

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

LA PENSÉE ORTHODOXE

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ XI

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ XI

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

1957

Богъ благословитъ напечатать”.

Ректоръ Института

Епископъ КАССИАНЪ.

Сергіево подворье.

Сентябрь 1957 года.

Редакторъ:

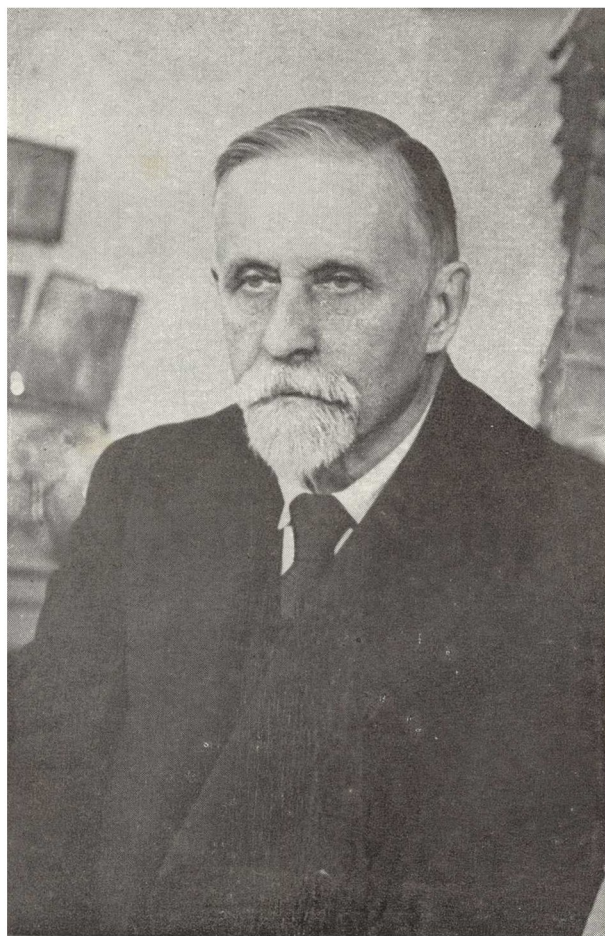
Архимандритъ КИПРИАНЪ.

LA PENSÉE ORTHODOXE

TRAVAUX
DE L'INSTITUT DE THÉOLOGIE
ORTHODOXE à PARIS

CAHIER XI

PARIS
1957



ПРОФЕССОРЪ
Антонъ Владиміровичъ КАРТАШЕВЪ



Антону Владиміровичу

К а р т а ш е в у

ко дню его восьмидесятилѣтія

Богословскій Институтъ

Антонъ Владиміровичъ Карташевъ

Исполнившееся 11 (24) іюля 1955 г. восьмидесятилѣтіе А. В. Карташева обнимаетъ собою цѣлую эпоху. Въ его дѣтской памяти врѣзалось убійство Императора Александра II, пережитое имъ въ невозмутимой тишинѣ русской провинціальной глуши. И онъ же въ наши дни своимъ нестарѣющимъ духомъ откликается — живѣе, чѣмъ многіе молодые — на происходящее въ мірѣ въ исходѣ второй міровой войны. Но мало того, что эти восемьдесятъ лѣтъ составляютъ цѣлую эпоху, на протяженіи которой жизнь міра измѣнилась до неузнаваемости. Въ своемъ православномъ воспріятіи исторіи Антонъ Владиміровичъ сообщаетъ этому пестрому содержанію внутреннее единство. И потому его восьмидесятилѣтіе выходитъ за тѣсные предѣлы дружной ученой семьи. Посвящая своему старѣйшему члену настоящую книжку «Православной Мысли», Совѣтъ Богословскаго Института переживаетъ этотъ домашній праздникъ, какъ событіе общественное, на которое не могутъ не отозваться ни Русская Зарубежная Церковь, ни Русская эмиграція вообще.

Прежде всего, чисто внѣшне, Антонъ Владиміровичъ есть то звено, которое соединяетъ нашъ Богословскій Институтъ съ духовной школой русскаго дореволюціоннаго прошлаго. Онъ ее прошелъ всю, снизу доверху, отъ духовнаго училища до С.-Петербургской Духовной Академіи, гдѣ, по окончаніи курса, былъ и преподавателемъ: и. д. доцента по кафедрѣ Исторіи Русской Церкви. Рѣшившись оставить Академію, онъ поступилъ въ 1905 г. на службу въ Петербургскую Публичную Библіотеку и былъ избранъ преподавателемъ Петербургскихъ Высшихъ Женскихъ (Бестужевскихъ) Курсовъ по кафедрѣ Исторіи Религій и Церкви. Не только его преподаваніе на Высшихъ Женскихъ Курсахъ, но и его работа въ Публичной Библіотекѣ имѣла характеръ научный. Въ свои студенческіе годы я очень много слышалъ объ Антонѣ Владиміровичѣ отъ знакомыхъ курсистокъ, цѣнившихъ его лекціи чрезвычайно высоко. Но познакомился я съ нимъ только по окончаніи Университета, когда я былъ одновременно оставленъ при Университетѣ для подготовки къ профессорскому званію и причисленъ къ Публичной Библіотекѣ въ качествѣ «вольнотрудящагося» по отдѣленію Богословія. Это было въ сентябрѣ 1914 г. Моимъ первымъ начальникомъ по службѣ былъ Антонъ Владиміровичъ. Мнѣ было тогда двадцать два года. Я увидѣлъ Антона Владиміровича за его работою ученаго библиотекаря и могу засвидѣтельствовать, что пополненіе библіотеки научно-богословской литературой въ размахѣ старой дореволюціонной Россіи

было ученой заслугой Антона Владиміровича, зорко слѣдившаго за специальной библіографіей и не отстававшаго отъ движенія науки. Всѣмъ намъ извѣстный богословскій «энциклопедизмъ» Антона Владиміровича уже тогда поражалъ его сотрудниковъ. Опытъ бѣженства, открывшій намъ заграничныя книгохранилища, показалъ намъ, что въ послѣдніе предреволюціонныя годы, Богословское Отдѣленіе Петербургской Публичной Библіотеки стояло на бѣльшей высотѣ, и его книгохранилища были богаче.

Научная работа Антона Владиміровича была временно оборвана революціей. Назначенный Товарищемъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, онъ ушелъ изъ Публичной Библіотеки. Послѣдовали дальнѣйшіе трагическіе этапы: Оберъ-Прокуроръ, Министръ Исповѣданій Временнаго Правительства послѣднихъ составовъ, Октябрьская революція, Петропавловская крѣпость, почти чудесное спасеніе отъ гибели, бѣгство за границу... Но за границую и возвращеніе къ научно-богословской работѣ. Она развернулась въ нашемъ Институтѣ. Для Антона Владиміровича онъ былъ прямымъ продолженіемъ старой русской духовной школы, которая его вскормила, и которой онъ отдавалъ свои силы. Не лишено знаменательности, что наименованіе нашего Богословскаго Института Свято-Сергіевской Духовной Академіей произошло по инициативѣ Антона Владиміровича, и названіе это Антонъ Владиміровичъ употребляетъ чаще, чѣмъ его употребляютъ другіе.

