнѣ соотвѣтствуетъ и мнѣнію св. Отцевъ (напр. св. Аѳанасія В.) и православной гимнографіи креста (ср. «руцѣ распростеръ Даніилъ львовъ зіяніе въ ровѣ затче» — канонъ 4-го гласа, пѣснь 8-я; тамъ же въ 1-й пѣснѣ говорится: «крестообразныма Моисеовома рукама амаликову силу въ пустынѣ побѣдилъ есть». Сюда же относится и твердо-вошедшее въ обычай, хотя и не отмѣченное въ Уставѣ распростираніе рукъ при произнесеніи священникомъ Херувимской пѣсни въ алтарѣ и при освященіи Даровъ. Здѣсь сама молитва какъ бы отождествляется съ крестомъ. Но молитва есть вѣдь высшее цвѣтеніе образа Божія въ человѣкѣ и восхожденіе его къ подобію. На эстетику креста особенно въ приложеніи къ принципу золотого дѣленія обратилъ вниманіе извѣстный Фехнеръ въ своей Vorschule der Aesthetik. Въ свѣтильнѣ кресту говорится: «крестъ красота церкви» — причемъ здѣсь имѣется въ виду не только внутренній смыслъ красоты креста, но и внѣшнее изящество этой красивѣйшей геометрической фигуры, украшающей храмы Божіи извнутри и извнѣ.

*) См. напр., Wilkinson въ его The Egiptians in the time of the pharaohs London 1857. (стр. 131). О рецепціи христіанами креста у язычниковъ говоритъ примѣнительно къ египтянамъ извѣстный Н. Барсовъ (Эн. сл. Бр. и Ев. пол. 32 стр. 655). Такъ же Gayet (въ L'art copte, 1902) развиваетъ любопытную теорію двойной рецепціи креста христіанами-коптами. Рецепированъ былъ древне-египетскій символъ креста ankh (вѣрнѣе hankh — символъ воскресенія и возрожденія, стр. 75) но рецепированъ былъ въ эпоху гоненій и греческій крестъ, онъ былъ символомъ смерти. Первый крестъ предпочитался послѣднему (стр. 76-77 сл.). Владиміръ Грюнейзенъ

совъ*), ацтековъ**), равно какъ и отчасти у народовъ классическихъ***) и близко съ ними соприкасавшихся этрусковъ и кельтовъ****) Съ этимъ столкнулся мотивъ эмпирически одіознаго от-

---

(W. Gruneisen. Les caracteristiques de l'arte copte, Florence. 1922) полагаетъ, что произошла постепенная транскрипція древне-египетскаго крестообразнаго знака подъ вліяніемъ христіанства въ настоящій крестъ и крестный сюжетъ, вслѣдствіе чего древній hankh оказался вытѣсненнымъ (стр. 72 сл.). Въ этомъ замѣчательномъ трудѣ (стр. 73) приведены различные этапы этихъ варіацій среди которыхъ есть тау (crux commissa). Такимъ образомъ форма тау по Грюнейзену не самостоятельна, какъ думалъ Вилькинсонъ, а есть одинъ изъ этаповъ варіацій креста отъ hankha на пути къ crux immissa — канонической формѣ христіанскаго креста. Послѣ того, что нами было сказано объ апріорной святости христіанскаго креста, насъ эти наблюденія не могутъ смутить: нехристіанскаго креста вообще быть не можетъ, хотя бы и знакъ его былъ явленъ до Р. Хр. по плоти. Что же касается буквы тау и ея отношеніе къ кресту, то вопросъ этотъ является весьма существеннымъ по той причинѣ, что онъ связанъ съ проблемой каноничности crux commissa, и, въ связи съ именованіемъ этой формы у Варнавы и Тертулліана. Однако, Marucchi у Vigouroux въ Dict. de la Bible T. I показалъ, что въ древнихъ письменахъ тау походило скорѣе на crux immissa; во всякомъ случаѣ эта и ей подобныя формы тау преобладали въ семитическихъ алфавитахъ — именно у египтянъ, финикіянъ и евреевъ. И только у грековъ и римлянъ тау имѣло форму crux commissa.

*) Цоколь знаменитой пагоды Angkoz Wat украшенъ крестами. Древне-индусское происхожденіе гаммированнаго креста, такъ наз. свастики — общеизвѣстно. Гаммированный крестъ былъ также реципированъ въ христіанствѣ, см. «Der Fossor Giogenes» Wandgemalde (jetzt zerstört) in Katacombe S. Pietro e Marcello von Rom. IV вѣкъ O. Zöckler «Handbuch der theol. Wiss. Band. II, стр. 316.. До сихъ поръ сербы приносятъ въ церковь хлѣбы съ крестами въ формѣ свастики.

**) Одинъ изъ древнѣйшихъ ацтекскихъ храмовъ—храмъ солнца отличается тою особенностью, что его двери и фрески украшены крестами частью так. наз. «латинской » формы, частью «мальтійской», см. Ансотъ op. cit. см. рус. переводъ Ковальницкаго стр. 16-17.

***) Весьма существенное мѣсто занимаютъ различнаго рода изображенія креста въ матеріалѣ раскопокъ произведенныхъ знаменитымъ Шлиманомъ (Schliemann) на холмѣ Гиссарлыкъ на предполагаемомъ мѣстѣ древней Трои. По этому поводу самъ Шлиманъ говоритъ: «Вполнѣ готовъ я доказать, что крестъ былъ за нѣсколько тысячъ лѣтъ передъ Р. Хр. религіознымъ символомъ величайшей важности у первоначальныхъ предковъ аррійскаго племени». (Schliemann. Antiquites Troyennes. Rapport sur les fuilles de Troie p. 48; цит. у Ансотъ-Ковальницкаго ibid. стр. 24). Кромѣ того, въ великой Греціи на керамическихъ издѣліяхъ крестъ является однимъ изъ важнѣйшихъ декоративныхъ мотивовъ и, что самое важное, *носится на груди въ качествѣ амулета*. Мюллеръ (Müller) считаетъ, что употребленіе креста только съ цѣлью украшенія является исключеніемъ. Употребляется же онъ гл. об. въ качествѣ талисмана и герба, что въ обоихъ случаяхъ имѣетъ религіозное значеніе (Religiöse Symboler af Stierne, Kors og cirkel form hos Oldtins folk af Dr. Müller Kjobenhaven, 1864 cit. ibid. стр. 25-28). Возможно, что крестъ былъ даже тотемомъ, т. к. гербы несомнѣнно имѣютъ тотемическое происхожденіе. Вообще можно сказать, что крестъ есть тотемъ христіанъ.

****) См. M. Gabriel de Mortillet. Le signe de la croix avant le christianisme (стр. 162-173).

ношенія къ кресту (гл. обр. у римлянъ), какъ къ орудію позорнѣйшей казни рабовъ, servitutis extremmum sumumque supplicium—по выраженію Цицерона.*) Въ результатѣ — очень характерная и своеобразно-извилистая линія символики и археологіи креста.

На зарѣ историческаго христіанства оба мотива: почитаніе Іисуса Христа «и Сего распята» (I Кор. 2,2) и апріорное почитаніе Креста древними язычниками были большей частью настолько разъединены, что христіане, большинство которыхъ находилось въ орбитѣ pax romana, имѣя въ виду одіозное отношеніе къ кресту какъ къ орудію казни, прямо изображали его рѣдко.**) Относительно символовъ креста-якоря; трезубца, различнаго рода монограммъ — Спасителя, позволительны сомнѣнія: представляли ли они непосредственно крестъ, или были вообще стіанскими символами спасенія и искупленія.***) Интересно выяснить время перваго появленія христіанскихъ изображеній креста (crux exemplata), изображеніе распятія (imago crucifixi), характеръ промежуточныхъ стадій и послѣдующей эволюціи.

Однако эта эволюція есть тема спеціальной археологіи Креста Господня, которой будетъ посвященъ особый очеркъ.

В. Н. Ильинъ.

Парижъ, 1927.
Декабрь.

---

*) Cic. in Ver. V 66. Греки употребляли эту казнь рѣдко (см. Hermann Grundzüge und Anwendung des Strafrechts, Göttingen 1885 стр. 83). Она отмѣнена какъ извѣстно св. Константиномъ Вел. въ IV вѣкѣ. Дата эта представляетъ существенный этапъ въ исторіи креста.

**) Возможно, что этому препятствовали продолжавшіяся казни распятіемъ, профанировавшія въ глазахъ непосвященныхъ или непросвѣщенныхъ драгоцѣнный символъ. Возможно, что и на символъ еще не перешло въ достаточной степени почитаніе воздававшееся самимъ страданіямъ Спасителя. Ср. Le Blant. «Observations» въ Bull. de la soc. nat. des antiq. de France 1867, т. XXX, стр. 111-113.

***) Особенно это неясно относительно монограммы—именно вслѣдствіе совпаденія начертанія буквы X въ словѣ χριστός съ формой crux decussata. И даже относительно символа явившагося Константину Великому съ извѣстной надписью можно предположить, что это была монограмма имени Христова. Наиболѣе вѣроятнымъ является, какъ намъ кажется, то, что изъ монограммы — по смыслу, и кресту—по формѣ, подъ вліяніемъ представленія креста, выработался настоящій крестъ и по смыслу и по формѣ. Произойти это могло по той причинѣ, чть параллельно съ эволюціей монограммы шла прямая традиція эзотерическаго крестопочитанія.

СУДЬБЫ «СВЯТОЙ РУСИ» *)

(Статья первая)

1.

Споръ номиналистовъ съ реалистами извѣчный. Онъ постоянно преломляется и въ нашихъ современныхъ спорахъ. Какъ только мы произносимъ слово народъ, нація, національная душа, ея призваніе, т.е. говоримъ о весьма реальныхъ, живыхъ и цѣнныхъ для насъ предметахъ, такъ мнимо «строгіе» ученые останавливаютъ насъ и просятъ осторожнѣе обращаться съ столь «общими и туманными» понятіями. Современные номиналисты начинаютъ намъ доказывать, что содержаніе данныхъ идей неопредѣлимо, ибо текуче и измѣнчиво въ порядкѣ непрестаннаго развитія. Что національный характеръ слагался въ исторіи подъ воздѣйствіемъ множества вліяній, часто стороннихъ и чуждыхъ; эти вліянія идутъ непрерывно до нашихъ дней, и ничто не не ручается за устойчивость «духа націи» на завтрашній историческій день. При кажущейся основательности такія сужденія лукавы и невѣрны. Они берутъ вопросъ въ мертвой математической абстракціи, въ отвлеченныхъ рамкахъ косми-

---

*) Матеріалы по вопросу читатель въ изобиліи найдетъ у: *М. Макарія* «Исторія русс. церкви»; Акад. *Е. Е. Голубинскаго* «Исторія русс. ц.» т. II-й; «Русск. Историч. Библ-ка», изд. Импер. Археогр. Комисс. т. VI, СПБ, 1-е изд. подъ ред. проф. А. С. Павлова, 1880, 2-е проф. В. Н. Бенешевича 1914 (здѣсь перепечатка изъ Miklosic «Acta Patriarchatus Constantinopolitani»); Акад. *А. М. Дьяконова* «Власть Московскихъ государей». СПБ. 1889; Проф. *Малинина* «Старецъ Псковск. Елеазар. монастыр. Филоѳей и его посл.» Кіевъ. 1901. Проф. *В. Саввы* «Московскіе цари и византійскіе василевсы» Харьковъ. 1901. Проф. *Шпакова* «Государство и Церковь въ др. Россіи въ ихъ взаимн. отнош.» Кіевъ. 1904. Проф. *П. В. Верховскаго* «Учрежденіе Духовной Коллегіи и Дух. Регламентъ». Ростовъ на Дону. 1916.

ческаго, а не историческаго, времени и въ перспективѣ столь же отвлеченной, мнимо безконечной эволюціи. На самомъ дѣлѣ достаточно указать на простые эмпирическіе факты, чтобы сбить эту номиналистическую метафизику. Всѣ народы и культуры и древности и новаго времени, разъ выступивъ на историческое поприще, никогда не существовали въ видѣ какой то протоплазмы, переливающейся изъ одной формы въ другую. Не было ассиро-вавилонянъ, переливающихся въ персовъ, персовъ въ египтянъ, египтянъ въ грековъ и т.д. Напротивъ отъ историческаго начала до ихъ исторической смерти, если таковая уже наступила, народы являлись и являются устойчивыми и неразложимыми типами, явно подвластными закону біологической индивидуализаціи и самосохраненія, анологичному закону устойчивости органическихъ видовъ. Египтянинъ всегда былъ египтяниномъ, римлянинъ римляниномъ, еврей евреемъ, арабъ арабомъ, армянинъ армяниномъ, какъ и русскій русскимъ, начиная съ первыхъ свидѣтельствъ о русскомъ характерѣ арабскихъ и византійскихъ историковъ IX вѣка. Народы столь же четко индивидуальны, какъ различны ихъ языки, и степень ихъ исторической измѣняемости не превышаетъ степени измѣняемости языковъ, всегда остающихся въ своемъ руслѣ и не сливающихся съ русломъ исторіи другого языка. Эта то и историческая индивидуальность народовъ, ихъ типа, ихъ генія, ихъ призванія, единственно и интересуетъ насъ практически, когда мы устанавливаемъ, духовный образъ и высшій долгъ служенія нашаго народа въ предѣлахъ отмежованнаго ему Провидѣніемъ историческаго времени, пусть относительно и малаго въ сравненіи съ космическими мѣрками, но реально для насъ существующаго и реально заполненнаго конкретнымъ развертываніемъ судебъ и творчества живого русскаго соборнаго лика. Вотъ нашъ реалистическій, нравственно-религіозный и — смѣемъ прибавить — православный подходъ къ вопросу о душѣ русской культуры и ея верховной цѣли, ея энтелехіи. Предъ нами нѣтъ препятствія въ мертвой изгороди отвлеченныхъ номиналистическихъ построеній.

Живая душа русскаго народа, создавшаго Россію, не только какъ государство, но и какъ націю и культуру, какъ цѣльный духовный организмъ, для насъ есть непосредственно данный, опытно сопереживаемый фактъ. Онтологическое доказательство бытія качественно опредѣлен-

ной Руси — въ насъ самихъ, въ нашемъ самосознаніи, какъ и онтологическое доказательство бытія Божія.

2

Каково же это качественное самоопредѣленіе Руси-Россіи? Опять таки реально, эмпирически раскрывшееся и закрѣпленное въ 1000 лѣтней исторіи? Русь нарекла себя «святой Русью». Ни нашей матери греческой церкви - націи, ни православнымъ сирійцамъ и арабамъ, ни нашимъ братьямъ славянамъ, ни сосѣдямъ - румынамъ, никому не полюбилось назваться такъ, по крещенію и вѣрѣ. Греція охотно величаетъ себя «великой», какъ Англія «старой», Германія «ученой» и Франція «прекрасной». «Святымъ и избраннымъ» названъ былъ только библейскій Израиль, не смотря на его низменные инстинкты сребролюбія и матеріализма, и современный Израиль продолжаетъ сознавать себя таковымъ. Въ этомъ самосознаніи Израиля и и Руси безспорно есть нѣчто дерзновенное и отвѣтственное.

Никто, во имя научной критики, не можетъ возразить, что столь возвышенное до претенціозности имя Руси есть плодъ «литературы» — канцелярски ли напыщенныхъ перьевъ тіуновъ и дьяковъ, оффиціальной ли литературы іерарховъ и церковно-правительственныхъ актовъ, литературы ли монаховъ и книжныхъ просвѣщенныхъ людей, передовыхъ носителей культуры старого времени. Характерно, что вся наша древняя письменность, довольно богатая и церковно-патріотическими произведеніями, вплоть до XIX в. не знаетъ термина «святая Русь». Онъ — плодъ низового, простонароднаго творчества. Онъ родился и хранился въ неписанномъ народномъ преданіи, «каликами перехожими» въ такъ называемой народной литературѣ. Какъ «красно-солнышко», «море-синее», «мать-земля сырая», такъ и этотъ алмазный самоцвѣтъ —«святая Русь»— «свято-русская земля» разсыпанъ по сказочнымъ полямъ былинъ и духовныхъ стиховъ. Въ немъ нѣтъ ничего сочиненнаго «господами» - «варягами»*). Наши куль-

*) Повидимому это ласкающее слухъ простонародное имя. Руси впервые дошло до сердца православныхъ русскихъ книжниковъ, очутившихся надъ властью латинской Польши и раньше другихъ понявшихъ, что значитъ своя «земля святорусская», ибо выраженіе это вдругъ проскальзываетъ въ перепискѣ Курбскаго изъ Литвы.

турные «варяги» дознались о немъ только въ XIX в. изъ народнаго творчества и до сихъ поръ еще не научились обращаться съ нимъ, не разгадали его: явный знакъ, что это не ихъ ума дѣло, что они только безсильные комментаторы того слова откровенія, которое они получили изъ нѣдръ народнаго сознанія, что «святая Русь» есть «гласъ народа», vox populi. Объ этотъ разительный фактъ должны разбиться кощунства нѣкоторыхъ нашихъ варягомановъ, презрительно лишающихъ русскій народъ, какъ пустой «этносъ», не только дарованій государственныхъ и культурныхъ, но и религіозныхъ; для нихъ нѣтъ народа - богоносца, а есть только «варяги» - богоносцы и при томъ несущіе бездарному народу богоносный свѣтъ «ex occidente» (!!!) Надъ ними въ сотый разъ оправдывается слово вѣщаго поэта:

«Не пойметъ и не замѣтитъ
«Гордый взоръ иноплеменный,
«Что сквозитъ и тайно свѣтитъ
«Въ наготѣ твоей смиренной».

3

Когда же именно живое народное слово дошло до этого реченія «святая Русь», когда его зачеканило и какой соединило съ нимъ смыслъ? О хронологіи устнаго творчества можно лишь гадать, и потому обратимся къ твердой отправной почвѣ документальной исторіи и датированной собственной литературы.

Какъ губка воду, легко впиталъ въ себя греческую вѣру русскій народъ. Таковъ общій выводъ, вытекающій изъ внимательнаго разсмотренія исторіи первоначальнаго распространенія христіанства по русской землѣ. «Огонь и мечъ» въ новгородскомъ эпизодѣ Добрыни и Путяты чисто политической природы и врываются въ эту исторію, какъ чуждая ей случайность. Крещенный по приказу сверху, «не только волею, но и страхомъ повелѣвшаго», русскій народъ тѣмъ не менѣе съ величайшей легкостью и быстротой по всѣмъ концамъ еще слабо объединенной русской земли сталъ народомъ «крестьяньскимъ—христіяньскимъ» и сталъ технически именно такъ называться. (Уставъ св. Владиміра; XII в. —Завѣщ. грам. св. Антонія Рим.). Воспринятую греческую вѣру русскіе домонгольскаго времени

не называли православіемъ, а просто «вѣрой крестьяньской» и какъ таковую противополагали ее всѣмъ «вѣрамъ поганьскимъ» и даже «латыньской». И чѣмъ упорнѣе было сопротивленіе христіанской миссіи въ средѣ окраинныхъ инородцевъ (финновъ), тѣмъ быстрѣе и характернѣе въ сознаніи именно русскаго, колонизующаго, «державнаго» населенія его «крестьяньство» - христіанство сливается съ его русскостью. Власть къ XIII в. подчеркнуто называла свое коренное, крещеное населеніе «к(х)рестьяньствомъ» въ отличіе отъ некрещенаго, отъ всякой «чуди»; при чемъ и «чудь» крестившаяся пріобщалась къ «крестьяньству», ибо черезъ это русѣла. Церковное вліяніе въ новыхъ законахъ, обрядахъ и бытѣ, требовательно отдѣляя «хрестьянъ» отъ всѣхъ иновѣрцевъ, какъ «поганыхъ», тѣмъ закрѣпляло это отожествленіе юнаго національнаго сознанія съ принадлежностью къ «вѣрѣ крестьянской». Монгольско-татарское иго Русь встрѣтила съ ощущеніемъ своей «чистоты» и крещености — «крестьянственности», оскверняемой «Идолищемъ Поганымъ». Подъ этимъ больнымъ ударомъ впервые начало формироваться общерусское національное сознаніе, именно какъ Руси христіаской. И забрезжилъ надъ всѣми концами разрозненной, но церковно объединенной русской земли единый идеалъ освобожденія христіанскаго народа отъ «засилія поганскаго», отъ «належащей мглы языковъ» жуткой, темной, «бесерменской» Азіи. Въ этомъ самочувствіи въ XIII и XIV вв. Русь слилась съ своими учителями въ христіанствѣ-греками, которые претерпѣвали вѣками одолѣніе со стороны басурманъ-сарацинъ, а теперь и турокъ, уже вступавшихъ одной ногой въ Европу и фактически державшихъ Византію въ тѣсной осадѣ. Это единство переживаній всего тогдашняго православнаго міра особо способствовало усвоенію и единаго полуапокалиптическаго церковно-политическаго міровоззрѣнія, отъ грековъ заимствованнаго и нами.

4

Воспитаніе русской княжеской власти въ идеалахъ вселенскаго православнаго царства со стороны и греческой и русской іерархіи и всей вообще церковной письменности составляетъ фактъ общеизвѣстный и прекрасно уясненный въ наукѣ. Но глубоко принялись и освоилось эти идеалы на русской по-

чвѣ подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ объективно сложившихся условій и крупныхъ, волнующихъ историческихъ событій: объединенія Руси подъ московскимъ единодержавіемъ, сверженія татарской неволи, Флорентійской уніи и паденія Константинополя. Еще въ первыя десятилѣтія XIV в. въ разгаръ борьбы за гегемонію Твери съ Москвой весьма литературный тверской монахъ Акиндинъ горячо внушалъ тверскому вел. кн. Михаилу Ярославичу идеи «царской» активности и отвѣтственности въ дѣлахъ вѣры и церкви. Но теорія, не поддержанная фактами, осталась безъ послѣдствій. Лишь образовавшійся московскій центръ, завязь будущей царской власти, сталъ круто притягивать къ себѣ и центръ церковной власти и всѣ просвѣщенныя и идеологическія силы своего времени. Лишь теперь типъ православнаго царства, преемственнаго продолженія Византіи, сталъ вырисовываться сознанію и великихъ князей и церковныхъ писателей, какъ нѣкая наступающая и исторически зримая реальность. И мысль заработала и чувство проснулось. То, что народъ уже въ глубинѣ своего сознанія накопилъ и полюбилъ: — свою крещеность, свое запечатлѣніе именемъ Христовымъ и Его спасительнымъ и животворящимъ Крестомъ, свою чистоту и избранность среди заблуждающихся народовъ міра, — все это начитанные и прекрасно владѣвшіе перомъ мыслители и публицисты Москвы, главнымъ образомъ XV вѣка, выразили въ богатой религіозно-патріотической литературѣ, обосновавъ въ ней теоретически, богословски и исторически переходъ на русскую землю міровой миссіи православнаго царства и посему священное значеніе и назначеніе московской государственности. Съ восторгомъ свѣтлой радости, но и съ трепетомъ апокалиптической отвѣтственности, какъ нѣкое откровеніе, осознали и принимали они эту идею, сверкнувшую во благовременіи и потому всѣмъ понятную, всѣми принимаемую, для всѣхъ самоочевидную. Подлинный народъ и подлинная, нераздѣльная отъ него интеллигенція «единомысліе исповѣдали» и единымъ сердцемъ и едиными устами изрекли вѣщее слово о «святой Руси». Съ этого времени (т.е. съ XVв.) по крайней мѣрѣ, а можетъ быть и раньше и независимо отъ литературы, и эпосъ объ Ильѣ Муромцѣ и объ Егоріи Храбромъ украсился «святою Русью», «землей Святорусской» или «Свѣтлорусской». А для народной исторической пѣсни XVI в. уже стереотипно: «то было во каменной Москвѣ, на святой Руси».

Какое содержаніе и какой смыслъ вложила въ это русская московская мысль—отвѣтитъ намъ краткая историческая справка.

5

Система взаимоотношеній въ христіанскомъ государствѣ властей церковной и гражданской, созданная греками и закрѣпленная въ исторіи восточнаго каноническаго права, сводится къ началу двуединой симфоніи. Положеніе церкви въ Персіи, арабскихъ халифатахъ и подъ властью иновѣрныхъ варваровъ мыслилось какъ ненормальное, дефективное. Идеальной нормой былъ унаслѣдованный отъ римскаго владычества образъ единаго на землѣ, по крайней мѣрѣ по возглавленію всѣхъ другихъ, вселенскаго царства, которымъ управляетъ мvромпомазанный церковью вселенскій христіанскій царь (βασιλεῦς) Новаго Рима, т.е. Константинополя. Рядомъ съ нимъ стоитъ архіепископъ Новаго Рима, патріархъ вселенскій, по чести и значенію возглавляющій всѣхъ другихъ патріарховъ. Государство и церковь есть *единый организмъ*, въ которомъ подданные живутъ управляемые матеріально и морально двумя согласными властями — царствомъ и священствомъ и направляемые чрезъ земное благополучіе къ *единой* небесной *цѣли*: вѣчному духовному спасенію. «Василевсъ и патріархъ» — гласитъ Эпанагога царей Василія Мак., Льва и Александра — «мірская власть и священство, относятся другъ къ другу какъ тѣло и душа и, сообразно существу человѣка, оба необходимы для благоденствія подданныхъ. На согласіи той и другой власти утверждается высшее благо государства». Это согласіе συμφωνία властей включало въ себя отчасти узаконенное, отчасти морально свободное, управляемое тактомъ, соучастіе каждой въ сферѣ дѣйствія другой, безъ нарушенія ея спецефическихъ полномочій. Права царей въ церковныхъ дѣлахъ, унаслѣдованныя отъ правъ римскихъ императоровъ, какъ понтифексовъ (jura circa sacra были частью juris publici), несмотря на частыя фактическія злоупотребленія, горячо отстаивались авторитетными византійскими канонистами. Вотъ выраженія знаменитаго Ѳеодора Вальсамона (XII в,): «Василевсы, какъ и патріархи, должны почитаться учителями въ силу сообщаемаго имъ помазанія священнымъ мvромъ. Отсюда происходитъ пра-

во благовѣрныхъ василевсовъ поучать христіанскій народъ и подобно архіереямъ, кадить въ церкви. Сила и дѣятельность василевсовъ простирается и на тѣло и на душу подданныхъ, тогда какъ патріархъ есть только пастырь душъ». Въ силу этого, узаконеннаго практикой и канономъ, права царей защищать правую вѣру и блюсти въ церкви порядокъ, греческіе канонисты и присвоили имъ эпитетъ ἐπιστημονάρχης т.е. блюститель, взятый отъ имени старшихъ надзирателей за порядками въ монастыряхъ. Эпитетъ характерный. Ссылаясь на него, напр., архіепископъ Дмитрій Хоматинъ такъ обрисовываетъ каноническія права царей. «Василевсъ, который есть и называется верховнымъ блюстителемъ церковнаго порядка ἐπιστημονάρχης стоитъ выше соборныхъ опредѣленій и сообщаетъ имъ силу и дѣйствіе. Онъ есть вождь церковной іерархіи и законодатель по отношенію къ жизни и поведенію священниковъ. Онъ имѣетъ право рѣшать споры между митрополитами, епископами и клириками и избирать на вакантныя епископскія каѳедры. Онъ можетъ возвышать епископскія каѳедры и епископовъ въ достоинство митрополій и митрополитовъ. Словомъ за исключеніемъ только права совершать литургію и рукоположеніе, василевсъ сосредоточиваетъ въ себѣ всѣ прочія преимущества епископовъ и потому его постановленія имѣютъ силу каноновъ. Какъ древніе римскіе императоры подписавались pontifex maximus, такъ и настоящіе имѣютъ такой же авторитетъ въ силу получаемаго ими священнаго мѵропомазанія. Какъ Искупитель нашъ, помазанный Духомъ Святымъ, есть верховный нашъ Первосвященникъ, такъ справедливость требуетъ, чтобы помазанникъ Божій-василевсъ надѣленъ былъ благодатью первосвященства». За вычетомъ риторическихъ и логическихъ преувеличеній, эти выраженія являются довольно характернымъ свидѣтельствомъ, отражающимъ духъ греческаго пониманія каноническихъ правомочій царей и ихъ роли и призванія въ служеніи церковномъ.

6

Такъ какъ вселенскій царь и вселенскій патріархъ являются фигурами единственными въ мірѣ, какъ и само правос-

лавное «Ромейское» (такъ называли его и себя по Риму византійцы) царство, то этотъ своеобразный «христіанскій имперіализмъ» логически возглавлялъ всѣ другіе православные народы, государства и церкви и канонически соподчинялъ ихъ себѣ. Это были какъ бы части нѣкоторой канонической федераціи, изъ коихъ каждая внутри себя копировала во взаимоотнощеніяхъ властей гражданской и церковной образецъ «симфоніи» своего высшаго центра, т.е. Новаго Рима и была провинціей своей единственной метрополіи. Конечно, фактически мѣстный націонализмъ и растущая сила новыхъ государствъ, ихъ борьба и конкурренція съ Византіей (напр. въ XIV в. Тырновское Болгарское царство и царство Стефана Душана Сербскаго) ломали эту схему, но греки настойчиво и канонически побѣдоносно отстаивали ее. Уже послѣ перваго массоваго крещенія русскихъ въ 862 г. (послѣ набѣга ихъ на Царьградъ въ 860 г.) патріархъ Фотій въ окружномъ посланіи 866 г. называетъ ихъ не только союзниками но и «подданными» василевса (ἐν ὑπηκόων τάξει), а историкъ XIV в. Никифоръ Григора сообщаетъ, что русскому великому князю отъ начала русской церкви въ чинахъ Византійскаго двора было отведено мѣсто и званіе «стольника» (ὁ ἐπὶ τραπέζης ὀφφίκιος-букв. «оффиціантъ при столѣ»). Пусть политически это всеподданство всего православнаго міра Новому Риму было придворной иллюзіей, но каноническая власть василевсовъ ремейскихъ дѣйствительно простиралась на всѣхъ православныхъ по дѣламъ общецерковнаго значенія. И въ частности, въ теченіе всего древняго періода русской церкви, до отдѣленія ея отъ грековъ (въ 1449 г.), всѣ важные моменты въ ея административномъ устроеніи (назначенія митрополитовъ, дѣленія и объединенія митрополіи, передвиженія ея каѳисмы) не проходили безъ царскихъ и соборныхъ актовъ изъ Византіи. Такъ напримѣръ, закрытіе въ 1347 г. уже не разъ отдѣлявшейся отъ общерусской митрополіи (по титулу «Кіевской») митрополіи Галицкой при нашемъ митроп. Ѳеогностѣ и патр. КП. Исидорѣ Вухирѣ произведено было хрисовулломъ василевса Іоанна Кантакузина формулированнымъ такъ: «Наше царское величество изволяетъ, постановляетъ и опредѣляетъ, чтобы святѣйшія епископіи находящіяся въ Малой Россіи...снова были подчинены митрополіи Кіевской». Въ 1356 г. греки снова раздѣлили русскую митрополію въ пользу кандидата Литвы м. Романа,

и патріархъ Каллистъ, зная какъ это горько для Москвы, пишетъ вел. князю Ивану Ивановичу, что все это произошло «по рѣшенію и приговору нашей мѣрности, а равно священнаго собора, и должно имѣть силу и твердость согласно съ распоряженіемъ и опредѣленіемъ высочайшаго и святаго моего самодержца». Такія формулы повторяются многократно.

Эта система введена была на Руси и какъ фактъ дѣйствующаго церковнаго права и какъ доктрина, настойчиво предлагаемая особенно въ минуты сомнѣній и колебаній. А до сомнѣній и колебаній довели смиренныхъ и церковно-законопослушныхъ русскихъ людей сами греки своимъ соблазнительнымъ, беззаконнымъ и подкупнымъ образомъ дѣйствій по отношенію къ русской митрополіи при св. м. Алексіѣ, поставивъ на его мѣсто Кипріана, и особенно послѣ его смерти, произвольнымъ поставленіемъ въ митрополиты Пимена учинивъ десятилѣтнюю смуту въ русской церкви. Новый вел. кн. Василій Дмитріевичъ (1389-1425 г.), желая покончить смуту великодушнымъ компромиссомъ, принялъ м. Кипріана. Но, выражая наболѣвшее общественное мнѣніе русскихъ о предательствахъ византійскаго двора, воспретилъ упоминать имя василевса въ синодикахъ (диптихахъ) и частнымъ образомъ говорилъ: «мы имѣемъ Церковь, а царя не имѣемъ и знать не хотимъ». За это патріархъ КП. Антоній задалъ цѣлый выговоръ вел. князю и прислалъ слѣдующій урокъ изъ византійскаго каноническаго права:

«Святой царь занимаетъ высокое мѣсто въ церкви; онъ не то что, другіе, помѣстные князья и государи. Цари вначалѣ упрочили и утвердили благочестіе во всей вселенной; цари собирали вселенскіе соборы; они же подтвердили своими законами соблюденіе того, что говорятъ божественные и священные каноны о правыхъ догматахъ и благоустройствѣ христіанской жизни, и много подвизались противъ ересей...И если по Божію попущенію, язычники окружили владѣнія и земли царя, все же до настоящаго дня царь получаетъ то-же самое поставленіе отъ церкви, по тому же чину и съ тѣми же молитвами помазуется великимъ мvромъ и поставляется царемъ и самодержцемъ ромеевъ, *т.е. всѣхъ христіанъ*. На всякомъ мѣстѣ, гдѣ только именуются христіане, имя царя поминается всѣми патріархами, митрополитами и епископами,

и этого преимущества не имѣетъ никто изъ прочихъ князей или мѣстныхъ властителей... *Невозможно христіанамъ имѣть церковь, но не имѣть царя. Ибо царство и церковь находятся въ тѣсномъ союзѣ и общеніи между собой и невозможно отдѣлить ихъ другъ отъ друга.* Тѣхъ только царей отвергаютъ христіане, которые были еретиками, неистовствовали противъ церкви и вводили развращенные догматы...Послушай верховнаго апостола Петра, говорящаго въ первомъ соборномъ посланіи: «Бога бойтесь, царя чтите», не сказалъ «царей», чтобы кто не сталъ подразумѣвать именующихся царями у разныхъ народовъ(!), но «царя» указывая на то, что *одинъ только царь во вселенной*. И какого царя это (повелѣваетъ чтить апостолъ)? Тогда еще нечестиваго и гонителя христіанъ! Но, какъ святой и апостолъ, провидя въ будущемъ что, и христіане будутъ имѣть одного царя, поучаетъ чтить царя нечестиваго, дабы отсюда поняли, какъ должно чтить царя благочестиваго и православнаго».

7

Эта исторія единаго православнаго царства мыслилась греками, какъ продолженіе ветхозавѣтной священной исторіи и потому отправлялась отъ откровеній пророка Даніила о преемственной смѣнѣ четырехъ царствъ. Такъ создалась величественная рама, въ которую входила вся міровая исторія. Четвертое Даніилово царство («человѣческое»), по согласному мнѣнію толковниковъ, должно было существовать до скончанія вѣка и отожествлялось съ Римской - Ромейской имперіей. Хронографы, популяризировавшіе эту теорію, черезъ славянскіе ихъ переводы рано ставшіе извѣстными и русскимъ, обыкновенно пишутъ такъ: «Ассирійское царство раззорися Вавилоняны; Вавилонское Царство раззорися Персяны; Перское царство раззорися Македоняны; Македонское царство раззорися Римляны, - Римское царство раззорится Антихристомъ». «Ромейское царство», говоритъ позднѣйшій излагатель теоріи, «неразрушимо, яко Господь въ римскую власть написася», т.е. неразрушимо потому, что І. Христосъ по плоти былъ римскимъ подданнымъ, что, слѣдовательно, и христіанская церковь должна всегда состоять подъ охраной римской государственной власти. Такимъ

образомъ судьба Церкви и православія тѣсно связывалась съ политическими судьбами Ромейскаго царства. Но политическія судьбы перемѣнчивы, и эти перемѣны тихой сапой подрывали стройность теоріи.