Временно прерванная революціей и возобновившаяся въ Парижѣ, учено-богословская работа Антона Владиміровича уходитъ своими корнями въ его русскіе духовно-академическіе годы. Это не новое дѣло, а то же самое, и Антонъ Владиміровичъ въ своемъ лицѣ являетъ живую связь старой и новой русской духовной школы. Не будетъ преувеличеніемъ, если я скажу, что въ новой школѣ Антонъ Владиміровичъ, по слову ап. Павла (I Кор. XV, 10), потрудился больше насъ всѣхъ. Не составляетъ исключенія и о. Сергій Булгаковъ, котораго безвременная смерть давно уже вырвала изъ нашихъ рядовъ. До открытія нашего Института Антонъ Владиміровичъ работалъ надъ его основаніемъ. Съ первыхъ же лѣтъ его дѣятельности онъ къ своему основному предмету, Исторіи Церкви, прибавилъ, за отсутствіемъ соотвѣтствующаго преподавателя, и много лекцій по Ветхому Завету. А въ грозные дни начала второй міровой войны, когда иностранные жертвователи, обеспечивавшіе содержаніе Института, склонялись къ мысли о неизбежности его ликвидаціи, — упадокъ духа внѣ и внутри Института былъ побѣжденъ твердой волей Антона Владиміровича, которая восторжествовала и надъ внѣшними трудностями и отстояла Институтъ. Это его незабываемая заслуга. Институтъ пробилъ черезъ годы военной скудости и дожилъ до новаго расцвѣта по окончаніи войны.

Къ этому надо добавить, что ни у кого изъ насъ нѣтъ столько учениковъ, какъ у Антона Владиміровича. Его научное руководство цѣнятся и его ищутъ. И его дѣло ученики его продолжаютъ не только по Исторіи Церкви, но и по Ветхому Завету, и не въ одной Европѣ, но и въ Америкѣ. Маленькая, но характерная подробность. Перегруженность нашей программы заставляетъ насъ цѣнить случайно освобож-

дающіеся часы почему-либо отсутствующих преподавателей. Но прежде, чѣмъ о ихъ освобожденіи успѣютъ узнать другіе, они, по большей части, уже бываютъ заняты Антономъ Владиміровичемъ: даже въ его восемьдесятъ лѣтъ!

Но Антонъ Владиміровичъ не только живое звено, связующее высшую духовную школу русскаго разсѣянія съ рассадниками духовнаго просвѣщенія дореволюціонной Россіи. Помимо его воли и вопреки его собственнымъ ожиданіямъ, русская революціонная буря вынесла его въ самые первые ряды строителей новой Россіи. Какъ Министръ Исповѣданій Временнаго Правительства, онъ открывалъ отъ имени государства въ торжественномъ засѣданіи въ Храмѣ Христа Спасителя въ Москвѣ Помѣстный Соборъ Русской Церкви. Можно по-разному судить о дѣлѣ Московскаго Собора 1917/18 годовъ. Но каноническая жизнь Русской Церкви и на родинѣ и за рубежомъ текла эти послѣднія десятилѣтія, пускай съ перебоями и отступленіями, но по тѣмъ путямъ, которые были проложены Соборомъ. Дѣятельнымъ членомъ Собора оставался Антонъ Владиміровичъ и въ 1918 г., когда онъ, по освобожденіи изъ заключенія, жилъ на нелегальномъ положеніи въ Москвѣ. Этой дѣятельности скоро пришелъ конецъ, какъ онъ пришелъ, еще раньше, и его политической дѣятельности въ Россіи. Но и та и другая продолжались въ эмиграціи. Напомню, что Антонъ Владиміровичъ былъ Предсѣдателемъ Русскаго Національнаго Комитета сначала въ Финляндіи, потомъ въ Парижѣ. Его активное участіе въ Епархіальныхъ Собраніяхъ и въ Епархіальномъ Совѣтѣ Русскаго Экзархата Вселенскаго Престола въ Западной Европѣ тоже должно быть отмѣчено. Тѣмъ самымъ заграничное служеніе Антона Владиміровича оказывается служеніемъ не только русскаго богословскаго наукѣ, но и Русской Церкви въ широкомъ смыслѣ слова и русскому народу. Антонъ Владиміровичъ неустанно слѣдитъ за тѣмъ, что происходитъ въ Россіи. Онъ чувствуетъ Россію такъ, какъ ее почти никто теперь не чувствуетъ. И новые эмигранты легко находятъ съ нимъ общій языкъ. Странно сказать, въ свои восемьдесятъ лѣтъ и послѣ тридцати семи лѣтъ эмиграціи, онъ остается живою связью русскаго зарубежья не только съ духовнымъ просвѣщеніемъ старой Россіи, но и съ Россіей вообще: съ Россіей минувшихъ лѣтъ и съ теперешней подъяремой Россіей.

Общественная дѣятельность Антона Владиміровича извѣстна всѣмъ. Можно сказать, что русское зарубежье знаетъ его именно какъ общественнаго дѣятеля и какъ яркаго политическаго оратора. Въ широкихъ кругахъ русскаго разсѣянія его обликъ ученаго православнаго богослова и работника на нивѣ церковной менѣ извѣстенъ, чѣмъ его политическое лицо. И даже близко знающіе его нерѣдко ставятъ вопросъ, есть ли внутренняя органическая связь между тѣмъ и другимъ. Можно ли говорить объ общемъ источникѣ его богословія и его политики, о ихъ существенномъ единствѣ? Многіе на этотъ вопросъ отвѣчаютъ отрицательно: пріемлютъ и любятъ въ немъ богослова и рѣшительно отрицаютъ его какъ политика. На этотъ вопросъ постараюсь отвѣтить и я. Или точнѣе, свой утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ я, въ сущности, уже далъ: въ самомъ началѣ настоящей замѣтки. Постараюсь его обосновать.

Не очень давно, на вопрос одного из профессоров нашего Института студенты старшего курса сказали ему, что чувствуют идеологическое единство своих наставников, каковы бы ни были наши индивидуальные различия. Думаю, что это верно. Исключения, конечно, есть. Но православное мироощущение и богословское мировоззрение старших членов нашей профессорской коллегии, несомненно, одно и то же.

Когда-то в пылу полемики, покойный о. Сергий Булгаков пустил крылатое слово: «Парижское богословие». Слово это было неудачное. Вырвавшись в полемикѣ, оно обострило полемику и было обращено против насъ. Но оно неверно и по существу: никакого «Парижскаго богословія» не было и нѣтъ. Есть православное богословіе, котораго мы держимся, и которое мы всѣ исповѣдуемъ. Оно покоится на Преданіи, и въ вѣрности Преданію ищетъ рѣшенія тѣхъ жгучихъ вопросовъ, которые ставятъ жизнь: ставитъ всегда, а по временамъ съ особою силой.

Тотъ же о. Сергій свидѣтельствовалъ, что и въ пору своего марксизма и въ годы своего дѣятельнаго служенія Церкви, служенія богослова и священника, онъ болѣлъ одной и той же проблемой. Эта снѣдавшая его проблема была проблема міра. Онъ искалъ ея рѣшенія въ социализмѣ, онъ пытался ее осмыслить въ системѣ православной соціологии. Эта же проблема міра стоитъ и въ центрѣ исканій А. В. Карташева. Онъ обозначаетъ эти исканія иначе, чѣмъ о. Сергій. Но его исканія и исканія о. Сергія — одни и тѣ же. Для Антона Владиміровича это — борьба за Халкидонскій догматъ. Опредѣленіе Четвертаго Вселенскаго Собора 451 г. въ Халкидонѣ о соединеніи Божественнаго и человѣческаго естества в лицѣ Богочеловѣка Иисуса Христа: «несліянно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно» направлено противъ монофиситовъ, но исключаетъ изъ церквей огады и несторіанъ. Подъ знакомъ этой борьбы за Халкидонскій догматъ прошла вся сознательная жизнь А. В. Карташева, какъ православнаго богослова и церковнаго дѣятеля. Онъ ее велъ и въ свои молодые годы до революціи и до первой войны, какъ предсѣдатель С.-Петербургскихъ Религіозно-Философскихъ Собраній, впослѣдствіи превратившихся въ Религіозно-Философское Общество. Въ нѣдрахъ этого общества у него были союзники, болѣе крайніе, чѣмъ онъ, воззрѣнія которыхъ онъ не раздѣлялъ и раздѣлять не могъ. Достаточно назвать имена Д. С. Мережковскаго и В. В. Розанова. Но фронтъ былъ общій, и направленъ былъ этотъ общій фронтъ противъ монофиситскаго отрицанія міра и его несторіанскаго самодовлѣнія. Борьба за Халкидонъ была борьба за міръ.

Помню наши первыя встрѣчи осенью 1914 г. Я съ дѣтства получилъ религіозное воспитаніе, навсегда опредѣлившее мою жизнь, но среда, изъ которой я вышелъ, была свѣтская, далекая отъ стараго православнаго быта, школу я прошелъ тоже свѣтскую, и мое религіозное пробужденіе въ послѣдніе университетскіе годы не было еще отмѣчено сознаніемъ дѣятельной принадлежности къ Церкви. Оно имѣло скорѣе неопредѣленно-протестантскія черты. Но оно было бурно, оно рвалось наружу, и я вспоминаю, на книжныхъ галереяхъ Публичной Библиотеки, наши длинные разговоры съ Антономъ Владиміровичемъ. Я насту-

паль. Онъ слушалъ. И у меня въ памяти остались его реплики: «Не понимаю. Не могу понять. Вѣроятно, я такъ плохо устроенъ... Но не могу понять». Онъ не могъ понять этого отрѣшеннаго отъ жизни и отъ міра Христіанства, далекаго отъ Православной полноты. Я искалъ, я пробивался черезъ какую-то стѣну. И когда я пробился, мнѣ стало постепенно ясно, что путь мнѣ былъ указанъ недоумѣнными вопросами и грустными замѣчаниями Антона Владиміровича. Онъ былъ тѣмъ человекомъ, который вывелъ меня на православные просторы. Это было со-рокъ два года тому назадъ.

Подъ знакомъ борьбы за Халкидонъ стоитъ и его послѣдняя книжка: «Возсозданіе Св. Руси» (Парижъ, 1956). Эта книжка — богословско-политическая. Призывъ строить православное государство есть та же борьба за Халкидонскій догматъ, за единое догматическое основаніе христіанской вѣры и христіанской жизни. Въ эту догматическую глубину уходятъ корни Карташева - богослова и Карташева - политика. И даже не корни, а корень, ибо основаніе едино, и въ своемъ служеніи богослова и въ своемъ служеніи политика Антонъ Владиміровичъ остается одинаково вѣренъ Халкидонскому догмату, какъ выражающему его — наше общее! — христіанское сознаніе. Это не «Парижское богословіе». Это — истина Православія, которой мы всѣ служили и служимъ.

Послѣдняя (VIII) глава «Возсозданія Св. Руси» озаглавлена: «Размежеванія», и въ первомъ параграфѣ полемическое остріе направлено противъ меня, противъ моей книжки «Царство Кесаря предъ судомъ Новаго Завѣта». Въ этой полемикѣ есть и явное недоразумѣніе. Сознвая за христіаниномъ долгъ труда «надъ Царствомъ міра», я понималъ «надъ царствомъ міра», какъ дополненіе, а не какъ обстоятельство. Я отнюдь не думалъ объ отрѣшеніи отъ міра, о **возвышеніи надъ міромъ** (такъ — «Возсозданіе», стр. 170, 174). Нѣтъ, я мыслилъ міръ, какъ объектъ труда. Такъ трудится человекъ **надъ** разрѣшеніемъ той или иной задачи, **надъ** книгой, **надъ** картиной, и т. п. Другого значенія предлогъ «**надъ**» для меня въ этомъ сочетаніи не имѣлъ. Но и не въ этомъ дѣло. Я сознаю себя въ политикѣ такимъ же непримиримымъ антикоммунистомъ какъ и Антонъ Владиміровичъ. Мнѣ случалось публично обличать коммунизмъ, какъ «чистое» — абсолютное! — зло. Не бьетъ ли Антонъ Владиміровичъ мимо цѣли? Не видитъ ли онъ противника въ единомышленникѣ и союзникѣ? Но подумавши, я готовъ признать, что онъ правъ. Я не могъ и не могу преодолѣть своего пессимизма. Я продолжаю думать, что государство тоталитарно въ своемъ существѣ, и потому противоположно Христу, и всякая работа надъ государствомъ, лежащая на насъ, какъ долгъ, въ то же время неизбѣжно обречена на неудачу. Антонъ Владиміровичъ этого пессимизма не раздѣляетъ. И, вѣроятно, онъ правъ. Его правота есть та же вѣрность Халкидонскому догмату. Я готовъ искать въ Халкидонскомъ догматѣ ключъ къ тайнѣ Церкви и къ тайнѣ Богодухновенности Священнаго Писанія. Антонъ Владиміровичъ его находитъ ко всему православному дѣланію въ мірѣ. Если цѣль домостроительства Божія есть обоженіе твари, если мы чаемъ воскресенія мертвыхъ въ славѣ «гѣла духовнаго» (I Кор. XV,

44), — на насъ лежитъ долгъ итти къ этой предуказанной цѣли и путемъ собственной работы, собственнаго усилія. На этомъ пути, какъ и во всякомъ человѣческомъ дѣланіи, неизбежны ошибки, срывы, паденія. Никто не станетъ утверждать — и самъ Антонъ Владиміровичъ меньше, чѣмъ кто-либо, — что въ его политическомъ служеніи не было такихъ ошибокъ. Но рѣчь идетъ именно о служеніи. И цѣль этого служенія, предуказанная Халкидонскимъ догматомъ, сообщаетъ его жизни то замѣчательное единство мысли и дѣла, въ которомъ богословіе и политика раскрываются, какъ два аспекта одного и того же жизненнаго подвига.

Антономъ Владиміровичемъ написано очень много. Списокъ изданнаго имъ весьма длинный. Но это, по большей части, статьи или небольшие брошюры. Только сейчасъ начнутся печатаніемъ его двухтомные «Очерки по Исторіи Русской Церкви», настоящій подарокъ русской исторической и богословской литературѣ. Вообще же научный трудъ Антона Владиміровича выражается въ его преподаваніи. Уровень его преподаванія всегда былъ и остается чрезвычайно высокимъ. Я разумѣю не только необычайную увлекательность его лекцій, но прежде всего ихъ научныя достоинства. И та же вѣрность Халкидону, который утверждаетъ право человѣческаго начала, обязываетъ Антона Владиміровича къ тщательности критическаго анализа, который иногда смущаетъ робкія души, и даже не однѣ только робкія. Я разумѣю его активую рѣчь: «Ветхозавѣтная библейская критика», вышедшую отдельной брошюрой в 1947 году. На нее болѣзненно реагировалъ и такой безстрашный человѣкъ, какъ покойный Митрополитъ Евлогій. Владыка былъ, конечно, неправъ. Можно соглашаться или не соглашаться съ тѣми конкретными результатами, къ которымъ пришла или приходила библейская наука въ Западной Европѣ. Теорія Велльгаузена о происхожденіи Пятокнижія вызываетъ и чисто-научныя возраженія. Но нельзя отрицать за ученымъ богословомъ права критическаго изслѣдованія, исканія человѣческихъ истоковъ богодуховенныхъ писаній. Тѣмъ болѣе, что вѣрность Антона Владиміровича Халкидонскому догмату утверждаетъ не только право человѣческаго начала, но и примать Божественнаго. Этимъ приматомъ Божественнаго начала отмѣчено все служеніе Антона Владиміровича. Ему вѣрна и его библейская работа. Съ какою силою онъ проступаетъ въ этой книжкѣ, которая вызвала столько толковъ.