Слабымъ мѣстомъ ея было уже то, что пришлось ввести въ нее скользкую деталь, а именно: идею преемственнаго передвиженія христіанскаго царства. На возможное недоумѣніе, почему-же, при неразрушимости римскаго царства, центръ его уже не въ Римѣ, хронографы отвѣчали, что ветхій Римъ, спустя семь вѣковъ, впалъ въ Аполлинаріеву ересь, прельщенный Каруломъ царемъ, и его мѣсто занялъ Константинополь. А не поколеблется ли и Новый Римъ и не перейдетъ ли царство въ другое мѣсто? На этотъ непріятный вопросъ греки отвѣчали себѣ просто твердой увѣренностью, что этого не будетъ. Патріархъ Фотій говорилъ: «какъ владычество Израиля длилось до пришествія Христа, такъ и отъ насъ - грековъ — мы вѣруемъ — не отнимется царство до второго пришествія Господа нашего І. Христа». Но печальная дѣйствительность противорѣчила этой увѣренности. Не говоря уже о неуклонномъ приближеніи волны турецкаго потопа, даже сосѣднія православныя славянскія державы начали именоваться царствами, а ихъ князья и крали вѣнчаться «царями и самодержцами» съ разсчетами взять самый Царьградъ. Правда ихъ столицы пали отъ турецкаго меча еще раньше, чѣмъ Константинополь. Но крушеніе ихъ юныхъ, неокрѣпшихъ надеждъ на преемство православнаго царства, не прошло безслѣдно и для Руси. Раненое національное чувство подсказало славянскимъ пришельцамъ на Русь (м. Кипріанъ, Пахомій и др.) перенести свои радужныя упованія на таинственную новорожденную столицу сѣвернаго славянскаго «царства» — Москву и желать видѣть въ ней « Новый Царьградъ». Такъ по существу идеологіи и по суммѣ внѣшнихъ историческихъ обстоятельствъ мысль о «передвиженіи и преемствѣ» вселенскаго православнаго центра стала мостомъ, по которому въ опредѣленный моментъ перешла на Русь вся величественная византійская историческая концепція и дала мгновенно полное, богатое и законченное до художественной цѣльности содержаніе уже выношенному въ глубинѣ народнаго сознанія самочувствію «святой Руси». Культурные и книжные русскіе люди облекли въ плоть и кровь теоріи безформенное національное чувство. Случилось это въ обста-

новкѣ исключительно яркихъ событій и обстоятельствъ. Чисто русскія и мѣстныя переживанія вызвали усиленную духовную работу въ русскихъ людяхъ, и они вплотную придвинуты были къ необходимости перенять отъ грековъ издавна имъ извѣстное ученіе о вселенскомъ православномъ государствѣ и примѣнить его къ себѣ. Въ этомъ оригинальномъ національномъ движеніи исчезаетъ, какъ побочная деталь, выше отмѣченное юго-славянское вліяніе. Русь сама нашла въ себѣ силы отвѣтить на ставшій предъ ней трагическій вопросъ о судьбѣ православія во всемъ мірѣ.

8

Греки потрясли русскихъ своей измѣной православію на Флорентійскомъ соборѣ (1439 г.). Эта измѣна легла незабываемой грнью въ исторіи ихъ взаимныхъ отношеній. «Солнце православія померкло», самъ вселенскій царь съ патріархомъ поцѣловали туфлю папы! Наступило страшное затмѣніе православія, голгоѳскій мракъ и трепетъ объялъ русскія сердца. Авторитетъ грековъ умеръ. До сихъ поръ отрочески покорные ему, русскіе вмигъ стали религіозно совершеннолѣтними, покинутыми только на самихъ себя. Это былъ многозначительный духовный толчекъ, скристализовавшій русское религіозно-патріотическое сознаніе. Произошла переоцѣнка самаго мѣрила православности.

Когда въ Псковѣ одинъ защитникъ двоенія аллилуіи, ходившій передъ самымъ флорентійскимъ соборомъ въ Константинополь и на Аѳонъ, сталъ ссылаться въ подтвержденіе своего мнѣнія на греческій обычай, то ему отвѣчали, что патріархъ Іосифъ съ русскимъ митрополитомъ Исидоромъ и съ папою римскимъ учинили 8-й соборъ въ градѣ Флорензѣ фряжскомъ, что на соборѣ этомъ, который былъ на «сихъ лѣтѣхъ», греки «къ своей погибели отъ истины отвернулися» и что слѣдовательно, «не подабаетъ намъ принимать отъ грековъ новаго ученія и развращатися отъ греческія земли; на мѣстѣ святѣмъ, сирѣчь въ соборнѣй и апостольстѣй церкви Константиня града теперь уже мерзость и запустѣніе». Митрополитъ Іона въ извѣстительномъ посланіи на Литву о своемъ постановленіи, между прочимъ пишетъ: «коли было въ Цариградѣ православіе», до тѣхъ поръ и московскіе князья «оттуда пріимали благословеніе и митрополита» а теперь, подразумѣвается,

тамъ православія нѣтъ. Соборъ епископовъ московскихъ въ посланіи по случаю прихода въ Литву уніата-Григорія также утверждаетъ, что «нынѣ цареградская церковь поколебалася, отъ нашего православія отступила».

Если, такимъ образомъ, русскіе увидѣли, что грековъ они переоцѣнили въ смыслѣ вѣрности православію, то можетъ быть они не дооцѣнивали съ этой стороны самихъ себя? Передовымъ человѣкомъ въ такой именно коренной ломкѣ взглядовъ явился русскій книжный іеромонахъ изъ Суздаля Симеонъ, очевидецъ паденія грековъ во Флоренціи, взятый въ далекое путешествіе еп. Авраамiемъ Суздальскимъ въ качествѣ протоколиста событій. 'Въ своей «Повѣсти объ осьмомъ соборѣ», этотъ оффиціозный литераторъ, начавъ съ тона сдержаннаго, переходитъ въ тонъ рѣзко критическій и наконецъ возвышается, какъ публицистъ, до мыслей новыхъ и смѣлыхъ о высотѣ русскаго православія. Онъ утверждаетъ: «въ Руси великое православное христіанство болѣ всѣхъ». Московскаго князя онъ называетъ «благовѣрнымъ и христолюбивымъ и благочестивымъ истиннымъ православнымъ великимъ княземъ, бѣлымъ царемъ всея Руси»—такова зачаточная формула мысли о переходѣ царства на Русь.

Подводя итогъ развернувшимся событіямъ въ 1461 г., по порученію московской власти тотъ же Симеонъ или Пахомій Сербъ или какой-то другой литераторъ, на основаніи «Повѣсти» Симеона и всѣхъ другихъ матеріаловъ, пишетъ: «Слово избранно отъ святыхъ писаній, еже на латыню и сказаніе о составленіи осьмого собора латыньскаго, и о изверженіи Сидора Прелестнаго, и о поставленіи въ русской земли митрополитовъ, о сихъ же похвала благовѣрному великому князю Василію Васильевичу всея Руси». Здѣсь уже открыто и смѣло проводится тенденція о превосходствѣ, единственности русскаго православія и московскомъ вел. князѣ, какъ царѣ православія, ибо, какъ извѣстно, ему, вел. кн. Василію Васильевичу преимущественно принадлежитъ рѣшимость отвергнуть м. Исидора съ его уніей. «Достоитъ же удивится разуму и великому смыслу великаго князя Василія Васильевича», пишетъ лѣтописецъ, «понеже о семъ Исидорѣ митрополиты вси умолчаша и воздремаша и уснуша; единъ же сей богомудрый и христолюбивый государь великій князь Василій Васильевичъ позна Исидорову прелесть пагубную, и скоро обличивъ посрами его, и вмѣсто пастыря и

учителя злымъ и губительнымъ болкомъ назва его». Лишь послѣ этой смѣлой иниціативы «вси епископи...возбудишася; князи и бояре и велможи и множество христіанъ тогда вспомянуша и разумѣша законы греческія прежнія и начаша глаголати святыми писаніи и звати Исидора еретикомъ». Слово избранно открываетъ собой цѣлую серію восторженно-партіотическихъ произведеній юной русской публицистики, служащихъ яркимъ выраженіемъ только что родившагося русскаго національнаго самосознанія, гордаго и счастливаго своей осознанной благодатной миссіей обладанія сокровищемъ чистаго православія и именно въ этомъ полагающаго высшій смыслъ московской государственности. «Нынѣ убо»—читаемъ въ «Словѣ»—«во временахъ богопросвѣщенная земля русская, святымъ правленіемъ Божія церкви, тебѣ подобаетъ во вселеннѣй подъ солнечнымъ сіаніемъ съ народомъ истиннаго въ вѣрѣ православья радоватися, одѣявся свѣтомъ благочестія, имѣя покровъ Божій на себѣ многосвѣтлую благодать Господню, исполньшися цвѣтовъ богозрачнѣ цвѣтущихъ — Божіихъ храмовъ... и зборъ святого пѣніа величаемыхъ, държавою владѣющаго на тебѣ, богоизбраннаго боговзлюбленнаго, богопочтеннго и богопросвѣщеннаго, и богославимаго богошественника, правому пути богоуставнаго закона, и богомудраго изыскателя святыхъ правилъ, благаго ревнителя о Бозѣ и споспѣшника благочестію истиннаго православія, высочайшаго исходатая благовѣрію, богоукрашеннаго и великодержавнаго, благовѣрнаго и благочестиваго, великаго князя Василія Васильевича, боговѣнчаннаго православью царя всея Руси». Въ этомъ ненасытномъ нанизываніи любовно похвальныхъ эпитетовъ, какъ бы въ свѣтскомъ акаѳистѣ, слышится и горячее желаніе, чтобы это было именно такъ и какъ бы усиліе словами покрыть то, чего не достаетъ. Авторъ, конечно, пониметъ что московскому вел. князю и Москвѣ недостаетъ формально признаннаго титула царя и царства. И онъ даже придумываетъ этому своеобразное объясненіе. Онъ сообщаетъ будто греческій царь Іоаннъ Палеологъ въ бытность на соборѣ въ Италіи сдѣлалъ такое заявленіе: «Царь же тогда киръ Іоанъ извѣствоваше сицево слово Еугенію, папѣ Римскому и всѣмъ бывшимъ ту: «яко восточніи земли суть большее православіе, высшее

хрестьянство Бѣлая Русь, въ нихъ же есть государь братъ мой Василей Васильевичъ, ему же восточніи прислухаютъ и велиціи князи съ землями служатъ ему: но смиреніа ради и благочестіа, величествомъ разума и благовѣрія не зовется царемъ, но княземъ великимъ Русскихъ земель православія». Вскорѣ, какъ извѣстно, особенно послѣ брака Ивана III съ племянницей послѣдняго Палеолога Зоей - Софьей, у Москвы появилось и формальная опора для провозглашенія себя царствомъ. Тогда и оффиціальный языкъ московскихъ дипломатовъ и свободный языкъ публицистовъ пріобрѣтаютъ въ этомъ смыслѣ совершенно увѣренный тонъ.

Но опять таки въ этомъ убѣжденіи о наступленіи на Руси эпохи православнаго вселенскаго царства ни «литература», ни книжные домыслы не были главной движущей силой. Оно родилось въ религіозномъ опытѣ московской и государственной и церковной власти и прошло длительное горнило страданій и бореній церковной совѣсти. Нелегко было зачеркнуть историческій авторитетъ грековъ. Неизмѣримо труднѣе — преодолѣть каноническій авторитетъ церкви-матери. Назрѣвшій вопросъ объ автокефаліи русской церкви въ эту минуту долженъ былъ рѣшиться подъ давленіемъ необходимости. Метрополія отступила отъ православія. Ея филіальная части имѣли не только право но и обязанность, хотя бы на время, во имя православія, объявить себя независимыми. Русскіе не сдѣлали этого, хотя весьма нуждались въ автокефаліи. Они истощили всѣ усилія и способы, чтобы получить ее канонически легитимно и, если не достигли этого вполнѣ, то, въ концѣ концовъ, по винѣ Константинополя и по винѣ опасныхъ посягательствъ уніатской интриги, грозившихъ произвести въ русской церкви тяжелую смуту. Исторія скрупулезныхъ страданій русской канонической совѣсти въ вопросѣ о самостоятельномъ поставленіи митрополита Іоны (1448 г), что было равносильно началу автокефаліи, представляетъ одно изъ выдающихся свидѣтельствъ русской религіозной добросовѣстности.*) Столь же добросовѣстно выстрадана была вел. кн. Василіемъ Васильевичемъ неожиданно свалившаяся на него крайне отвѣтсвенная задача: стать на стражѣ православія, которое пошатнулось въ самомъ его святилищѣ —

*) Вопросъ этотъ оч. большой, важный и интересный не вмѣщается въ предѣлы настоящей статьи.

Цареградѣ и грозило такимъ образомъ, исчезнуть во всемъ мірѣ. «Мы же убо худіи», писалъ вел. князь послѣднему василевсу Константину, «Богомъ наставляеми ни во что же вмѣнихомъ его и самого (т.е. Исидора) и принесенное имъ злочестіе отвергохомъ, яко изсохль травную; отъ того же пакы времени попеченіе начахомъ имѣти о своемъ православіи, о безсмертныхъ единородныхъ нашихъ душахъ и часѣхъ смертныхъ, и о предстаніи нашемъ въ онъ будущій страшный день судный пред Судящимъ вся съ кровенная и наша денневная мысли и дѣла...»

9

Но вотъ палъ Константинополь. Событіе вновь потрясшее православный востокъ, а русскихъ людей въ особомъ смыслѣ. Событіе, происшедшее чрезъ 15 лѣтъ вслѣдъ за греческой уніей съ латинянами, явилось для русскихъ многозначущимъ знаменіемъ: и карой грековъ за предательство вѣры отцовъ своихъ, съ отнятіемъ отъ нихъ царскаго вѣнца, и — знаменіемъ милости Божіей къ русской землѣ, соблюдшей православіе и оставшейся единственнымъ въ мірѣ оплотомъ правой вѣры, а слѣдовательно и единственной наслѣдницей православнаго царства. «Сами дѣти знаете», писалъ м. Іона въ окружномъ посланіи 1459 г. «сколько бѣдъ перенесъ царствующій градъ... однако же нисколько не пострадалъ, пока греки соблюдали благочестіе. А когда они отступили отъ благочестія, сами знаете какъ пострадали, каково было плѣненіе и убійство; и ужъ о душахъ ихъ — Одинъ Богъ вѣсть!» Составитель повѣсти о паденіи Царьграда, перефразируя текстъ юго-славянской хроники Манассіи, пишетъ: «сія убо вся благочестивая царствія — греческое и сербское, босанское и арбазанское грѣхъ ради нашихъ Божіимъ попущеніемъ безбожніи Турци поплѣниша и въ запустеніе положиша и покориша подъ свою власть. Наша же Руссійская земля, Божіею милостію и молитвами Пр. Богородицы и всѣхъ свв. чудотворецъ, растетъ и младѣетъ и возвышается. Ей же, Христе Милостивый, даждь расти и младѣти и расширятися и до скончанія вѣка». Скончаніе вѣка многими тогда ожидалось скоро, въ 1492 году (конецъ 7000 лѣтъ отъ сотворенія

міра). Стало быть новое вселенское царство - Москва по всѣмъ вѣроятіямъ должно быть послѣднимъ и отвѣчающимъ за судьбы православія на страшномъ судѣ. Эта прибавка эсхатологическихъ настроеній только повышала вѣру въ реальность царственнаго наслѣдованія Москвы, которая закрѣпилась и по минованіи страшнаго срока—1492 г. Изданная въ этомъ году московской митрополіей пасхалія на 8—ю тысячу лѣтъ между прочимъ гласитъ: «нынѣ прославилъ Богъ въ православіи просіявшаго благовѣрнаго и христолюбиваго вел. кн. Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, новаго царя Константина новому граду Константину — Москвѣ и всей русской земли и инымъ многимъ землямъ государя».

Въ соблазнительномъ противорѣчіи съ высокимъ самочувствіемъ Ивана III, какъ наслѣдника греческаго благословеннаго царства, особенно послѣ вѣнчанія его въ 1472 г. съ византійской принцессой и усвоенія себѣ византійскаго герба —двухглаваго орла, стоялъ фактъ тяготѣвшей надъ страной зависимости отъ татарской орды, оффиціально именовавшейся по-русски «царствомъ». Басурманскій бичъ Божій, наказавшій грековъ, не долженъ былъ бы касаться народа, въ огнѣ искушенія сохранившаго православіе. Идея наступленія русскаго царства стала мощнымъ духовнымъ стимуломъ, чтобы покончить съ унизительной татарской неволей. Обезкуражившее на первыхъ порахъ Ивана III нашествіе хана Ахмата въ 1480 г. было отброшено и закончилось полнымъ освобожденіемъ благодаря энергичному давленію на вел. князя русскаго патріотическаго мнѣнія, выраженнаго голосами іерарховъ. До этого времени линія поведенія русской церкви въ отношеніи къ «царямъ» ордынскимъ была линіей пассивной лойяльности. Теперь въ сознаніи ея произошелъ цѣлый переворотъ. Мириться свободная автокефальная церковь въ послѣднемъ свободномъ православномъ царствѣ на землѣ съ уродливымъ, незаслуженнымъ басурманскимъ засиліемъ, уже не могла. И къ колебавшемуся вел. князю Ивану Васильевичу обращены были новыя дерзновенныя рѣчи. Такъ напримѣръ, Ростовскій архіепископъ Вассіанъ писалъ ему: «И мы прощаемъ, разрѣшаемъ, благословляемъ тебя идти на Ахмата не какъ на царя, а какъ на разбойника, хищника, богоборца; лучше солгавши получить жизнь чѣмъ соблюдая клятву, погибнуть, т.е. пустить татаръ въ землю

на разрушеніе и истребленіе всему христіанству и уподобитися окаянному Ироду, который погибъ, не желая преступить клятвы. Какой пророкъ, какой апостолъ, или святитель научилъ тебя, великаго русскихъ странъ христіанскаго царя, повиноваться этому богостудному, оскверненному, самозванному царю?» Вчера еще «законный», сегодня уже «самозванный», ибо — «богостудный и богоборецъ», немыслимый въ званіи «царя» православнаго царства. Цѣлая революція въ умахъ! Сформировавшееся національное сознаніе въ теократическомъ міровоззрѣніи Византіи нашло ясныя мѣрки и новыя оцѣнки для всѣхъ сторонъ окружавшей дѣйствительности.

Иванъ Васильевичъ III уже началъ писаться царемъ и самодержцемъ: «Божіею милостью царь всея Руси», возбуждая тѣмъ даже дипломатическіе конфликты. А Василій Ивановичъ III (1505 — 1533 г.), по словамъ лѣтописи, составилъ себѣ «особую титлу великія державы и тако въ посольскихъ грамотахъ и въ лѣтописныхъ исторьяхъ писать себе повелѣлъ, имже званьемъ въ русской земли даже и отъ великаго князя Рюрика никто отъ рода ихъ таковымъ самодержательствомъ не писашеся и не нарицашеся, яко же сице сей: Божіею милостію царь и великій князь», и сталъ систематически, настойчиво титуловать себя такъ во внѣшнихъ сношеніяхъ. Тутъ не только ступень политическаго развитія страны, но и религіозно-церковнаго возрастанія. И даже болѣе: именно церковное возрастаніе, какъ первенствующій двигатель политическихъ рѣшеній. Параллелизмъ наростаній съ преобладаніемъ фактора духовнаго, идеологическаго. Ясный, смѣлый, опредѣленный и увлекательный языкъ публицистики того времени свидѣтельствуетъ о томъ, гдѣ именно тогда бился пульсъ національной жизни и чѣмъ горѣло ея сознаніе, управлявшее волей и творчествомъ.

Посольскій толмачъ Дмитрій Герасимовъ написалъ «Повѣсть о бѣломъ клобукѣ», гдѣ онъ доказывалъ, что эта святыня потому чудеснымъ образомъ перешла на Русь, что «ветхій Римъ отпаде славы и отъ вѣры Христовы гордостію и своею волею; въ новомъ же Римѣ, еже есть въ Коньстяньтинъ градѣ насиліемъ агарянскимъ такоже христіянская вѣра погибнетъ. На третьемъ же Римѣ, еже есть на русской земли, благодать Св. Духа возсія, яко», говорится далѣе въ формѣ пророчества, изрекаемаго папой Сильвестромъ, «вся

христіяньская царства пріидутъ въ конецъ и снидуся во едино царство русское православія ради — Яко же бо отъ Рима благодать и слава и честь отъята бысть, тако же и отъ царствующаго града благодать св. Духа отъимется въ плѣненіе агарянское, и вся святая предана будутъ отъ Бога велицѣй рустѣй земли во времена своя, и царя русскаго возвеличитъ Господь надъ многими языки, и подъ властію его мнозіе царіе будутъ отъ иноязычныхъ, и патріаршескій великій чинъ отъ Царствующаго сего града такожде данъ будетъ рустѣй земли во времена своя, и страна та наречется свѣтлая Росія, Богу тако изволившу прославити тацѣми благодареніи русскую землю, исполнити православія величество и честнѣйшу сотворити паче первыхъ сихъ». Итакъ, безъ колебаній: Москва — Третій Римъ и даже болѣе славный, чѣмъ первые два. Для времени Дмитрія Герасимова это конечно vaticinium post eventum. Но всетаки примѣчательно возвышеніе поэтическаго вдохновенія и до буквальнаго пророчества о грядущемъ русскомъ патріаршествѣ: «желаніе есть отецъ мысли», да и теорія царства безъ этого не полна.

Въ то же время цѣлый циклъ сказаній о «Мономаховомъ вѣнцѣ» развиваетъ мысль о переходѣ знаковъ царскаго сана изъ Вавилона черезъ Египетъ, Римъ, Византію на Русь.

10

Окончательную и самую сильную формулировку сложившихся въ русскомъ обществѣ высокихъ представленій о новыхъ теократическихъ правахъ и обязанностяхъ русскаго государства и его самодержавныхъ (т.е. независимыхъ отъ чужой власти) правителей даетъ учительный старецъ Псковского Елеазарова монастыря Филоѳей въ своихъ посланіяхъ къ дьяку Мисюрю Мунехину и вел. князьямъ Василію III и затѣмъ Ивану IV. Церковь православная, какъ апокалиптическая жена, сначала бѣжала изъ стараго Рима въ новый «еже есть Константинь градъ, но ни тамо покоя обрѣтъ, съединенія ихъ ради съ латынею на осьмомъ соборѣ». «И оттолѣ Константинопольская церковь раздрушися и положися въ попраніе, яко овощное хранилище». «И паки въ третій Римъ бѣжа, иже есть въ новую великую Русію. Се есть пустыня, понеже святыя вѣры пусти бѣша, и иже

божественніи апостоли въ нихъ не проповѣдаша, но послѣди всѣхъ просвѣтися на нихъ благодать Божія». Судьба церкви тѣсно связана съ судьбами христіанскихъ государствъ: « вся христіанская царства потопишася отъ невѣрныхъ; токмо единаго государя нашего царство едино благодатію Христовою стоитъ». Стало быть оно и есть богоизбранное царство — послѣдній сосудъ православія до дня наступленія вѣчнаго царства Божія, «Внимай Господа ради», обращается Филоѳей къ вел. князю, «яко вся христіанская царства снидошася въ твое царство; посемъ чаемъ царства, ему же нѣсть конца»; или иначе: «вся христіанская царства снидошася въ твое едино : яко два Рима падоша , а треті й стоитъ, а четвертому не быти; твое христіанское царство инѣмъ не останется». Отсюда сама собой понятной становится и провиденціально-церковная роль русскаго великаго князя. «*Единъ ты* пишетъ нашъ старецъ Василію III, *во всей поднебесной христіаномъ царь*». «Единъ есть православный русскій великій царь во всей поднебесной, говоритъ онъ въ посланіи къ Ивану Васильевичу,- «я коже Ной въ ковчезѣ спасенный отъ потопа, правя и окормляя Христову церковь и утверждая православную вѣру». Послѣднимъ выраженіемъ ясно дается знать, что самая существенная функція царской власти — это защита вѣры и церкви Христовой; великій князь московскій поэтому является, браздодержателемъ святыхъ Божіихъ престолъ святыя вселенскія соборныя апостольскія церкви Пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Успенія, иже вмѣсто костянтинопольскія просіяла». Вмѣстѣ съ «вселенскимъ» царемъ на Москвѣ титулъ «вселенской», здѣсь приписывается и символу церкви — Успенскому собору, замѣнившему вселенскую св. Софію, лишенную креста. Другими словами и русская Церковь есть «вселенская» въ смыслѣ главенства и первенства чести «вмѣсто Костянтинопольскія».

Выше этихъ высотъ и шире этихъ широтъ русское національное-религіозное и религіозно-національное сознаніе по существу ннкогда не подымалось. Послѣдующая его исторія была только практическимъ раскрытіемъ и приложеніемъ все того же цикла идей. Русское самосознаніе отъ самыхъ пеленъ

своихъ какъ то сразу вознеслось на свою предѣльную высоту и въ этомъ величіи своихъ помысловъ, въ нѣкоторомъ ихъ максимализмѣ, вскрыло природу Россіи, какъ лона міровой культуры. На грани XV и XVI вѣковъ величіе и слава «святой Руси» сразу и ослѣпительно открылись русской душѣ и затѣмъ незабываемо залегли въ ней навсегда, какъ свѣтлыя, чистыя и окрыляющія мечты и воспоминанія юности. Великія мечты великаго народа, воплощенныя въ словѣ съ такимъ паѳосомъ и съ такой рѣдкой силой на зарѣ его литературы! То были гимны первой юношеской любви русской души своему религіозному избранничеству, своему мессіаническому призванію. И не было болѣе въ исторіи русскаго самосознанія мгновенія, равнаго этому по захватывающей новизнѣ, по оплодотворяющему творческому вдохновенію. Послѣ Петра привзошелъ въ русскую жизнь паѳосъ внѣрелигізной культуры, который нашелъ въ дароитомъ народѣ также свой откликъ и принесъ выдающіеся плоды иного, свѣтскаго творчества. Но никогда этотъ параллельный, не сливающійся съ прежнимъ паѳосъ, пока одной только интеллигенціи, а не народа, не создавалъ еще во всенародномъ смыслѣ какого либо яркаго, специфическаго національнаго идеала, тѣмъ болѣе мессіаническаго. Идеалъ «святой Руси» и въ этой новой, духовно-сложной атмосферѣ остается неповторимымъ по своей глубинѣ, силѣ, исторической укорененности и сродности духу народа, имъ запечатлѣнному. Не было еще въ исторіи примѣра, чтобы народъ, создавшій свою культуру на почвѣ одного вдохновенія, одного идеала, въ разцвѣтѣ силъ своихъ перемѣнилъ этотъ идеалъ и началъ творить столь же успѣшно новую культуру, на новую тему. Нѣтъ. Народы въ свою органическую эпоху воплощаютъ свой духъ только въ одну свойственную имъ форму и, такъ сказать, обречены прожить свой историческій вѣкъ въ ней, ее развивая, обогащая, видоизмѣняя, но не замѣняя и ей не измѣняя. Измѣна ей — культурное самоубійство, или этническая старость, обезцвѣчиваніе народа, послѣ чего онъ можетъ еще жить долгія столѣтія механической, подражательной, интерноціонально-шаблонной жизнью, никого не радуя и никому ничего не обѣщая. Не будемъ указывать примѣровъ, чтобы никого не обижать.

Россія, найдя свой идеалъ, употребила великія и добросовѣстныя усилія, чтобы стать его достойной. И если па-

дала, изнемогала и грѣшила, то подымалась вдохновляемая имъ же. А главнымъ образомъ — имъ, и единственно имъ, спасалась въ страшныя минуты своей исторіи, когда жизнь ставила ее на край опасности или гибели.

А. Карташевъ.

СВ. МАРТИНЪ ТУРСКІЙ — ПОДВИЖНИКЪ АСКЕЗЫ.

Ни одинъ святой не пользовался такой посмертной славой на христіанскомъ Западѣ, какъ Мартинъ Турскій. Никто изъ древнихъ мучениковъ не можетъ въ этомъ отношеніи сравниться съ нимъ. О почитаніи его свидѣтельствуютъ тысячи храмовъ и поселеній, носящихъ его имя. [1]). Для средневѣковой Франціи (и для Германіи) онъ былъ святымъ національнымъ. Его базилика въ Турѣ была величайшимъ религіознымъ центромъ меровингской и каролингской Франціи, его мантія (сарра)—государственной святыней франкскихъ королей. Еще болѣе значительно то, что житіе его, составленное современникомъ, Сульпиціемъ Северомъ, послужило образцомъ для всей агіографической литературы Запада. Первое житіе западнаго подвижника—оно вдохновило на аскетическій подвигъ множество поколѣній христіанъ. Оно было для нихъ, послѣ Евангелія, а, можетъ быть, и раньше Евангелія, первой духовной пищей, важнѣйшей школой аскезы. Почти въ каждомъ святомъ меровингской эпохи, которую Мабильонъ называетъ «золотымъ вѣкомъ агіографіи», мы узнаемъ фамильныя черты дѣтей Турскаго отца. Передъ этимъ вліяніемъ на рядъ столѣтій—во всякомъ случаѣ, до «Каролингскаго Возрожденія», блѣднѣютъ и полу-восточная школа Іоанна Кассіана и родственныя ему традиціи Лерина и Бенедикта Нурсійскаго. Всѣ три послѣднія подвижническія школы построены на началахъ духовной «разсудительности», умѣряющей крайности аскезы во имя дѣятельнаго, братскаго общежитія. Школа св. Мартина рѣзко отличается отъ нихъ героическою суровостью аскезы, ставящей выше всего идеалъ уединеннаго подвига. Аскетическая идея въ вѣкъ Григорія Турскаго (VI в.) выражена съ величайшей силой и величайшей односторонностью.[2]) И поиски истоковъ этой идеи неизмѣнно возвращаютъ насъ къ Турскому подвижнику IV столѣтія.

Критическая проблема біографіи св. Мартина впервые

---

[1]) Lecoy de la Marche, Vie de Saint Martin, Tours 1895, p. 378.

[2]) См. его Vitae patrum, а также житія галльскихъ святыхъ, изданныя въ Mon. Germ., Scriptores Rerum Merovingicarum.

остро поставлена въ недавней работѣ Бабю.[1]) Этотъ талантливый, при всей своей радикальной прямолинейности, изслѣдователь (безвременно погибшій на войнѣ въ 1916 г.) убѣдительно показалъ, что мы знаемъ образъ Мартина такимъ, какимъ онъ отраженъ въ произведеніяхъ литератора Сульпиція Севера.[2]) Житіе вышло не изъ круга близкихъ учениковъ святого, сложилось не въ его монастырѣ. Блестящій писатель, риторъ, историкъ, увлеченный, подобно многимъ изъ его современниковъ, аскетическимъ идеаломъ, Северъ воплотилъ этотъ идеалъ въ необычайно яркомъ, набросанномъ сильными мазками, въ импрессіонистской манерѣ поздней античной реторики, образѣ далекаго Турскаго аскета. Существованіе личной связи между ними несомнѣнно. Совершенно напрасно французскій ученый пытается свести ее къ одному путешествію Севера въ Туръ, въ послѣдній годъ жизни святого.[3]) Но столь же несомнѣнно, что авторъ не обладалъ добродѣтелью объективнаго самоограниченія. Страстный радикалъ, онъ живетъ въ рѣзкой оппозиціи къ церковно-общественному строю своего времени, безпощадно относясь ко всему галльскому епископату, къ императорской власти. Созданный имъ образъ св. Мартина естественно вкладывается въ кругъ аскетическихъ и эсхатологическихъ идей автора. Бабю идетъ дальше. Предполагаемое имъ молчаніе, которое будто бы долго окутываетъ личность Мартина и его дѣло, приводитъ критика, къ скептическимъ заключеніямъ: Мартинъ, если не какъ историческая личность, то какъ герой западной аскезы, есть всецѣло созданіе Севера. Мы не можемъ присоединиться къ этой тезѣ по внѣшнимъ и внутреннимъ основаніямъ. Ученики Мартина, посѣщавшіе Сульпиція и св. Павлина (Ноланскаго), служившіе живою связью между единомышленниками-друзьями,[4]) и другіе его ученики, занимавшіе уже въ то время епископскія каѳедры,[5]) ставятъ извѣстные предѣлы фантазіи агіографа. Съ другой стороны, Мартинъ, созданный только по литературнымъ образцамъ, не могъ бы получить такой неповторяемой оригинальности образа. Отъ человѣческаго воображенія требуютъ, какъ и во всѣхъ аналогичныхъ случаяхъ «созданій», черезчуръ многаго. Къ сожалѣнію, если фантазія писателя безсильна создать религіозную

---

[1]) E.-Ch. Babut. Saint Martin de Tours. P., s. a. (1912).

[2]) Vita Martini, Epistolae et Dialogi, ed. Halm. C S E L vol. I. (Vindob. 1866).

[3]) Годъ смерти св. Мартина, какъ и вся его хронологія очень шатки. Послѣдняя работа H. Delehaye даетъ для его жизни слѣдующія рамки: род. ок. 315, ум. 397.

[4]) Таковы были Галлъ и Евхерій, извѣстные изъ діалоговъ Севера, и Викторъ, упоминаемый въ перепискѣ св. Павлина. P a u l i n i N o l a n i Epist. XXIII ed. Hartel.

[5]) plerosque ex eis postea episcopos vidimus. Quae enim esset civitas aut ecclesia, quae non sibi de Martini monasterio cuperet sacerdotem? V. M. c. 10.

реальность, она способна по своему окрасить, исказить ее. Бабю правъ: «Легенда здѣсь оказывается болѣе историчной, чѣмъ реальность; она одна осталась живой въ исторіи».[1]) Св. Мартинъ не создалъ крѣпкой организаціи, живой школы, которой бы могъ завѣщать свою память. Для послѣдующихъ поколѣній Мартинъ живъ лишь постольку, поскольку воспринятъ Северомъ. И поскольку восполненъ имъ, живъ также.

О. Ипполитъ Делеэ, подготовляющій изданіе житія св. Мартина для Acta Sanctorum, посвятилъ большую, исчерпывающую работу критическимъ проблемамъ, вызваннымъ книгой Бабю.[2]) Съ обычнымъ своимъ историческимъ тактомъ, онъ ввелъ въ истинныя пропорціи контуры проблемы, поставленной Бабю. Для внѣшней біографіи Мартина онъ далъ, быть можетъ, окончательную форму. Однако, глава современнаго болландизма, вѣрный своему историческому стилю, не пожелалъ подойти къ труднѣйшей задачѣ: возсозданія духовнаго облика святого.

Правда, задача эта вообще изъ тѣхъ, которыя выходятъ изъ кругозора современной исторической науки. До сего дня мы не имѣемъ исторіи святости, не имѣемъ даже исторіи аскезы. Книги, посвященныя этой темѣ, по большей части, не выходятъ изъ области внѣшнихъ фактовъ, внѣшнихъ связей, литературныхъ аксессуаровъ. Внѣ этого научнаго изученія остается обильная назидательно-легендарная литература. Но для послѣдней не существуетъ ни критической проблемы, ни чисто исторической: вліяній, филіаціи, развитія въ сферѣ духовной жизни. Проблема научнаго изученія святости, какъ явленія духовной жизни, только поставлена на очередь. Чрезвычайно интересная «Исторія аскезы» Штратмана[3]) остановилась на самыхъ первыхъ шагахъ аскезы христіанской. Извѣстная книга Пурра[4]) о «Христіанской духовной жизни», столь заманчивая своей темой, разочаровываетъ ея трактовкой. Для св. Мартина мы находимъ въ ней пять страницъ чисто внѣшняго очерка, общеизвѣстныя даты изъ главы: «La vie monastique en Gaule». Для духовной жизни и духовнаго облика святого — ничего. Въ сущности, и сейчасъ нѣсколько строкъ протестанта Гаука, которыя знаменитый историкъ посвятилъ мимоходомъ Турскому святому, остаются наиболѣе цѣнной характеристикой его подвижничества.[5]) Впрочемъ, Гаукъ еще не знаетъ всѣхъ трудностей своего источника.

Вотъ почему книги Бабю и Делеэ не только оставляютъ

---

[1]) Babut, o. c. p. 166.

[2]) «St. Martin et Sulpice Sévère». Analecta Bollandiana. t. XXXVIII, Bruxelles 1920.

[3]) H. Strathmann. Geschichte der frühchristlichen Askese. I. 1914.

[4]) Pourrat. La spiritualité chrétienne. I. Des origines de l'Eglise au Moyen Age. Paris 1918.

[5]) Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands I, p. 49-61.

возможнымъ, но прямо вызываютъ на новое изученіе агіографіи С. Севера. Мы подходимъ къ ней, желая усмотрѣть образъ Мартина — христіанскаго подвижника, найти руководящую идею его подвига. Быть можетъ, эта задача окажется неразрѣшимой или превышающей наши силы, но постановка ея обязательна. Это «единое на потребу» церковно-исторической науки. «Все прочее къ ней приложится», — или исторія христіанской церкви въ нашихъ книгахъ будетъ по-прежнему оставаться коллекціей ор-д-эвровъ.

* * *

Извѣстно, на какую сверхчеловѣческую высоту поставилъ Сульпицій своего героя. Никто изъ восточныхъ подвижниковъ не можетъ сравниться съ нимъ. Онъ занимаетъ мѣсто рядомъ съ апостолами и превосходитъ [1]) всѣхъ святыхъ. [2]) Никто, кромѣ Мартина, не вокрешалъ мертвыхъ [3]) Основное впечатлѣніе отъ этого образа — подавляющей духовной мощи: [4]) Мартинъ, окруженный ангелами[5]), общающійся со святыми [6]) и Христомъ, постоянно посрамляющій діавола и грозно повелѣвающій земнымъ владыкамъ. На небесахъ онъ немедленно же по смерти занимаетъ для своихъ поклонниковъ положеніе, которое по праву принадлежитъ только Христу или, столѣтіями позже, Богоматери: «единственной, послѣдней надежды на спасеніе». [7]) Но, прежде всего, онъ великій чудотворецъ.

Собственно говоря, удареніе, которое ставитъ Сульпицій на этой чудотворной силѣ Мартина, мало согласуется съ его общей оцѣнкой чуда. Чудеса могутъ творить всѣ, по слову Господа. Только «несчастные, выродки, сонливцы, не будучи въ состояніи творить ихъ сами, краснѣютъ отъ чудесъ св. Мартина и не вѣрятъ имъ».[8]) Чудотвореніе совмѣстимо даже съ недостойной совѣстью. Сульпицій знаетъ примѣры чудотворцевъ, одержи-

---

[1]) Apostolica auctoritas V. M. 20, 1; consertus apostolis et profetis Ep. II, 8; meritoque hunc iste Sulpitius apostolis conparat et prophetis, quem per omnia illis esse consimilem D II 5, 2.

[2]) in illo iustorum grege nulli secundus Ep. II, 8; nullius umquam cum illius viri meritis profiteor conferendam esse virtutem D I, 24, 2.

[3]) a nemine retulisti mortuum suscitatum D. I 24, 5; nemo illorum (eremitarum) mortibus imperavit D II 5, 2.

[4]) ut... potens et vere apostolicus haberetur V. M. 7, 7; imperat... potenti verbo (птицамъ) — eo... circa aves usus imperio, quo daemones fugare consueverat. Ep. III, 8; nec labore victum, nec morte vincendum Ep. III, 14. Ср. видѣніе Мартина Северу: vultu igneo, stellantibus oculis, crine purpureo Ep. II, 3.

[5]) D I 25, 3; D II 5, 7; D II 12, 11

[6]) D II 13

[7]) sarcina molesta me... ducit in tartara. Spes tamen superest, illa sola, illa postrema, ut quid per nos obtinere non possumus, saltim pro nobis orante Martino mereamur. Ep. II 18.

[8]) D I 26, 5-6.

мыхъ бѣсомъ тщеславія.[1]) Не безъ юмора онъ рисуетъ встрѣчающійся въ его время типъ мнимаго святого (errore sanctus), раздутаго молвой и поклоненіемъ. «Если у него послѣдуютъ хоть какія-нибудь маленькія чудеса, онъ будетъ считать себя ангеломъ.»[2])

И однако, по тому, какъ Сульпицій построилъ свое житіе, видно, что для него это выявленіе духовной мощи имѣетъ первенствующее значеніе. Дѣйствительно, только здѣсь, а не въ аскетическомъ подвигѣ, Мартинъ превосходитъ восточныхъ отцовъ (главная идея «Діалоговъ»). Превосходитъ не только изумительностью чудесъ — воскрешеніе мертвыхъ —, но и формальнымъ ихъ характеромъ. Отъ проницательнаго критика[3]) не укрылось, что, въ отличіе отъ чудесъ Антонія Великаго (литературный образецъ для Севера), Мартинъ обладаетъ чѣмъ-то вродѣ «fluide personnel». Мартинъ представляется источникомъ самостоятельной мощи - virtus; Антоній творитъ чудеса всегда по молитвѣ: не онъ, а Богъ исцѣляетъ.[4]) Конечно, между св. Аѳанасіемъ и Сульпиціемъ не можетъ быть богословскихъ расхожденій по вопросу о чудѣ; [5]) но разница въ психологическомъ воспріятіи чуда огромная. Именно благодаря личному характеру силы, становится возможнымъ чудо, совершаемое Мартиномъ *по ошибкѣ*, какъ остановка погребальнаго шествія (впрочемъ, signo crucis) [6]). Чудеса творятъ и другіе именемъ Мартина. Можно приказать собакѣ замолкнуть in nomine Martini: «и лай прервался въ глоткѣ; она умолкла, словно ей отрѣзали языкъ»[7]).

Источникъ этой сверхчеловѣческой силы - аскеза. [8]) Но какъ разъ аскетическія достиженія Мартина интересуютъ агіографа въ самыхъ общихъ чертахъ. Повидимому, восточный опытъ остается непревзойденнымъ,— и въ этомъ извѣстная порука Северовой правдивости. Если не для Мартина, то для аскетическаго

---

[1]) D I 20 Ср. разсказъ о недостойномъ инокѣ Анатоліи V. M. c. 23, 3: signis quibusdam plerosque coartabat; объ испанскомъ лже-Христѣ (multis signis), ib. 24, 1.

[2]) D. I, 21.

[3]) B a b u t, o. c. p. 83 n. 1.

[4]) A t h a n a s i u s A l e x. Vita sancti Antoni, c. 53.

[5]) И нѣкоторыя чудеса Мартина совершаются по молитвѣ: imminens periculum oratione repulit c. 6, 6; cum aliquandiu orationi incubuisset (при воскрешеніи мертваго); aliquantisper oravit (надъ мертвымъ V. M. c. 8, 2) Cf. c. 14, 4; c. 16, 7: familiaria arma c. 22, 1; D. II, 4: nota praesidia, D, II, 5, nota subsidia D III, 8,7; D III, 14, 4. Чудеса, совершаемыя безъ молитвы: V. M. c. 12, 13, 14, 1-2, c. 15, c. 17, 18, 19. Ep. III 8,; D. II, 2, 3; D II 8, 7-9; D. II 9, 1-3; D. III 3, 3; D. III, 8, 2, Virtus III, 9, 3; D. III. 10

[6]) V. M. c. 12: cum voluit stare conpulit, et cum libuit, abire permisit. Чудеса отъ его одежды, V. M. c. 18, 4, собственноручнаго письма, c. 19, 1.

[7]) D. III 3, 7-8: ita parum est ipsum Martinum fecisse virtutes: credite mihi, quia etiam alii in nomine eius multa fecerunt.

[8]) Cf. Babut, p. 252 sq.

кружка Сульпиція Севера представляется очевиднымъ, что, въ частности, діэтическій режимъ Египта долженъ быть смягченъ въ Галліи [1]). Подвигъ Мартина въ воздержаніи, въ постахъ,[2]) бдѣніяхъ и молитвахъ, не столько въ чрезмѣрности ихъ, сколько въ непрерывности, perseverantia [3]) Кардинальная добродѣтель Мартина — это мужество-fortitudo [4]). Совершенно стоическими чертами рисуется ровная невозмутимость его духа - aequanimitas: «никто никогда не видѣлъ его разгнѣваннымъ, никто — взволнованнымъ, никто — печальнымъ, никто — смѣющимся; всегда онъ былъ одинъ и тотъ же — unus idemque» [5]). Съ этой невозмутимостью согласуется gravitas и dignitas его рѣчей.[6]) Ровность духа не изгоняетъ съ лица Мартина выраженія «небесной радости», придававшей ему нѣчто не отъ человѣческой природы.[7]).

Эта вѣчная ясность, кажется, исключаетъ покаянное настроеніе, плачъ о грѣхахъ, и, дѣйствительно, Сульпицій нигдѣ не указываетъ на покаяніе, какъ на мотивъ аскезы.[8]) Самъ Сульпицій—грѣшникъ—знаетъ «страхъ суда и ужасъ наказаній»; «воспоминаніе о грѣхахъ дѣлаетъ его печальнымъ и измученнымъ». [9]) Но это не для героя. Мартинъ въ изображеніи Севера свободенъ отъ страха и раскаянія.[10]) Вѣра въ свою спасенность выражается и въ предсмертныхъ словахъ, обращенныхъ къ діавопу: «Что ты стоишь здѣсь, кровожадный звѣрь? ничего ты не найдешь во мнѣ, злодѣй: я отхожу на лоно Авраа-

---

[1]) D. I 4, 5; I 5, 1; I 8, 5, I 13, 14; I 20, 4; II 8, 2.

[2]) На островѣ Галлинаріи Мартинъ питался кореньями. V. M. c. 6, 5. Власяница: V. M. 18, 4. Ep. III, 17, но не всегда: D. II, 5, 6, III 6, 4. Ложе на пеплѣ Ep. III, 14.

[3]) illam scilicet perseverantiam et temperamentum in abstinentia et in ieiuniis, p o t e n t i a m in vigiliis et orationibus, noctesque ab eo perinde ac dies actos nullumque vacuum ab opere tempus V. M. c. 26, 2. Cf. c. 10, 1: idem enim constantissime perseverabat qui prius fuerat.

[4]) fortitudo vincendi, patientia expectandi, aequanimitas sustinendi Ep. II 13.

[5]) V. M. 27, 1 Cf. V. Antoni 67: semper eandem faciem inter prospera et adversa (Цитаты изъ V. Antoni по латинскому переводу Евагрія IV вѣка, Mi. P. G. 26, 835 sq). Спокойствіе Мартина среди разбойниковъ. V. M. c. 5, 5.

[6]) V. M. 25, 6.

[7]) caelestem quodammodo laetitiam vultu proferens extra naturam hominis videbatur V. M. 27, 1. Cf. V. Antoni 67: semper hilarem faciem gerens.

[8]) V. Antoni, въ переводѣ Евагрія, — литературный образецъ Севера осуждаетъ печаль о грѣхахъ: nunquam r e c o r d a t i o n e p e c c a t i tristitia ora contraxit, c. 14. Въ греческомъ текстѣ подчеркнутыя слова отсутствуютъ.

[9]) Ep. II, 1.

[10]) Ср. однако Ep. I, 14: non sine gemitu fatebatur diaboli arte deceptum. D. III 13, 3: maestus ingemesceret se vel ad horam noxiae communioni fuisse permixtum... angelus: merito, inquit, Martine, conpungeris (4)... cum lacrimis (5).

мово».[1]) Здѣсь выражено не только личное самосознаніе: Извѣстный моральный оптимизмъ утверждается Мартиномъ и въ общей сентенціи: «Старыя преступленія очищаются достойной жизнью, и, по милосердію Божію, должны быть освобождены отъ грѣховъ тѣ, которые перестали грѣшить».[2]) Не на милосердіи, которое все покрываетъ, лежитъ удареніе, но на melior vita; святой серьезно считается съ возможностью перестать грѣшить. Правда, нѣсколько иной оттѣнокъ принимаетъ эта мысль въ радикальномъ заключеніи: и діаволъ можетъ надѣяться на прощеніе, если раскается хотя бы передъ Суднымъ днемъ: «уповая на Господа Іисуса Христа, я обѣщаю тебѣ милосердіе».[3]) Здѣсь не можетъ быть и рѣчи о заслугахъ. Но для *человѣческихъ* усилій и борьбы открыто свободное поле.

Съ кѣмъ ведется эта борьба? Мы ничего не слышимъ объ искушеніяхъ плоти и духа, о борьбѣ съ грѣхомъ. Мартинъ выше человѣческихъ слабостей. Но діаволъ, несмотря на постоянныя пораженія, не устаетъ его преслѣдовать. Мартинъ отъ юности поставленъ въ роковую неизбѣжность этого единоборства.[4]) По истинѣ, онъ имѣетъ дѣло съ жалкимъ противникомъ. Безсильный соблазнить, врагъ мечтаетъ только обмануть, но Мартинъ съ неизбѣжнымъ провидѣніемъ разоблачаетъ его во всѣхъ личинахъ и отражаетъ его діалектику[5]). Всегда побѣдоносная, борьба не перестаетъ быть напряженной. «Тяжка, Господи, тѣлесная брань... службу Твою буду вѣрно нести, подъ знаменами Твоими буду сражаться, доколѣ Самъ повелишь»[6]) Мартинъ, нѣкогда отказавшійся отъ службы императору, становится воиномъ Христовымъ. Этотъ языкъ милитаризма обыченъ для христіанскаго подвижничества. Еще ап. Павелъ освятилъ его употребленіе[7]), Разница лишь въ томъ, что не знающая пораженій война утрачиваетъ для Мартина свою опасность[8]).

Совершенный воинъ Христовъ — это мученикъ, пролившій кровь за Христа. Но и этотъ вѣнецъ, по истинѣ, принадлежитъ Мартину. «Хотя условія времени не могли дать ему мученичества, онъ не лишается славы мученика, ибо волею своею и доблестью могъ и хотѣлъ быть мученикомъ... Родись онъ въ другое время, онъ добровольно взошелъ бы на дыбу, самъ

---

[1]) Ep. III, 16.
[2]) V. M. 22, 4.
[3]) si tu ipse, miserabilis, ab hominum insectatione desisteres et te factorum tuorum vel hoc tempore, cum dies iudicii in proximo est, paeniteret, ego tibi vere confisus in Domino Jesu Christo misericordiam pollicerer. V. M. 22, 5.
[4]) quocumque ieris et quaecumque temptaveris, diabolus tibi adversabitur. V. M. c. 6.
[5]) V. M. c. c. 21-24.
[6]) Ep. III, 13.
[7]) Эфес. 6, 14-17.
[8]) Ср., впрочемъ, строгій запретъ общенія съ лицами другого пола D. II, 7, II, 11; II, 12. Точка зрѣнія самого Сульпиція I 9, 1.

бы бросился въ огонь...веселясь язвами и радуясь мукамъ, онъ смѣялся бы среди пытокъ».[1]) Впрочемъ, своими добровольными страданіями «онъ совершилъ безкровное мученичество».[2]) Какова же цѣль этого вольнаго мученичества или войны? На этотъ счетъ Сульпицій необычайно лаконичень, какъ и вообще онъ неохотно вводитъ насъ во внутренній міръ святого. Иногда мы слышимъ, что Мартинъ подвизается «ради вѣчности»[3]) Царство Божіе, какъ обѣтованіе грядущаго[4]), (не достиженіе настоящаго въ особой мистической жизни) требуетъ жертвы, отреченія. Въ этомъ путь Христовъ. «Бесѣды его (Мартина) съ нами всѣ были объ одномъ: какъ нужно оставить прелести міра и тягости этого вѣка, чтобы свободно, несвязанными слѣдовать за Іисусомъ.[5]) Созерцаніе и богообщеніе нигдѣ не полагаются цѣлью аскезы. Сама молитва разсматривается, какъ трудъ и духовное упражненіе. Подчеркивается ея непрерывность, и языкъ автора пользуется для ея характеристики механическими сравненіями. «Не проходило ни одного часа, ни мгновенія, когда бы онъ не прилежалъ молитвѣ или не трудился надъ чтеніемъ, хотя даже среди чтенія или иныхъ занятій онъ никогда не ослаблялъ ума отъ молитвы. Подобно тому, какъ кузнецы среди работы, ради облегченія труда, бьютъ время отъ времени о наковальню, такъ и Мартинъ даже тогда, когда, по внѣшности, былъ занятъ другимъ дѣломъ, всегда молился».[6]) Конечно, молитва Мартина изображается и иначе: какъ актъ волевого напряженія, устремленности къ небу. Таковы нѣкоторыя молитвы при совершеніи чудесъ и особенно предсмертная молитва Мартина[7]).

Была и у Мартина «нѣкая внутренняя жизнь», и «духъ его всегда былъ устремленъ къ небу», но Сульпицій безсиленъ говорить объ этомъ[8]).

Эти черты естественно смыкаются въ цѣльный образъ: христіанскаго стоика, героическими трудами завоевывающаго Царство Небесное. Такимъ остался Мартинъ въ памяти ближайшихъ варварскихъ столѣтій, жившихъ подъ могучимъ впечатлѣніемъ его легенды.

Однако впечатлѣніе это грѣшитъ большой односторонно-

---

[1]) Ep. II 9-10.
[2]) inplevit tamen sine cruore martyrium Ib. 12.
[3]) Pro spe aeternitatis, ibidem.
[4]) spes futurorum Ep. III, 1.
[5]) V. M. c. 25, 4. Cf. «familiare illud ori suo crucis nomen». Ep. II, 4.
[6]) V. M. c. 26, 3-4.
[7]) Oculis... ac manibus in caelum semper intentis invictum ab oratione spiritum non relaxabat. Ep. III, 14.
[8]) interiorem vitam illius et conversationem cotidianam et animum caelo semper intentum nulla unquam — vere profiteor — nulla explicabit oratio. V. M. c. 26, 2. Cf. c. 1, 7: adeo ea, in quibus ipse tantum sibi conscius fuit, nesciuntur.

стью. Существенно иныя черты привходятъ въ образъ стоика, осложняя, измѣняя его до неузнаваемости. Со страницъ Сульпиція глядитъ на насъ другое лицо, въ которомъ мы съ трудомъ признаемъ героя - Мартина. Но это именно лицо запечатлѣно такой духовной красотой и неповторимымъ своеобразіемъ, что для насъ оно обладаетъ гораздо большей убѣдительностью, чѣмъ понятный варварамъ эпическій Мартинъ. Этотъ другой Мартинъ не только слѣдуетъ за Христомъ по пути отреченія; онъ съ необычайной для его современниковъ чуткостью воспринялъ въ себя образъ Христа и живетъ органическимъ подражаніемъ ему. Образъ Христа смягчаетъ суровость его подвига, сообщая ему эмоціональную жизнь. Мартинъ видитъ Христа въ уничиженіи и любви. Когда искуситель является ему въ образѣ Христа, но въ царственномъ одѣяніи, «sereno ore, laeta facie», Мартинъ легко посрамляетъ его: «Господь Іисусъ не обѣщалъ прійти въ пурпурѣ и сіяющимъ діадемой: я не повѣрю въ пришествіе Христа, если не увижу Его въ томъ одѣяніи и образѣ, въ которомъ онъ страдалъ, носящимъ язвы крестныя». [1]) Въ нищемъ, которому Мартинъ отдаетъ половину своего плаща, является ему Христосъ.[2]) Бѣдность и для Мартина и для Севера является одной изъ основныхъ добродѣтелей.[3]) Вотъ почему — а не изъ аскетической борьбы со своей гордостью — Мартинъ ищетъ униженія.

Живя въ крайней скудости, онъ имѣетъ жалкій видъ.[4]) Когда рѣшался вопросъ о посвященіи его въ епископы, собравшіеся іерархи были шокированы его «жалкимъ лицомъ, грязной одеждой, запущенными волосами».[5]) Этой vilitas въ одеждѣ Мартинъ не измѣнилъ и послѣ посвященія: ей соотвѣтствовала humilitas въ его сердцѣ.[6]) Его смиреніе идетъ такъ далеко, что разрушаетъ самыя основы іерархическаго строя въ міру и въ церкви. Будучи воиномъ и пользуясь услугами раба, Мартинъ переворачиваетъ на изнанку соціальныя отношенія между ними, оказывая своему слугѣ рабскія услуги: прислуживаетъ ему за столомъ, снимаетъ и чиститъ его обувь.[7])

Епископомъ Мартинъ «никого не судилъ, никого не осуждалъ, никому не воздавалъ зломъ за зло...такъ что, хотя онъ и

---

[1]) V. M. c. 25, 3, Cf. Hauck. K. G. I. 55.

[2]) Martinus adhuc catechumenus hac me veste contexit. ib. c. 3, 3 со ссылкой на Мѳ. 25, 40.

[3]) Martinus pauper et modicus caelum dives ingreditur Ep. III 21. Ср. характеристику самого Севера у Геннадія: paupertatis atque humilitatis amore conspicuus. (De viris illustribus c. 19).

[4]) contemptibilem esse personam. V. M. c. 9, 3.

[5]) vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem. Ib.

[6]) Ib. c. 10, 2. eadem in corde eius humilitas, eadem in vestitu eius vilitas erat.

[7]) V. M. c. 2. 5. Рядомъ съ этимъ омовеніе епископомъ ногъ у странника (V. M. c. 25, 3) является скорѣе частью быта. Ср. цѣлованіе ногъ въ кругу Севера D. I. 2.

былъ архипастыремъ, но его безнаказанно оскорбляли даже низшіе клирики».[1]) Смиреніе заставляетъ его, въ сознаніи своего недостоинства, отступаться отъ чуда. Тотъ самый Мартинъ, который не колеблется воскрешать мертвыхъ, вдругъ объявляетъ себя недостойнымъ исцѣлить больную дѣвушку и уступаетъ лишь принужденію епископовъ.[2]) Принципъ уничиженія, конечно, аскетическій принципъ. Но качество его, религіозное сознаніе его иное, чѣмъ въ аскезѣ трудовой и героической.

Самоуничиженіе одной стороной своей сближается съ аскезой, т.е. съ самопреодолѣніемъ (законъ нищеты проистекаетъ изъ обоихъ источниковъ); но само по себѣ оно есть нѣчто большее, чѣмъ аскетическое средство: непосредственное выраженіе религіознаго опыта, у Мартина — сопереживанія Христа. Потому-то оно стоитъ у него въ тѣснѣйшей связи съ любовью, проистекающей изъ того же откровенія Христа. «На устахъ его одинъ Христосъ, въ сердцѣ его одна любовь, одинъ миръ, одно милосердіе.[3]) Мартинъ молится за своихъ оскорбителей.[4]) Онъ выкупаетъ плѣнныхъ.[5]) Онъ проситъ у комита,[6]) у императора [7]) освобожденія узниковъ, прощенія опальныхъ. Онъ не можетъ примириться съ тѣмъ, что пролилась кровь еретиковъ, и порываетъ общеніе со всѣмъ виновнымъ въ этомъ грѣхѣ епископатомъ.[8]) Любовь Мартина находитъ выраженіе въ жестахъ, которые могутъ быть названы этически геніальными. Всѣ мы помнимъ, какъ онъ, еще будучи воиномъ и оглашеннымъ, одѣваетъ нищаго оторванной половиной своего плаща. На восемь столѣтій упреждая христолюбца Франциска, Мартинъ цѣлуетъ прокаженнаго [9]) — актъ, въ которомъ мы вправѣ видѣть, какъ выраженіе любви, такъ и аскезы униженія.

Любовь его изливается и на животныхъ съ чуткостью, необычной для западнаго христіанина IV столѣтія. Если бл. Августинъ съ любопытствомъ наблюдаетъ погоню собаки за зайцемъ, [10]) то Мартинъ въ аналогичномъ случаѣ спасаетъ преслѣдуемое животное.[11]) Сульпицій съ удивленіемъ останавливается передъ

---

[1]) ib. c. 26, 5.

[2]) Cf. D. III, 2, 4. V. M. c. 16. hoc suae non esse virtutis... non esse se dignum (16, 5).

[3]) V. M. 27, 2.

[4]) Ibidem.

[5]) D. III. 14.

[6]) D. III. 4.

[7]) V. M. c. 20, 2; D. II 7, 3.

[8]) О процессѣ присцилліанистовъ и роли Мартина въ немъ см. B a b u t, Priscillien et le priscillianisme, p. 168 sq. (освѣщеніе событій очень субъективное); Delehaye, o. c. p. 61 sq.

[9]) Apud Parisios — leprosum miserabili facie horrentibus cunctis osculatus est atque benedixit. V. M. c. 18, 3.

[10]) Confessiones, lib. X, c. 35, n. 57.

[11]) D. II 9, 6.

зрѣлищемъ этой неоскудѣвающей любви, рѣдкой, « въ нашъ холодный вѣкъ, когда она хладѣетъ даже въ святыхъ мужахъ».[1]) Даже умирающій Мартинъ колеблется между любовью къ покидаемымъ братьямъ и желаніемъ соединиться со Христомъ. [2])

Быть можетъ, здѣсь всего умѣстнѣе упомянуть о неожиданныхъ чертахъ юмора въ строгомъ обликѣ Мартина. Ни въ стоическомъ безстрастіи, ни въ юродствѣ смиренія они не находятъ объясненія, но легче всего уясняются, какъ выраженіе любви къ тварямъ (подобно юмору Франциска). Замѣчательно, что немногочисленные примѣры «духовнаго остроумія» Мартина, приводимые Северомъ, [3]) обращены къ природѣ и животнымъ. Таково сравненіе остриженной овцы съ христіаниномъ, отдавшимъ одну рубашку.

Впрочемъ, и любовь сближается Сульпиціемъ съ аскезой. Любовь Мартина только *состраданіе*, никогда — *сорадованіе:* слѣдовательно, она исполняетъ его скорбью: «чьимъ горемъ не болѣлъ онъ? чьимъ соблазномъ не уязвлялся? Чья гибель не заставляла его стенать?» [4]) И перечисляя права Мартина не «безкровное мученичество» Север вслѣдъ за «голодомъ, бдѣніями, наготой, постами поношеніями завистниковъ, преслѣдованіями злыхъ непосредственно приводитъ «заботу о немощныхъ, безпокойство за подвергающихся опасностямъ.» [5]) Такъ господствующая идея аскезы стремится подчинить себѣ всѣ проявленія духовной жизни, первоначально отъ нея независимыя. Аскеза, равнозначущая мученичеству, какъ источникъ святости и мощи (virtus) — такова первая и послѣдняя идея Северова житія св. Мартина.

На этомъ принципѣ Сульпицій строитъ цѣлую соціальную философ.ю, антикультурную и разрушительную въ своихъ выводахъ. Принципъ аскетическаго уничиженія, «истощанія» перерастаетъ форму личной добродѣтели (смиренія) и дѣлается мѣриломъ для суда надъ міромъ. Это потому, что въ основѣ его у Сульпиція лежитъ не опытъ собственной моральной нищеты, («блаженны нищіе духомъ»), о созерцаніе нищаго, истощившаго себя Христа. Въ свѣтѣ уничиженія Христова истлѣваютъ всѣ культурныя цѣнности.

Мартинъ сынъ воина, не получившій никакого образованія. [6]) Это не мѣшаетъ прелести его бесѣдъ и глубокому проникновенію

---

[1]) Ep. III. 14. Cf. Ep. III, 11: totus semper in Domino misericordiae visceribus afluebat.

[2]) dubitavit paene quid mallet, quia nec hos deserere nec a Christo volebat diutius separari... lacrimasse perhibetur Ep. III 11. Въ основѣ, можетъ быть, лежитъ Филип. 1, 21-25.

[3]) verba spiritualiter salsa, D. II 10.

[4]) Ep. II 13.

[5]) Ep. II. 12.

[6]) homini illiterato V. M. 25, 8. Ср. для контраста характеристику Присцилліана въ хроникѣ того же Сульпиція: «plus iusto inflatior profanarum rerum scientia». Chr. II 46, 5.

въ смыслъ св. Писанія.[1]) Все остальное въ наукѣ для Севера — утонченнаго ритора — вредный вздоръ. Съ обычнымъ тщеславіемъ обращенныхъ литераторовъ [2]) онъ старается извинить свой будто бы «необработанный слогъ». [3]) Но къ чему все это? «Царство Божіе не въ краснорѣчіи, а въ вѣрѣ...Долгъ человѣка искать вѣчной жизни, а не вѣчной памяти»[4]). «Какую пользу получило потомство, читая о битвахъ Гектора, или о философіи Сократа? когда не только подражать имъ глупость, но безуміе не нападать на нихъ самымъ жестокимъ образомъ».[5])

Эти выпады противъ античной культуры въ устахъ Севера не новы; они общи у него съ бл. Августиномъ, Іеронимомъ, почти всѣми его современниками. Оригинальна для Севера суровость въ отверженіи соціальныхъ формъ жизни. Онъ ненавидитъ деньги даже тогда, когда они употреблены на доброе дѣло. Одинъ святой пресвитеръ изъ Киренаики отказывается взять десять солидовъ, даръ для своей бѣдной церкви, съ такимъ обоснованіемъ: «Церковь не строится золотомъ, но разрушается имъ». [6]) Такъ и Мартинъ бросаетъ дары, полученные имъ отъ императора, — «какъ всегда, на стражѣ своей бѣдности».[7]) Впрочемъ, мы видимъ Мартина принимающимъ денежныя суммы, — но для выкупа плѣнныхъ, — и расточающимъ ихъ на эту благую цѣль прежде, чѣмъ тяжелое бремя золота достигло монастырскаго порога. [8]) Въ монастырѣ Мартина нѣтъ мѣста никакимъ искусствамъ или ремесламъ, кромѣ письма; да и тѣмъ занимаются малолѣтніе. [9])

Служба государству «безполезна».[10]) Мартинъ считаетъ несовмѣстимой воинскую службу со званіемъ христіанина и бросаетъ ее передъ битвой. «Christi ego miles sum: pugnare mihi non licet»[11]). Не разъ отмѣчался своеобразный республиканизмъ Севера, вѣрнѣе, ненависть къ царской власти, сказавшаяся въ его Хроникѣ. [12]) Достаточно суровъ онъ къ государямъ и

---

[1]) quam acer, quam efficax erat, quam in absolvendis scripturarum quaestionibus promptus et facilis: me ex nullius unquam ore tantum scientiae, tantum (ingenii) boni et puri sermonis audisse. V. M. C. 25, 6.

[2]) Ср. его литературное кокетство Ер. III 1-3; D. I, 23.

[3]) sermo incultior legentibus displiceret V. M. Prol. 1.

[4]) Ib. 3 и с. 1, 4.

[5]) non acerrime etiam inpugnare dementia. ib. c. 1, 3.

[6]) ecclesiam auro non instrui, sed potius destrui. D. I 5, 6.

[7]) D. II 5, 10.

[8]) D. III, 14. Для управленія монастырскимъ имуществомъ въ Мармутье поставленъ діаконъ. D III 10, 2. Тамъ есть и наемные рабочіе V. M. 21, 3.

[9]) ars ibi exceptis scriptoribus nulla habebatur, cui tamen minor aetas deputabatur V. M. c. 10, 6.

[10]) inutilem militiam D I 22, 2.

[11]) V. M. c. 4. Ср. выше: solo licet nomine militavit (c. 3), non tamen sponte (c. 2, 2).

[12]) regium nomen, cunctis fere liberis gentibus perinvisum Chr. I 32; slultitia regum omnium, qui sibi divina vindicant. Ibid. II 7.

въ своей агіографіи Мартина [1]) Юліанъ называется тираномъ безъ упоминанія о его язычествѣ: при этомъ отношеніе его къ Мартину, въ изображеніи Севера, далеко отъ жестокости.[2]) Валентиніанъ изображенъ суровымъ гордецомъ, не допускающимъ къ себѣ святого: огонь, охватившій его тронъ по силѣ Мартина, научаетъ его уважать чудотворца.[3]) Максимъ, характеристика котораго странно двоится, необычайно искательный передъ Мартиномъ, встрѣчаетъ съ его стороны открытое неуваженіе. «Не взирая на многократныя приглашенія, Мартинъ уклонялся отъ его пировъ, говоря, что не можетъ быть участникомъ трапезы того, кто лишилъ одного императора царства, другого жизни».[4]) Но если этотъ урокъ можно объяснить принципомъ лойяльности, то слѣдующій говоритъ о невысокой оцѣнкѣ царской власти, какъ таковой. Мартинъ, удостоившій, наконецъ, своимъ присутствіемъ царскій пиръ и получившій изъ рукъ Максима первый кубокъ, передаетъ его послѣ себя не императору, а пресвитеру, говоря, что «недостойно было бы для него предпочесть самого царя пресвитеру».[5]) Императрица, жена Максима, не знаетъ, какъ сильнѣе унизиться передъ Мартиномъ. Она прислуживаетъ ему за столомъ и, распростершись на землѣ, не можетъ оторваться отъ его ногъ».[6]) Не смиреніе ея ,а униженіе [7]) передъ Мартиномъ приковываетъ вниманіе автора, который вводитъ въ свое повѣствованіе и другихъ правителей — префектовъ и комитовъ — въ тѣхъ же двухъ положеніяхъ: личнаго униженія или наказаннаго тиранства. Мартинъ отказывается пригласить на пиръ префекта Винценція, несмотря на приводимый послѣднимъ примѣръ Амвросія Миланскаго: этотъ поступокъ мотивируется нежеланіемъ поощрять тщеславіе вельможи [8]). Комитъ Авиціанъ — это «звѣрь, питающійся человѣческой кровью и смертью несчастныхъ...Мартинъ видѣлъ у него за спиной демона огромной величины». Но, укрощенный Мартиномъ, тиранъ, по крайней мѣрѣ въ Турѣ, безвреденъ [9]).

Сульпицій не находитъ достаточно рѣзкихъ словъ, чтобы заклеймить, съ одной стороны, преступное вмѣшательство государства въ дѣла церкви, [10]) съ другой — раболѣпство развра-

---

[1]) Ср. общее сужденіе о «тріумфаторахъ»: illi post triumphos suos in tartara saeva trudentur. Ep. III 21.

[2]) V. M. c. 4.

[3]) D II 5, 5-10.

[4]) V. M. c. 20, 2.

[5]) Ib. c. 20, 6.

[6]) D II 6, 4.

[7]) Jstius adsiduitatem, immo potius servitutem D. II, 6, 4.

[8]) ne qua ex hoc vanitas adque inflatio obreperet D I 25, 6.

[9]) Turonis tantum innocens erat D. III 8, 1-3.

[10]) Saevum esse et inauditum nefas, ut causam ecclesiae iudex saeculi iudicaret. Chr. II 50, 5. Cf. D. I. 7, 2: saevo exemplo.

щеннаго епископата передъ государемъ.[1]) Одинъ Мартинъ «почти исключительный примѣръ того, какъ лести царской не уступила святительская твердость». [2]) Даже тогда, когда Мартинъ печалуется передъ императоромъ за осужденныхъ, «онъ скорѣе повелѣваетъ, нежели проситъ». [3]) Смиренный передъ всѣми, сносящій обиды клириковъ, умывающій ноги гостямъ,[4]) Мартинъ становится необычайно суровъ и властенъ въ обращеніи съ представителями государства. Чтобы посрамить ихъ гордость, онъ забываетъ о собственномъ смиреніи. А между тѣмъ въ основѣ, какъ личной кротости, такъ и общественной непримиримости одинъ и тотъ же религіозный опытъ: образъ уничиженнаго Іисуса.[5])

Этотъ евангельскій образъ, ожившій въ Мартинѣ, требуетъ отъ него и дальнѣйшаго отрыва отъ историческаго, даже церковнаго быта. Мартинъ (или Северъ) не для того возстаетъ противъ вмѣшательства государства въ дѣла церкви, чтобы бороться за церковную теократію. Къ церковной іерархіи они проявляютъ большую холодность. Мы видѣли, какъ низко цѣнилъ Мартинъ свою собственную епископскую власть.[6]) Извѣстно, что онъ, какъ и Северъ, живетъ въ открытой враждѣ съ галльскими епископами. [7]) При избраніи своемъ Мартинъ встрѣтилъ оппозицію именно со стороны епископата. [8]) Да и впослѣдствіи у него, по словамъ Севера, не было враговъ, кромѣ епископовъ. [9]) Они готовы были, по словамъ Севера, добиться отъ императора смертнаго приговора для Мартина, какъ виновнаго въ соучастіи съ еретиками (присцилліанистами) [10]). Святой уклоняется отъ общенія съ епископами Галліи, [11]) за исключеніемъ двухъ, ему преданныхъ, не посѣщаетъ соборовъ и счи-

---

[1]) foeda circa principem omnium adulatio notaretur seque degeneri inconstantia regiae clientelae sacerdotalis dignitas subdidisset V. M. 20, 1.

[2]) Ibidem.

[3]) Imperavit potius quam rogavit. Ibid. c. 20, 2.

[4]) Ibid. 25, 3.

[5]) Умѣстно вспомнить, что у другого соціальнаго радикала младшаго поколѣнія (V в.), тѣсно связаннаго съ аскетическими кругами Галліи (Леринъ), у Сальвіана, въ основѣ его ригоризма лежитъ тотъ же образъ Іисуса: «вселенскій Страдалецъ, самый бѣдный въ мірѣ, ибо чувствуетъ бѣду всѣхъ».

[6]) Не понимаемъ, какъ могъ Zöckler усмотрѣть въ немъ «eine Synthese von bischöflicher Regententugend und von asketischer Strenge». Askese und Mönchtum, B. II, p. 333.

[7]) Мартинъ живетъ inter clericos dissidentes, inter episcopos saevientes, cum fere cotidianis scandalis. D. I, 24, 3.

[8]) pauci tamen et nonnulli ex episcopis... impie repugnabant. V. M. c. 9.

[9]) non alii fere insectatores eius, licet pauci admodum, non alii tamen quam episcopi ferebantur ib. c. 27, 3; Cf. D. I, 26, 3.

[10]) nec multum aberat, quin cogeretur imperator Martinum cum haereticorum sorte miscere. D. III, 12, 2.

[11]) D. III, 13, 6.