Еще о списокѣ трудовъ Антона Владиміровича. Обращаетъ на себя вниманіе большое количество статей на острия злободневныя темы. Но въ нихъ-то и находитъ свое выраженіе общественный темпераментъ Антона Владиміровича. И можно сказать, что этотъ списокъ получаетъ свое существенное завершеніе въ его «Возсозданіи св. Руси», въ которомъ Антонъ Владиміровичъ даетъ законченную формулировку своего религіозно-общественнаго міровоззрѣнія. Антонъ Владиміровичъ — практикъ. Онъ сознаетъ за собой долгъ строить жизнь. Но его практицизмъ никогда не переходитъ въ приспособляемость. И въ этомъ — тайна его вліянія. Я разумѣю вліяніе не научное, а духовное.

Вопросъ о духовномъ вліяніи Антона Владиміровича есть особый

вопросъ, требующій нашего вниманія. И прежде всего: на кого онъ вліяетъ? Не будемъ скрывать того, что́ есть. Русская зарубежная молодежь, родившаяся за границей, — иного духа. Россіи она не знаетъ, и представленія ея о Россіи нерѣдко слагаются подъ воздѣйствіемъ иностранныхъ наблюдателей, по большей части весьма поверхностныхъ и зачастую безотвѣтственныхъ. Къ тому, что думаетъ о Россіи старшее поколѣніе эмиграціи, эта молодежь часто относится свысока, съ снисходительнымъ презрѣніемъ, какъ къ чему-то уже осужденному исторіей и обреченному на отмираніе. Съ другой стороны, и въ иностранной средѣ эти молодые люди не являются вполне своими. Но жизнь ихъ практически связана съ этой средой, и въ ней они прокладываютъ себѣ дорогу тяжелой борьбой за существованіе. На нихъ Антонъ Владиміровичъ не имѣетъ вліянія. Для нихъ онъ слишкомъ прямолинеенъ. Его безкомпромиссность имъ непонятна. Его водительства съ любовью ищутъ новые люди, тѣ, которые пришли изъ Россіи послѣ второй войны. Этимъ мало понятна русская зарубежная молодежь, и наоборотъ, ихъ покоряетъ «русскость» Антона Владиміровича, его вѣрность Россіи и православной правдѣ, свѣтлая мудрость его старости. Они тоже люди дѣла, и они знаютъ, что въ Россіи господствуетъ «чистое» зло, съ которымъ не можетъ быть сдѣлки. Несмотря на разницу лѣтъ и культуры, у нихъ съ Антономъ Владиміровичемъ общій языкъ.

Его старческая мудрость научила его прощать. Карьеризма онъ не терпитъ, но въ каждомъ человѣкѣ онъ умѣетъ найти то, что составляетъ его положительную цѣнность. И какъ часто онъ съ любовью открываетъ дорогу людямъ иного духа, ради ихъ собственной пользы и ради пользы общества, которому они могутъ послужить и, служа, научиться сами. Учитель науки и политической борецъ, онъ съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе становится христіанскимъ учителемъ жизни.

Трудно писать о живомъ. А мы всѣ искренно и молитвенно желаемъ Антону Владиміровичу многая лѣта. Но, все-таки, я не могу удержаться отъ вопроса: что же для него главное? Для него и въ немъ? Послѣ того, что было сказано, вопросъ можетъ показаться празднымъ. Если мнѣ удалось установить внутреннее единство его духовнаго облика, можно ли говорить о главномъ? Допустить наличность главнаго и второстепеннаго не значитъ ли нарушить то единство, о которомъ была рѣчь? Но начало единства я искалъ и, мнѣ думается, нашелъ въ области идеологической. Я старался подчеркнуть вѣрность Антона Владиміровича Халкидонскому догмату, какъ исходную точку его богословія и его православной политики. Но бываетъ, что человѣкъ выражаетъ всего себя однимъ словомъ, однимъ жестомъ, однимъ движеніемъ. Это выраженіе не противорѣчитъ идеологіи, но оно выражаетъ то, что стоитъ за идеологіей, что́ первѣе идеологіи.

На вопросъ: что главное въ Антонѣ Владиміровичѣ? — я отвѣчу однимъ образомъ: церковь Сергіевскаго Подворья, и въ ней Антонъ Владиміровичъ, восьмидесятилѣтній, на клиросѣ студенческаго хора. Регентъ, изъ студентовъ одного изъ недавнихъ выпусковъ, еще совсѣмъ молодой, знаетъ, что Антонъ Владиміровичъ приходитъ раньше другихъ и не пропускаетъ никогда.

Что это: только быть, чистая эстетика, чарующая, но не обязывающая? Критики Антона Владиміровича иногда такъ думаютъ. Но думающіе такъ глубоко заблуждаются. Этотъ образъ есть символъ полноты церковной жизни, которой Антонъ Владиміровичъ дышитъ. Церковь эта та стихія, безъ которой онъ не можетъ жить. Строя жизнь, онъ ее строитъ изъ Церкви: отправляясь отъ Церкви. Онъ строитъ Церковь.

Епископъ Кассіанъ.

Апрѣль 1956.
Сергіевское Подворье
въ Парижѣ.

Кафолическая церковь

1. Впервые у Игнатія Антиохійскаго мы находимъ терминъ «кафолическая церковь» (*ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*). Мы не знаемъ, введенъ ли былъ этотъ терминъ въ церковный оборотъ самимъ Игнатіемъ или онъ существовалъ до него. Последнее предположеніе болѣе вѣроятно, такъ какъ Игнатій, употребляя этотъ терминъ, его не объясняетъ, предполагая тѣмъ самымъ, что онъ является понятнымъ для современныхъ ему читателей. Судьба этого термина совершенно исключительная. Употребленный одинъ единственный разъ Игнатіемъ, онъ воспринимается церковнымъ сознаниемъ. Константинопольскій соборъ ввелъ его въ символъ вѣры, послѣ чего онъ сталъ основнымъ эклезіологическимъ терминомъ на Востокъ и Западъ. До настоящаго времени этимъ терминомъ обозначаетъ себя Западная церковь, тогда какъ Восточная, сохраняя его, болѣе предпочитаетъ обозначать себя «православной церковью». Славянскія церкви пошли дальше: онѣ замѣнили въ символѣ вѣры терминъ «кафолическая церковь» выраженіемъ «соборная церковь». Если это есть переводъ термина «кафолическая церковь», то онъ крайне неудачный, такъ какъ совершенно не выражаетъ его содержанія. Если это является сознательной замѣной одного термина другимъ, что, впрочемъ, мало вѣроятно, то значить ли это, что славянскія церкви отказываются отъ термина «кафолическая церковь»? Еще болѣе поразительно, что на терминъ «соборная церковь», начиная съ Хомякова, строится цѣлая богословская система. Въ богословскихъ системъ терминъ «соборная церковь» въ настоящее время употребляется въ значеніи, неимѣющемъ никакого отношенія къ термину «кафолическая церковь».