таетъ, что «въ его время едва ли не одинъ Павлинъ исполняетъ евангельскія заповѣди».[1]) Сульпицій также много повѣствуетъ о преслѣдованіяхъ противъ него лично одного епископа (единственнаго бывшаго ранѣе благосклоннымъ). [2]) Даже упоминая о борьбѣ Мартина съ аріанствомъ въ Иллиріи, онъ дѣлаетъ отвѣтственными за ересь іерарховъ[3]) и въ разсказахъ о Востокѣ находитъ мѣсто упрекнуть Александрійскаго епископа въ жестокости къ монахамъ [4]).

Итакъ, ни государство, ни культура, ни церковная іерархія не пользуются уваженіемъ въ глазахъ Мартина и Сульпиція. То анахоретъ, то бродячій миссіонеръ, [5]) Мартинъ не даетъ опутать себя никакими соціальными узами. Непокорный никому, онъ не требуетъ и отъ другихъ повиновенія. Не только епископъ безъ власти, но и аббатъ безъ авторитета, онъ терпитъ самыя возмутительныя оскорбленія и распущенность своего ученика Бриція: «если Христосъ терпѣлъ Іуду, почему мнѣ не терпѣть Бриція?»

Является ли послушаніе необходимой добродѣтелью монаха? Изъ Сульпиція это неясно. Онъ много разсказываетъ о суровости послушанія у египетскихъ отшельниковъ. [6]) «Высшее право для нихъ жить подъ властью аввы, ничего не дѣлать по собственному усмотрѣнію». «Первая ихъ добродѣтель — повиноваться чужой власти». [7]) Но въ пустынѣ живутъ и анахореты, бѣгающіе людей, ихъ посѣщаютъ ангелы, [8]) это высшій подвигъ. Сравнительно съ ними жизнь въ киновіи жалкій удѣлъ. [9]) О послушаніи Мартина мы ничего не слышимъ. Послѣ краткой аскетической школы св. Иларія, онъ ведетъ жизнь анахорета. Даже будучи аббатомъ, онъ сохраняетъ бытъ отшельника и, повидимому, не дѣлаетъ никакого употребленія изъ своей власти.

Пренебреженіе св. Мартина ко всякой правовой санкціи, ко всякой организаціонной формѣ становится окончательно понятнымъ, когда мы вспомнимъ, что Мартинъ и его кругъ живутъ чрезвычайно обостреннымъ эсхатологическимъ сознаніемъ. Міръ кончается. «Нѣтъ сомнѣнія, что антихристъ...уже родился,

---

[1]) V. M. 25, 4.

[2]) D. I, 2, 4; D. III, 16. Cf. V. M. 27, 4: nosmet ipsos plerique (episcopi) circumlatrant.

[3]) V. M. 6, 4: adversus perfidiam sacerdotum solus paene acerrime repugnaret.

[4]) D. I, 7, 6.

[5]) «un solitaire voyageur»: Babut. o. c. p. 193.

[6]) D. I. 17-19.

[7]) D. I, 10, 1.

[8]) qui ab hominibus frequentaretur, non posse ab angelis frequentari. D. I, 17, 5.

[9]) miseros se fatentes, si qui diutius in congregatione multorum, ubi humana esset patienda conversatio, residissent. D. I, 11, 7.

уже доросъ до отроческихъ лѣтъ».[1]) Діаволъ знаетъ, чѣмъ искушать Мартина, принимая образъ пришедшаго въ міръ, чтобы судить его, Христа.[2]) Такъ образъ Христа уничиженнаго сливается съ Христомъ Страшнаго Суда, и на двойномъ огнѣ евангелія и апокалиптики испепеляется міръ человѣческой, даже церковной культуры.[3])

Суровое отверженіе культуры, являясь истеченіемъ аскезы мірооотреченія, аскезы «гумиліативной,» не представляется несовмѣстимымъ съ героическимъ,—скажемъ точнѣе:«агонистическимъ» — идеаломъ аскезы. Мартинъ - герой, побѣдившій въ себѣ все человѣческое, можетъ гнушаться царями земными, попирать всѣ относительныя цѣнности соціальной жизни. Но, возвращаясь къ этому «агонистическому» образу, признаемся въ своемъ безсиліи: намъ не удалось примирить его съ другимъ Мартиномъ, смиреннымъ ученикомъ евангельскаго Іисуса. И въ этой неудачѣ нашей мы не можемъ не винить біографа.

Сульпицію не удалось начертать своего портрета — который хочетъ быть иконой — безъ глубокихъ внутреннихъ противорѣчій. Какъ согласовать безстрастность и ясную невозмутимость аскета съ мучительной болью любви, съ образомъ страдающаго Христа? Мартинъ, «котораго никто не видѣлъ взволнованнымъ или печальнымъ», всегда болѣетъ за другихъ, безстрастный стонетъ. Воскреситель мертвыхъ, повелитель бѣсовъ и стихій, насыщенный силой, струящейся изъ него, колеблется исцѣлить больную «по недостоинству». Что значитъ «важность и достоинство рѣчей» въ епископѣ, позволяющемъ оскорблять себя всѣмъ и въ самой внѣшности являющемъ юродство? Его лицо, сіяющее «небесной радостью» и имѣющее въ себѣ что-то «сверхчеловѣческое», кажется епископамъ «жалкимъ». Да и діаволъ, искушавшій Мартина въ образѣ царственнаго Христа, напрасно предсталъ ему sereno ore, laeta facie: не такимъ зналъ Мартинъ Христа. За всѣми этими внѣшними промахами агіографа вскрывается одно основное противорѣчіе: противорѣчіе между идеаломъ стоическаго мудреца и образомъ страдающаго Христа.

Я знаю, какъ опасно констатировать противорѣчія въ сферѣ религіозной жизни. Противорѣчивое по человѣчеству оказывается антиномически - объединеннымъ въ цѣлостной, но транс-

---

[1]) non esse autem dubium, quin Antichristus, malo spiritu conceptus, iam natus esset et iam in annis puerilibus constitutus. D. II 14, 4.

[2]) V. M. c. 24.

[3]) Характерно для аристократическаго общества, что среди этого всеобщаго обезцѣненія цѣнностей остается мѣсто для благородства крови. О Мартинѣ, человѣкѣ простого званія, Сульпицій считаетъ нужнымъ отмѣтить: «Parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis». V. M. c. 2.

цендентной истинѣ. Въ христіанской святости находитъ себѣ мѣсто и свѣтлый, мудрый старецъ и жалкій въ глазахъ міра юродивый. Но какъ соединимы они въ одномъ лицѣ, въ опытѣ одной человѣческой жизни? Если они соединимы, то необычайно трудна задача біографа, который долженъ показать за проявленіями духовныхъ силъ ихъ цѣлостный истокъ: въ единствѣ освящающейся личности.

Признаемся, что это не удалось Северу. Для всякой интерпретаціи есть границы, за которыми начинается долгъ критика.

Мы привыкли къ тому, что агіографъ оказывается ниже своего заданія по немощи литературныхъ средствъ. Слишкомъ часто писатель, безсильный жизненно отобразить явленіе необычайной духовной силы, прибѣгаетъ къ условнымъ образамъ, общимъ мѣстамъ, литературнымъ заимствованіямъ. Сульпицій Северъ показываетъ, что и большой талантъ несетъ съ собою опасности: искаженія жизни литературной формой.

Риторъ Северъ весь пропитанъ традиціями блестящей,но упадочной школы, — онъ и не думаетъ бороться съ нею. Талантъ нервный, насильственный, онъ работаетъ исключительно съ помощью художественныхъ «фигуръ»,среди которыхъ гипербола — мы могли не разъ убѣдиться въ этомъ — является излюбленной. Онъ готовъ всегда пожертвовать строгой мѣрой ради пуэнты, красотѣ — истиной. Онъ никогда не бываетъ скученъ, всегда держитъ читателя въ напряженіи, волнуетъ его,— но въ этомъ волненіи слишкомъ много остроты, я бы сказалъ — пряности.

Риторъ - декадентъ, поставленный судьбой рядомъ со святымъ, по-своему преданный ему, онъ не сумѣлъ смирить себя, свой талантъ до чистой объективности. Вмѣсто сбора колосьевъ на богатой духовной нивѣ, въ потѣ лица, въ страдѣ нелегкой жатвы, онъ увлекся срываніемъ васильковъ и маковъ, сплетая вѣнки въ честь св. Мартина — стремясь *украсить прекрасное*. И тутъ его богатство обратилось въ скудость. Сульпицій неизбѣжно стилизуетъ Мартина. Но у него есть двѣ темы стилизаціи. Отсюда раздвоеніе образа.

Прежде всего, онъ хочетъ нарисовать аскета въ египетскомъ стилѣ. Матеріаломъ служитъ для него житіе св. Антонія и тѣ обильные разсказы паломниковъ, — быть можетъ, еще не облекшіеся въ литературную форму,[1]) образцомъ которыхъ служитъ весь первый діалогъ—«Постуміанъ». Онъ поставилъ себѣ, какъ мы видѣли, опредѣленную цѣль: показать, что Мартинъ не уступаетъ никому изъ восточныхъ святыхъ. Естественно, онъ и беретъ краски изъ житія Антонія. Мы могли констатировать

---

[1]) Неизвѣстно, зналъ ли Сульпицій «Historia Monachorum». Delehaye, p. 50.

вліяніе этого памятника въ портретѣ стоическаго героя. Идеалъ «ἀπάθεια», намѣченный въ Vita Antoni, окрашиваетъ аскетику Евагрія, Лавсаикъ Палладія, — словомъ, все «оригенистское» теченіе ранняго египетскаго монашества. Въ этомъ первомъ портретѣ св. Мартина мы находимъ обиліе риторики, и очень мало конкретныхъ чертъ. Сульпицій не много умѣетъ разсказать о героической аскезѣ Мартина — и почти ничего, въ этой связи, о его духовной жизни. Думается, мы не ошибемся, если отнесемъ многое въ этомъ портретѣ на счетъ стилистическихъ образцовъ автора. Поставленные въ необходимость выбирать между двумя образами св. Мартина, мы безъ колебанія жертвуемъ образомъ агонистическаго аскета.

Мартинъ — смиренный и нищій ученикъ Христовъ не имѣетъ никакихъ литературныхъ образцовъ. Это явленіе столь яркой религіозной геніальности, которое само въ себѣ носитъ печать подлинности. Значитъ ли это, что второй портретъ Мартина во всемъ безупреченъ?

Мы имѣли не разъ случай наблюдать совпаденіе между аскетическими тенденціями св. Мартина и общественными взглядами самого Севера. Это совпаденіе было бы вполнѣ естественнымъ, если бы Северъ былъ ученикомъ св. Мартина — только его ученикомъ. Но его жизнь протекаетъ вдали отъ Мартина, онъ принадлежитъ совсѣмъ иной средѣ. Богатый землевладѣлецъ, удалившійся въ свою виллу, литераторъ, загорѣвшійся моднымъ тогда аскетическимъ движеніемъ, онъ могъ найти въ турскомъ святомъ воплощеніе своихъ идеаловъ. Мы слишкомъ мало знаемъ жизнь Сульпиція, чтобы оцѣнить это сложное взаимоотношеніе: между святымъ и его поклонникомъ. Но все же должны остерегаться цѣликомъ отнести на счетъ св. Мартина весь соціально - политическій радикализмъ Сульпиція. Аскетическому радикализму послѣдняго не хватаетъ одной добродѣтели — смиренія. Это проводитъ рѣзкую грань между смиреннымъ, почти юродивымъ апостоломъ любви и неумолимымъ врагомъ епископовъ и императоровъ. Возможно, вѣроятно даже, что и св. Мартинъ живетъ въ непріятіи современнаго ему общественнаго и іерархическаго міра. Но характеръ этого непріятія едва ли совпадаетъ съ будирующими настроеніями его біографа. Большаго сказать не можемъ. Здѣсь мы обязываемся къ критическому воздержанію. Одно ясно: *этотъ* Мартинъ не могъ быть созданъ Северомъ, онъ *не* отъ литературы, въ немъ мы должны признать одно изъ величайшихъ проявленій христіанской духовности, хотя между нимъ и нами стоитъ, какъ всегда въ исторіи, не слишкомъ прозрачное, или не всегда безцвѣтное, стекло.

Восточная Церковь не многое помнитъ о Мартинѣ; но это немногое говоритъ о «Мартинѣ милостивомъ», апостолѣ любви. Воинъ Мартинъ, одѣвающій нищаго своимъ плащемъ, едва ли

не единственная значительная черта его духовной біографіи, сохраненная въ славянскомъ Прологѣ[1]).

Западному средневѣковью пришлось по иному обѣднить образъ Мартина, чтобы спасти его цѣльность. Я говорю не о житіи святого, сохраненномъ въ цѣлости рукописной традиціей, а о вліяніи живого образа, насколько мы можемъ наблюдать его въ традиціи святости по памятникамъ меровингской агіографіи. Ближайшія поколѣнія были увлечены египетскимъ идеаломъ героическаго безстрастія и пожертвовали непонятнымъ и даже соблазнительнымъ для нихъ образомъ страдающаго Христа. Отъ соціальнаго отрицанія Севера они сохранили надолго враждебность къ государственной власти, но восполнили ее чуждой аскетамъ IV в. высокой оцѣнкой культуры. Только XII вѣкъ воскрешаетъ для себя образъ униженнаго и страдающаго Іисуса, и только великій Францискъ въ юродствѣ любви и бракѣ съ «госпожей Бѣдностью» повторяетъ подвигъ св. Мартина.

Г. Федотовъ.

---

[1]) 12 октября. Св. Мартинъ называется здѣсь епископомъ «въ Констянтинѣ градѣ Галилѣйстѣмъ». Та же исторія разсказывается отдѣльно 13 февраля. Общая канва житія и рядъ деталей не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что чтимый святой не кто иной, какъ епископъ Турскій.

ТВАРЬ И ТВАРНОСТЬ.

Се на рукахъ Моихъ написахъ стѣны твоя, и предо мною еси приснѣ...

Иса. XLIX, 16.

I.

Міръ тваренъ. Это значитъ: міръ произошелъ изъ ничего. Это значитъ, что не было міра прежде, чѣмъ сталъ и возникъ. Сталъ и возникъ вмѣстѣ со временемъ. Ибо времени не было, когда не было міра. Ибо «время отъ созданія неба и земли исчисляется», какъ говорилъ преп. Максимъ Исповѣдникъ.*) Только міръ существуетъ во времени, — въ смѣнѣ, послѣдовательности, дленіи. Безъ міра нѣтъ времени. И возникновеніе міра есть начало временъ.**) Это начало, по разъясненію св. Василія Великаго, не есть еще ни время, ни частица времени, какъ начало пути не есть еще самый путь. Оно просто и несложно.***) Времени не было, — и вдругъ, и сразу оно началось. Тварь возникаетъ, приходитъ въ бытіе, переходитъ «отъ несущихъ во еже быти». Начинаетъ быть. По выраженію

*) S Maximi Conf. in lib. de div. nomin. schol, in V. 8, PGIV, 336.

**) Эта связь съ особою яркостью освѣщена блаж. Августиномъ, de Genesi ad lit. V. 5, PL XXXIV, 325: faetae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturum frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora... potius ergo tempora a creatura, quam creatura coepit a tempore; utrumque autem ex Deo; срв. de Genesi c. manieh. I. 2, PL !XXIV, 174, 175; de Civ. Dei, XI, 6, PL XLI. 321: quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua mutatione mutaret; c. 322: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore; Confess. XI. 13, PL. XXXII. 815-816 и др. Срв. P. Duhem, Le Système du Monde, t. II, P. 1914, p. 462 ss.

***) S. Bas. Magni in Hexam. h.1, n.6, PG. XXIX, c. 16:

св. Григорія Нисскаго, «самая ѵпостась твари начата измѣненіемъ», *) «самый переходъ изъ небытія въ бытіе есть нѣкое движеніе и измѣненіе въ существующее несуществовавшаго, прелагаемаго по Божественному изволенію. **) Это первое возникновеніе и начало смѣны и дленія, этотъ «переходъ» отъ пустоты къ существованію непостижимъ для мысли. Но онъ становится понятенъ и представимъ отъ обратнаго. Мы всегда счисляемъ время въ обратномъ порядкѣ, изъ настоящаго, изъ глубины временъ, отступая назадъ во временномъ ряду; и только вторично умопредставляемъ и прямой счетъ. И, отступая назадъ, къ прошлому, на нѣкоторомъ опредѣленномъ звенѣ, счислимомъ и счисляемомъ изъ средины ряда, мы останавливаемся въ отчетливомъ сознаніи, что должны остановиться. Понятіе начала временъ и есть это требованіе остановиться, этотъ запретъ нескончаемаго отступленія въ прошлое. Неважно, можемъ ли мы исчислить этотъ предѣлъ отступленія въ вѣкахъ и дняхъ. Остается въ полной силѣ самый запретъ. Во временномъ ряду постулируется безусловно первый членъ, предъ которымъ нѣтъ предшествующихъ, нѣтъ никакихъ звеньевъ, никакихъ моментовъ времени, ибо нѣтъ никакой смѣны, — нѣтъ самаго ряда. Времени предшествуетъ не время, но недлящаяся «высота присносущей вѣчности», celsitudo semper praesentis aeternitatis, какъ выражался блаж. Августинъ. Время началось. Но будетъ нѣкогда, что «времени больше не будетъ». (*Откр.* X. 6). Прекратится смѣна И, разъясняетъ Дамаскинъ, «время по воскресеніи уже не будетъ исчисляться днями и ночами, или лучше—тогда будетъ одинъ невечерній день». ***) Временной рядъ оборвется, въ немъ будетъ послѣдній членъ. Но этотъ конецъ и прекращеніе смѣны не означаетъ упраз-

---

*) S. Greg. Nyss. or. cath. m., c. 6, PG XLV, c. 28; р. пер. IV. 22; срв. S. Jo. Damasc. de fide orth. I, 3, PG XCIV, 796; р. пер.: Полное собраніе твореній... Спб. 1913, т. I, 160: «ибо чего бытіе началось перемѣною (ἀπὸ τροπῆς), то необходимо и будетъ подлежать перемѣнѣ, или истлѣвая или измѣняясь по произволу».

**) S. Greg. Nyss. de opif. hom. c. XVI, PG XLIV, 184; р. п. I. 142; срв. or. cath. m., c. 21, PG XLV, c. 57; р. п. IV. 57: «самый переходъ изъ небытія въ бытіе есть нѣкое измѣненіе, при которомъ неосуществленное Божіею силою преложено въ сущность.» Въ виду возникновенія «чрезъ измѣненіе» человѣкъ, «по необходимости (имѣетъ) естество измѣнимое».

***) S. Io. Damasc. de fide orth. II. 1, PG XCIV, c. 864; р. пер. I, 188.

дненіе того, что со временемъ началось и во времени было и становилось,—не означаетъ возврата или ниспаденія въ небытіе. Времени не будетъ, но тварь сохранится. Тварный міръ можетъ существовать и не во времени. Тварь началась и не прекратится.*) Время есть нѣкій линейный отрѣзокъ, съ началомъ и концомъ. И потому оно несоизмѣримо съ вѣчностью. Ибо время имѣетъ начало. Но въ вѣчности нѣтъ смѣны, нѣтъ и начала. Всевременность не совпадаетъ съ вѣчностью. Полнота временъ (omne tempus) не значитъ еще: всегда (semper), какъ отмѣтилъ уже блаж. Августинъ.**) Безконечность или нескончаемость не предполагаетъ обязательно безначальности. И тварь можно уподобить геометрической связкѣ лучей или полупрямыхъ, отъ начала или изъ нѣкоего радіанта простирающихся въ безконечность. Однажды изведенный изъ ничтожества и небытія, въ творческомъ: «да будетъ!» міръ имѣетъ непреложное и окончательное основаніе и опору своего бытія. «Творческое слово есть какъ адамантовый мостъ, на которомъ поставлены и стоятъ твари, подъ бездною Божіей безконечности, надъ бездною собственнаго ничтожества», говорилъ Митр. Филаретъ. «Ибо не должно воображать слово Божіе подобнымъ произносимому слову человѣческому, которое, вышедъ изъ устъ, тотчасъ прекращается и въ воздухѣ исчезаетъ. Въ Богѣ нѣтъ ничего прекращаемаго, ничего исчезающаго: слово Его исходитъ, но не проходитъ: глаголъ Господень пребываетъ во вѣки (*1 Петр.* I. 25).»***) Богъ «во еже быти сотвори всяческая» (*Прем.* I. 14). И не на время, но навсегда сотворилъ, — своимъ творческимъ глаголомъ привелъ тварь въ бытіе. «Ибо утверди вселенную, яже не подвижится»... (*Пс.* XCII. 1).

Міръ существуетъ. Но онъ началъ существовать. И это значитъ: міра могло бы и не быть. Въ существованіи міра нѣтъ никакой необходимости. Тварное существованіе не самодостаточно, и не самобытно. Въ самомъ тварномъ мірѣ нѣтъ ни основанія, ни опоры для возникновенія и бытія. Самымъ существованіемъ своимъ тварь свидѣтельствуетъ и во-

---

*) Срв. S. Greg. Naz. or. 29, 13 Pg XXXVI, 89-91: καὶ ἤρκται, καὶ οὐ παύεται.

**) B. Augustini de Civ. Dei, XII, c. XV, PL XLI, 363-5.

***) Сочиненія Филарета, М. М. и К. Слова и рѣчи, т. III, М. 1877, стр. 436, — слово въ день обрѣтенія мощей Свят. Алексія, 1830 г.

піетъ о своей тварности, о своей производности и произведенности. Говоря словами блаж. Августина, «вопіетъ, что создана, — вопіетъ, что сама себя не создала: потому существую, что создана; и не было меня, пока не стала, и не могла произойти отъ самой себя»... — Clamant quod facta sunt. Clamant etiam quod seipsa non fecerint: ideo sumus, quia facta sumus; non eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis...*) Самимъ существованіемъ своимъ тварь указуетъ за свои предѣлы. Причина и основаніе міра внѣ міра. Бытіе міра возможно только чрезъ внѣмірную волю Всеблагого и Всемогущаго Бога, «нарицающаго не сущая яко сущая» (Рим. IV. 17). Но неожиданнымъ образомъ именно въ тварности и сотворенности коренится устойчивость и субстанціальность міра. Ибо происхожденіе изъ ничего опредѣляетъ инотрироднность или «иносущіе» міра Богу. Мало и неточно сказать, что вещи творятся и полагаютъ внѣ Бога. И самое «внѣ» полаается только въ твореніи, и твореніе «изъ ничего» и есть именно такое полаганіе нѣкоего «внѣ», полаганіе «другого» — наряду съ Богомъ. Конечно, не въ смыслѣ какого либо ограниченія Божественной полноты, — но въ томъ смыслѣ, что возникаетъ рядомъ съ Богомъ вторая, иносущная ему «сущность» или природа, какъ отличный отъ Него и въ извѣстной мѣрѣ самостоятельный и самодѣятельный субъектъ. То, чего не было, возникаетъ и становится. Въ твореніи полагается и созидается совершенно новая, внѣбожественная дѣйствительность. Въ томъ и заключается величайшее и сверхпостижимое чудо творенія, что возникаетъ «другое», что существуютъ инопричодныя капли твари наряду съ «безмѣрнымъ и безграничнымъ моремъ сущности», какъ выражался о Богѣ св. Григорій Богословъ.**) Есть безконечное разстояніе между Богомъ и тварью, и это разстояніе природъ. Все удалено отъ Бога, и отстоитъ отъ Него не мѣстомъ, но природою, — οὐ τόπῳ, ἀλλὰ φύσει, по выраженію Дамаскина.***) И это разстояніе никогда не снимается, но только какъ бы перекрывается безмѣрною Любовью Божіей. Какъ говорилъ блаж. Августинъ, въ твари «нѣтъ ничего относящагося къ Троицѣ кромѣ развѣ того, что Троица ее создала,» — nihilque

*) B. Augustini Confessiones, XI. 4, PL XXXII, c. 812.
**) S. Greg. Naz. or. 38, in Theoph., n 7, PG XXXVI, c. 317.
***) S. Io. Damasc. de fide orth. I. 13, PG XCIV, c. 583; p. пер. I. 183.

in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit...*) И на послѣднихъ высотахъ молитвеннаго восхожденія и сближенія всегда остается непереходимая грань, всегда усматривается и открывается живая двойственность Бога и твари. «Онъ — Богъ, а она — не Богъ», говорилъ преп. Макарій Египетскій о душѣ. «Онъ — Господь, а она — раба; Онъ — Творецъ, а она — тварь; Онъ — Создатель, а она — созданіе, и нѣтъ ничего общаго между Его и ея естествомъ.»**) Всякое пресуществленіе тварнаго естества въ Божеское столь же невозможно, какъ и премѣненіе Бога въ тварь. И всякое «смѣшеніе» и «сліяніе» природъ исключается. Въ единой Ипостаси и единомъ Лицѣ Христа — Богочеловѣка, при всей полнотѣ взаимнаго сопроникновенія (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας), двѣ природы остаются въ неизмѣнномъ и непреложномъ различіи: «никакоже различію двухъ естествъ потребляему соединеніемъ, паче же сохраняему свойству коегождо естества», Расплывчатое: «изъ двухъ природъ» Халкидонскіе отцы замѣняютъ твердымъ и четкимъ: «въ двухъ природахъ», — и исповѣданіемъ двойного и двоякаго единосущія Богочеловѣка устанавливаютъ незыблемое и безспорное мѣрило и правило вѣры. Реальное бытіе тварнаго человѣческаго естества, какъ второго или другого, внѣ Бога и наряду съ Нимъ, есть необходимая предпосылка для того, чтобы Воплощеніе совершилось безъ всякаго преложенія или превращенія Божественнаго естества. Тварное внѣ Бога, но соединяется съ Нимъ. Отцы IV-го вѣка, побуждаемые аріанской смутою ясно и отчетливо опредѣлить понятіе твари, прежде всего подчеркивали инопринродность твари Творящему въ отличіе отъ «единосущія» при рожденіи, — и ставили это въ связь съ зависимостью творенія отъ воли и хотѣнія. Все сотворенное, писалъ св. Аѳанасій Великій, «нимало не подобно по сущности своему Творцу, но есть внѣ Его», и потому можетъ и не существовать***) Тварь «приходитъ въ бытіе, составляясь отвнѣ»,****) и нѣтъ ника-

*) B. Augustini de Genesi ad lit. l. imp. c. 2: non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo... quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere, aut credere. PL XXXIV, c. 221; p. пер. VII. 97.

**) S. Macar. Aeg. hom. XLIX, c. 4, PG XXXIV, c. 816.

***) S. Athan. c. arian. or. 1, n 20, PG XXVI, c. 53; p. п. II. 202.

****) S. Athanas. c. arian. or. 2, n 2, PG XXVI, c. 152; p. п. II. 264.

кого сходства между возникающимъ изъ ничего и Сущимъ Творцомъ, приводящимъ изъ несущихъ въ бытіе.*) Творенію предшествуетъ хотѣніе и изволеніе. Твореніе есть дѣяніе воли (ἐκ βουλήματος) и потому рѣзко отличается отъ Божественнаго рожденія, какъ акта природы (γεννᾷ κατὰ φύσιν).**) Подобное же различеніе проводитъ св. Кириллъ Александрійскій. Рожденіе совершается «изъ сущности» и «по природѣ». Твореніе есть дѣйствіе, и совершается не изъ сущности, и потому тварь инородна творящему.***) И завершая отеческое любомудріе, преп. Іоаннъ Дамаскинъ даетъ такіе опредѣленія... «Рожденіе состоитъ въ томъ, что изъ сущности рождающаго производится рождаемое, подобное по сущности; твореніе же и созданіе извнѣ и не изъ сущности творящаго и созидающаго, и совершенно неподобно (по естеству)». Рожденіе совершается по «естественной силѣ рожденія» (τῆς γονιμότητος φυσικῆς), а твореніе есть актъ хотѣнія и воли, — θελήσεως ἔργον.****) — Сотворенность опредѣляетъ полное неподобіе твари Богу, иносущіе и потому— самостоятельность и субстанціальность.

Тварь не есть явленіе, но «сущность». Дѣйствительность и субстанціальность тварной природы сказывается и раскрывается прежде всего въ тварной свободѣ. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагаетъ ее, и съ нея начинается. И тварная свобода выражается прежде всего въ реальной равновозможности двухъ путей: къ Богу и отъ Бога. Эта двойственность путей не есть простая формальная или логическая возможность, но возможность реальная, связанная съ наличностью силъ и способностей не только для выбора, но и для прохожденія обоихъ путей. Свобода включаетъ въ себя не только возможность, но и необходимость

---

*) Ibidem, c. arian. or. 1, n 21, c. 56; p. п. 204.

**) Ibidem, c. arian. or. 3, n 60 ss., c. 448 squ.; p. пер. 444 слѣд.

***) S. Cyrilli Alex. Thesaurus, ass. XV, PG LXXV, c. 276: τὸ γέννημα... ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος πρόεισι φυσικῶς — (τὸ κτίσμα)... ἔξωθέν ἐστιν ὡς ἀλλότριον; ass. XVIII, c. 313: τὸ μὲν ποιεῖν ἐνεργείας ἐστὶ, φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν; φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταυτόν; срв. ass. XXXII, c. 564-5.

****) S. Io. Damasc. de fide orth. I, 8, PG XCIV, c. 812-3: p. пер. I, 167-168. Срав. S. Athanas. c. arian. or. 2, n. 2, PG XXVI, p. п. II, 262: упрекаетъ аріанъ за непризнаніе, что καρπογόνος ἐστὶν αὐτὴ ἡ θεία ουσία. Тоже выраженіе и у св. Кирилла.

выбора, самодѣятельную рѣшимость и рѣшительность избранія. Безъ этой самодѣятельности въ твари ничего не совершается. По выраженію св. Григорія Богослова, Богъ законоположилъ человѣческое самовластіе),*) «почтилъ человѣка свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чѣмъ вложившему его сѣмена.»**) Тварь должна собственнымъ усиліемъ и подвигомъ взойти и соединиться съ Богомъ. И если путь соединенія требуетъ и предполагаетъ отвѣтное и встрѣчное движеніе Божественной милости, этимъ не умаляется дѣйствительность «древняго закона человѣческой свободы», какъ выражался еще св. Ириней. И для твари не закрытъ путь разъединенія, путь погибели и смерти. Нѣтъ насилія благодати. И тварь можетъ и въ силахъ губить себя, способна, такъ сказать, на метафизическое самоубійство. Въ изначальномъ и конечномъ призваніи тварь назначена къ соединенію съ Богомъ, къ причастію и общенію Его жизни. Но это не есть бяжущая необходимость тварной природы. Конечно, внѣ Бога для твари жизни нѣтъ. Но, какъ удачно выразился блаж. Августинъ, для твари бытіе и жизнь не совпадаютъ.***) И потому возможно существованіе въ смерти. Конечно, осуществить и утвердить себя до конца тварь можетъ только чрезъ преодолѣніе своей замкнутости, только въ Богѣ. Но и не осуществляя своего призванія, и даже сопротивляясь ему, и чрезъ это растрачивая и растеривая сама себя, тварь не перестаетъ быть и существовать. Открыта для нея возможность метафизическаго самоубійства, но не дано силы на самоупраздненіе. Тварь неуничтожима, — и не только тварь, утвердившаяся въ Богѣ, какъ въ источникѣ истиннаго бытія и вѣчной жизни, но и тварь, опредѣлившая себя противъ Бога. «Преходитъ образъ міра сего» (1 Кор. VII. 31), и прейдетъ. Но не прейдетъ самый міръ. Ибо созданъ «во еже быти». Измѣнчивы, измѣняемы и измѣняются его качества и свойства, но непреложны его «стихіи». И прежде всего непреложенъ «малый міръ», человѣкъ, и непреложны человѣческія ѵпостаси, творческимъ изволеніемъ Божіимъ знаменованныя и изведенныя изъ небытія. Правда, путь противленія и отступничества есть путь небытійственный и погибельный. Но онъ ведетъ не къ не-бытію,

---

*) S. Greg. Naz. or. 45 in S. Pascha, n. 28, PG XXXVI, 661.
**) Ibidem, n. 8, col. 632.
***) B. Augustini de Genesi ad lit. I, 5, PL XXXIV, c. 250.

но къ смерти. И смерть есть не конецъ существованія, но разлученіе, — разлученіе души и тѣла, разлученіе твари съ Богомъ. Конечно зло «не имѣетъ сущности»*) Зло не субстанціально, ἀνούσιον, по выраженію Дамаскина.**) Зло имѣетъ отрицательный и лишительный характеръ, есть отсутствіе и лишеніе благобытія. И вмѣсто съ тѣмъ, «въ самомъ небы тіи оно имѣетъ свое бытіе», — ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει, какъ выражался св. Григорій Нисскій.***) Въ обманѣ и заблужденіи корень и содержаніе зла. Зло, по мѣткому выраженію одного нѣмецкаго богослова, есть «баснословящая ложь». Это — какъ бы вымыселъ, но вымыселъ, заряженный какою то загадочной энергіей и силой. Зло дѣйственно въ мірѣ, и въ этой дѣйственности дѣйствительно. Зло вводитъ въ міръ новыя качества, какъ бы прибавляетъ къ Богозданной дѣйствительности нѣчто, Богомъ не изволенное и не созданное (хотя и попускаемое). И эта новизна, въ извѣстномъ смыслѣ «не существующая», загадочнымъ образомъ дѣйствительна и сильна. «Богъ смерти не сотвори» (Прем. I. 13), и вмѣстѣ съ тѣмъ вся тварь повинна оброку смерти, рабству тлѣнія (Рим. VIII. 20,21). Чрезъ грѣхъ вошла въ міръ смерть (Рим. V. 12), и грѣхъ, будучи самъ мнимотворческимъ новшествомъ въ мірѣ, свободнымъ порожденіемъ тварной воли и «человѣческихъ примышленій», мнимотворитъ смерть, и какъ бы устанавливаетъ для твари новый законъ существованія, нѣкій противо-законъ. И въ извѣстномъ смыслѣ зло неискоренимо. Ибо вызываемая зломъ конечная гибель въ вѣчной мукѣ, въ «воскрешеніи суда», не равнозначна полному уничтоженію и полной отмѣнѣ бытія, — такой противотворческой мощи, совершенно уравновѣшивающей творческую волю Божію, за зломъ признать нельзя. Опустошая бытіе, зло его не упраздняетъ. И вотъ, такая опустошенная, извращенная, лживая и ложная дѣйствительность таинственно пріемлется въ вѣчность, хотя и въ мукахъ неугасающаго огня. Вѣчность мученій, ожидающихъ «сыновъ погибельныхъ», съ особенною остротой и рѣзкостью свидѣтельствуетъ о дѣйствительности твари, какъ второй и внѣбожественной природы. Ибо она вызывается упрямымъ, но свободнымъ противленіемъ, самоут-

---

*) S. Greg. Naz. or. XL in s. baptism., PG XXXVI, 424.
**) S. Io. Damasc. c. Manich. n 14, PG XCIV, c. 1597.
***) S. Greg. Nyss. de anima et ressurr., PG XLVI, 93B; р. п. IV. 269.

вержденіемъ въ злѣ. — Такъ и въ становленіи, и въ распадѣ, — и въ святости, и въ погибели, — и въ послушаніи, и въ преслушаніи тварь обнаруживаетъ и свидѣтельствуетъ свою дѣйствительность, какъ свободный носитель Божественныхъ опредѣленій.

Идея твари чужда «естественному» сознанію. Ея не знала античная, эллинистическая мысль. Ее забыла новая философія. Данная въ Библіи, она раскрывается и опознается въ церковномъ опытѣ. Въ идеѣ твари совмѣщается мотивъ непреложной и непреходящей дѣйствительности міра, какъ свободнаго и дѣйственнаго субъекта (вѣрнѣе, совокупности взаимодѣйствующихъ субъектовъ), и мотивъ всецѣлой его несамобытности, всецѣлой причиненности другимъ, иноприроднымъ началомъ. И потому сразу исключается и допущеніе безначальности міра, необходимости его существованія, и допущеніе его кончаемости. Тварь не есть ни самосущее бытіе, ни преходящее бываніе, — ни вѣчная «сущность», ни призрачное «явленіе». Въ тварности открывается великое чудо. Міра могло бы и не быть. И то, чего могло и не быть, для чего нѣтъ неотвратимыхъ причинъ и основаній, есть. Въ этомъ загадка и «безуміе» для «естественной» мысли. И въ ней рождается соблазнъ разложить и притупить идею твари, подмѣнить ее болѣе прозрачными понятіями. Только отъ противнаго уясняется тайна твари, чрезъ исключеніе и запретъ всѣхъ уклончивыхъ домысловъ и догадокъ.

II.

Богъ творитъ въ совершенной свободѣ. Съ замѣчательной тонкостью раскрываетъ это опредѣленіе «тонкій докторъ» западнаго Средневѣковья, Дунсъ Скотъ. Procedit autem rerum creatio a Deo non aliqua necessitate vel essentiae, vel scientae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum. — «Твореніе вещей совершается Богомъ не по какой либо необходимости существа, или вѣдѣнія, или воли, но изъ чистой свободы, которая ничѣмъ внѣшнимъ не подвигается и тѣмъ болѣе не понуждается къ причиненію».*) — Однако, опредѣляя Божію

*) Io. Duns Scoti quaestiones disputatae de rerum principio, qu. IV, art. 1, n 3. 4, — Opera omnia, editio nova, juxta edit. Waddingi, t. IV, Parisiis, 1891, coll. Все разсужденіе Дунса Скота отличается большою ясностью и глубиной.

свободу въ твореніи, недостаточно отвести грубыя представленія о принужденіи, о внѣшней необходимости. Само собою ясно, что ни о какомъ внѣшнемъ принужденіи рѣчи быть не можетъ, потому что самое «внѣ» только въ твореніи впервые полагается. Въ твореніи Богъ опредѣляется только самимъ Собою, — къ творенію Онъ самъ Себя опредѣляетъ. И не такъ легко раскрыть отсутствіе внутренней неободимости въ этомъ самоопредѣленіи, въ откровеніи Бога ad extra. Здѣсь мысль подстерегаютъ обольстительные соблазны. Вопросъ можно поставить въ такой формѣ: относится ли аттрибутъ Творца и Промыслителя къ существеннымъ и образующимъ свойствамъ Божественнаго бытія? И отъ отрицательнаго отвѣта обычно удерживаетъ мысль о Божіей неизмѣняемости. Такъ именно разсуждалъ въ свое время Оригенъ. «Нечестиво и вмѣстѣ съ тѣмъ нелѣпо представлять природу Божію неподвижною или праздною, или думать, что благость нѣкогда не благотворила и всемогущество когда-то (ни надъ чѣмъ) неимѣло власти».*) Изъ совершенной сверхвременности и неизмѣнности Божественнаго бытія Оригенъ, по удачному выраженію Болотова, выводитъ, «что Богу всегда присущи всѣ Его свойства и опредѣленія въ строгомъ смыслѣ in actu, in statu quo.»**) При этомъ «всегда» для Оригена имѣетъ смыслъ внѣвременной вѣчности, а не только «всевременности». «Какъ никто не можетъ быть отцомъ, если нѣтъ сына, и никто не можетъ быть господиномъ безъ владѣнія, безъ раба,» разсуждаетъ Оригенъ, — «такъ и Бога нельзя назвать всемогущимъ, если нѣтъ существъ, надъ которыми Онъ проявилъ бы власть; и поэтому , для откровенія божественнаго всемогущества, необходимо должно существовать все. Если же кто-нибудь подумаетъ, что были когда-нибудь вѣка или протяженія времени, или что-нибудь другое въ томъ-же родѣ, когда сотворенное еще не было сотворено, то безъ сомнѣнія, онъ покажетъ этимъ, что въ тѣ вѣка или протяженія времени Богъ не былъ всемогущимъ, и сдѣлался всемогущимъ только впослѣдствіи, когда явились существа, надъ которыми Онъ могъ бы владычествовать. А это въ свою очередь значило бы, что Богъ испыталъ нѣкоторое усовершенствованіе и отъ худшаго состоянія перешелъ къ лучшему, такъ какъ быть

*) Origen. de princ. III. 5, 3, PG XI, 327; р. пер. Творенія Оригена, вып. I, Казань, 1899, с. 282.
**) В. В. Болотовъ. Ученіе Оригена о Святой Троицѣ, СПБ. 1879, стр. 203.

всемогущимъ для Него, безъ сомнѣнія, лучше, чѣмъ не быть такимъ. Но не глупо ли думать, что Богъ сначала не имѣлъ чего-нибудь такого, что имѣть достойно (свойственно) Ему, но что получилъ только потомъ, путемъ нѣкотораго усовершенствованія. Если же нѣтъ такого времени, когда Богъ не былъ бы всемогущимъ, то необходимо должно существовать и тó, чрезъ чтó Онъ называется всемогущимъ (Вседержителемъ); и Богъ всегда имѣлъ то, надъ чѣмъ владычествовать и чтó подлежало управленію Его, какъ царя и главы.»*) Въ виду совершенной неизмѣняемости Божіей «необходимо, чтобы творенія Божія были созданы Богомъ отъ начала, и чтобы не было времени, когда бы ихъ не было». Ибо нельзя допустить, чтобы Богъ во времени «отъ бездѣятельности перешелъ къ дѣятельности». Стало быть нужно признать, «что все безначально и совѣчно Богу».**) — Изъ діалектическихъ сѣтей Оригена выйти не просто. И въ самой проблематикѣ заложена безспорная трудность. «Когда помыслю, чьимъ Господомъ былъ Богъ отъ вѣчности, если тварь не была вѣчно», восклицалъ блаж. Августинъ, «страшусь что-либо утверждать.» — Cum cogito cujus rei dominus semper fuit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco...***) Оригенъ осложнялъ вопросъ своимъ неумѣніемъ отвѣчься до конца отъ времени, какъ смѣны. Наряду съ присносущей и неподвижной вѣчностью Божественнаго бытія онъ воображалъ безконечное теченіе вѣковъ, требовавшее для себя наполненія. И вмѣстѣ съ тѣмъ всякая послѣдовательность въ опредѣленіяхъ представлялась ему подъ образомъ реальной временной смѣны, и потому выключая смѣну, онъ склонялся отрицать и самый порядокъ или взаимозависимость въ опредѣленіяхъ. Въ итогѣ онъ утверждалъ больше, чѣмъ только «совѣчность» міра Богу, — онъ утверждалъ необходимость Божественнаго самораскрытія ad extra, необходимость извѣчнаго откровенія и изліянія Божіей благости на «другое», необходимость присносущаго осуществленія всей полноты и всѣхъ возможностей Божіей мощи. Иными словами, исходя изъ понятія неизмѣняемости Божіей, Оригенъ приходилъ къ признанію необходимости соприсно-

---

*) Orig. de princ. I. 2. 10, PG XI 138-9; р. п. с. 34-35.
**) Ibidem, nota ex Methodio Ol. ap. Phot. Bibl. cod. 235, sub linea, n. (40); р. пер., примѣчанія, XXV-XXVI.
***) B. Augustini de Civ. Dei, XII. 15, PL XLI, c. 363; см. и дальше.

сущаго и безначальнаго Божественнаго «не-я», какъ соусловія и коррелата Божіей полноты и жизни. И въ этомъ вся острота вопроса. Міра могло бы и не быть, — въ полнотѣ своего смысла это возможно только тогда, если Богъ можетъ и не творить. Если же Богъ творитъ неизбѣжно, для полноты Своего бытія, тогда міру должно быть, тогда не могло бы не быть міра. Если и отбросить Оригеновскую мысль о безконечности протекшаго дѣйствительнаго времени и признать начало временъ, остается подъ вопросомъ, не принадлежитъ ли хотя бы мысль о мірѣ къ безусловной необходимости Божественнаго бытія. Пусть реальный міръ возникъ со временемъ, и было, когда его не было, когда не было временной смѣны. Но образъ міра въ Божественномъ вѣдѣніи и волѣ не остается ли вѣчнымъ и присносущимъ, сопричастнымъ непреложно и неотразимо къ полнотѣ Божія самопознанія и самоопредѣленія? И на это указывалъ противъ Оригена еще св. Меѳодій Олимпскій, подчеркивая, что Божественное всесовершенство не можетъ зависѣть ни отъ чего, кромѣ Самого Бога, кромѣ Его природы.*) Конечно, Богъ творитъ единственно по благости Своей, и въ благости Божіей единственное основаніе Его откровенія «другому» и самаго бытія этого другого, какъ пріемника и предмета этой благости. Но не должны ли мы мыслить это откровеніе вѣчнымъ? И если должны, — ибо Богъ живетъ въ вѣчности и неизмѣняемой полнотѣ, — то не значитъ ли это, что по крайней мѣрѣ «образъ міра» отъ вѣчности и неизмѣнно соприсутствуетъ Богу, и притомъ въ неизмѣняемой полнотѣ своихъ конкретныхъ опредѣленій?.. Нѣтъ ли здѣсь «необходимости вѣдѣнія или воли»? Не значитъ ли это, что въ вѣчномъ Самосозерцаніи Богъ необходимо сосозерцаетъ и то, что́ Онъ не есть, что́ есть не Онъ, но другое? Не связанъ ли Богъ въ своемъ извѣчномъ Самосознаніи образомъ Своего Не-Я, хотя бы только какъ возможнаго? И въ своемъ Самосознаніи не принуждается ли Онъ мыслить и созерцать Себя творческимъ началомъ и источникомъ міра, какъ предмета и причастника Своего благоволенія? — И, съ другой стороны, на всемъ мірѣ лежитъ Божественная печать, печать непреложности, отблескъ Божіей славы. Божіе смотрѣніе о мірѣ, неизмѣнный и непреложный Промыслъ Божій сообщаетъ

---

*) S. Method. de creatis, apud Phot. Bibl. cod. 235, PG CIII, c. 1141.

міру и полную стойкость, и премудрый строй, и нѣкую необходимость. И это мѣшаетъ понять и почувствовать, что міра могло бы и не быть. Кажется, мы не можемъ представить себѣ міра несуществующимъ безъ того, чтобы ввести какую-то нечестивую случайность или произвольность въ его существованіе и возникновеніе, противорѣчащія и оскорбительныя для Премудрости Божіей. Не ясно-ли, что должно быть для міра достаточное основаніе, cur sit potius quam non sit? И это основаніе должно заключаться въ непреложномъ и извѣчномъ изволеніи и повелѣніи Божіемъ. Не выходитъ ли при этомъ, что, разъ міръ невозможенъ безъ Бога, то и Богъ невозможенъ безъ міра? И трудность только отодвигается, но не снимается, если ограничиться ссылкою на хронологическое начало дѣйствительнаго существованія міра. Ибо при этомъ возможность міра, идея міра, Божественный замыселъ и изволеніе о немъ остаются вѣчными и какъ бы соприсносущными Богу.

И нужно прямо сказать, такія допущенія равнозначны введенію міра во внутри-Троичную жизнь Божества, какъ соопредѣляющаго начала. И мы должны ихъ твердо и рѣшительно отвергнуть. Идея міра, Божественный замыселъ и изволеніе о мірѣ, конечно, вѣчны, но въ какомъ-то смыслѣ не совѣчны и не со-присущны Ему, ибо «раздѣлены» отъ Его «сущности» Его хотѣніемъ. Лучше сказать, Божественная идея міра вѣчна иною вѣчностію, нежели Божіе существо и самосознаніе. Какъ ни парадоксально это различеніе видовъ или типовъ вѣчности, оно необходимо для выраженія безспорнаго различія между существомъ (природою) Божіимъ и волею Божіей. Это различеніе не вноситъ въ Божественное бытіе никакого раздвоенія, но «богоприлично» выражаетъ отличіе воли и природы, основное различіе, столь остро раскрытое отцами IV-го вѣка Идея міра имѣетъ свое основаніе не въ существѣ, но въ волѣ Бога. Богъ не столько имѣетъ, сколько измышляетъ идею твари.*) И «измышляетъ» ее въ совершенной свободѣ, и только въ силу этого всесвободнаго измышленія и изволенія какъ бы «становится» Творцомъ, — правда, отъ вѣка.

---

*) См. у S. Greg. Naz. or. 45, n. 5, PG XXXVI, c. 629: ἐννοεῖ; срв. carm. 4, theol. IV, de mundo, c. 67-68, PG XXXVII, 421.

И, однако, Онъ могъ бы и не творить. Такое «воздержаніе» отъ творенія нисколько бы не измѣнило и не обѣднило Божественной природы, не означало бы никакого умаленія или ущерба, какъ и твореніе міра не обогащаетъ Божія бытія. Такъ отъ противнаго мы можемъ приблизиться къ уразумѣнію творческой свободы Божіей. Въ какомъ-то смыслѣ для Бога безразлично, есть-ли міръ или нѣтъ, — въ этомъ и состоитъ безусловное всеблаженство или вседовольство Божіе, Божественная автаркія. Отсутствіе міра означало бы нѣкое вычитаніе конечнаго изъ безконечнаго, что должно быть незамѣтно. И, обратно, твореніе міра есть какъ бы прибавленіе конечнаго къ безконечнему, что тоже не даетъ увеличенія. Божію мощь и Божію свободу слѣдуетъ опредѣлять не только какъ силу творить и созидать, но и какъ безусловную власть не творить. Всѣ эти слова и предположенія, конечно, недостаточны и неточны. Всѣ они имѣютъ характеръ исключеній, отрицаній и запретовъ, а не прямыхъ и положительныхъ опредѣленій. Но они нужны для исповѣданія опыта вѣры, въ которомъ пріоткрыта тайна Божественной свободы. Съ терпимою неточностью можно сказать, что Богъ могъ бы допустить или потерпѣть внѣ Себя полное небытіе, полное отсутствіе существованій. Такимъ предположеніемъ не умаляется, но, напротивъ, четко оттѣняется вся безмѣрность Божественной Любви. Богъ творитъ отъ безусловнаго избытка своихъ щедротъ и благости, и въ этомъ сказывается Его хотѣніе и свобода. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что міръ есть нѣкій излишекъ, и притомъ излишекъ, нисколько не обогащающій Божію полноту, — нѣчто сверхдолжное и сверхприданное, чего могло бы и не быть и что есть только чрезъ высочайшую и всесовершенную свободу и неизреченное хотѣніе Божіе. Это и значитъ, что міръ тваренъ и есть «дѣло хотѣнія» Божія, θελήσεως ἔργον. Никакое внѣшнее откровеніе не принадлежитъ къ необходимости Божественной природы, къ необходимому строю внутрибожественной жизни. И творческое откровеніе не вынуждается благостію Божіей: Оно совершается въ совершенной свободѣ, хотя и въ вѣчности. Поэтому нельзя сказать, что Богъ началъ творить, началъ быть, сталъ Творцомъ, хотя «быть Творцомъ» и не принадлежитъ къ опредѣленіямъ Божественной природы, къ которой принадлежитъ Тріединство Ипостасей. Въ присносущей неизмѣняемости бытія Божія нѣтъ никакого возникновенія, становленія, послѣдова-

тельности. И однако есть нѣкоторый и всесовершенный строй, до извѣстной степени познаваемый и выразимый въ порядкѣ опредѣленій и именъ Божіихъ. Въ этомъ смыслѣ св. Афанасій Великій и говорилъ, «что для Бога созидать есть второе, а первое — рождать», что «то, что отъ естества» предваряетъ «то, что отъ изволенія».*) Внутри самой совѣчности и неизмѣняемости Божественнаго бытія необходимо проводить различенія. Въ безусловно простой жизни Божіей есть безусловный идеальный или логическій порядокъ (τάξις) Vпостасей, необратимый и неперемѣстительный, уже по одному тому, что есть «единое начало» или «источникъ» Божества, — и есть счисленіе: — первое второе и третье Лицо**). И подобно этому можно сказать, что Троическій строй предшествуетъ волѣ и мысли Божіей, ибо воля Божія есть общая и нераздѣльная воля Пресвятой Троицы, какъ и всѣ дѣйствія («энергіи») Божія. Но болѣе того, Троичность есть внутреннее самооткровеніе естества Божія, всеблаженное и преисполненное. Такимъ же откровеніемъ являются и свойства Божія. Но Богъ свободенъ въ ихъ конкретномъ раскрытіи. Непреложная воля Божія свободно полагаетъ тварь и самую идею твари. Было бы соблазнительною погрѣшностью называть «измышленіе» Богомъ міра «идеальнымъ твореніемъ», ибо идея міра и міръ идей о мірѣ въ цѣломъ суть въ Богѣ, ἐν τῷ θεῷ, и въ Богѣ ничего тварнаго быть не можетъ. Но это двусмысленное понятіе «идеальнаго творенія» съ большой ясностью выражаетъ всю полноту различія между необходимостью Троическаго бытія и свободою Божественнаго замысла - изволенія о твари. Есть здѣсь безусловное и неснимаемое различіе, отрицаніе котораго ведетъ къ представленію о всемъ домостроительствѣ, какъ о существенныхъ актахъ и состояніяхъ, съ необходимостью раскрывающихъ Божественную природу и тѣмъ самымъ къ возвышенію міра, хотя бы только «умнаго міра» (κόσμος νοητός) на ненадлежащую степень. Можно, съ терпимой смѣлостію, сказать, что въ Божественной идеѣ твари есть нѣкоторая контингентность. И что, если она извѣчна, то

*) S. Athanas. c. arian. or. 2, n. 2, PG XXVI, c. 152; р. пер. II. 263. — δεύτερόν ἐστι τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τὸν Θεόν. — πολλῷ πρότερον, — τὸ ὑπερκείμενον τῆς βουλήσεως.

**) Срв. и у В. В. Болотова, Къ вопросу о Filioque, III. О значеніи порядка Vпостасей Св. Троицы по воззрѣніямъ восточныхъ св. отцовъ, Христ. Чтеніе, 1913, сент., с. 1046-1059.

вѣчна не вѣчностью существенной, но вѣчностью свободной. Свободу Божія замысла-изволенія для самихъ себя мы можемъ пояснить предположеніемъ, что эта идея могла бы не быть положена вовсе. Конечно, это — casus irrealis, но въ немъ нѣтъ внутренняго противорѣчія. Конечно, разъ Богъ «измыслилъ» или положилъ эту идею, у Него были для того основанія. Однако, правъ, думается, былъ блаж. Августинъ, воспрещая искать «причину воли Божіей». *) Ибо Она ничѣмъ не вяжется и не предопредѣляется. Божественная воля ничѣмъ не понуждается «измышлять» міръ. Отъ вѣчности Божія мысль, воспѣвалъ св. Григорій Богословъ, «созерцала вожделѣнную свѣтлость доброты Своей, равную и равно совершенную свѣтозарность трисіяннаго Божества... Мірородный Умъ разсматривалъ также въ великихъ Своихъ умопредставленіяхъ Имъ же составленные образы міра, который произведенъ впослѣдствіи, но для Бога и тогда былъ настоящимъ. У Бога все предъ очами, и что будетъ, и что было, и что есть теперь... Для Бога все сливается въ одно, и все держится въ мышцахъ великаго Божества.»**) «Вожделѣнная свѣтлость Божественной доброты», не могла быть умножена «образами міра», и только по преизбытку Любви Умъ «составляетъ» ихъ. Они не принадлежатъ къ Троической свѣтозарности, они полагаются волею и хотѣніемъ. И самые «образы міра» есть излишекъ и сверхприданный даръ или даяніе Всеблаженной Любви. Въ самомъ изволеніи міра сказывается безмѣрная Божія свобода.

По выраженію св. Аѳанасія, «Отецъ творитъ все Словомъ въ Духѣ»,***)—твореніе есть совокупное и нераздѣльное дѣйствіе Пресвятой Троицы. И творитъ Богъ мыслію, и мысль становится дѣломъ, —*κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργου ὑφίσταται*, говоритъ преп. Іоаннъ Дамаскинъ.****) «Онъ созерцалъ все преж-

---

*) B. Augustini de div. quaest. qu. 28, PL XLVI, c. 18: nihil autem majus est voluntatis Dei; non ergo ejus causa quaerenda est.

**) S. Greg. Naz. carm. theol. IV — de mundo, v. 67-68, PG XXXVII, 421: *κόσμοι τύπους*...

***) S. Athanas. ad Serap. ep. III, n 5, PG XXVI- c. 632: р. п. III. 64.

****) S. Io. Damasc. de fide orth. II. 2, PG XCIV, c. 865, р. пер. I 188; срв. S. Greg. Naz. or. 45 in S. Pascha, n 5, PG XXXVI, c. 629.

де его бытія, отъ вѣчности умопредставляя въ умѣ Своемъ, и каждая вещь получаетъ бытіе въ опредѣленное время, согласно съ Его вѣчной изволяющей мыслію, которая есть предопредѣленіе, и образъ и планъ» — *κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν, ἥτις ἐστὶ προορισμός καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα.* *) Эти образы и прообразы предстоящихъ вещей есть «предвѣчный и неизмѣнный совѣтъ» Божій, въ которомъ «начертано (*ἐχαρακτερίζετο*) все, предопредѣленное Богомъ и неукоснительно совершающееся, прежде его бытія», — *ἡ βουλῇ αὐτοῦ ἡ προαιώνιος καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα.***) Этотъ «совѣтъ» Божій вѣченъ и непреложенъ, предвѣченъ и безначаленъ (*ἄναρχος*), ибо неизмѣнно все Божественное. — И это — образъ Божій, второй видъ образа, — образъ, обращенный къ твари.***). Дамаскинъ ссылается при этомъ на св. Діонисія. Прообразы, говоритъ Ареопагитъ, «суть существенныя основанія, совокупно предсуществующія въ Богѣ, что богословіе называетъ «предопредѣленіями», и божественныя и благія изволенія, опредѣлительныя и творческія для всего существующаго, согласно которымъ Сверхсущій и предопредѣлилъ, и произвелъ все сущее», — *παραδείγματα δὲ φάμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἐνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ Ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν.*****) Эти прообразы и идеи поясняетъ преп. Максимъ Исповѣдникъ, суть «самосовершенныя и вѣчныя мысли вѣчнаго Бога», -*νοήσεις αὐτοτελεῖς ἀΐδιοι τοῦ ἀϊδίου Θεοῦ*******).

---

*) S. Io. Damasc. de fide orth., I. 9, PG XCIV, c. 837, p. пер. I. 176.

**) S. Io. Damasc. de imagin. I, 10, PG XCIV, c. 1240-1241; p. n. I. 351.

***) Ibid. de imagin. III, 19, c. 1340; p. n. I. 401: «второй видъ образа есть мысль въ Богѣ о томъ, что онъ создастъ, т. е. предвѣчный Его совѣтъ остающійся всегда себѣ равнымъ, ибо Божество неизмѣнно, и безначаленъ Его совѣтъ».

****) Dionys. Areop. de divin. nomin. V, n. 8, PG III, c. 824; срв. cap. VII, n 2, c. 868-869.

*****) S. Maximi Conf. schol. in lib. de div. nom., in c. V, 5, — PG IV, c. 317 C: cfr. n 7, c. 324 A: «в причинѣ всяческихъ все предсуществуетъ (*προϋφέστηκεν*), какъ въ идеѣ и прообразѣ»; n 8, c. 329 A-B: *ὅτι ποίησιν αὐτοτελῆ ἀΐδιον τοῦ ἀϊδίου θεοῦ*

Этотъ предвѣчный совѣтъ есть Божій замыселъ и изволеніе о мірѣ. И со всею строгостью его нужно отличать отъ самаго міра. Божественная идея твари не есть тварь, не есть субстанція твари, не есть носитель мірового процесса, и «переходъ» отъ «замысла» (ἐννόημα) къ «дѣянію» (ἔργον) не есть процессъ въ Божественной идеѣ, но — возникновеніе, созиданіе и новополаганіе реальнаго внѣбожественнаго субстрата, множественности тварныхъ субъектовъ. Божественная идея остается неизмѣняемой и неизмѣнной. Она остается всегда внѣ тварнаго міра, трансцендента ему. Міръ творится по идеѣ, согласно прообразу, — есть его осуществленіе; но не этотъ прообразъ есть субъектъ становленія. Прообразъ есть норма и заданіе, положенныя въ Богѣ. А заданіе обращено къ другому, внѣ Бога. Это различіе и разстояніе не снимается никогда. И потому вѣчность прообраза, непреложнаго и никогда не вовлекаемаго во временную смѣну, совмѣщается съ временной начальностью и становленіемъ носителей предвѣчныхъ опредѣленій. «Вещи, пока онѣ не стали, какъ бы не были», говорилъ блаж. Августинъ, — utique non erant. И поясняетъ: и были и не были прежде, чѣмъ стали; «были въ вѣдѣніи Божіемъ, и не были въ ихъ собственной природѣ»,—erant in Dei scientia, non erant in sua natura.*) По разъясненію преп. Максима, тварныя существа, «суть образы и подобія Божественныхъ идей»,**) которымъ они «причастны».***) Въ твореніи

τὴν ἰδέαν. ἤτοι τὸ παράδειγμα φησί. Въ противоположность Платону, отрывавшему идеи отъ Бога, Діонисій говоритъ объ образахъ и «логосахъ» въ Богѣ. Срв. у А. Бриллiантова, Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ. I. С. Эригены, СПБ., 1898, с. с. 157 сл., 192 слѣд.

*) B. Augustini de Genesi ad litt., l. V, c. 18, PL XXXIV, c. 334; срв. de Trin., l. IX, c. 6 vel s. n 9, PL XLII, c. 965: alia notitia rei in ipsa se, alia in ipsa aeterna veritate; см. ibid., l. VIII, c. 4 vel s. n. 7, c. 951-952. См. еще de div. qu. 83, qu. 46, n 2, PL XL, c. 30: ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere... Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quia in divina mente continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.

**) S. Maximi Conf. in lib. de div. nom. schol., in VII. 3, PG IV, 352: τὰ γὰρ ὄντα... εἰκόνες εἰσὶ καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων ἰδεῶν... ὧν εἰκόνες τὰ τῆς κτίσεως ἀποτελέσματα.

***) S. Maximi Conf. in lib. de div. nom. schol., in V. 5, PG IV, 317 C: ὧν μετέχουσιν.

Творецъ осуществляетъ, «сущетворитъ и изводитъ» свое предсуществующее въ Немъ отъ вѣчности вѣдѣніе*). Въ твореніи изводится изъ несущихъ новая реальность, которая становится носителемъ Божественной идеи, и осуществить ее должна въ своемъ собственномъ становленіи. При такомъ пониманіи всецѣло преодолѣвается пантеистическій уклонъ платонической идеологіи и стоической теоріи «сѣмянныхъ словъ». Для платонизма характерно отожествленіе «сущности» въ каждой вещи съ ея Божественной идеей, — надѣленіе субстанцій асболютными и вѣчными (безначальными) свойствами и предикатами, и введеніе «идей» внутрь вещей. Напротивъ, надлежитъ со всею строгостью различать тварное ядро вещей отъ Божественной идеи о вещахъ. Тогда и самый послѣдовательный логическій реализмъ освобождается отъ пантеистическаго привкуса: реальность общаго будетъ все же только тварною реальностью. Вмѣстѣ съ тѣмъ преодолѣвается и панлогизмъ: мысль о вещи, и Божественная мысль - замыселъ вещи, не есть ея «сущность» или ядро, хотя и самая сущность «логич-

---

*) S. Maximi Conf. de charit. c. IV, c. 4, PG XC, c. 1148 C. τὴν ἐξ ἀϊδίου ἐν αὐτῷ ὁ Δημιουργὸς τῶν ὄντων προϋπάρχουσαν γνῶσιν, ὅτε ἐβουλήθη, οὐσίωσε καὶ προεβάλετο...; срв. in lib. de div. nom. schol., in IV. 14, PG IV, 265 C. Слѣдуетъ также разобраться въ различеніи родовъ «образовъ» у Дамаскина, de imag. II. 19, PG XCIV, 1340-41; р. пер. I. 400-401. Первый видъ образа — естественный, φυσικός, — Сынъ. Второй — предвѣчный совѣтъ ἐν τῷ θεῷ. Третій—человѣкъ; это — образъ «по подражанію», ὁ κατὰ μίμησιν ὑπὸ θεοῦ γενόμενος, т. к. не можетъ созданный быть одной природы съ несозданнымъ. Въ данномъ мѣстѣ Дамаскинъ богоподобіе усматриваетъ въ троечастности единой человѣческой души; срв. fragm., PG XCV, 574. Указаніемъ на разноприродность Бога и человѣка оттѣняется Божественность вѣчныъ «идей» совѣта. Понятіе «образа» получило законченное опредѣленіе только въ эпоху иконоборческихъ смутъ, всего полнѣе у преп. Ѳеодора Студита. Возможность иконъ онъ связываетъ прямо съ твореніемъ человѣка по образу Божію. «То, что человѣкъ сотворенъ по образу и подобію Божію показываетъ, что устройство изображеній есть въ нѣкоторомъ родѣ дѣло божественное». (S. Theod. Stud. Antirrh. III, c. 2, 5, PG XCIX, c. , р. пер. 1907, I, 178). Преп. Ѳеодоръ примѣняетъ мысли Ареопагитикъ. Въ данномъ случаѣ достаточно отмѣтить, что преп. Ѳеодоръ подчеркиваетъ *неразрывность* связи между «образомъ» и «первообразомъ» и рѣзкое *различіе* между ними *по существу или естеству*; см. Antirrh. III, c. 3, 10, col. 424, р. пер. I. 192: «одинъ не отдѣляется отъ другого, исключая, конечно, только различія сущностей (τῆς οὐσίας διάφορον). Срв. K. Schwarzlose, Der Bilderstreit, Gotha, 1890, s. 174 ff; *свящ. Н. Гроссу*, Преп. Ѳеодоръ Студитъ. Его время жизнь и творенія, К. 1907, с. 198 слѣд.; 180 слѣд.; *А. П. Доброклонскій*, Преп. Ѳеодоръ Студитъ, т. I, Одесса, 1901 (1914), стр.

на» («словесна»). Божественный образъ въ вещахъ не есть ихъ «субстанція» или «ипостась», не есть носитель ихъ свойствъ и состояній. Скорѣе его можно назвать истиной вещи, ея трансцендентной энтелехіей. Но истина вещи и сущность вещи совсѣмъ не совпадаютъ.*)

III.

Исповѣданіе безусловной тварности и несамодостаточности міра приводитъ къ различенію въ Богѣ двоякаго рода опредѣленій и актовъ. Конечно, мы здѣсь касаемся предѣловъ нашего разумѣнія, всѣ слова становятся нѣмыми и неточными, получаютъ апофатическій, запретительный, не катафатическій, изъявительный смыслъ. Но святоотеческій примѣръ ободряетъ въ умозрительномъ исповѣданіи вѣры. И, какъ говорилъ Митрополитъ Филаретъ, «надобно... чтобы мы никакую, даже въ тайнѣ сокровенную, премудрость не почитали для насъ чуждою и до насъ непринадлежащею, но со смиреніемъ устрояли умъ свой къ Божественному созерцанію.»**) Въ своемъ умозрѣніи мы только не должны переходить предѣловъ положительнаго откровенія и должны ограничиваться истолкованіемъ опыта вѣры и правила вѣры, не притязая на большее, чѣмъ опознаніе и вскрытіе тѣхъ внутреннихъ предпосылокъ, чрезъ которыя для насъ становится возможнымъ исповѣданіе догматовъ, какъ умозрительныхъ истинъ. И нужно сказать, къ проводимымъ нами различеніямъ побуждаетъ весь строй вѣроученія. Въ сущности они уже даны въ древнемъ и исконномъ различеніи «теологіи» и «икономіи». Съ самаго начала христіанской исторіи отцы и учители Церкви стремились ясно и четко разграничить эти области, различить и разграничить опредѣленія и имена, сказуемыя о Богѣ въ порядкѣ богословія и — въ порядкѣ домостроительства. За этимъ стоитъ различеніе «естества» и «воли». И съ этимъ связано различеніе въ Богѣ «сущности», «естества»

---

*) Проникновенное и обстоятельное изслѣдованіе проблемы идей дано знаменитымъ католическимъ богословомъ Штауденмайеромъ. F. A. Staudenmaier. Die Philosophie des Christenthums, Bd. I (единственный): Die Lehre von der Idee. Gieszen. 1840.

**) Слова и рѣчи Синодальнаго члена Филарета, М. М., часть II, М. 1844, с. 87 — слово въ день обрѣтенія мощей Свят. Алексія.

и «того, что около естества», «что относится къ естеству». Различеніе, не раздѣленіе.

«То, что мы говоримъ о Богѣ утвердительно, показываетъ намъ», по выраженію Дамаскина, «не естество Его, но то, что относится къ естеству», *οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν*,*) «нѣчто, сопровождающее Его природу» (*τὶ τῶν παρεπομένων τῇ φύσει*).**) И «что́ есть Онъ по сущности и естеству, это совершенно непостижимо и невѣдомо».***) Дамаскинъ выражаетъ здѣсь всегдашнюю и основную мысль восточнаго богословія: сущность Божія непостижима, а доступны познанію только силы или дѣйствія Божія.****) И стало быть есть нѣкое дѣйствительное различіе между ними. Это различіе связано съ отношеніемъ Бога къ міру. Богъ познается и постигается только въ мѣру Своей обращенности и къ міру, только въ Своемъ Откровеніи міру, въ Своей «икономіи» или домостроительствѣ. Внутрибожественная жизнь заграждена для твари «свѣтомъ неприступнымъ» и познается только въ порядкѣ запретительнаго, «апофатическаго» богословія, чрезъ исключеніе недостаточныхъ и небогоприличныхъ опредѣленій и наименованій. Въ письменности до-никейскаго періода это различеніе нерѣдко получало характеръ двусмысленный и нечеткій. Космологическіе мотивы примѣшивались къ опредѣленію внутри-Троичныхъ отношеній, и Вторая Ѵпостась опредѣлялась обычно съ точки зрѣнія явленія или откровенія Бога міру, какъ Богъ Откровенія, какъ творческое Слово. И постольку непознаваемость и сверхпостижимость относились къ Отчей Ѵпостаси, неоткрываемой и неизреченной. Богъ открывается только въ Логосѣ, въ «Словѣ изреченномъ» (*λόγος προφορικός*), какъ «въ идеѣ и дѣйственной силѣ», исходящей для устроенія твари.*****) Съ этимъ связанъ суборди-

---

*) S. Io. Damasc. de fide orth. I. 4, PG XCIV, 800; р.п. I, 162.

**) Ibidem, I. 9, c. 836, р. пер. 174;

***) Ibidem. I. 4, c. 797; р. п. 161.

****) См. обзоръ по этому вопросу у И. В. Попова, Личность и ученіе блаж. Августина, т. I, ч. 2, Серг. Пос. 1916, стр. 330 слѣд.

*****) Выраженіе Аѳинагора, Athenag. legat. c. 10, PG VI, c. 908: *ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*. Срв. у Попова, с. 339-341; у Болотова, с. 41 слѣд.; A. Puech, Les apologistes grecs du II-e siecle de notre ere. P. 1912. См. и объ Оригенѣ у Болотова, 191 слѣд. Съ формальной стороны различеніе «сущности» и «силъ» восходитъ къ Филону и Плотину. Однако, по ихъ представленію Богъ и для самого себя получаетъ опредѣленность только чрезъ внутреннее и необходимое самораскрытіе въ міръ идей, и эту космологическую сферу въ Богѣ они называли Словомъ или Умомъ. Космологическія

національзмъ въ доникейскомъ богословскомъ раскрытіи Троичнаго догмата. Только отцы IV-го вѣка въ завершенномъ Троическомъ богословіи получаютъ твердую опору для четкаго раскрытія ученія объ отношеніи Бога къ міру. Въ дѣлахъ и твореніяхъ Божіихъ открываются совокупныя и нераздѣльныя «дѣйствія» (ἐνεργείαι) Троицы Единосущной. Но единая «сущность» (οὐσία) Троицы Нераздѣльной остается за предѣлами познанія и постижимости. Творенія, по выраженію св. Василія Великаго, открываютъ Божію силу и премудрость, но не самое существо.*) «Мы утверждаемъ», писалъ онъ Амфилохію Иконійскому», что познаемъ Бога нашего по дѣйствованіямъ, но не даемъ обѣщанія приблизиться къ самой сущности. Ибо хотя дѣйствованія Его до насъ нисходятъ (αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν), сущность Его остается неприступной.» И дѣйствованія многоразличны, а сущность проста.**) Сущность Божія для человѣка недомыслима и неизреченна, и вѣдома только Единородному и Духу Святому.***) По выраженію св. Григорія Богослова, существо Божіе есть «Святая Святыхъ, закрываемое и отъ самихъ Серафимовъ и прославляемое Тремя Святынями, которыя сходятся во единое Господство и Божество». И весьма несовершенно можетъ тварный умъ «оттѣнить» нѣкій малый «образъ истины» въ безмѣрномъ морѣ Божественной сущности, и не по тому, что Богъ есть,

---

понятія Филона и Плотина надолго помѣшали спекулятивному раскрытію тайны Троичности. Къ ней они не имѣютъ никакого отношенія. Если же отвлечься отъ этого сближенія, обнаружится другая проблема — объ отношеніи Бога къ міру, — объ отношеніи *Тріипостаснаго* Бога и объ отношеніи *свободномъ*. Объ этомъ и говоритъ церковное ученіе о «предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ». — О Филонѣ см. *М. Д. Муретовъ*, Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ, I, М. 1885; *Н. Н. Глубоковскій*, Благовѣстіе св. апостола Павла по его происхожденію и существу, т. II, Спб. 1910, с. 23-425; *В. Иваницкій*. Филонъ Александрійскій, Кіевъ, 1911; P. J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinite, P. 1925⁴, pp. 166-239, 570-581, 590-598; срв. экскурсъ A — о силахъ, pp. 503-506. Срв. еще F. Dölger, Sphragis, Studien zur Geschichte und Kultur des Alterthums, Bd. V, Hf. 3-4, 1911, s. 65-69.