Въ настоящее время, по крайней мѣрѣ, въ школьномъ православномъ богословіи терминъ «кафолическая церковь» имѣетъ болѣе или менѣе опредѣленное содержаніе¹⁾. Конечно, это не указываетъ, что смыслъ термина сохранился неизмѣннымъ до нашихъ дней. Каждый терминъ имѣетъ свою исторію, имѣетъ свою исторію и терминъ «кафолическая церковь». Чтобы понять эту исторію, надо исходить изъ первоначальнаго значенія этого термина. Между тѣмъ, до настоящаго времени идетъ споръ, въ какомъ смыслѣ употребилъ его Игнатій Богоносецъ. Быть можетъ, этотъ вопросъ не вызвалъ бы большихъ затрудненій, если бы мы знали, что означало «καθολικός» въ живомъ языкѣ времени Игнатія Богоносца. Литературный языкъ того времени мало даетъ матеріала для пониманія термина «кафолическая церковь»²⁾. Я позволяю себѣ не останавливаться на филологическомъ анализѣ и на

исторіи этого слова. Намъ важно не то, что означалъ «καθολικός» самъ по себѣ, а важно, что означалъ терминъ «ἡ καθολικὴ ἐκκλησία», когда онъ былъ употребленъ Игнатіемъ Антиохійскимъ. Поэтому отвѣтъ на вопросъ, въ какомъ смыслѣ употребилъ его Игнатій, надо искать у него самого. Точнѣе, надо искать отвѣтъ на этотъ вопросъ въ его эклезиологіи. Онъ употребилъ это прилагательное въ качествѣ опредѣленія къ слову «церковь», а слѣдовательно онъ имѣлъ въ виду раскрыть понятіе «церковь», или по крайней мѣрѣ опредѣлить ея нѣкоторыя свойства.

2. Терминъ «кафолическая церковь» у Игнатія Богоносца встрѣчается въ слѣдующемъ выраженіи, которое я привожу въ греческомъ текстѣ, не давая временно его перевода на русскій языкъ:

“Ὁπου ἄν φαῖῃ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡς περ ὅπου ἄν ἦ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία³⁾”.

Отъ перевода этого текста въ значительной степени зависитъ смыслъ термина «кафолическая церковь», и обратно, отъ смысла, который мы придаемъ этому термину, зависитъ переводъ самого текста. Поэтому неудивительно, что до сихъ поръ мы не имѣемъ общепринятаго перевода этого текста. Католическіе богословы, отчасти и протестантскіе, переводятъ этотъ текстъ, исходя изъ понятія универсальной церкви въ современномъ нашемъ пониманіи. Такъ, наприм., Батиффоль видитъ въ немъ противопоставленіе мѣстной церкви, точнѣе мѣстной церковной общины, универсальной церкви⁴⁾. Поэтому для него смыслъ выраженія Игнатія Богоносца состоитъ въ томъ, что епископъ является принципомъ единства мѣстной церкви, тогда какъ Христосъ является принципомъ единства всѣхъ локальныхъ церквей, разсѣянныхъ по всему міру⁵⁾. Терминъ «универсальная церковь» не употребляется, но явно подразумѣвается. Того же приблизительно взгляда придерживался и J. В. Lightfoot: епископъ центръ мѣстной церкви, а Христосъ — центръ универсальной церкви⁶⁾. Отсюда слѣдуетъ, что кафолическая церковь тождественна съ универсальной. Если даже это послѣднее правильно, то утвержденіе, что центромъ мѣстной церкви является епископъ, а универсальной Христосъ, во всякомъ случаѣ нѣсколько странно и совершенно не соотвѣтствуетъ богословскимъ взглядамъ Игнатія. Другіе считаютъ, что терминъ «кафолическая церковь» означаетъ у Игнатія совокупность мѣстныхъ церквей⁷⁾ или ихъ мистическое объединеніе въ любви черезъ единство вѣры⁸⁾. При такомъ пониманіи терминъ «кафолическая церковь» служитъ, главнымъ образомъ, для обозначенія православія всей совокупности мѣстныхъ церквей и каждой отдѣльной церкви⁹⁾. Въ этомъ случаѣ кафолическая церковь противопоставляется не мѣстной церкви, а еретическимъ и схизматическимъ общинамъ¹⁰⁾. Надо отмѣтить, что идея православія дѣйствительно содержится въ понятіи «кафолическая церковь», но эта идея является производной отъ его основного значенія.

Такимъ образомъ, современное богословіе толкуетъ терминъ «кафолическая церковь» въ смыслѣ универсальной церкви или въ смыслѣ совокупности мѣстныхъ церквей, разсѣянныхъ по всему міру. Послѣднее значеніе до нѣкоторой степени совпадаетъ со значеніемъ термина

«универсальная церковь». Различіе состоитъ въ томъ, что универсальная церковь разсматривается, какъ единый организмъ или одно тѣло, тогда какъ понятіе совокупности мѣстныхъ церквей скорѣе приближается къ понятію міровой конфедераціи церквей. Правильно или нѣтъ такое толкованіе термина «кафолическая церковь» у Игнатія зависитъ отъ вопроса имѣлось ли у него понятіе «универсальной церкви», а также отъ вопроса, содержатъ ли его писанія понятіе совокупности или союза мѣстныхъ церквей. Если это послѣднее понятіе у него имѣлось, то какъ надо его понимать? Все это приводитъ насъ къ болѣе общему вопросу, какъ понимать Игнатій единство и полноту церкви? Игнатій зналъ посланія Павла, но сохранилъ ли онъ въ неповрежденности Павлово пониманіе единства и полноты Церкви или онъ внесъ въ него нѣкоторыя измѣненія?

3. Было бы рискованно утверждать, что еклезиологія Игнатія вполне совпадаетъ съ еклезиологіей ап. Павла. Хотя Игнатія отъ Павла отдѣляетъ промежутокъ времени приблизительно въ полстолѣтія, но за это время въ церковной жизни произошли значительныя перемѣны, которыя не могли не отразиться на еклезиологіи. Кромѣ того, мы должны считаться съ тѣмъ общимъ фактомъ, что богословская мысль послѣапостольскаго времени, какъ и всѣхъ послѣдующихъ эпохъ, не смогла удержаться на тѣхъ высотахъ, на которыя ее поднялъ Павелъ. Это не декадансъ, но нѣкоторое приниженіе: съ высотъ мысли спускается въ долину. Отчасти это происходило естественно въ силу наступающихъ будней церковной жизни, отчасти сознательно, какъ реакція противъ гностицизма. Достаточно сравнить посланіе къ Евреямъ съ посланіемъ Климента Римскаго. Во многомъ они совпадаютъ по своимъ мыслямъ, но диапазонъ уже другой. Это правильно и по отношенію къ посланіямъ Игнатія. Его нравственный обликъ необычайно высокъ. Ни одной тѣни не лежитъ на немъ, но его богословская мысль уже не въ состояніи подняться до Павловыхъ высотъ. Какъ при подъемѣ на гору, онъ идетъ по параллельной дорогѣ съ Павломъ, но значительно ниже его.

Проблема единства и полноты Церкви вполне ясно выступаетъ въ посланіяхъ Игнатія. Именно эта проблема больше всего лежала на его душѣ, такъ какъ ее ставила сама современная ему церковная жизнь. Этой проблемѣ посвящены почти всѣ его посланія. Рѣшеніе ея у Игнатія совпадаетъ съ рѣшеніемъ ап. Павла, но это рѣшеніе находится въ другой плоскости.