*) S. Basil. M. c. Eun. l. II, 32, PG XXIX, 648: срв. S. Athanas. de decret., n 11: PG XXV, c. 441; р. пер. I, 413: «Богъ во всемъ — по Его благости и силѣ, и внѣ всего по своей собственной природѣ (κατὰ τὴν ἴδιαν φύσιν).

**) S. Basil. M. cp. 234 ad Amphil. PG XXXII, 869 A-B.

***) S. Basil. M. c. Eun. l. I, n 14, PG XXIX, 544-5: срв. S. Greg. Naz. or. 28, 3, PG XXXVI, 29; or. 29, col. 88 B.

но потому, что окрестъ Его» (ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν)*). «Божіе естество, совершенно непостижимое и ни съ чѣмъ несравнимое», говоритъ св. Григорій Нисскій», «познается только чрезъ дѣйствія» **), и на естество, но дѣйствія разъясняютъ всѣ наши слова о Богѣ***). Естество Божіе непостижимо, неименуемо и неизреченно. Множественныя и относительныя имена, сказуемыя о Богѣ, называютъ не естество Его или сущность, но свойства Божія. Но свойства Божія не суть только умопредставляемые или мыслимые признаки, образующіе наше человѣческое понятіе о Богѣ, — это не отвлеченія или примышленія. Это — силы и дѣйствія, дѣйствительныя, существенныя и животворящія обнаруженія Божественной Жизни, дѣйствительные образы отношенія Бога къ твари, связанныя съ образомъ твари въ вѣчномъ вѣдѣніи и совѣтѣ Божіемъ о ней. И это есть «вѣдомое Бога» (*Рим.* I. 19: τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ). Это есть какъ бы особая область нераздѣльнаго, но «многоименитаго» Божественнаго бытія, «божеское просіяніе и дѣйствіе», ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια, какъ

---

*) S. Greg. Naz. or. 38 in Theoph., n. 7, PG XXXVI, 317,

**) S. Greg. Nyss. in cant. cant. h. XI, PG XLIX, 1013 B. р. п. III. 293; in Psalm. II, 14, PG XLIV, 585 c, р. п. II, 169; срв; В. Несмѣловъ. Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань. 1887, стр. 123 слѣд.; Поповъ, с. 344-349.

***) S. Greg. Nyss. qu. non sint tres dii, PG XLV, 121 B; р. пер. IV, 117: «мы дознали, что естество Божіе неименуемо и неизреченно, и утверждаемъ, что всякое имя, познано ли оно по человѣческой сущности, или предано писаніемъ, есть истолкованіе чего либо разумѣваемаго о Божіемъ естествѣ, но не заключаютъ въ себѣ значенія самаго естества... какимъ бы то ни было именемъ не означается самое Божественное естество, а напротивъ того симъ сказуемымъ показывается нѣчто изъ относящагося къ естеству (τι τῶν περὶ αὐτήν); срв. c. Eun. II, P. G. XLV, c. 524-5; de beatitud., or. 6, P. G. XLIV, 1268, р. п. II. 440-441: «Естество Божіе само въ себѣ, по своей сущности, выше всякаго постигающаго мышленія, какъ недоступное примышленіямъ гадательнымъ и не сближаемое съ ними...Но таковымъ будучи по естеству Тотъ, Кто выше всякаго естества, Сей невидимый и неописуемый, въ другомъ отношеніи бываетъ видимъ и постигается». Но всякое познаніе не будетъ познаніемъ сущности; in Ecclesiasten, h. VII, PG XLIV, 732; р. п. II, 332-333:«и великіе мужи глаголятъ о дѣлахъ (ἔργα) Божіихъ , а не о Богѣ». Ср. S. Io. Chrys. de incompreh. Dei natura, h. III, п. 3, PG XLVIII, 722: въ видѣніи Исаіи (VI. 1. 2) ангельскія силы созерцали не «неприступную сущность», но нѣкое божественное «снисхожденіе» — «Догматъ о непостижимости Божіей по существу и познаваемости по Своимъ отношеніямъ къ міру» обстоятельно и вдумчиво раскрытъ у *преосв. Сильвестра*. Опытъ православнаго догматическаго богословія, т. I, К. 1892-3, с. 245 слѣд.; т. II, К. 1892-3, с. 4 слѣд. Срв. главу объ «отрицательномъ богословіи» у *о. С. Булгакова*, Свѣтъ Невечерній, М. 1917, с. 103 слѣд.

вслѣдъ за Ареопагитиками выражается Дамаскинъ.*) По апостольскому слову, «невидимая бо Его отъ созданія міра творенми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество». (Рим. I. 20: ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεότης). И это есть откровеніе или явленіе Божіе: «Богъ бо явилъ есть имъ» (V. 19: ἐφανέρωσεν). Толкуя апостольскія слова, преосв. Сильвестръ правильно поясняетъ, что ««становятся видимыми не въ обманчивомъ какомъ либо, а конечно въ истинномъ смыслѣ, не воображаемое только, а въ дѣйствительности существующее невидимое Божіе, и не призрачная только, а дѣйствительная вѣчная Его сила, и не въ мысли только людей, а на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности сущее Его Божество.»**) Видимо, ибо явлено и открыто. Ибо Богъ не призрачно или изъ отдаленія, но дѣйствительно вездѣ присутствуетъ, — «Иже вездѣ Сый и вся исполняяй, Сокровище Благихъ и Жизни податель». Это промыслительное вездѣприсутствіе (отличное отъ «особеннаго» или благодатнаго присутствія Божія не вездѣ) есть особый «образъ существованія» Божія, отличный отъ «образа Его существованія по Своему собственному естеству».***) И вмѣстѣ съ тѣмъ образъ существенно дѣйствительный или сущій, — и дѣйствительное присутствіе, а не только omnipraesentia operativa, sicut agens adest ei in quod agit. И если мы «не особенно понимаемъ», по выраженію Златоуста,****) это таинственное вездѣприсутствіе и этотъ образъ бытія Божія во внѣшнемъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ не подлежитъ спору, что Богъ «всюду находится весь и всецѣло», «весь во всемъ», какъ говорилъ Дамаскинъ,—ὅλον ὁλικῶς πανταχοῦ ὄν,-ὅλον ἐν πᾶσι.*****) Животворящія дѣйствованія Бога въ мірѣ есть самъ Богъ, что исключаетъ раздѣленіе, но не снимаетъ различія.******) Въ раскрытой и систематической формѣ каппадокійское ученіе

---

*) S. Io. Damasc. de fide orth. I. 14, PG XCIV, c. 860; р. п. 185.

**) Еп. Сильвестръ. II,[3] 6.

***) Срв. еп. Сильвестръ, II, 131.

****) S. Io. Chrys. in Hebr. h. 2, n. 1, PG

*****) S. Io. Damasc. de fide orth. I. 13, PG XCIV, 852; р. пер. 182.

******) Восточное отеческое различеніе сущности и силъ въ Богѣ всегда оставалось чуждо западному богословію вмѣстѣ съ основаннымъ на немъ различеніемъ апофатическаго и катафатическаго богословія; блаж. Августинъ его критически отвергаетъ, см. у Попова, с. 353 слѣд. Срв. у Бриллiантова, 221 слѣд.

о «сущности» и «дѣйствіяхъ» мы находимъ у невѣдомаго автора таинственныхъ Ареопагитикъ, опредѣлившихъ все дальнѣйшее развитіе византійскаго богословія. Мнимый Діонисій исходитъ изъ строгаго различенія «божественныхъ именъ», опредѣляющихъ внутри-божественную и Троичную жизнь и выражающихъ отношеніе Бога ко внѣшнему.*) Но оба порядка именъ говорятъ о непреложной Божественной дѣйствительности. Внутри-божественная жизнь сокрыта отъ постиженія, познается только въ отрицаніяхъ и запретахъ,**) и «кто, видѣвъ Бога, понялъ, что онъ видѣлъ, не Его онъ видѣлъ.»***) И вмѣстѣ съ тѣмъ Богъ существенно открывается, и дѣйствуетъ, и присутствуетъ въ твари, въ своихъ силахъ и идеяхъ, — въ «промышленіяхъ и благостяхъ, которыя исходятъ отъ несообщимаго Бога, изобильнымъ токомъ и которымъ причащается существующее»****), въ «существорныхъ исхожденіяхъ» (*οὐσιοποιὸν πρόοδον*), въ «благотворящихъ промышленіяхъ» (*ἀγαθοποιὸν πρόνοϊαν*), отличныхъ, но не отдѣльныхъ отъ «сверхсущей сущности» Божіей, отъ самого Бога, какъ выражается въ схоліяхъ преп. Максимъ.*****) Основаніе этихъ «исхожденій» и какъ бы исхожденія Божія въ Своихъ промышленіяхъ изъ Самого Себя (*ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται*)—въ благости и любви.******) Эти силы не сливаются съ тварными вещами и не суть эти вещи, но ихъ основанія и животворящіе начала, — прообразы, предопредѣленія, «слова» (*λόγοι*) и изволенія о нихъ, которымъ они причастны и должны «причащаться».*******) Это— не только «начало» и причина, но и заданіе и влекущая, запредѣльдѣльная и сверхпредѣльная цѣль. Нельзя сильнѣе, чѣмъ въ Ареопагитикахъ выразить сразу и различіе и нераздѣльность

---

*) Dion. Areop. de div. nom. II. 5, PG III. 641.
**) Срв. напр. de coel. h. II. 3, c. 141:
***) Ep. 1, ad Caium. c. 1065 A.
****) de div. nom. XI. 6, c. 956.
*****) Dion. Areop. de div. nom. I, 4, PG III. 589; V. 1-2, 816 B: Срв. S. Max. Schol. in V. 1; PG IV, 309: πρόοδον δὲ τὴν θείαν ἐνέργειαν λέγει, ἥτις πᾶσαν οὐσίαν παρήγαγε; in I. 5, c. 205, 208: πρόνοια и πρόοδος εἰς τὰ ἔξω противвполагается здѣсь αὐτὸς ὁ θεός.
******) de div. nom. IV. 13, PG III. 712.
*******) de div.nom.V.8, PG III, 824;V.5-6, c.820;XI.6, c. 953 ss. Срв. у Бриллiантова всю главу объ Ареопагитикахъ, стр. 142-178; Поповъ, с. 349-352. Псевдозпиграфическій характеръ Ареопагитикъ и ихъ тѣсная связь съ неоплатонизмомъ не умаляетъ ихъ богословскаго значенія, признаннаго и засвидѣтельствованнаго церковно - отеческимъ авторитетомъ. Конечно, здѣсь остается нужнымъ новое историко-богословское изслѣдованіе и оцѣнка.

Божественной сущности и Божіихъ силъ,—τὸ ταυτὸν καὶ τὸ ἕτερον.*) — Божія силы, это — ликъ Божій, обращенный къ твари. Не нами воображаемый ликъ, — не то, что мы видимъ и какъ мы видимъ. Но сущій и живой взоръ Самого Бога, которымъ Онъ изволяетъ, и животворитъ, и хранитъ всяческая, — взоръ всемощной крѣпости и сверхизбыточной любви.

Послѣдній чеканъ ученіе о силахъ или дѣйствіяхъ Божіихъ получаетъ въ византійскомъ богословіи XIV-го вѣка и всего болѣе у св. Григорія Паламы. Онъ исходитъ изъ различенія благодати и сущности. «Божественное и боготворное просіяніе и благодать не есть сущность, но дѣйствіе Божіе», —ἡ θεία καὶ θεοποιὸς ἔλλαμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐνέργεια ἐστὶ Θεοῦ.**) На рядѣ Констатинопольскихъ соборовъ XIV-го вѣка понятіе Божественной энергіи получаетъ четкое опредѣленіе. Есть дѣйствительное различіе, но не раздѣленіе между сущностью Божіей и дѣйствіемъ. Это различіе сказывается прежде всего въ томъ, что сущность безусловно несообщима и недосягаема для тварей. Твари достигаютъ и пріобщаются только дѣйствій Божіихъ. Но чрезъ это причастіе приходятъ въ подлинное и совершенное общеніе и единство съ Богомъ, получаютъ «обоженіе».***) Ибо это есть «естественная и нераздѣльная сила и дѣйствіе Божіе», φυσικὴ καὶ

---

*) Dion. Areop. de div. nom. IX. 1, PG III, c. 909.

**) S. Greg. Palam. capit. phys., theol. etc. 68-69, PG, CL, c. 1169.

***) S. Greg. Palam. cap. 75, PG CL, 1173: Св. Григорій исходитъ изъ троякаго различенія въ Богѣ: сущности, энергіи и троичности ѵпостасій. Соединеніе съ Богомъ κατ' οὐσίαν невозможно, ибо по всеобщему сужденію богослововъ, по существу или въ существѣ Своемъ Богъ «несообщимъ» ἀμεθέκτον. Соединеніе по ѵпостаси (καθ' ὑπόσταιαν) свойственно только Вочеловѣчившему слову: cap.78,1176: преуспѣвшія же твари соединяются съ Богомъ по дѣйствію(κατ' ἐνέργειαν). причащаются не естества, но Его дѣйствія; cap. 92, 1168: чрезъ причастіе «Боготворной благодати» соединяются съ самимъ Богомъ (cap. 93) Божіе просіяніе и боготворное дѣйствіе, причастники котораго обожаются есть Божія благодать (χάρις), но не естество (φύτις). Божіе; cap. 141, 1220; cap. 144, 1221; Theoph. col. 912: 928 D: срв. 921, 941. Срв. синодикъ собора 1452 г. у преосв. Порфирія (Успенскаго), Исторія Аѳона, III, 2, Спб. 1902, приложенія, с. 784, и въ Тріоди, по венец. изд. 1820 г., σελ. 168. Это — мысль преп. Максима: μεθεκτὸς μὲν ὁ θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμέθεκτος δὲ κατὰ τὸ μηδεν μετέχειν τῆς ουσιας αὐτοῦ, apud Euth. Zyg. Panopl., tit. 3, PG CXXX, 132.

ἀχώριστος ἐνέργεια καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ,*) — «общая и Божественная сила и дѣйствіе Тріипостаснаго Бога. **) Дѣйствіе Божіе исходитъ отъ сущности, но исходя не отдѣляется отъ нея. «Исхожденіе» (προϊέναι) означаетъ «неизглаголанное отличіе», не нарушающее «преестественнаго единства.»***) Дѣйствіе Божіе не есть самая сущность Божія, но не есть и акциденція (συμβεβηκὸς). Ибо оно неизмѣнно и совѣчно Богу, предсуществуетъ твари и открываетъ о ней творческую волю Божію. Въ Богѣ есть не только сущность, но и то, что не есть сущность, хотя не есть и акциденція, — Божія воля и дѣйствіе, — Его сущее, существенное и сущетворное промышленіе и власть.****) Св. Григорій Палама подчеркиваетъ, что непризнаніе дѣйтсвительнаго различія между «сущностью» и «энергіей» стираетъ и дѣлаетъ неясною грань между рожденіемъ и твореніемъ, — и то, и другое оказывается актами сущности. И какъ выражался св. Маркъ Ефесскій, бытіе и дѣйствіе тогда вполнѣ и всецѣло совпадаютъ въ равной необходимости. Тогда снимается различіе между «сущностью» и «хотѣніемъ» (θέλησις), тогда Богъ только рождаетъ и не творитъ, не изволяетъ. Тогда становится неяснымъ различіе между предвѣдѣніемъ и созданіемъ, и тварь

---

*) Еп. Порфирій, 783; р. п. 263.

**) S. Greg. Palam. Theoph. PG CL, 941.

***) Ibid., 940: εἰ καὶ διενήνοχε τῆς φύσεως, οὐ διασπᾶται ταύτης: срв. Τρίωδιον, σελ. 170: и у Порфирія, 784; р. пер. 264: «Исповѣдующимъ единаго Бога тріѵпостаснаго, всемогущаго, въ которомъ несозданно не только существо и ѵпостаси, но и энергія, и говорящимъ, что Божественная энергія исходитъ изъ Божеской сущности и исходитъ нераздѣльно, и чрезъ исхожденіе обозначающимъ неизглаголанное ея отличіе (διάκρισιν), а чрезъ нераздѣльное исхожденіе показующимъ ея преестественное единство (ὑπερφυᾶ τὴν ἕνωσιν)... вѣчная память; Срв. ibid., σελ. 169 (у Порфирія, 782, р. п. 262, — ἕνωσις θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἀσύγχυτον... καὶ διαφορὰ ἀδιάστατη. Срв. S. Marci Eugen. Ephes. Cap. Syllog., apud W. Gasz. Die Mystik des N. Cabasilas, Greiszwald, 1849, App. II, c. 15, s. 221: ἐπορεύνην... ἀεὶ καὶ σύνδρομον.

****) S. Greg. Palam. cap. 127, PG CL 1209: οὔτε γὰρ οὐσία ἐστὶν, οὔτε συμβεβηκός; c. 135, 1216: τὸ γὰρ μὴ μόνον οὐκ ἀπογινόμενον, ἀλλ' οὐδ' αὔξησιν ἢ μείωσιν ἡντιναοῦν ἐπιδεχόμενον. ἢ ἐμποιοῦν. οὐκ ἔσθ' ὅπως ἂν συναριθμοῖτο τοῖς συμβεβηκοσιν... ἀλλ' ἔστι καὶ ὡς ἀληθῶς ἐστιν. οὐσυμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ἐπειδὴ παντάπασις ἀμεταβλητόν ἐστιν. ἀλλ' ὀυδὲ οὐσία καὶ γὰρ οὐ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκότων ἐστίν;... ἔχει 'ἄρα ὁ θεὰς καὶ ὅ οὐσία. καὶ ὅ μὴ οὐσία κάν εἰ μὴ συμβεβηκὸς καλοῖτο, τὴν θείαν δηλονότι βουλὴν καὶ ἐνεργείαν; Theoph. c. 928: τὴν δὲ θεατικὴν δύναμίν τε καὶ ἐνέργειαν τοῦ πάντα πρὶν γενέσεως εἰδότος καὶ τὴν αὐτοῦ ἐξουσίαν καὶ τὴν προνοιαν; срв. c. 937, 956.

оказывается совѣчно сотворенной.*) Сущность есть внутреннее самобытіе Божіе, дѣйствіе — Его отношенія къ другому (πρὸς ἕτερον). Богъ есть Жизнь и имѣетъ Жизнь, есть Премудрость и имѣетъ Премудрость и т. д. Первый рядъ выраженій относится къ несообщимой сущности, второй къ нераздѣльно раздѣляемымъ дѣйствіямъ единой сущности, нисходящимъ на тварь.**) Ни одно изъ этихъ дѣйствій не ипостасно, не самоипостасно, и ихъ неисчислимая множественность не вноситъ никакой сложности въ Божественное бытіе.*) Совокупность Божественныхъ «дѣйствій» образуетъ Его предвѣчную волю, Его замыселъ-изволеніе о «другомъ», Его творческій предвѣчный совѣтъ. Это — самъ Богъ, но не Его пресущественная сущность, а Его воля.***)

Различеніе «существа» и «дѣйствія» или, можно сказать, — «естества» и «благодати» (φύσις и χάρις) соотвѣтствуетъ таинственному различію въ Богѣ «необходимости» и «свободы», понимаемыхъ «богоприлично». Въ таинственномъ существѣ Своемъ Богъ «необходимъ», не необходимостью принужденія, конечно, но нѣкою необходимостью естества, которая, по выраженію св. Аѳанасія Великаго, «выше и первоначальнѣе свобод-

---

*) S. Greg. Palam. cap. 96, PG CL, 1181: εἰ... μηδὲν διαφέρει τῆς θείας οὐσίας ἡ θεία ἐνέργεια, καὶ τὸ ποιεῖν, ὅ τῆς ἐνεργείας ἐστὶ, κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐκπορεύειν, ἅ τῆς οὐσίας ἐστιν... καὶ τὰ ποιήματα κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ προβλήματος; срв. cap. 97, 98, 100, 102; cap. 103, 1192: οὐδὲ τῷ θέλειν δημιουργεῖ Θεὸς. ἀλλὰ τὸ πεφυκέναι μόνον; c. 135, 1216: εἰ τῷ βούλεσθαι ποιεῖ ὁ Θεὸς, ἀλλ' οὐχ' ἁπλῶς τῷ πεφυκέναι. ἄλλο ἄρα τὸ βούλεσθαι, καὶ ἕτερον τὸ πεφυκέναι. — S. Marci Ephes. apud Gasz., s. 217: ἔτι εἰ ταὐτὸν οὐσια καὶ ἐνέργεια, ταυτη τε καὶ παντως ἅμα τῷ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν θεὸν ἀνάγκη· συναΐδιος αρα τῷ θεῷ ἡ κτισις ἐξ αἰδιου ἐνεργοῦντά κατὰ τοὺς ἕλληνους.

**) S. Greg. Palam. cap. 125, PG CL, 1209; S. Marc. Ephes., apud Gasz, c. 14, s. 220; c. 9, 219: c. 22, 225: εἰ πολυποίκιλος μὲν ἡ τοῦ θεοῦ σοφία λέγεται τε καὶ ἔστι, πολυποὶκιλος δέ αὐτοῦ ἡ οὐσία οὐκ ἔστιν, ἕτερον ἄρα ἡ αὐτοῦ οὐσία καὶ ἕτερον ἡ σοφια, срв. c. 10, 209.

***) S. Greg. Palam. Theoph., PG CL, 929; 936; 941; S. Marc. Eph. ap. Gasz, c. 21, s. 223.

****) Византійское богословіе о силахъ и дѣйствіяхъ Божіихъ еще ожидаетъ монографическаго изслѣдованія, тѣмъ болѣе, что большинство твореній св. Григорія Паламы остается еще въ рукописяхъ. Общую характеристику эпохи и богословскихъ движеній см. у Еп. Порфирія, Первое путешествіе въ аѳонскіе монастыри и скиты, часть II, 358 сл. и его-же Исторія Аѳона, ч. III, отд. 2, с. 234 сл.; Архим. Модестъ. Св. Григорій Палама, архіеп. Солунскій, Кіевъ, 1860, с. 58-70, 113-130; Еп. Алексій, Ви-

наго избранія.»*) И съ дозволительнымъ дерзновеніемъ можно сказать: Богъ не можетъ не быть троичнымъ въ лицахъ. Троичность Ѵпостасей выше воли Божіей, есть какъ бы «необходимость» или «законъ» Божественнаго естества. Эту внутреннюю «необходимость» выражаетъ и понятіе «единосущія», и понятіе всецѣлой нераздѣльности Трехъ Лицъ, какъ сопребывающихъ и сопроницающихъ другъ друга. По сужденію преп. Максима Исповѣдника, было бы неправильно и безполезно вносить понятіе воли во внутреннюю жизнь Божества, для опредѣленія отношенія Ѵпостасей, ибо Лица Пресвятой Троицы существуютъ вмѣстѣ выше всякаго отношенія и дѣйствія, и Своимъ бытіемъ уже опредѣляютъ отношеніе.**) Общая и нераздѣльная, «естественная» воля Божія свободна. Въ дѣйствованіяхъ и дѣйствіяхъ Своихъ Богъ свободенъ. И потому надлежитъ при догматическомъ исповѣданіи взаимныхъ отношеній Божественныхъ Ѵпостасей найти такія выраженія, при которыхъ исключаются всѣ космологическіе мотивы, всякое отношеніе къ тварному бытію и его судьбамъ, къ творенію и новотворенію. Ибо не Божественное домостроительство или откровеніе Божіе есть основаніе Троическаго бытія. Тайна внутрибожественной жизни должна быть представлена въ совершенномъ, но «богоприличномъ» отвлеченіи отъ домостроительства, и Ѵпостасныя свойства Лицъ должны быть опредѣлены внѣ всякаго отношенія къ бытію твари, но только по отношенію между Собою. Этимъ нисколько не затѣняется живое отношеніе Бога, именно какъ Троичнаго въ Лицахъ, къ твари, не закрывается различіе въ отношеніи различныхъ Ѵпостасей къ твари. Но этимъ устнавливается вѣрная перспектива. Весь смыслъ догматическаго раскрытія въ церковномъ вѣроученіи изначально даннаго вѣдѣнія о Божествѣ Христа сводится къ послѣдовательному отвлеченію всѣхъ предикатовъ,

---

зантійскіе церковные мистики XIV-го вѣка, Казань 1906 и въ Собраніи Сочиненій, томъ I. Г. Х. Παπαμιχαήλ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Πετρούπολις — Ἀλεξανρεία, 1911; русское изложеніе въ библіографической статьѣ И. И. Соколова въ Журналѣ Министерства Нар. Просвѣщенія, 1913, апрѣль-іюль. — Восточное различеніе «сущности» и «энергіи» было встрѣчено рѣзкимъ осужденіемъ въ католическомъ богословіи. Наиболѣе подробно и рѣзко объ этомъ говоритъ Петавій, Opus de theologicis dogmaticus, editio Thomas, Barri-Ducis, 1864, tomus I, l. I, .c. c. 12-13, 145-160; III. 5. 273-6.

*) S. Athanas. c. arian. or. III, c. 62-63, PG XXVI, c. p. п. II, 446-449.

**) S. Maximi Conf. Ambigu., PG XCI, c. 1261-4.

относящихся къ Его Божественному снисхожденію, характеризующихъ Его, какъ Творца и Искупителя, какъ диміурга и спасителя, для того, чтобы понять Его Божество въ свѣтѣ внутренней жизни Божескаго естества и сущности. Творческое отношеніе Слова къ міру прямо исповѣдуется въ Никейскомъ символѣ, — Имъ же вся быша. Не только потому быша, что Слово — Богъ, но и потому, что Слово есть Слово Божіе, Богъ Слово. И вмѣстѣ съ тѣмъ никто иной, какъ Великій Аѳанасій, съ величайшей твердостью и остротою исключаетъ диміургическій моментъ изъ ученія о Рожденіи Слова. Рожденіе Слова не предполагаетъ бытія, ни даже замысла о мірѣ. Если бы міръ и не былъ сотворенъ, Слово было бы въ полнотѣ Своего божества, ибо Слово есть Сынъ по естеству (υἱὸς κατὰ φύσιν). «Если бы угодно было Богу не творить тварей, тѣмъ не менѣе было-бы Слово у Бога, и въ Немъ былъ бы Отецъ», говорилъ св. Аѳанасій; и это при томъ, что тварямъ невозможно получить бытіе иначе, какъ черезъ Слово.*) Твари созданы Словомъ и чрезъ Слово, «по образу» Слова, «по образу образа» Отчаго, какъ выражался еще Св. Меѳодій Олимпскій.**) Твореніе предполагаетъ Троичность, и печать Троичности лежитъ на всей твари. Именно поэтому и не подобаетъ вносить космологическіе мотивы въ опредѣленіе внутритроичнаго бытія. И вмѣстѣ съ тѣмъ можно сказать, Троичностью исчерпывается естественная полнота Божіей сущности, и потому замыселъ-изволеніе о мірѣ есть творческій актъ, дѣяніе воли, — излишекъ Божественной любви, даръ и благодать. Различеніе именъ, называющихъ Бога въ себѣ, Бога, какъ Сущаго, и Бога въ откровеніи, домостроительствѣ, дѣйствіи, — не есть только субъективное различеніе въ силу нашего образа расчленяющаго умопредставленія; оно имѣетъ объективный и онтологическій смыслъ и вы-

---

*) S. Athanas. c. arian. II, 31, PG XXVI, c. 212; р. пер. II, 302: «Не ради насъ получило бытіе Божіе Слово; напротивъ, мы ради Его получили бытіе, и *о Немъ создашася всяческая* (*Кол.* I, 16). Не по нашей немощи, Онъ, какъ мощный, получилъ бытіе отъ единаго Отца, чтобы Имъ, какъ орудіемъ, создать Отцу и насъ. Да не будетъ сего! Не таково ученіе истины! Если бы угодно было и не созидать тварей, тѣмъ не менѣе было *Слово у Бога*, и въ Немъ былъ Отецъ. Тварямъ невозможно было получить бытіе безъ Слова, потому и получили бытіе Имъ, — что и справедливо. Поелику Слово есть собственный по естеству Сынъ Божій сущности; поелику Оно отъ Бога и въ Богѣ, какъ само изрекло о семъ: то созданіямъ невозможно было не Имъ получить бытіе».

**) S. Method. Ol. Conviv. VI. 1, PG. XVIII c. 113.

ражаетъ безусловную свободу Божественнаго творчества и дѣйствованія. И это относится и къ домостроительству спасенія. Совѣтъ Божій о спасеніи и искупленіи есть совѣтъ вѣчный и превѣчный, «предвѣчное опредѣленіе» (*Еф.* III. II), «домостроительство тайны, отъ вѣка въ Богѣ сокровенной» (9). Сынъ Божій отъ вѣка предопредѣленъ къ Воплощенію и Кресту, и потому есть «Агнецъ, предувѣдѣнный прежде сложеніе міра». «Агнецъ, законченный отъ сложенія міра». (*I Петр.* I. 1 9-20; *Откр.* XIII. 8). Но это «предопредѣленіе», *πρόθεσις*, не принадлежитъ къ «естественной» необходимости Божіей природы, не есть «дѣло природы, но образъ домостроительнаго снисхожденія», какъ выражался Дамаскинъ.*) Это — дѣяніе Божественной любви, — тако возлюби Богъ міръ... И потому опредѣленія, относящіяся къ домостроительству спасенія, не совпадаютъ съ тѣми, которыми выражается ѵпостасное бытіе Второго Лица. — Въ Божественномъ Откровеніи нѣтъ необходимости. И это выражаетъ понятіе Божественнаго всеблаженства. Откровеніе есть дѣло любви и свободы, и потому оно не вноситъ никакого измѣненія въ Божественное естество.**) Не вноситъ именно потому, что для него нѣтъ «естественныхъ» основаній. Все основаніе міра — въ Божественной свободѣ, въ свободѣ любви.

IV.

Отъ вѣчности Богъ измышляетъ образъ міра. И это свободное изволеніе есть непреложный совѣтъ. Но эта непреложность свершившагося изволенія нисколько не говоритъ объ его необходимости. Непреложность Божественной воли коренится въ Ея высочайшей свободѣ. И потому она не связываетъ свободу и въ твари. Можетъ быть здѣсь умѣстно вспомнить схоластическое различеніе potentia absoluta и potentia ordinata.

И сообразно замыслу-изволенію Божію изъ несущихъ «водружается» тварь и съ нею время. Во временномъ становленіи тварь должна притти свободнымъ восхожденіемъ своимъ въ мѣру Божественнаго о ней смотрѣнія, въ мѣру предвѣчнаго образа и предопредѣленія о ней. Для твари Божественный образъ міра

*) S. Io. Damasc. c. Jacobitas, n. 52, PG XCIV, 1464.
**) Срв. ibid., de fide orth. I. 8, c. 812; p. n. I. 167.

всегда остается запредѣльнымъ и потустороннимъ по природѣ. Она связана съ нимъ непреложно и неразлучно, связана въ самомъ противленіи своемъ. Ибо этотъ «образъ» или «идея» твари есть въ тоже время воля Божія (θελητικὴ ἔννοια) и сила Божія, которою создана и содержится тварь; и благоволительный совѣтъ Творца не упраздняется непослушаніемъ творенія, но чрезъ это непослушаніе становится или оказывается для отступившихъ судомъ, силою гнѣва, огнемъ попадающимъ. Въ Божественномъ образѣ и совѣтѣ содержится «всякая тварь», т. е. каждая тварная ѵпостась въ ея нерушимомъ и неповторимомъ ликѣ. Богъ отъ вѣчности видитъ и изволяетъ каждаго и всѣхъ во всей полнотѣ конкретной судьбы и облика, попущеніемъ созерцая и грѣхъ. И если по тайнозрѣнію преп. Симеона Новаго Богослова, въ будущемъ вѣкѣ «Христосъ будетъ видѣть всѣ безчисленные миріады святыхъ, ни съ кого глаза не сводя, такъ что каждому изъ нихъ будетъ казаться, что на него Онъ смотритъ, бесѣдуетъ съ нимъ и привѣтствуетъ его», и при этомъ «пребывая неизмѣннымъ, Онъ будетъ являть Себя инаковымъ для одного, инаковымъ для другого»,*) — подобнымъ образомъ въ изволяющемъ совѣтѣ своемъ Богъ отъ вѣчности видитъ всѣ безчисленные миріады тварныхъ ѵпостасей, изволяетъ ихъ и каждой предъявляетъ Себя инаковымъ, и въ этомъ состоитъ «нераздѣляемое раздѣленіе» Его благодати или энергіи, «тысячеѵпостасной», по дерзновенному выраженію св. Григорія Паламы,**) ибо тысячамъ и тьмамъ тысячъ ѵпостасей она благоволительно удѣляется. Каждая ѵпостась запечатлѣна особымъ лучемъ Божіей изволяющей любви и воли въ самомъ бытіи и существованіи своемъ. И въ этомъ смыслѣ въ Богѣ есть все, — въ «образѣ» (ἐν ἰδέᾳ καὶ παραδείγματι), но не по природѣ своей, безконечно удаленной отъ несозданнаго естества. Это удаленіе пронизано Божіей любовью, его непроницаемость снята въ Воплощеніи Слова. Но оно остается. Образъ твари въ Богѣ запредѣленъ тварному естеству и не совпадаетъ съ «образомъ Божіимъ» въ твари. Въ чемъ бы ни полагать «образъ Божій» въ человѣкѣ, онъ есть характеристика и

---

*) Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова, въ переводѣ на русскій языкъ Еп. Ѳеофана, Изд. второе, Аѳ. Пантелеймонова монастыря, М. 1892, т. I, с. 479, — слово 52. Подлинникъ былъ мнѣ недоступенъ.

**) S. Greg. Palam. Theoph. P. G. CL, 941.

моментъ его сотвореннаго естества, — онъ тваренъ. Это — нѣкое «подобіе», отраженіе.*) Но надъ образомъ всегда сіяетъ Первообразъ, иногда радостотворнымъ, иногда грозящимъ свѣтомъ. Сіяетъ, какъ призваніе и норма. Въ твари надъ ея естествомъ поставлено сверхприродное заданіе, заданіе свободнаго и въ свободѣ утвержденнаго причастія и общенія съ Богомъ. Это заданіе превышаетъ тварное естество, но только въ исполненіи его самое естество раскрывается въ полнотѣ. Это заданіе есть призывъ, и призывъ, осуществимый только чрезъ самоопредѣленіе и подвигъ твари. Потому реаленъ въ своей свободѣ и свободенъ въ своей реальности процессъ тварнаго становленія, и въ немъ свершается и сбывается небывшее. Ибо онъ направляется заданіемъ. Въ немъ есть мѣсто для творчества, для новосозиданія, — и не только въ смыслѣ раскрытія, а именно возникновенія новаго. Область творчества опредѣляется противоположностью естества и заданія. Въ извѣстномъ смыслѣ и заданіе «естественно» и свойственно свершителю творческихъ актовъ, такъ что выполненіе этого заданія есть нѣкоторымъ образомъ и осуществленіе субъектовъ самого себя. И вмѣстѣ съ тѣмъ это «я», творчески осуществимое и осуществляемое, не есть «естественное» и эмпирическое «я», — такъ что такое «осуществленіе себя» есть разрывъ и скачокъ изъ порядка естества въ порядокъ благодати. Ибо это осуществленіе есть стяжаніе Духа, причастіе Богу. Только въ этомъ «общеніи» съ Богомъ человѣкъ становится «собою», а въ разобщеніи съ Богомъ и въ замыканіи себя ниспадаетъ ниже самого себя. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не изъ себя самъ себя онъ осуществляетъ. Ибо заданіе запредѣльно естеству, есть требованіе живой и свободной встрѣчи и соединенія съ Богомъ. Міръ иносущенъ Богу. И потому только чрезъ тварное становленіе осуществимъ замыселъ Божій о мірѣ, — ибо этотъ замыселъ не есть субстратъ или субстанція, становящаяся и самоисполняющаяся, но мѣра и

---

*) Срв. ἀπεικόνισμα у Григорія Нисскаго de hom. opif., PG XLIV, 137; р. пер. I. 90. — Блаж. Августинъ удачно различаетъ и противопоставляетъ imago ejusdem substantiae — Сынъ Божій и imago non ejusdem substantiae, sicut pictura, imago creata, — человѣкъ. B. August. quaest. in heptateuch., l. V. qu. 4, PL XXXIV, c. 749. — По русски самый обширный сводъ отеческихъ сужденій объ «образѣ Божіемъ» см. у В. С. Серебренникова, Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности, Спб. 1892, с. 266-330.

вѣнецъ для становленія другого. Поэтому, съ другой стороны, тварный процессъ не есть развитіе или не только развитіе. Его смыслъ не въ томъ, чтобы раскрыть или проявить врожденные и «естественные» задатки, или не только въ этомъ. И къ тому же послѣднее и высшее самоопредѣленіе тварнаго естества изливается въ пламенѣюще ъ порывѣ къ преодолѣнію самого себя — *κίνησις ὑπὲρ φύσιν*, по выраженію преп. Максима.*) И на это влеченіе отвѣчаетъ помазующее нисхожденіе благодати, вѣнчающее тварный подвигъ. Предѣлъ и цѣль тварнаго стремленія и становленія — въ обоженіи (*θέωσις*), или боготвореніи (*θεοποίησις*). Но и въ немъ сохранится непреложная грань естествъ, — исключается всякое пресуществленіе твари. Правда, по выраженію св. Василія Великаго, сохраненному св. Григоріемъ Богословомъ, тварь «имѣетъ повелѣніе стать богомъ.»**) Но это «боготвореніе» есть именно общеніе съ Богомъ, причастіе (*μετουσία*) Его жизни и дарамъ, и чрезъ то достиженіе нѣкоторыхъ свойствъ, богоподобныхъ и богообразныхъ. Помазанные и запечатлѣнные Духомъ, люди становятся сообразными Божію изволенію о нихъ, сообразными Божественному своему образу или прообразу и чрезъ то «сообразными Богу» (*σύμμορφοι θεῷ*) ***). Чрезъ Воплощеніе Слова начатокъ человѣческаго естества привитъ непреложно къ Божественной жизни, и всякой твари открытъ путь къ общенію этой Жизни, путь усыновленія Богу. По выраженію св. Аѳанасія, Слово «стало человѣкомъ, чтобы въ Себѣ обожить (*θεοποιήσῃ*) насъ»,****) чтобы «сыны человѣческіе стали сынами Божіими.»*****) Но это «обоженіе» совершилось въ томъ, что Христосъ, Слово Воплощенно, сдѣлалъ насъ «духопріемными», «пріуготовилъ намъ какъ вознесеніе и воскресеніе, такъ и вселеніе и присвоеніе Духа.»******) Чрезъ «плотоноснаго Бога» мы содѣлались «духоносными человѣками», сынами «по благодати», «сынами Божіими въ подобіи Сына Божія.» *******) И такимъ образомъ вновь обрѣтено то, что было утрачено въ грѣхопаденіи, когда «преступленіе заповѣди

---

*) S. Maximi Conf. Ambigu. PG XCI, c. 1093.
**) S. Greg. Naz. or. 43 in. laudem Basil. Magni. PG XXXVI, c. 560.
***) S. Amphiloch. or. 1 in Christi natalem, 4, PG
****) S. Athanas. ad Adelph. 4, PG XXVI. 1077; p. п. III. 306.
*****) Ibid. de incarn. et. c. arian. 8, c. 996; p. п. III. 257.
******) Ibid. c. arian. I. 46, 47, c. 108-109; p. п. II. 236-7.
*******) Ibid. de incarn. etc. arian. 8, c. 998; p. п. III. 258.

возвратило человѣка въ его естественное состояніе», *) надъ которымъ онъ былъ поднятъ въ первомъ усыновленіи или рожденіи отъ Бога, совпадавшемъ съ первотвореніемъ.**) Любимое выраженіе Св. Аѳанасія и св. Григорія Богослова***): *θεὸν γενέσθαι* находитъ себѣ дополняющее истолкованіе въ реченіяхъ двухъ другихъ святыхъ Каппадокійцевъ: *ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεὸν.*****) Если св. Макарій Египетскій и говоритъ об «измѣненіи» духоносныхъ душъ «въ Божеское естество», о «причастіи Божескаго естества», ******) то это причастіе онъ понимаетъ, какъ *κρᾶσις δι' ὅλου* т. е. какъ нѣкое «смѣшеніе» двухъ при сохраненіи свойствъ и сущности каждаго.*******) И къ тому-же онъ подчеркиваетъ, что «Божественная Троица вселяется въ душѣ, которая, при содѣйствіи Божественной благодати, блюдетъ себя чистою, — не какъ Она Сама въ Себѣ есть, ибо невмѣстима для всякой твари, — но по мѣрѣ способности и удобопріемлемости человѣка».********) Четкія формулы и здѣсь установились не сразу, но съ самаго начала со всею четкостью сознавалась непереходимая грань природъ и проводилось различіе между понятіями *κατ' οὐσίαν* или *κατὰ φύσιν* и *κατὰ μετουσίαν*. Полную твердость понятіе «обоженіе» получило тогда, когда раскрылось до конца ученіе о «дѣйствіяхъ» Божіихъ. Въ этомъ отношеніи выразительно ученіе преп. Максима. «По благодати, а не по естеству совершается спасеніе спасенныхъ»*********) и, если «во Христѣ по существу обитала тѣлесно вся полнота Божества, то въ насъ по благодати не полнота Божества»**********) Грядущее и чаемое «обоженіе» есть упо-

---

*) Ibid. de incarn. 4, c. PG XXV, 104: *εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπέστρεπεν*, р. п. I. 196.

**) Ibid. c. arian. II. 58-59, c. 272-3; р.п. II. 338-340; срв. И. В. Поповъ. Религіозный идеалъ св. Аѳанасія Серг. Пос. 1903.

***) Сводку мѣстъ изъ св. Григорія см. у K. Holl. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhaltnig zu den grossen Kappadoziern, Tüb. u. Lpz. 1904, s. 166; срв. и И. Поповъ. Идея обоженія въ древне-восточной церкви, Вопр. Фил. и Псих. 1909, II-97, с. 165-213.

****) Срв. Holl, 124-125, 203 ff.

*****) S. Macar. Aeg. hom. 44, 8, 9, PG XXXIV: *ἀλλαγῆναι καὶ μεταβληθῆναι... εἰς ἑτέραν κατάστασιν, καὶ φύσιν θείαν.*

******) Срв. Stoffels. Die mystische Theologie Makarius des Aegyptars, Bonn. 1900, s. 58-61.

*******) S. Mac. Aeg. de amore, 28, PG XXXIV, 932: *ἐνοικεῖ δὲ οὐ καθ' ὅ ἐστιν..*

********) S. Maxim. Conf. cap. theol et oecon. cent. I, 67, PG XCI, 1108: *κατὰ χάριν γὰρ. ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ τῶν σωζομένων σωτηρία.*

*********) Ibid. cent. II. 21, col. 1133.

добленіе по благодати, καὶ φανῶμεν αὐτῷ ὅμοιοι κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν*). И становясь причастниками Божественной жизни «въ единствѣ любви», «всецѣло и цѣлостно сопроникаясь съ цѣлымъ Богомъ» (ὅλος ὅλῳ περιχώρησας ὁλικῶς τῷ θεῷ), усваивая все Божественное, тварь остается внѣ существа Божія, —χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητα**). И всего примѣчательнѣе то, что обожающую благодать преп. Максимъ прямо отожествляетъ съизволеніемъ Божіимъ о твореніи, съ творческимъ: да будетъ.***) Въ подвигѣ стяжанія Духа человѣческая ѵпостась становится носителемъ и сосудомъ благодати, какъ бы пропитывается и пронизывается Ею, и въ этомъ исполняется творческая воля Божія, для того и изведщая не сущее во еже быти, чтобы пріять приходящихъ въ общеніе Свое. И самое творческое изволеніе о всѣхъ и о каждомъ есть уже нисходящій токъ благодати. Но не всѣ отверзаютъ Толкущему Творцу и Богу. Въ свободѣ должно отвѣтнымъ движеніемъ раскрыться человѣческое естество, преодолѣть замкнутость природы и, можно сказать, въ самоотреченіи пріять ту таинственно страшную и неисповѣдимую сугубоестественность, ради которой и созданъ міръ. Ибо созданъ онъ, чтобы быть и стать Церковію, Тѣломъ Христовымъ. Въ томъ смыслъ исторіи, чтобы свобода твари отвѣтила пріятіемъ на предвѣчный совѣтъ Божій, отвѣтила и словомъ, и дѣломъ. Въ обѣтованной сугубоестественности Церкви отначала утверждена дѣйствительность тварного естества. Тварь есть другое, вторая природа, изволенная и изъ ничтожества

---

*) Ibid. ad Ioannem cubic., ep. XLII, c. 639; срв. div. cap. c. I, 42, PG XC, 1193; de charit. c. III, 25, c. 1024: κατὰ μετουσίαν, οὐ κατ' ουσίαν. κατὰ χάριν, οὐ κατὰ φύσιν. Ambigu. 127a «боготворимый благодатію воплотившагося Бога» PG XCI, 1088, 1092.

**) S. Maximi Conf. Ambigu. 222: Цѣль тварнаго восхожденія въ томъ, чтобы «соединивъ чрезъ любовь тварную природу съ нетварною, показать ихъ въ единствѣ и тожествѣ, ἓν καὶ ταὐτὸν δείξειε, по стяжанію благодати, и, цѣлостно и всецѣло сопроникаясь съ цѣлымъ Богомъ, стать всѣмъ тѣмъ, что есть Богъ (πᾶν ἔι τὶ πέρ σέτιν ὁ Θεός)... PG XCI, 1038 срв. и у Anast. Sinait. Ὁδηγός, c. 2, PG LXXXIX, c. 77: «обоженіе есть возвышеніе къ лучшему, но не увеличеніе или измѣненіе природы (οὐ μὴν φύσεως μείωσις, ἡ μετάστασις) ... и не измѣненіе собственнаго естества».

***) S. Maximi Conf. cp. 43 ad Ioann. cubic., PG XCI, 639: «для того и сотворилъ насъ, чтобы мы стали общниками Божескаго естества и причастниками самой вѣчности, и явились Ему подобными по обоженію отъ благодати, чрезъ которую (совершается) всякое сущетвореніе (ἡ οὐσίωσις) существующаго, и приведеніе и возникновеніе не сущихъ». (καὶ ἡ τῶν μὴ ὄρτων παραγωγὴ καὶ γένεσις)

изведенная Божіей свободою для свободы. Въ свободѣ должна она стать сообразной той творческой мѣрѣ, чрезъ которую она и есть, и движется и существуетъ. Она не есть эта мѣра, но и эта мѣра еще не есть она. Таинственнымъ образомъ человѣческая свобода становится нѣкимъ «ограниченіемъ» Божіего всемогущества, ибо не въ насиліи, а только въ свободѣ благоволитъ Богъ спасать тварь. Тварь есть другое, и потому въ ней самой долженъ совершиться процессъ восхожденія къ Богу, и совершиться ея силами, конечно, Богу споспѣшествующу. Въ Церкви увѣнчивается тварный подвигъ и спасается, возстанавливается въ своей полнотѣ и дѣйствительности тварь. И въ Церкви повторяется или, вѣрнѣе, продолжается тайна и чудо двухъ естествъ. Какъ Тѣло Христово, Церковь есть нѣкое «восполненіе Христа»,— по выраженію Святителя Феофана, «подобно тому, какъ древо есть исполненіе сѣмени.»*) И неразрывно соединена Она со Своимъ главою. «Какъ въ раскаленномъ желѣзѣ мы обыкновенно видимъ не желѣзо, потому что свойства желѣза совершенно закрываются огнемъ», говоритъ Николай Кавасила въ своемъ «Изъясненіи Божественной литургіи», — «такъ если бы кто могъ увидѣть и Церковь Христову въ томъ самомъ видѣ, какъ Она соединена со Христомъ и участвуетъ въ плоти Его, то увидѣлъ бы Ее не чѣмъ другимъ, какъ только Тѣломъ Господнимъ.»**) Въ Церкви чрезъ единеніе со Христомъ въ Духѣ навсегда утверждена и укрѣплена тварь.

Георгій В. Флоровскій.

Медонъ подъ Парижемъ.
1927.

---

*) Еп. Ѳеофанъ. Толкованіе посланія св. апостола Павла къ Ефесеямъ, М. 1882, с. 112-113, къ Еф. I. 23.

**) Nicolai Cabasilae Stae liturgiae expositio, cap. 38, PG CL, c. 452; р. пер. — Писанія св. отцевъ и учителей Церкви, относящіяся къ истолкованію православнаго богослуженія, т. III, Спб. 1857, с. 385.

ИЗЪ БОГОСЛОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВІЕ

1) Dictionnaire de Theologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la theologie catholique, leurs preuves et leur histoire, commencé sous la Direction de A. Vacant et de E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann. Paris 1902-27 (вышло 8 полныхъ томовъ въ двухъ обширныхъ полутомахъ свыше 1000 столбцовъ каждый и 1 полутомъ 9 тома до буквы L) Paris. Librairie Letouzey et Ané.

Почитаемъ отраднымъ христіанскимъ долгомъ и дѣломъ научной совѣсти воздать хвалу этому монументальному труду католической учености и благочестія, который, по всей справедливости, можетъ составить гордость французской богословской науки. Настоящее изданіе, предпринятое при руководящемъ участіи и дѣятельномъ сотрудничествѣ преимущественно профессоровъ Католическаго Института и другихъ французскихъ богослововъ, можно сказать, оставляетъ далеко позади старый, хотя также цѣнный и почтенный, нѣмецкій католическій Kirchenlexicon, hrsg. von Weltzer und Wette въ 8 томахъ. Нѣмецкій лексиконъ вообще является уже устарѣвающимъ, но, кромѣ того, и по своимъ размѣрамъ и общему плану онъ далеко уступаетъ французскому, такъ что приходится признать, что въ данномъ отношеніи французская католическая наука опередила нѣмецкую. Новый французскій Dictionnaire выдерживаетъ сопоставленіе даже съ капитальнѣйшей протестантской энциклопедіей Realencyclopaedie fuer protestantische Theologie und Kirche hrsg. von Herzog Hauck (въ 25 томахъ). Можетъ быть, онъ и уступитъ послѣдней въ спеціальной учености, но, конечно, превосходитъ ее въ той мѣрѣ, поскольку церковное (хотя и съ католическими особенностями) изложеніе богословскихъ вопросовъ превосходитъ безплодный и зыбучій раціонализмъ протестантскаго изслѣдованія. Отдѣльныя статьи по основнымъ вопросамъ богословія (Богъ, твореніе, Іисусъ Христосъ, Непорочное зачатіе, Ипостась, ангелы, демоны адъ, рай и мн. др.) и патристики (бл. Августинъ, св. Аѳанасій, св. Григорій Нисскій и др.) представляютъ собой цѣнныя изслѣдованія и по объему, и по полнотѣ изученія. Чрезвычайнымъ достоинствомъ изданія является то, что разныя статьи составлены по одному плану: догматическому изложенію предшествуетъ обстоятельное

и обычно исчерпывающее изложеніе библейскаго и патристическаго ученія по данному вопросу, нерѣдко съ приведеніемъ основныхъ текстовъ въ подлинномъ, видѣ а также «еретическихъ» ученій, далѣе изложеніе ученій схоластическаго богословія и, наконецъ, современная доктрина, конечно съ опредѣляющимъ вліяніемъ Ѳомы Аквинскаго. Если данныя схоластическаго богословія представляютъ преимущественно историческій, хотя по своему и значительный, интересъ для православнаго богослова, то библейское и патристическое изученіе вопроса имѣетъ для него первостепенную важность, и хотя оно не можетъ замѣнить собственнаго изслѣдованія, но тѣмъ не менѣе остается цѣннѣйшимъ пособіемъ при знакомствѣ съ вопросомъ. Солидность и эрудиція составителей Dictionnaire заслуживаютъ всяческихъ похвалъ. Конечно, не всегда это можно сказать о собственномъ богословствованіи авторовъ, которое, естественно, остается окрашеннымъ конфессіональными чертами католичества, но это выраженіе современнаго католическаго богословія является во всякомъ случаѣ поучительнымъ.

Въ общемъ, здѣсь вѣетъ духъ схоластики, что сказывается съ особой ясностью въ статьяхъ на чисто схоластическія темы, которыхъ также не мало (aseitas, essentia, attributa и подобныя). Въ вопросахъ, составляющихъ предметъ разногласій съ Православіемъ (напр. epiclesis, filioque, immaculata conceptio и др.) авторы, надо отдать имъ справедливость, отличаются умѣренностью и миролюбіемъ, при удержаніи, конечно, основныхъ католическихъ точекъ зрѣнія.

Хотя Dictionnaire de Theologie Catholique является чисто католическимъ изданіемъ, это не мѣшаетъ ему быть вкладомъ въ сокровищницу общехристіанскаго знанія, изъ которой можно черпать и православному богословію, и этотъ, сравнительно не столь частый случай, когда христіанамъ можно во многомъ забывать о своихъ конфессіональныхъ разногласіяхъ, должно особенно отмѣтить. Отъ души желаемъ почтенному издательству довести свой трудъ до конца во славу Господа.

2) M. I. SCHEEBEN. Handbuch der katholischen Dogmatik. Bande I-IV Freiburg i Br. (Первое изданіе 1873 года, новое изданіе безъ измѣненій 1925).

Joseph Pohle. Lehrbuch der Dogmatik. 3 Bande. 7-te Ausgabe 1920-22 Paderborn. (Wissenschaftliche Handbibliothek. Erste Reihe. Theologische Lehrbucher XX-XXII).

Оба названныхъ руководства по католической догматикѣ, конечно, не представлятъ собой новинки, однако, слѣдуетъ отмѣтить, что онѣ появляются на книжномъ рынкѣ въ новомъ изданіи въ наши дни. Первое изъ нихъ обширнѣйшій трудъ проф. Шеебена (4 тома свыше 900 стр. каждый, съ обширнымъ петитомъ и примѣчаніями) имѣетъ прочно установившуюся репутацію въ богословской наукѣ, какъ руководство, въ которомъ соединяется философская образованность и патристическая ученость съ несомнѣннымъ вкусомъ къ богослов-

ствованію. Догматика Шеебена въ общемъ консервативна и не богата богословской проблематикой, хотя порою авторъ подымается до подлиннаго воодушевленія и проявляетъ догматическую смѣлость (которая, конечно, не имѣетъ ничего общаго съ диллетантизмомъ, погоней за острыми мыслями и словами). Изъ этого руководства можно поучаться и православному читателю, кромѣ, разумѣется, пререкаемыхъ вопросовъ, гдѣ Шеебенъ проводитъ, конечно, католическую доктрину. По своему философическому стилю Шеебенъ заставляетъ вспомнить болѣе всего нѣмецкаго же догматиста проф. Herrmann Schell, автора Katholische Dogmatik in sechs Buechern (въ 4 томахъ) Paderborn 1889-1893. Этой послѣдней книгѣ не посчастливилось, потому что она попала въ Индексъ, но это не мѣшаетъ ей быть одной изъ самыхъ интересныхъ, живыхъ и современныхъ въ области догматики, несмотря на чрезвычайную темноту изложенія (болѣе всего это проявляется въ ученіи о св. Троицѣ, во второмъ томѣ, хотя оно и представляетъ изъ себя самую интересную часть руководства). Догматическое руководство проф. Поле также имѣетъ большія научныя и педагогическія достоинства. При сравнительной краткости (въ сопоставленіи съ двумя выше названными) онъ представляетъ собой ясное и сжатое изложеніе католической догмы, достаточно освѣщенное данными философіи и науки и подтверждаемое библейскими и патрологическими текстами. Своей большей научностью и современностью оно выгодно отличается отъ догматическаго руководства, напр. Simar-a и даже Heinrich-a (Lehrbuch), а также латинскихъ руководствъ, принятыхъ преимущественно въ романскихъ странахъ (объ его успѣхѣ свидѣтельствуетъ выходящее нынѣ уже 7-ое изданіе).

Появленіе на книжномъ рынкѣ обоихъ сочиненій нельзя не привѣтствовать всякому, работающему въ области догматики.

Прот. С. Б-въ.

НОВЫЙ ЗАВѢТЪ.

Научная литература по Новому Завѣту за послѣднее десятилѣтіе обогатилась цѣлымъ рядомъ капитальныхъ трудовъ. Сюда относится продолженіе такихъ коллективныхъ предпріятій, какъ International Critical Commentary, на англійскомъ языкѣ, французскія Etudes bibliques и нѣкоторыя изданія въ Германіи, появленіе значительнаго числа цѣнныхъ общихъ обзоровъ и отдѣльныхъ монографій по спеціальнымъ вопросамъ, изданіе первоисточниковъ, относящихся къ изученію Новаго Завѣта, и т.д. Основныя работы будутъ отмѣчены на страницахъ «Православной Мысли». Начну съ указанія двухъ новѣйшихъ работъ.

S m i t h , Harold, D. D. Ante-Nicene exegesis of the Gospels (Translations of Christian Literature — series VI), London Society

for promoting Christian Knowledge. 8⁰, Vol. I 1925, pp. VIII + 351, vol. II, 1926, pp. IV + 350, vol III, 1927, pp. VI + 342.

Chaine, Joseph. L'Epitre de Saint Jacques (Etudes bibliques), Paris, Gabalda 1927, gr. 8⁰, pp. CXII + 152.

Работа Smith'а отчасти восполняетъ тотъ пробѣлъ, который чувствовался каждымъ изслѣдователемъ Новаго Завѣта. Она даетъ сводный патристическій комментарій на отдѣльныя мѣста Евангелій. Сводка доведена до перваго вселенскаго собора. Въ нее вошли и тѣ сочиненія Евсевія Кесарійскаго, которыя могутъ быть отнесены ко времени до собора. Текстъ данъ въ переводѣ на англійскій языкъ. Это дѣлаетъ «катену» Smith'а общедоступною, но заставляетъ пользующихся ею съ научными цѣлями обращаться къ подлинникамъ. Ссылки на подлинные тексты недостаточно подробны, и это умаляетъ научное значеніе работы Smith'а. Другой недостатокъ вызванъ самымъ характеромъ «катены», который онъ, неизбѣжно, придалъ своему комментарію. Большая часть приводимыхъ имъ толкованій заимствованы не изъ спеціальныхъ комментаріевъ, а представляютъ собою случайныя изъясненія отдѣльныхъ мѣстъ Евангелій. Совершенно естественно расположеніе этихъ толкованій въ видѣ подстрочныхъ примѣчаній къ отдѣльнымъ стихамъ. Но принятый такимъ образомъ планъ пришлось распространить и на связные комментаріи, (напр. Оригена), которые тоже оказались раздробленными на рядъ отрывковъ, внѣшне между собою не связанныхъ. Тѣмъ не менѣе, появленіе работы Smith'а надо привѣтствовать. Потребность, которой она отвѣчаетъ, несомнѣнна, и способъ ея удовлетворенія надо признать цѣлесообразнымъ. Случайный характеръ большей части толкованій заставилъ Smith'а расположить ихъ въ синоптическомъ порядкѣ, принявъ за основу Synopsis Тишендорфа. Синоптическая таблица помѣщена въ первомъ томѣ, непосредственно передъ комментаріемъ. Таблица раздѣлена на 183 параграфа. Вышедшій весною 1927 года томъ III заканчивается параграфомъ 83, содержащимъ толкованія на Іоан. VIII, 21-59. Толкованія на синоптиковъ останавливаются на Мѳ. VIII, 19-22, Лк. IX, 57-62 (§ 78) и Мк. IX, 42-50 (§ 75 B). Комментарію предпослано Введеніе, раздѣляющееся на десять отдѣловъ. Первые восемь отдѣловъ посвящены характеристикѣ экзегетическихъ работъ тѣхъ древне-христіанскихъ писателей, толкованія которыхъ приведены въ комментаріи. (I - Мужи апостольскіе и апологеты; II - гностики; III - Ириней и Ипполитъ; IV - Климентъ Александрійскій; V - Оригенъ; VI - латинскіе отцы; VII - разныя писанія; VIII - Евсевій). Характеристики писателей сопровождаются оцѣнкою тѣхъ памятниковъ, въ которыхъ дошли до насъ содержащіе толкованія отрывки. Это спеціально касается Оригена. Наряду съ Оригеномъ авторъ удѣляетъ большое вниманіе Клименту Александрійскому и гностику Гераклеону. Онъ отмѣчаетъ особое значеніе св. Иринея. IX отдѣлъ Введенія посвященъ классификаціи писаній, изъ которыхъ заимствованы толкованія, X отдѣлъ — толкованію притчъ. (Smith отмѣчаетъ

при этомъ склонность древнихъ толкователей изъяснять каждую подробность приточныхъ образовъ, какъ это сказалось съ особою наглядностью на притчѣ о милосердомъ самарянинѣ. Исключенія изъ этого общаго правила Smith также не оставляетъ безъ вниманія). Къ Введенію въ качествѣ XI и XII отдѣловъ отнесено примѣрное толкованіе четырехъ Евангельскихъ отрывковъ и вышеупомянутая синоптическая таблица.

Надо пожелать, чтобы полезная работа Smith'а была скорѣе доведена до конца.

Комментарій Chaine'а на посланіе Іакова принадлежатъ къ серіи Etudes bibliques. Какъ и всѣ книги этой серіи, онъ стоитъ на уровнѣ богословской науки, и считается съ результатами новѣйшихъ изслѣдованій. Какъ извѣстно, мѣсто посланія Іакова въ новозавѣтномъ канонѣ многими оспаривалось еще въ древности. Лютеръ назвалъ посланіе «eine stroherne Epistel», и въ новое время большинство либеральныхъ экзегетовъ отрицаютъ его подлинность. Пониманіе посланія, его мѣста въ исторіи и въ литературѣ первохристіанства, дѣйствительно, представляетъ значительныя трудности, и потому работа Chaine'а, отправляющаяся отъ преданія Церкви, имѣетъ несомнѣнное положительное значеніе. Его предшественниками въ защитѣ подлинности посланія являются такіе изслѣдователи, какъ Mayor*) и Zahn**), съ которыми Chaine расходится, однако, въ пониманіи нѣкоторыхъ частныхъ вопросовъ.

I главу Введенія Chaine посвящаетъ разбору дошедшихъ до насъ свидѣтельствъ Преданія. Онъ признаетъ, что посланіе Іакова только постепенно пріобрѣло извѣстность. Раньше всего — къ концу II вѣка - оно было принято въ Александріи, на Западѣ его узнали въ половинѣ IV вѣка, когда усилилось общеніе Запада съ Востокомъ. Автора посланія, Іакова, брата Господня, Chaine, въ согласіи съ традиціями католическаго богословія, отожествляетъ съ Іаковомъ Алфеевымъ, апостоломъ изъ числа двѣнадцати. Онъ даетъ его біографію, стараясь выдѣлить ея исторически безспорныя части изъ окружающихъ ихъ легендарныхъ наслоеній. Значительную цѣнность имѣетъ анализъ самаго посланія (гл. II). Chaine сопоставляетъ его съ ветхозавѣтными писаніями. Онъ отмѣчаетъ глубокое вліяніе на посланіе Іакова книги Премудрости Іисуса Сына Сирахова; онъ чувствуетъ духъ ветхозавѣтныхъ пророковъ. Въ Новомъ Завѣтѣ для Chaine'а несомнѣнны точки соприкосновенія посланія Іакова съ Евангеліемъ (въ особенности, съ Нагорною проповѣдью въ редакціи Матѳея) и прямая связь между посланіемъ Іакова и посланіями Апостола Павла къ Римлянамъ и къ Галатамъ. Въ отличіе отъ Mayor'а и Zahn'а, Chaine полагаетъ, что написаніе посланія Іакова вызвано было тѣмъ смущеніемъ, которое въ извѣстныхъ іудеохристіанскихъ кругахъ произвели посланія Апостола Павла. Павелъ, по его мнѣнію, писалъ раньше

*) Mayor, The Epistle of St. James, London 1913.
**) Zahn, Eeinleitung in das Neue Testament. Leipzig 1900, Band. I.

Іакова. Анализъ посланія убѣждаетъ Chaine'а въ достовѣрности свидѣтельства Преданія о его подлинности въ смыслѣ посланія Апостола Іакова, брата Господня, епископа Іерусалимскаго. Вопросъ объ адресатахъ посланія Chaine рѣшаетъ въ пользу іудейскихъ членовъ христіанскихъ церквей, преимущественно внѣ Палестины, но также и въ ея предѣлахъ. Онъ считаетъ посланіе написаннымъ между 57 и 62 гг. для назиданія и ободренія. Глава III Введенія посвящена изслѣдованію языка и стиля посланія. Chaine признаетъ, что посланіе было написано по-гречески и полагаетъ, что этотъ выводъ отнюдь не исключаетъ его подлинности. Глава IV касается критики текста.

Комментарій отличается тщательностью и подробностью. Нѣкоторые стихи (напр., VI, 15 -16)привели автора къ спеціальнымъ изслѣдованіямъ.

Работа Chaine'а не имѣетъ самостоятельнаго значенія. Изъ Предисловія видно, что авторъ на таковое и не притязалъ. Въ числѣ ея недостатковъ укажу слишкомъ внѣшнее пониманіе плана посланія, въ которомъ Chaine различаетъ восемь наставленій и нѣсколько заключительныхъ поученій, раздѣляя, такимъ образомъ, ошибку большинства современныхъ толкователей, не видящихъ внутренной связи посланія, со строгою послѣдовательностью раскрывающаго тѣ основныя мысли, которыя намѣчаются въ первой главѣ. Труднаго вопроса о той обстановкѣ, въ которой возникло посланіе, Chaine, въ сущности, не рѣшаетъ. При сопоставленіи посланія съ другими новозавѣтными писаніями, Chaine. только вскользь касается соотношенія между посланіемъ Іакова и посланіемъ къ Евреямъ (стр. LXXVI), т.е.какъ разъ того соотношенія, которое проливаетъ наиболѣе яркій свѣтъ на вопросъ о его происхожденіи (ср. Іак, II, 21 и Евр. XI, 17-19; Іак. II, 25 и Евр. XI,31), но которое обычно учеными не дооцѣнивается. Только это соотношеніе, устанавливая terminus a quo для посланія Іакова, позволяетъ опредѣлить его мѣсто въ ряду новозавѣтныхъ писаній и въ исторіи первохристіанской Церкви. Оно заставило бы автора пересмотрѣть свое слишкомъ общее пониманіе посланія, какъ посланія, имѣвшаго цѣлью назиданіе и ободреніе, и не позволило бы ограничить кругъ его читателей христіанами изъ іудеевъ (ср. Гал. VI,16, гдѣ подъ Израилемъ Божіимъ надо понимать христіанскую Церковь въ широкомъ смыслѣ слова).

Это—тема спеціальнаго изслѣдованія, на которой здѣсь неумѣстно останавливаться. При всѣхъ своихъ пробѣлахъ работа Chaine'а, подводящая итоги цѣлому ряду положительныхъ изслѣдованій, посвященныхъ посланію Іакова, представляетъ цѣнный вкладъ въ современную экзегетическую литературу, достойный Etudes bibliques, въ составъ которыхъ она вошла.

С. Безобразовъ.

АПОЛОГЕТИКА.

Апологетика занята сопоставленіемъ христіанскаго вѣроученія и міропониманія съ различными научными и философскими построеніями данной эпохи. Она имѣетъ при этомъ въ виду не только «апологію» христіанства, не только защиту его отъ тѣхъ или иныхъ нападокъ, обыкновенно идущихъ подъ знаменемъ науки или философіи; рядомъ съ такой отрицательной задачей, въ сопоставленіи истинъ христіанства съ данными науки, имѣется и положительная задача. Эта положительная задача апологетики заключается въ творческомъ сочетаніи началъ христіанства съ выводами науки и философіи, въ построеніи такого цѣлостнаго міровоззрѣнія, которое не только покоилось бы на непоколебимыхъ данныхъ вѣры, но опиралось бы и на результаты многовѣковой научно-философской работы. Дѣло идетъ не о внѣшнемъ согласованіи двухъ духовныхъ сферъ, а о внутреннемъ ихъ синтезѣ, о пронизанности научно-философскихъ построеній тѣмъ, что тоже есть фактъ, что есть реальность, но лишь открывающаяся религіозному взору нашему. Христіанизація науки меньше всего достигается внѣшнимъ согласованіемъ и еще меньше ограниченіемъ свободнаго изслѣдованія. Даръ свободы, возвѣщенный міру именно христіанствомъ, такъ глубоко и внутренно сопряженъ съ психологіей научно-философскаго творчества нашего времени, что сближеніе христіанства и науки возможно только на путяхъ свободнаго тяготѣнія одной сферы къ другой. И какъ разъ такое внутреннее и свободное обращеніе науки къ даннымъ религіи наблюдается въ наше время. Съ одной стороны въ научно-философскомъ творчествѣ остаются сильны и злѣйшены антирелигіозныя тенденціи, восходящія къ той борьбѣ за свободу изслѣдованія, которой заполнено начало новой исторіи. Эти тенденціи, эта глубочайшая настороженность въ отношеніи къ религіи сильна еще и нынѣ, но рядомъ съ этимъ все яснѣе и опредѣленнѣе выступаетъ въ научномъ творчествѣ свободный и глубокій возвратъ къ религіозному міровоззрѣнію. Уже въ самой наукѣ и философіи разгорается борьба религіозныхъ и антирелигіозныхъ тенденцій, — и эти знаменуетъ какую-то глубокую перемѣну въ психологіи научнаго творчества. Смыслъ этой перемѣны, еще не развернувшейся вполнѣ, но достаточно ясной въ отдѣльныхъ случаяхъ, заключается въ томъ, что такъ называемая нейтральность науки, ея независимость отъ религіозныхъ или антирелигіозныхъ предпосылокъ все болѣе оказывается мнимой. Секуляризація науки, казавшаяся законченной и безспорной, раскрывается все больше, какъ неудавшійся замыселъ. То, что называлось автономіей науки, ея принципіальной внѣрелигіозностью, оказывается сплошь и рядомъ неосуществимымъ принципомъ. Религіозныя или опредѣленныя антирелигіозныя идеи оказываютъ могучее вліяніе на развитіе научно-философскихъ идей, — и обнаженіе этого факта въ обоихъ направленіяхъ по новому освѣщаетъ вопросъ объ отношеніи религіи и науки. Для христіанскаго взора особенно дорогъ и существенненъ ростъ религіозной науки, исходя-

щей изъ религіозныхъ предпосылокъ, но совбодной въ своихъ изслѣдованіяхъ и въ своей внутренней пронизанности религіозными идеями.

Не развивая подробно этихъ положеній, я выдвигаю ихъ только для того, чтобы подчеркнуть ту общую мысль, которая должна быть проведена черезъ всю систему апологетики и которая все яснѣе выступаетъ въ новыхъ книгахъ по этому вопросу. Я хочу въ этой первой замѣткѣ остановиться лишь на книгахъ, посвященныхъ естественно научной апологетикѣ, но не имѣю при этомъ въ виду дать перечень всѣхъ книгъ, вышедшихъ за послѣдніе годы. Я остановлю вниманіе читателя лишь на нѣсколькихъ книгахъ, въ которыхъ какъ разъ выступаетъ упомянутая общая идея современной апологетики.

На первомъ планѣ мнѣ хочется поставить книгу *Бавинка*, посвященную обзору итоговъ современнаго естествознанія (B. Bavink. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft). Хотя авторъ принадлежитъ къ извѣстному Keplerbund'у, но это ни въ малѣйшей степени не вліяетъ на свободу его построеній. Наоборотъ — широта, основательность и внутренняя свобода красной чертой проходятъ черезъ всю книгу, написанную чрезвычайно объективно. Цѣль автора не только дать итоги естествознанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ вскрыть возможность согласованія религіозныхъ идей съ самыми различными научными построеніями. Въ стремленіи дать каждой сферѣ — наукѣ и религіи — возможно больше свободы и взаимной независимости, авторъ доходитъ даже до того, что хочетъ убѣдить читателя въ соединимости религіознаго міровоззрѣнія съ механистическимъ толкованіемъ жизни (S. 295, ff). Это очень рискованное утвержденіе, не могущее быть оправданнымъ, но оно нужно автору, чтобы отстоять свободу научныхъ построеній и ихъ такъ сказать религіозную нейтральность. Только этой тенденціей можно объяснить интересное, но очень искусственное утвержденіе, будто ученіе о конечности или безконечности міра во времени совершенно не связано съ вопросомъ о томъ, созданъ ли міръ Богомъ или существуетъ самъ по себѣ (S. 185). Бавинкъ высказываетъ здѣсь безусловно интересныя мысли, но въ этой сторонѣ своей книги онъ всецѣло во власти прошлаго: для защиты вѣры выдвигается идея соединимости религіи съ любыми научными построеніями. Это и есть та самая идея независимости науки отъ религіи, которая опредѣлила ея секуляризацію. Но рядомъ съ этимъ въ книгѣ Бавинка, объективной и честной, съ огромной силой проступаетъ внутренняя связь научныхъ исканій и религіозныхъ идей. Ярче всего это сказывается не при обработкѣ научныхъ темъ, а тамъ, гдѣ авторъ высказываетъ свои религіозные взгляды. Достаточно защитивъ религіозную нейтральность науки, онъ неожиданно становится на позиціи единства религіи и науки — но уже въ системѣ религіозныхъ идей. Наука свободна отъ религіи, но религія не свободна отъ науки — и нашъ авторъ ждетъ новой догматики, связанной съ научными идеями нашего времени. Казалось бы, что, если наука и религія взаимно независимы, то каждая сфера автономна, — на дѣлѣ автономія

исчезаетъ для религіи, *но тѣмъ самымъ она исчезаетъ и для науки.* Идея независимости науки отъ религіи проваливается, и на мѣсто этого проступаетъ планъ «научно обоснованной релиніи», который логически правомѣрно можетъ перейти въ принципъ религіозно обоснованной науки. Въ нѣсколько наивной, но все же интересной формѣ та же мысль о внутреннемъ единствѣ религіи и науки (опять же съ подчиненіемъ религіи наукѣ) выражена въ небольшомъ этюдѣ извѣстнаго русскаго физика О. Д. Хвольсона (у меня подъ руками нѣмецкій переводъ подъ заглавіемъ: Das Problem «Wissenschaft und Religion»). Хвольсонъ ищетъ новой религіи и даже намѣчаетъ ея контуры; для него тоже характерна идея *взаимозависимости* религіи и науки.