4. Мы начнемъ разсмотрѣніе еклезиологіи Игнатія съ анализа написаній его посланій. Игнатій пишетъ церкви Божіей «сушей — обѣ» въ Ефесѣ, Магнезій, Траллахъ, Филадельфій и въ Смирнѣ. Видѣтъ здѣсь нѣкоторое бессознательное подражаніе ап. Павлу не приходится, такъ какъ у ап. Павла формула «Церковь Божія, сущая...» не всегда была строго выдержана. Совпаденіе этой формулы съ формулой у ап. Павла (въ посланіи къ Коринфянамъ и Галатамъ) указываетъ, что для него, какъ и для ап. Павла, она выражала основное ученіе о Церкви.

Это совпаденіе тѣмъ болѣе знаменательно, что въ посланіи Климента Римскаго, которое, повидимому, было извѣстно Игнатію мы на-

ходимъ нѣсколько иную формулу: «Церковь Божія, пребывающая (παροικοῦσα) Церкви Божьей, пребывающей (παροικοῦσῃ) въ Коринфѣ»¹¹⁾. Съ этой же формулой мы встрѣчаемся у Поликарпа, а также въ посланіи Смирнской церкви о мученичествѣ Поликарпа и въ другихъ болѣе позднихъ документахъ. Трудно себѣ представить, что въ Смирнѣ самостоятельно пришли къ измѣненію формулы ап. Павла. Скорѣе надо думать, что Поликарпъ, а затѣмъ Смирнская церковь воспроизвели формулу надписанія посланія Климента. Последнее сразу же получило широкое распространеніе, а потому ничего нѣтъ невѣроятнаго, что скоро послѣ его написанія оно стало извѣстно Смирнской церкви. Почему Климентъ измѣнилъ формулу ап. Павла? Дать положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ трудно, такъ какъ мы въ точности не знаемъ, какія новозавѣтныя писанія были извѣстны Клименту. У ап. Павла мы находимъ существительное «παροικον», но контекстъ, въ которомъ это слово употребляется, врядъ ли могъ подать Клименту мысль употребить глаголь «παροικέω»¹²⁾ для обозначенія пребыванія Церкви Божьей среди христіанъ, проживающихъ въ Римѣ или въ Коринфѣ. «Итакъ вы уже не чужіе и не пришельцы (παροικοι), но сограждане святымъ и свои Богу» (Еф. 2, 19). Здѣсь рѣчь идетъ объ отдѣльныхъ христіанахъ, а не о Церкви Божьей, какъ у Климента. Кромѣ того, у насъ почти нѣтъ увѣренности, что Климентъ зналъ посланіе къ Ефесянамъ. Съ большей увѣренностью мы бы могли предположить, что Клименту были извѣстны писанія Луки. Глаголь «παροικέω» встрѣчается въ 24, 18 Евангелія отъ Луки, а прилагательное «παροικος», употребленное, какъ существительное, въ Дѣян. 7, 6, 29. Въ двухъ этихъ мѣстахъ употребленіе этого слова имѣетъ непосредственное отношеніе къ Исходу. Наконецъ, существительное «παροικία» встрѣчается въ Дѣян. 13, 17, гдѣ ап. Павелъ назвалъ черезъ этотъ терминъ пребываніе иудеевъ въ Египтѣ, т. е. опять же въ связи съ Исходомъ. Съ гораздо большей вѣроятностью мы можемъ предположить, что на Климента повліяло посланіе къ Евреямъ, причемъ не столько Евр. 11, 9, гдѣ имѣется глаголь «παρῳκῆσεν», сколько 13, 14: «мы не имѣемъ здѣсь постоянного града, но ищемъ будущаго»^{12а)}. Но это предполагало бы у Климента такого рода богословскія разсужденія, которыя ему не очень были свойственны. Поэтому остается открытымъ вопросъ, въ какомъ точно смыслѣ Климентъ употребилъ глаголь «παροικέω». Возможно, что онъ употребилъ причастіе «παροικοῦσα» въ смыслѣ близкомъ къ причастію «οῦσα», обозначая черезъ него, что Церковь Божія пребываетъ среди римскихъ христіанъ, но возможно, что употребленіе указаннаго причастія осложнилось у него мыслью о томъ, что Церковь, пребывая среди римскихъ христіанъ, находится въ чуждомъ ей эмпирическомъ мірѣ¹³⁾. Церковь Божія пребываетъ среди римскихъ христіанъ или среди коринфскихъ, но по отношенію къ Риму или Коринфу она является братствомъ или содружествомъ, которое не принадлежитъ городу. Если этотъ оттѣнокъ мысли имѣлся у Климента, то тѣмъ не менѣе его основная мысль остается той же, что и у ап. Павла. Опредѣленіе «τοῦ Θεοῦ» показываетъ, что рѣчь идетъ о Церкви во всей ея полнотѣ. Это опредѣленіе прилагается и къ Церкви, пребывающей въ Ко-

ринфъ. Римская церковь обращается къ Коринфской, но она не ставитъ себя въ положеніе высшей, такъ какъ въ Коринфъ пребываетъ таже Церковь Божія, которая пребываетъ въ Римѣ.

5. Игнатій остался вѣренъ формулѣ ап. Павла: «Церковь Божья, сушая въ...». Въ тѣхъ случаяхъ, когда при словѣ «церковь» не стоитъ опредѣленія «Божья», оно тѣмъ не менѣе совершенно ясно подразумевается. Какъ у ап. Павла, Церковь Божья пребываетъ или существуетъ въ тѣхъ мѣстныхъ церквахъ, къ которымъ Игнатій обращался со своими посланіями, какъ она существуетъ въ Антиохійской церкви и въ каждой мѣстной церкви, гдѣ бы она ни находилась. Самъ Игнатій утверждалъ: «Ибо и Иисусъ Христосъ, общая наша жизнь, есть воля Отца, какъ и епископы, поставленные на всѣхъ концахъ земли, состоятъ въ волѣ Иисуса Христа»¹⁴). Отсюда слѣдуетъ, по мнѣнію Игнатія, что епископы имѣются во всѣхъ мѣстныхъ церквахъ. Ниже мы увидимъ, что для Игнатія признаніе существованія епископа той или иной мѣстной церкви было лишь иной формой выраженія, что въ мѣстной церкви пребываетъ Церковь Божья. Если Церковь Божья пребываетъ въ каждой мѣстной церкви, то это означаетъ, что она содержитъ всю полноту Церкви Божьей. Если бы рѣчь шла о части Церкви Божьей, то Игнатій, какъ и ап. Павелъ, не могъ бы говорить, что Церковь Божья пребываетъ въ мѣстныхъ церквахъ.

Въ основѣ ученія Игнатія, какъ и ап. Павла, о существованіи или пребываніи Церкви Божіей въ каждой мѣстной церкви лежитъ евхаристическая экклезіологія. Правда, мы не находимъ у Игнатія ясно развитаго ученія о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. Надо замѣтить, что онъ не имѣлъ необходимости его специально излагать, такъ какъ его посланія не были богословскими трактатами, а были написаны по вполнѣ конкретнымъ случаямъ вызваннымъ современной ему церковной жизнью. Тѣмъ не менѣе, мы находимъ у него достаточно опредѣленныя указанія на ученіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. «Имъ (крестомъ) въ страданіи Своемъ (Иисусъ Христосъ) призываетъ васъ, какъ членовъ Своихъ. Глава не можетъ, вѣдь, родиться отдѣльно безъ членовъ, когда Богъ общаетъ намъ единеніе съ Самимъ Собою»¹⁵). Терминологія члены — глава несомнѣнно указываетъ на знакомство Игнатія съ ученіемъ ап. Павла о Церкви, какъ тѣлѣ Христа¹⁶). Здѣсь Игнатій рассматриваетъ вѣрующихъ, какъ членовъ Христа, что, вѣроятно, означаетъ членовъ Его тѣла, включающаго въ себя и главу.