Необыкновенно интересна книга, принадлежащая проф. Риму (Prof. Riem. Weltenwerden. Eine Kosmogonie. Natur und Bibel in der Harmonie ihrer Offenbarungen B. I. Leipzig 1925). Книга не только свѣжа и богата научнымъ матеріаломъ, не только объективно и полно передаетъ различныя направленія въ астрономіи, физикѣ, геологіи и т. д., но она изнутри религіозна. Она не защищаетъ христіанства, она какъ бы находитъ его въ глубинѣ научной мысли; научныя построенія свободно и опредѣленно ведутъ къ идеѣ Бога-Творца. Въ томъ же духѣ написана и недавно изданная въ Чикаго интересная книга подъ заглавіемъ «Contribution of Sicience to religion». Помимо богатаго, точнаго матеріала, книга цѣнна своей тенденціей — такъ сильно выраженной въ заглавіи книги. Такъ же значительны и глубоки построенія извѣстнаго американскаго ученаго Whitehead'а. Но помимо самого матеріала, который даютъ эти книги, ихъ отмѣчаетъ та внутренняя пронизанность научнаго творчества религіозной идеей, которая совершенно порываетъ съ прежней идеей оторванности науки отъ религіи. И все же среди всѣхъ перечисленныхъ книгъ по справедливости первое мѣсто должно быть отведено книгѣ проф. Рима — за ея полноту и основательность, а главное за тотъ удачный, внутренній, а не внѣшній, органическій, не поверхностный синтезъ религіознаго и научнаго міропониманія, который уже достаточно назрѣлъ. (См. особенно первую главу о Космогоніи и третью гл. о потопѣ). Именно эта внутренняя насыщенность книги религіозными идеями, а въ то же время дѣйствительная, подлинная свобода научной мысли лучше всего показываютъ, какая перемѣна совершилась въ самыхъ глубинахъ научно творческой психологіи.

Новые тона сильны и въ большой книгѣ Religion, Christenthum, Kirche, издаваемой Эссеромъ и Маусбахомъ — двумя католическими учеными. У меня подъ руками первый томъ, написанный нѣсколько трудно и даже кое-гдѣ недоступно для средняго читателя, — однако, богатство идей, философская четкость выдвигаютъ эту книгу въ первые ряды. Болѣе доступна и потому и болѣе цѣнна книга покойнаго католическаго апологета Гибера. Въ 1910 г. появилась очень интересная его книга Les croyances religieuses et la science de la nature, — уже въ этой книгѣ Гиберъ развивалъ столь часто встрѣчающееся

у католическихъ богослововъ идеалистическое (символическое) истолкованіе того, что даетъ Библія въ своемъ ученіи о мірѣ. Его большой трудъ Les origines (du monde, de l'energie, de la vie, des espèces, de l'homme) даетъ лучшее на французскомъ языкѣ руководство для пониманія взаимоотношеній научныхъ и религіозныхъ идей въ наше время. Книга Гибера, въ новыхъ изданіяхъ редактированная Chinchole, излагаетъ очень объективно и достаточно полно итоги современнаго естествознанія по всѣмъ основнымъ вопросамъ. Хотя упомянутая работа Рима стоитъ выше, но и книга Гибера (Les origines...) заслуживаетъ большого вниманія по полнотѣ и объективности матеріала. Замѣчательно, что объективное отношеніе къ фактамъ такъ прямо выдвигаетъ религіозную проблему. Научное міровоззрѣніе не ведетъ къ религіи, но оно изнутри уже проникнуто религіозными идеями, если только научнымъ творчествомъ не овладѣваютъ опредѣленныя антирелигіозныя тенденціи. Въ книгѣ Гибера для православнаго читателя чуждо лишь чисто идеалистическое толкованіе картины міра, рисуемое Библіей. Вѣрно то, что въ Библіи дана не только исторія, но и метаисторія, что содержаніе Библіи глубже, полнѣе, таинственнѣе, чѣмъ это выражаетъ чисто реалистическое толкованіе ея. Но символическая значительность Библіи покоится не на исимогеніи, а, наоборотъ, на утвержденіи ея реалистическаго пониманія. Во многихъ мѣстахъ своей книги Гиберъ какъ бы капитулируетъ — притомъ безъ нужды — передъ наукой. Отъ эпохи секуляризаціи останется навсегда принципъ свободы — но свобода столь же дорога религіи, какъ и наукѣ. Наука не должна приспособляться къ религіи, *но и религія не должна приспособляться къ наукѣ*. Вѣрно то, что религія и наука *учатъ объ одномъ и томъ же*. Этимъ категорически преодолѣвается ричліанское разграниченіе метафизики и религіи, имѣвшее столь глубокое и фатальное вліяніе на весь ходъ протестантской догматики. И то, что въ самой наукѣ идея существеннаго единства науки и религіи пока проступаетъ (какъ у Хвольсона) въ формѣ подчиненія религіи наукѣ, это есть лишь непродуманное выраженіе великой идеи о единствѣ науки и религіи. Путь религіозной науки еще не открылся вполнѣ, европейская мысль съ трудомъ вступаетъ на этотъ путь, — но она уже вступаетъ на него.

Разбирая нѣкоторыя интересныя въ этомъ направленіи книги, я съ сожалѣніемъ долженъ отмѣтить, что нѣтъ еще ни одной работы, подводящей итоги тому, что дала для нашего вопроса *психологія*. Изученіе душевной жизни настолько серьезно раскрываетъ своеобразіе психическаго міра, что соотвѣтственная систематизація фактовъ дала бы замѣчательную картину единства религіознаго и научнаго пониманія души. Но въ апологетической и научной литературѣ пока нѣтъ ничего цѣннаго въ этомъ направленіи. Недавно мнѣ пришлось довольно детально познакомиться съ американской психологической литературой, написанной именно на эту тему, но ничего дѣйствительнаго цѣннаго, къ сожалѣнію, указать нельзя.

В. В. Зѣньковскій.

АГІОЛОГІЯ.

H. DELEHAYE. Les passions des martyrs et les genres litteraires. Bruxelles 1921.

«Формальный методъ», вызвавшій переворотъ въ теоріи и исторіи литературы, давно уже началъ просачиваться въ историческія богословскія дисциплины. Еще до войны вышла очень полезная (благодаря новому — не хронологическому, а формальному) распредѣленію матеріала книга J o r d a n' a: «Geschichte der alten christlichen Litteratur». Послѣ войны въ Германіи Dibelius сдѣлалъ опытъ новаго литературнаго подхода къ евангельскимъ текстамъ въ своей нашумѣвшей работѣ: «Das Formproblem des Evangeliums». Теологи и классики — Голль, Рейценштейнъ — примѣняли — конечно, не первые — формальный методъ въ агіологіи въ изслѣдованіяхъ о связи Аѳанасіева житія св. Антонія съ античной біографіей.

Въ рецензируемой работѣ мы находимъ не столько новый опытъ приложенія формальнаго метода, сколько подведеніе итоговъ всей жизненной работы самаго выдающагося представителя современнаго болландизма. Постановка новыхъ, чисто литературныхъ проблемъ является скорѣе уступкой духу времени, мало отразившейся на самомъ построеніи книги.

Книга эта дополняетъ работу того же автора: «Les origines du culte des martyrs» (1911), подходя къ агіологіи мучениковъ съ точки зрѣнія агіографіи, т. е. литературныхъ памятниковъ культа. Конечно, даже исчерпавъ свои темы, обѣ эти книги не исчерпали бы задачу агіологіи мученика. Оставался бы, какъ предметъ изученія, самъ мученикъ и его подвигъ — историческая обстановка и религіозный смыслъ его. Впрочемъ, эта область изслѣдованій — о святости, какъ религіозномъ явленіи — лежитъ какъ будто внѣ круга интересовъ болландистской школы.

Къ агіографической проблемѣ «страданій мучениковъ» авторъ, не взирая на заглавіе, подходитъ съ точки зрѣнія чистаго историка. Его интересуютъ не литературныя формы, а историческая достовѣрность содержанія. Отсюда раздѣленіе памятниковъ на три основныя группы: «Страданія историческія», «панегирики» и «страданія эпическія», дополняемыя второстепенными жанрами.

Подъ «историческими страданіями» о. Делеэ понимаетъ то, что обычно называется «подлинными» мученическими актами. Онъ отказывается отъ старой терминологіи изъ-за ея неточности. Но съ формальной и литературной точки зрѣнія, конечно, нѣтъ ничего общаго между посланіями Смирнской и Ліонской церквей о своихъ мученикахъ, судебными протоколами и сложными «пассіями», съ автобіографическими записями видѣній (св. Перпетуи и др.). Историческими всѣ эти страданія называются потому, что они современны

кончинѣ мученика, представляютъ надежный историческій матеріалъ.

Цѣнность этой части работы въ точномъ опредѣленіи объема надежной исторической литературы «пассій» и въ критическомъ анализѣ отдѣльныхъ памятниковъ. Кругъ историческихъ «пассій» очерченъ авторомъ четко и строго. Въ него вошли 17 «актовъ», къ которымъ слѣдуетъ прибавить не вошедшія въ книгу, но обѣщанныя авторомъ, критическія изслѣдованія о свв. Феликсѣ и Марцеллѣ африканскихъ и о египетскихъ мученикахъ. До сихъ поръ появились только реконструированные авторомъ подлинные акты св. Феликса (Anal. Boll. т. 39).

Во второй главѣ авторъ анализируетъ «панегирики» — похвальныя слова греческихъ (только греческихъ) отцовъ церкви конца IV — начала V в. съ точки зрѣнія литературной формы. Панегирикъ изучается въ связи съ канономъ античной реторики. Эта часть наиболѣе соотвѣтствуетъ «формальной» задачѣ книги, но историческое вниманіе автора — мысль о достовѣрности — и здѣсь остается руководящей. Вполнѣ отсутствуютъ эстетическія оцѣнки. Не находимъ и ожидаемаго вывода о томъ, что дала панегирическая форма — въ смыслѣ канона агіографическаго стиля — для всей послѣдующей «эпической» литературы.

Подъ именемъ «эпическихъ» авторъ обнимаетъ всю огромную массу позднихъ памятниковъ, рисующихъ героическій подвигъ мучениковъ. О. Делеэ не считаетъ нужнымъ выдѣлить изъ этого необозримаго круга произведенія, имѣющія хотя бы относительную историческую цѣнность. Безыскуственныя запоздалыя записи преданій мѣстныхъ церквей, еще свободныя отъ поэтической обработки, вообще не находятъ себѣ мѣста въ этой классификаціи, и неудобство это ощущается тѣмъ сильнѣе, что объемъ «подлинныхъ» актовъ опредѣляется въ наукѣ далеко не однозначно. Читатель хотѣлъ бы отдать себѣ отчетъ въ томъ, что находится за предѣлами, но въ ближайшей близости, центральнаго, болѣе или менѣе общепризнаннаго ядра.

Пріемъ трактовки «эпическаго» жанра — литературно типологическій. Авторъ разсматриваетъ всю хаотическую груду памятниковъ, какъ литературное единство и устанавливаетъ характерныя, типическія его черты. Получается образъ, знакомый каждому и ярко нарисованный нѣкогда авторомъ въ его раннихъ «Legendes hagiographiques». Такая суммарная разработка — единственно, можетъ быть, возможная въ наше время — показываетъ, какъ мало еще сдѣлано въ этой сложной и трудной отрасли христіанской литературы. Нѣтъ и намека на опредѣленіе мѣстныхъ школъ, филіацію памятниковъ, общую эволюцію формы. Не изучены даже формальные законы этой классической агіографіи, особенно важные въ связи съ ея литургическимъ значеніемъ. А между тѣмъ нѣсколько наблюденій Узенера, набросанныхъ когда-то рукою мастера-филолога въ его «Der heilige Tychon» (мы говоримъ, разумѣется, исключительно

его филологическомъ анализѣ житія) открываютъ широкія перспективы для цѣлыхъ поколѣній изслѣдователей.

Отмѣтимъ, что и въ этой главѣ авторъ остается преимущественно на почвѣ Востока, проявляя изумительную начитанность въ греческой агіографіи.

Добавочныя главы въ книгѣ о. Делеэ о «второстепенныхъ» и «смѣшанныхъ» жанрахъ, о «жизни агіографическихъ текстовъ» даютъ лишь отрывочныя наблюденія, анализъ нѣкоторыхъ спорныхъ памятниковъ, щедрый и нестѣсненный рамками даръ много знающаго, много поработавшаго автора изъ собранныхъ имъ научныхъ кладовъ. Въ этомъ, повторяю, главная цѣнность книги. Не мы будемъ жалѣть о томъ, что этотъ даръ достался намъ безъ послѣдней окончательной отдѣлки, которая, по состоянію науки, заставила бы долго себя ждать. И въ такомъ незавершенномъ видѣ (безъ Index'а и указанія литературы, на желтоватой бумагѣ — свидѣтельствующей о скудости послѣвоенныхъ годовъ) эта книга, какъ единственная и незамѣнимая, какъ первый опытъ синтеза, останется надолго необходимымъ научнымъ пособіемъ на столѣ каждаго работника въ области агіологіи.

Г. Федотовъ.

ХРОНИКА БОГОСЛОВСКАГО ИНСТИТУТА.

ОТЧЕТЪ

о дѣятельности Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ за 1926-1927 академическій годъ.

Съ началомъ настоящаго учебнаго года Православный Богословскій Институтъ вступаетъ въ третій годъ своего существованія въ качествѣ высшей богословской школы. Согласно принятому при организаціи Института учебному плану, этимъ третьимъ годомъ завершается кругъ учебныхъ занятій Института, и текущій годъ, по завершеніи своемъ, дастъ первый выпускъ своихъ питомцевъ съ законченнымъ высшимъ богословскимъ образованіемъ.

Съ чувствомъ особаго удовлетворенія надлежитъ отмѣтить, что въ третій годъ своего существованія Православный Богословскій Институтъ вступаетъ уже въ качествѣ высшаго учебнаго заведенія, легализованнаго по французскимъ законамъ.

Безъ малаго три года тому назадъ, начавъ свою дѣятельность въ качествѣ пропедевтическаго класса, наша богословская школа, съ помощью Божіей и подъ благодатнымъ покровомъ и водительствомъ Преподобнаго Сергія Радонежскаго, развивалась и ширилась и въ настоящее время обнимаетъ собою три полныхъ курса съ 50 слушателями.

Составъ учащихся.

Отчетный академическій 1926-1927 годъ начался въ составѣ двухъ курсовъ, причемъ въ составъ второго курса вошли 20 студентовъ и 1 вольнослушатель, переведенные, на основаніи установленныхъ испытаній, съ перваго курса, и два студента, принятыхъ непосредственно на второй курсъ, — всего 22 студента и 1 вольнослушатель; а въ составъ перваго курса вошли 2 студента, оставленныхъ на повторительный курсъ, 20 вновь принятыхъ студентовъ и 2 вольнослушателя: всего на первомъ курсѣ 22 студента и 2 вольнослушателя, а на обоихъ курсахъ 44 студента и 3 вольнослушателя.

Осуществленный осенью 1926 года пріемъ студентовъ въ Богословскій Институтъ опредѣленно показалъ, въ какой мѣрѣ среди русской эмигрантской молодежи жива потребность въ богословскомъ образованіи, и насколько недостаточны тѣ матеріальныя средства, которыми располагаетъ Богословскій Институтъ для удовлетворенія этой потребности. Изъ 42 прошеній о пріемѣ въ число студентовъ, поступившихъ почти изъ всѣхъ мѣстъ русскаго разсѣянія (Франція, Германія, Сербія, Болгарія, Чехословакія, Польша, Эстонія, Финляндія), Богословскій Институтъ, считаясь съ имѣющимся въ его распоряженіи средствами и связываемый недостаткомъ помѣщенія, имѣлъ возможность принять въ свои стѣны лишь 20 студентовъ на I курсъ и 2-хъ на II курсъ.

Въ теченіе учебнаго года изъ числа студентовъ выбыло по раз-

нымъ причинамъ: на I курсѣ 3 студента и 2 вольнослушателя, а на II курсѣ 2 студента и 1 вольнослушатель. Такимъ образомъ, къ концу учебнаго года (отчетнаго) на лицо состояло на I курсѣ 20 и на II курсѣ 20, а всего 40 студентовъ.

Въ результатѣ переводныхъ испытаній, имѣвшихъ мѣсто въ концѣ учебнаго года, изъ 20 студентовъ II курса 19 переведены на III курсъ и одному въ виду болѣзни испытанія отложены до осени; изъ 19 студентовъ I курса — 15 переведены на II курсъ, одинъ оставленъ безъ перевода, и троимъ экзамены отложены до осени.

Являясь по существу своему учебнымъ заведеніемъ закрытымъ, Богословскій Институтъ, въ видѣ общаго правила, устанавливаетъ обязательность проживанія студентовъ въ общежитіи; исключенія изъ этого правила допускались лишь въ крайнихъ случаяхъ, именно въ отношеніи студентовъ женатыхъ и имѣющихъ въ Парижѣ семьи, и студентовъ, состояніе здоровья которыхъ не позволяетъ имъ жить въ общежитіи, и, наконецъ, студентовъ, не пользующихся стипендіей. Въ отчетномъ году изъ 40 студентовъ Института жили внѣ общежитія 7 человѣкъ, пользовались стипендіями отъ института 33 студента, посторонними стипендіями 4 студента, а не состояло не стипендіи 3 студента.

Въ теченіе учебнаго года 4 студента приняли монашество, 4 студента рукоположены во іереи, 3 въ іеродіаконы, изъ нихъ 2, оставаясь студентами, исполняютъ обязанности настоятелей приходскихъ церквей въ окрестностяхъ Парижа.

П о м ѣ щ е н і я.

Уже при открытіи новаго пріема студентовъ на I курсъ отчетнаго года выяснилась недостаточность помѣщеній общежитія студентовъ въ Институтѣ, которое было расчитано лишь на 26 человѣкъ. Необходимо было подыскать дополнительное помѣщеніе, и вопросъ этотъ удалось своевременно разрѣшить, благодаря открывшейся возможности заарендовать въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ Сергіевскимъ Подворьемъ, черезъ улицу отъ воротъ Подворья небольшое помѣщеніе, которое, послѣ необходимаго ремонта и приспособленія подъ жилье, оказалось годнымъ для помѣщенія въ немъ до 14 студентовъ.

Однако вопросъ о недостаткѣ помѣщенія вновь сталъ очень остро при обсужденіи вопроса о новомъ (третьемъ) пріемѣ студентовъ въ наступившемъ нынѣ учебномъ году, и лишь благодаря тому, что въ теченіе истекшаго учебнаго года освободилось послѣ выбывшихъ студентовъ нѣсколько наличныхъ мѣстъ въ общежитіи, и что пришлось исчерпать всѣ возможности уплотненія наличныхъ помѣщеній, Правленіе нашло возможнымъ принять на I курсъ института не свыше 15 человѣкъ. Это далеко не благопріятное разрѣшеніе вопроса, если имѣть въ виду, что ищущихъ въ настоящемъ году поступленія въ Богословскій Институтъ было 45 человѣкъ. Кромѣ того, для чтенія лекцій II курсу пришлось нанять по близости отъ Подворья особое помѣщеніе для аудиторіи. Забота о расширеніи всѣхъ помѣщеній, обслуживающихъ Институтъ, какъ дортуаровъ, такъ и аудиторій и столовой, для обезпеченія возможности пріема достаточнаго числа студентовъ является насущной и неотложной, каковы бы ни были трудности разрѣшенія этого вопроса. Заканчивая докладъ о помѣщеніяхъ Института, надлежитъ отмѣтить два весьма существенныхъ достиженія въ этомъ отношеніи въ отчетномъ году: именно, переходъ на электрическое освѣщеніе съ газоваго всѣхъ помѣщеній Института и всего Подворья, и установку центральнаго водяного отопленія въ главномъ зданіи Подворья, гдѣ расположены храмъ въ верхнемъ этажѣ, аудиторіи и дортуары Института въ нижнемъ. Эти усовершенствованія представляются тѣмъ болѣе цѣнными, что устроены они на пожертвованныя средства.

Учебная часть.

Въ соотвѣтствіи съ принятымъ учебнымъ планомъ Богословскаго Института, въ отчетномъ году читались лекціи по слѣдующимъ предметамъ богословскаго курса:

1) Священное Писаніе Ветхаго Завѣта: проф. прот. С. Н. Булгаковъ
преподаватель И. А. Лаговскій
2) Священное Писаніе Новаго Завѣта: проф. С. С. Безобразовъ
3) Догматическое Богословіе-: проф. прот. С. Н. Булгаковъ
4) Патрологія : проф. Г. В. Флоровскій
5) Исторія Церкви общая и русская: проф. А. В. Карташевъ
6) Исторія Западной Церкви: доцентъ Г. П. Федотовъ
7) Литургика: еп. Веніаминъ и доцентъ В. Н. Ильинъ.
8) Философія: проф. С. Л. Франкъ, проф. Н. О. Лосскій.
проф. Б. П. Вышеславцевъ.
9) Логика : преподаватель Л. А. Зандеръ.
10) Славянскій языкъ : епископъ Веніаминъ и проф. Н. К. Кульманъ.
11) Греческій языкъ: проф. С. С. Безобразовъ
12) Латинскій яз.: доцентъ Г. П. Федотовъ и преподаватель
П. Е. Ковалевскій
13) Теорія церковнаго пѣнія: проф. А. Г. Чесноковъ.

Кромѣ указанныхъ лекцій, студенты привлекались къ занятіямъ въ семинаріяхъ по слѣдующихъ предметамъ: Новый Завѣтъ, Догматическое Богословіе, Литургика, Патрологія, Исторія Церкви и Чтеніе древне христіанскихъ памятниковъ на латинскомъ языкѣ, а также обязаны были представить къ зачету по одному изъ главныхъпредметовъ курса письменное сочиненіе на одну изъ предложенныхъ темъ.

Личный Составъ.

Въ личномъ составѣ, обслуживающемъ Богословскій Институтъ, въ отчетномъ году произошли слѣдующія перемѣны. Приглашены для чтенія лекцій: по Патрологіи проф. Г. В. Флоровскій; по Исторіи Западной Церкви Г. П. Федотовъ; по теоріи Церковнаго Пѣнія проф. Консерваторіи А. Г. Чесноковъ. Кромѣ того, были приглашены для прочтенія особыхъ курсовъ по философскимъ предметамъ названные выше профессора Франкъ, Лосскій, Вышеславцевъ и Бердяевъ.

Въ теченіе того же года введена въ дѣйствіе должность Помощника Инспектора Богословскаго Института, обязанности по каковой возложены на Секретаря Богословскаго Института Е. М. Киселевскаго. Въ теченіе того же года выбылъ изъ личнаго состава Инспекторъ Института Епископъ Веніаминъ, послѣ отъѣзда котораго временное исполненіе обязанностей Инспектора было возложено на Прот. С. Н. Булгакова.

Библіотека.

Изъ вспомогательныхъ учрежденій Института въ отчетномъ году надлежитъ отмѣтить организацію и расширеніе библіотеки Института. Первоначально состоявшая изъ нѣсколькихъ пожертвованныхъ книгъ, библіотека разрослась до предѣловъ , удовлетворяющихъ первымъ ученымъ и учебнымъ потребностямъ. Кромѣ частныхъ пожертвованій русскихъ богословскихъ книгъ, поступающихъ со всѣхъ концовъ русскаго разсѣянія, — значительные дары были получены отъ иностранныхъ учебныхъ и ученыхъ заведеній. Въ основу библіотеки Института была положена уступленная Институту библіотека упраздненной русской духовной Семинаріи въ Кишиневѣ (850 томовъ); затѣмъ поступило: отъ Женевскаго Университета 32 тома, отъ Appeal for the Russian Clergy (англійскаго общества помощи русскому духовенству) — 150 томовъ, отъ русскихъ дарите-

лей 180 томовъ и, наконецъ, куплено за счетъ Института 200 томовъ, — всего 1 412 томовъ. Въ теченіе учебнаго года произведено свыше 2500 выдачъ, составленъ систематическій каталогъ, оборудованы библіотечные шкафы.

Печатный Органъ.

Одною изъ особыхъ заботъ Правленія Института всегда было учрежденіе печатнаго органа Института, въ которомъ могли бы печататься труды и ученыя изслѣдованія по богословскимъ наукамъ. Но осуществленіе этой задачи, требующей большихъ матеріальныхъ средствъ, оказалось пока непосильнымъ, и, въ частности, ассигнованія на этотъ предметъ въ отчетномъ роду пришлось обратить по другому назначенію, а именно на оборудованіе нанятаго для расширенія общежитія помѣщенія, насущно необходимаго въ виду открытія II курса.

Финансы.

Обращаясь къ финансовой сторонѣ дѣла Богословскаго Института, надлежитъ имѣть въ виду, что средства на содержаніе Института получаются исключительно изъ благотворительныхъ источниковъ, и первый годъ существованія Института, когда эти источники были неопредѣленны и болѣе или менѣе случайны, прошелъ въ полной неувѣренности въ завтрашнемъ днѣ. Ежемѣсячная смѣта въ 11.000 франковъ въ мѣсяцъ покрывалась изъ наличныхъ средствъ, стекавшихся къ Высокопреосвященному Митрополиту Евлогію изъ разныхъ источниковъ. 1926 годъ внесъ въ финансовое положеніе Института большую опредѣленность и прочность, благодаря помощи американскихъ друзей Института и русской Церкви, выразившейся въ учрежденіи въ Америкѣ особаго «Церковнаго Фонда», оказывающаго помощь чрезъ организаціи У.М.С.А. Согласно выработанной Правленіемъ Института предположительной на три года смѣты, «Церковный Фондъ» гарантировалъ ассигнованіе на нужды Института на означенный трехлѣтній срокъ 15.000 долларовъ, распредѣляя эту помощь между помянутыми тремя годами не равномѣрно, а такъ, что на 1926 годъ назначалось 7.000 долларовъ; на 1927 годъ 5.000 и на 1928 годъ 3.000 долл., и съ тѣмъ условіемъ, что Институтомъ, съ своей стороны, будутъ собраны на ту же надобность изъ другихъ источниковъ: въ 1926 году 5.253 доллара; въ 1927 году 10.662 доллара а въ 1928 году 16.878 долларовъ, причемъ денежные отпуски изъ Фонда каждые три мѣсяца производятся лишь по удостовѣреніи въ полученіи Институтомъ соотвѣтствующей доли изъ упомянутыхъ другихъ источниковъ. Указанныя условія Американской помощи создаютъ необходимость постоянной и напряженной и все прогрессирующей въ своей интенсивности дѣятельности по изысканію средствъ на поддержаніе такъ чудесно созданнаго разсадника русскаго высшаго богословскаго просвѣщенія. И, съ Божіей помощью, эта дѣятельность до сихъ поръ была успѣшной. Институту удавалось своевременно добывать установленныя соглашеніемъ доли поступленій на свое содержаніе, и въ настоящее время имѣющіяся въ кассѣ Института поступленія обезпечиваютъ уже поступленіе американской помощи до конца текущаго года.

Большую помощь въ этомъ дѣлѣ Институту оказало Appeal for the Russian Clergy, всегда проявляющее исключительную заботу о всѣхъ нуждахъ Института и отпускавшее въ отчетномъ году регулярно каждые три мѣсяца по 250 англійскихъ фунтовъ, что составляетъ 1000 англійскихъ фунтовъ въ годъ.

Въ дальнѣйшемъ однако положеніе становится болѣе труднымъ. Уже въ 1927 году, въ связи съ естественнымъ ростомъ Института, приведшимъ къ открытію III курса, Институтъ принужденъ былъ вый-

ти значительно за предѣлы той смѣты, которая была апріорно составлена 2 года тому назадъ ко времени образованія упомянутаго Американскаго Церковнаго Фонда, и, вмѣсто предположенной тогда смѣты въ 15.662 доллара, общая сумма смѣты 1927 года достигаетъ 18.834 долларовъ. Иными словами, за вычетомъ обѣщанной помощи на этотъ годъ отъ Американскаго Комитета (5.000 долларовъ), падающая на другіе источники сумма достигаетъ 13.834 долларовъ.

Въ будущемъ 1928 году, на который Американскій Церковный Фондъ даетъ помощь въ размѣрѣ лишь 3.000 долларовъ, положеніе станетъ еще болѣе труднымъ. Въ заботахъ о лучшей постановкѣ дѣла изысканія средствъ на дальнѣйшее содержаніе Богословскаго Института состоявшимся въ Іюлѣ мѣсяцѣ сего года Епархіальнымъ Съѣздомъ, по иниціативѣ Богословскаго Института, былъ созданъ попечительный Комитетъ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ, въ составъ котораго, подъ предсѣдательствомъ Высокопреосвященнаго Владыки Митрополита, кромѣ избранныхъ отъ Епархіальнаго Съѣзда членовъ войдутъ: Правленіе Богословскаго Института и, въ порядкѣ кооптаціи, представители русскихъ общественныхъ организацій въ Зарубежьѣ. Кромѣ заботъ объ изысканіи денежныхъ средствъ на содержаніе Богословскаго Института, названный Комитетъ избираетъ изъ своей среды Ревизіонную Комиссію для провѣрки отчетовъ Богословскаго Института по финансовой его части.

Движеніе денежныхъ суммъ Богословскаго Института за 1926 годъ и первое полугодіе 1927 года, коимъ заканчивается отчетный академическій годъ, сводится къ слѣдующимъ цифрамъ (въ долларахъ):

ЗА 1926 ГОДЪ.

ПРИХОДЪ			РАСХОДЪ		
1. Остатокъ на 1 I. 26	2011	05	1. Содер. персон. и студ.	6320	48
2. Пожертвованія	5682	23	2. Библ. и инвентарь	1161	49
3. Отъ доктора Мотта	655	95	3. Канц. и путевые расх.	352	81
4. Отъ Амер. Црк. Фонда	6999	90	4. Наемъ и рем. пом.	1102	68
5. Тарелоч. сборы церквей	298	38	5. хозяйств. расходы (отопленіе, освѣщ. вода, телеф.)	1065	76
6. Плата отъ студ-въ	567	34	6. Непредвидѣн. расх.	293	09
7. Хозяйствен. приходы	33	41			
8. % % по тек. счетамъ	58	24			
9. Разница курсовъ	205	30			
10. Суммы спец. назнач.	112	02			
Итого	16 623	82	Итого	10 296	31

Остатокъ на 31. XII. 1926: 6.327.51

ЗА I ПОЛУГОДІЕ 1927 года.

1. Остатокъ на 1 I. 1927	6327	51	1. Содержаніе персонала и студентовъ	6683	83
2. Пожертвованія	385.	62	2. Путевые и канц. рас.	96	38
3. Отъ Appeal for the Russ. Clergy.	2430	00	3. Библ. и инвентарь	228	69
4. Отъ Амер. Црк. Фон.	2500	00	4. Наемъ и рем. пом.	370	03
5. Тарелочный сборъ	250	56	5. Хозяйств. расходы (отопл. освѣщ. вода, телеф.)	880	96
6. Плата отъ студ.	474	85	6. Непредвидѣн. расх.	93.08	
7. % % по тек. счетамъ	108	49	7. Расходы Главн. Ком.	7	84
8. Хозяйствен. приходы	78	43	Разница курсовъ	8,94	
9. Суммы спец. назнач.	242	37			
Итого	12 797	83	Итого	8 369	76

Остатокъ на 1. VII. 1927 г.: 4.428.07.

По примѣру прежнихъ лѣтъ Богословскій Институтъ продолжалъ поддерживать общеніе и связь съ представителями другихъ христіанскихъ исповѣданій. Въ отчетномъ году гостями Института были: Предсѣдатель вышеупомянутаго Англійскаго Общества Помощи Русскому Духовенству, такъ много дѣлающаго для поддержки Института, свящ. Уиттингамъ, свящ. Татлоу, выдающійся представитель современной богословской науки бывшій епископъ Оксфордскій др. Горъ, Архіепископъ Упсальскій Седербломъ, настоятель одной изъ видныхъ Бостонскихъ Церквей въ Америкѣ свящ. Шериль и друг.

Съ другой стороны, представители Богословскаго Института: Прот. С. Булгаковъ, проф. С. С. Безобразовъ и студентъ Д. Клепининъ въ истекшемъ году присутствовали на Сэнтъ-Олбанской конференціи въ Англіи. Конференція эта оживила въ Англіи интересъ къ Богословскому Институту, и въ результатѣ ея у виднаго члена Общества Appeal for the Russian Clergy д-ра Гаральда Уильямсъ состоялось многолюдное собраніе видныхъ лицъ изъ разныхъ круговъ англійскаго общества, интересующихся Богословскимъ Институтомъ. На собраніи этомъ образовался Дамскій Комитетъ, взявшій на себя заботу объ улучшеніи экономическихъ условій Института и его студентовъ. Забота эта уже проявилась на дѣлѣ, и благодаря помощи Комитета, Институтъ имѣлъ возможность оказать денежную помощь студентамъ, разъѣзжавшимся на лѣтнія работы, и снабдить ихъ рабочими костюмами.

Въ то же время, по иниціативѣ и при дѣятельномъ содѣйствіи Г. Г. Кульмана и проф. В. В. Зѣньковскаго, проведшихъ нѣсколько мѣсяцевъ въ Америкѣ, въ городахъ Бостонѣ и Нью-Гевенѣ образовались Комитеты Помощи Богословскому Институту, собравшіе уже значительныя суммы на указанную цѣль.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Отъ редакціи 5

С. С. Безобразовъ. — Евангелисты какъ историки 7

Прот. С. Булгаковъ. — Главы о Троичности 31

Н. Н. Глубоковскій. — Богъ - Слово 89

В. Н. Ильинъ. — Основные вопросы символики Креста Господня 122

А. В. Карташевъ. — Судьбы «Святой Руси» 134

Г. П. Федотовъ. — Св. Мартинъ Турскій — подвижникъ аскезы 157

Г. В. Флоровскій. — Тварь и тварность 176

Изъ богословской литературы:

Замѣтки и рецензіи: прот. С. Б—ва, С. Безобразова, В. Зѣньковскаго, Г. Федотова 213

Хроника Богословскаго Института:

Отчетъ о дѣятельности Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ за 1926-1927 академическій годъ 226

TABLE DES MATIÈRES.

Pag.

Avis de la rédaction 5

S. Bésobrasoff. — Les évangelistes comme historiens 7

R. P. Serge Boulgakoff. — Études sur la Trinité 31

N. Gloubokovsky. — Dieu - le Verbe 89

V. Iliine. — Les questions fondamentales du symbolisme de la Croix 122

A. Kartacheff. — Les destinées de la «Sainte Russie» 134

G. Fédotoff. — St. Martin de Tours — le héros de l'ascétisme 157

G. Florovsky. — La créature et la nature creée 176

Littérature théologique:

Notes bibliographiques: par le R. P. S. Boulgakoff, S. Bésobrasoff, V. Zenkovsky, G. Fédotoff 213

Chronique de l'Institut:

Compte-rendu de l'Institut de Théologie Orthodoxe à Paris pour l'année 1926-1927 226

Редакція: Правленіе Богословскаго Института.

La rédaction: L'administration de l'Institut de Théologie

93, rue de Crimée. Paris (XIX·)

Le Gérant: Vicomte HETMAN DE VILLIERS

Imp. de Navarre, 5, rue des Gobelins. Paris XIII.

Цѣна 1 дол.

Складъ изданія: 10, Boul. Montparnasse, Paris (XV·)