Какъ у ап. Павла, ученіе о Церкви у Игнатія вытекаетъ изъ его ученія объ Евхаристіи. «Евхаристія есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грѣхи, но которую Отецъ воскресилъ, по Своей благодати»¹⁷). Плоть Христа едина, какъ единъ Христосъ, и она полностью пребываетъ въ Евхаристіи. «Единъ Иисусъ Христосъ, и лучше Его нѣтъ ничего. Посему вы всѣ стекайтесь въ одинъ храмъ Божій, какъ къ одному жертвеннику, какъ къ единому Иисусу Христу»^{17a}). Какъ показываютъ термины храмъ и жертвенникъ, рѣчь идетъ объ Евхаристіи. Поэтому стекаться ко Христу, значитъ стекаться на Евхаристическое собраніе, а слѣдовательно къ Церкви, такъ какъ Христосъ такъ соединенъ съ Церковью, какъ Онъ соединенъ съ

Отцомъ. Кто не участвуетъ въ Евхаристіи, тотъ не со Христомъ, а потому и не съ Церковью и не въ Церкви. Внѣ «жертвенника» нѣтъ «хлѣба Божьяго»: «Никто не обольщай себя. Кого нѣтъ у жертвенника, у того нѣтъ и хлѣба Божьяго»¹⁸⁾, а кто не имѣетъ хлѣба Божьяго, тотъ не имѣетъ жизни. «Посему кто не ходитъ въ общее собраніе (ἐπι τὸ αὐτὸ — Евхаристическое собраніе), тотъ уже возгордился и самъ осудилъ себя»¹⁹⁾. Хлѣбъ Божій есть тѣло Христово и есть самъ Христосъ. «Я есмь хлѣбъ жизни: приходящій ко Мнѣ не будетъ алкать, и вѣрующій въ Меня не будетъ жаждать никогда» (Ин. 6, 35). Иоанновскіе мотивы только сильнѣе подчеркиваютъ ученіе о Церкви, какъ о реальномъ тѣлѣ Христовомъ. Реальность евхаристическаго тѣла являлась для Игнатія аргументомъ реальности тѣла Христова, и обратно, реальность вочеловѣченія Христа служила аргументомъ реальности Евхаристическаго тѣла. «Они (т. е. докеты), удаляются отъ Евхаристіи и молитвъ, потому что не признаютъ, что Евхаристія есть плоть Спасителя нашего»²⁰⁾. Поэтому онъ иногда вмѣсто термина «Евхаристія» употреблялъ выраженіе «плоть и кровь»²¹⁾. Такъ, къ Траллійцамъ онъ писалъ: «Святой Траллійской, въ Асіи, Церкви, избранной и богодостойной, вкушающей миръ въ плоти и крови и страданіи Иисуса Христа — надежды нашей, и въ воскресеніи по образу Его»²²⁾. Эти слова Игнатія особенно важны, такъ какъ они указываютъ, что для него обращеніе къ мѣстной церкви тождественно съ обращеніемъ къ ея Евхаристическому собранію. Церковь для Игнатія, какъ и для ап. Павла, есть тѣло Христово, которая пребываетъ въ каждой мѣстной церкви, собранной на Евхаристическое собраніе, гдѣ Христосъ пребываетъ реально въ Евхаристическомъ хлѣбѣ. Церковь есть тѣло Христово, включающее въ себя главу или, какъ позднѣе скажетъ Августинъ «totus Christus», который присутствуетъ въ Евхаристическомъ собраніи. Единство Христа и Его тѣла обуславливаетъ единство и полноту Церкви Божіей, пребывающей въ мѣстной церкви. Церковь Божья пребываетъ или существуетъ въ мѣстной церкви, такъ какъ въ ея Евхаристическомъ собраніи пребываетъ Христосъ во всей полнотѣ и во всемъ единствѣ Своего тѣла²³⁾.

6. Если Церковь пребываетъ въ каждой мѣстной церкви въ ея Евхаристическомъ собраніи, то Евхаристическое собраніе является признакомъ Церкви во всей ея полнотѣ. Гдѣ Евхаристическое собраніе, тамъ Церковь Божія. Эта основная аксіома ап. Павла получила у Игнатія нѣсколько иное выраженіе. Единство Евхаристическаго собранія постулируетъ единство мѣстной церкви, какъ и обратно, единство мѣстной церкви предполагаетъ единство ея Евхаристическаго собранія. Для ап. Павла вопроса объ единствѣ мѣстной церкви не существовало, такъ какъ единое Евхаристическое собраніе въ каждой мѣстной церкви было непреложной аксіомой церковной жизни апостольскаго времени²⁴⁾. Посланія Игнатія оставляютъ впечатлѣніе, что единство Евхаристическаго собранія стало нарушаться²⁵⁾. Въ силу этого само по себѣ Евхаристическое собраніе не могло оставаться единственнымъ признакомъ полноты и единства мѣстной Церкви, а необходимо было нѣкоторое дополненіе. Новое по сравненію съ ученіемъ ап. Павла заключается въ

томъ, что по Игнатію выраженіемъ единства мѣстной церкви является епископъ, но это новое не выводило Игнатія за предѣлы евхаристической экклезиологии. Я не имѣю возможности здѣсь полностью останавливаться на учении Игнатія объ епископѣ, такъ какъ это выходитъ за предѣлы моей задачи. Я хочу только указать, что его учение отмѣчало новый этапъ въ жизни Церкви, но основы его лежали всецѣло въ апостольскомъ времени. Никакого «hiatus» между его эпохой и предыдущей не было. Поэтому точнѣе было бы сказать, что учение Игнатія объ епископѣ отмѣчало не столько новый этапъ въ церковной жизни, сколько новый этапъ въ богословской мысли. Епископъ, по Игнатію, является выраженіемъ единства мѣстной церкви не самъ по себѣ, а какъ первосвященникъ своей церкви. Будучи первосвященникомъ, онъ возглавляетъ Евхаристическое собраніе, а потому его первосвященство прежде всего выражалось въ Евхаристическомъ собраніи. Какъ первосвященникъ, онъ можетъ быть только однимъ, т. е. его первосвященство исключаетъ всякое иное первосвященство въ предѣлахъ мѣстной церкви. Епископъ, обуславливаетъ единство Евхаристическаго собранія, такъ какъ иное Евхаристическое собраніе предполагало бы иного епископа. Возглавляя въ силу своего первосвященства Евхаристическое собраніе, онъ возглавляетъ мѣстную церковь. Съ другой стороны, какъ первосвященникъ, онъ не можетъ быть безъ Евхаристическаго собранія, такъ какъ тогда бы его первосвященство оставалось нереализованнымъ. Въ свою очередь Евхаристическое собраніе не можетъ быть безъ епископа, такъ какъ оно по своей природѣ предполагаетъ первосвященника. Если Евхаристическое собраніе является выраженіемъ единства и полноты Церкви, то епископъ является свидѣтелемъ этого единства и этой полноты. Поэтому для Игнатія епископъ есть признакъ единства мѣстной церкви. Кто не находится съ епископомъ, тотъ не находится въ Евхаристическомъ собраніи, а слѣдовательно не находится въ Церкви. Быть съ епископомъ означаетъ быть въ Церкви, не быть съ епископомъ значить не состоять въ Церкви. «Ибо кто Божій и Иисусъ Христовъ, тотъ съ епископомъ²⁶⁾. Поэтому, по Игнатію, «пусть никто ничего не дѣлаетъ безъ епископа, касающагося Церкви. Только ту Евхаристію должно почитать несомнѣнною, которая совершена епископомъ, или кому онъ самъ позволить»²⁷⁾. Твердой — правильной и дѣйствительной — по Игнатію считается только та Евхаристія, которая совершается на собраніи, возглавляемомъ епископомъ, т. е. въ Церкви. «Не пытайтесь совершать что-либо отдѣльно, если бы вамъ иное и представилось основательнымъ, но на одномъ мѣстѣ (ἐπὶ τῷ αὐτῷ) да будетъ одна молитва, одно прошеніе, одинъ умъ, одна надежда въ любви и въ радости безпорочной»²⁸⁾. Все надо дѣлать въ Евхаристическомъ собраніи, а слѣдовательно, съ епископомъ, который возглавляетъ его. «Я убѣждаю васъ, старайтесь дѣлать все въ единомыслии съ Богомъ, подъ управленіемъ епископа, предсѣдательствующаго на мѣсто Бога»²⁹⁾.

Принимая поправку на нѣкоторую неясность мысли Игнатія, мы бы могли слѣдующимъ образомъ резюмировать учение Игнатія объ единствѣ и полнотѣ Церкви. Церковь пребываетъ во всей своей пол-

нотѣ и единствѣ тамъ, гдѣ имѣется Евхаристическое собраніе, возглавляемое епископомъ или иначе, Церковь тамъ, гдѣ имѣется епископъ, который есть образъ полноты и единства мѣстной церкви.

7. Это ученіе Игнатія объ единствѣ и полнотѣ Церкви исключаетъ у него понятіе универсальной церкви. Последняя предполагала бы, что мѣстныя церкви являются ея частями, а это подрывало бы ученіе Игнатія объ епископатѣ. Въ своемъ ученіи о Церкви и объ епископѣ Игнатій всецѣло вращается въ рамкахъ евхаристической эклезіологіи, которую онъ воспринялъ отъ ап. Павла. Въ рамкахъ этой эклезіологіи, какъ мы видѣли, онъ основываетъ свое ученіе объ епископѣ. Если мѣстная церковь является только частью универсальной церкви, то Евхаристическое собраніе не можетъ быть выявленіемъ полноты церкви. Изъ этого слѣдуетъ, что въ ней можетъ быть не одно, а нѣсколько Евхаристическихъ собраній, а потому въ ней могло бы быть нѣсколько епископовъ, что для Игнатія было бы абсолютно неприемлемо. Игнатію была совершенно чужда мысль о томъ, что епископъ, какъ первосвященникъ, можетъ быть не внутри одного Евхаристическаго собранія, а надъ нѣсколькими. Если сравнительно скоро церковное устройство пошло въ иномъ направленіи, то это произошло цѣною отказа отъ евхаристической эклезіологіи и признанія ученія объ универсальной церкви. Игнатій могъ бы принять ученіе объ универсальной церкви, если бы эмпирически могло существовать единое Евхаристическое собраніе универсальной церкви, какъ эмпирически существовало единое эмпирическое собраніе мѣстной церкви. Согласно его ученію ему бы пришлось при этомъ предположеніи сдѣлать выводъ, что въ универсальной церкви долженъ существовать единый епископъ. Но этого нѣтъ и этого намъ не дано, по крайней мѣрѣ этого не было въ эпоху Игнатія.

Если даже нѣкоторые тексты Игнатія могутъ быть истолкованы, какъ доказательство, что онъ признавалъ существованіе универсальной церкви, то такого рода экзегеза возможна только при апіорной предпосылкѣ существованія у Игнатія ученія объ универсальной церкви³⁰). При нѣкоторой нечеткости образовъ и мыслей Игнатія надо принимать во вниманіе все его ученіе о Церкви, а не отдѣльные тексты. Первое, какъ уже указано, положительнымъ образомъ исключаетъ у него ученіе объ универсальной церкви.

Остается еще вопросъ, признавалъ ли Игнатій ученіе о духовной (пневматической) церкви. Не предрѣшая заранѣе отвѣта на этотъ вопросъ, я долженъ указать, что у насъ нѣтъ никакихъ основаній отождествлять «духовную церковь» съ универсальной, въ томъ пониманіи, какое мы вкладываемъ въ это послѣднее понятіе. Ученіе о «духовной церкви» мы находимъ въ «*Secunda Clementis*». Незвѣстный намъ авторъ говоритъ о Церкви, какъ созданной Богомъ раньше солнца и луны. Это первая, пневматическая Церковь, которая только теперь проявилась на землѣ³¹). Тѣ же мысли мы находимъ въ Пастырѣ Ермы: Церковь создана раньше всего и ради нея все создано³²). У автора «II-го посланія Климента» ученіе о «духовной церкви» соединено съ ученіемъ о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, но онъ это дѣлаетъ посред-

ствомъ такого рода искусственной аллегорической экзегезы, что отъ ученія ап. Павла остается только терминъ «тѣло Христово». Самое главное, что для автора «III-го посланія Климента» и для Ермы ученіе о Церкви не связано съ ученіемъ объ Евхаристіи. Игнатій, если бы онъ былъ знакомъ съ этимъ ученіемъ, не могъ бы его принять. Спиритуализація Церкви должна неизбѣжно привести къ спиритуализаціи Евхаристіи, тогда какъ Игнатій, какъ мы знаемъ, съ особой силой настаивалъ на реальности евхаристическаго тѣла Христа. Въ силу этого отпадаютъ всякаго рода гипотезы о вліяніи гностицизма на ученіе Игнатія о Церкви. Мы не можемъ отрицать нѣкотораго налета гностицизма у Игнатія, который оставался у него б. ч. словеснымъ, но не слѣдуетъ преувеличивать это вліяніе³³⁾, а особенно дѣлать изъ него гностика³⁴⁾. При ярко выраженномъ антидокетизмѣ Игнатія Церковь не могла быть для него гностическимъ эономъ. Въ противномъ случаѣ намъ бы пришлось допустить у Игнатія такого рода амальгаму мыслей, въ которой одни мысли совершенно исключаютъ другія. Параллельность ученія автора «II-го посланія Климента» о «духовной церкви» и ученія Игнатія въ высшей степени неправдоподобно, такъ какъ, по правильному замѣчанію G. Bardy, у автора «II-го посланія Климента» исчезаетъ іерархическая и видимая церковь, чего совершенно нельзя допустить для Игнатія^{34a)}.

8. Теперь мы можемъ вернуться къ выраженію Игнатія въ его посланіи къ Смирнянамъ, VIII, 2, гдѣ встрѣчается терминъ «кафолическая церковь». Для насъ сейчасъ несомнѣнно, что этотъ терминъ не означаетъ универсальную церковь, такъ какъ такого понятія у Игнатія не имѣлось. Поэтому мы въ этомъ выраженіи не должны искать какого бы то ни было противопоставленія мѣстной церкви, возглавляемой епископомъ, кафолической церкви, возглавляемой Христомъ, или какого-либо сравненія одной церкви съ другой. Если нѣтъ ни одного, ни другого, то вторая часть выраженія Игнатія должна разсматриваться, какъ основаніе или доказательство того, что говорится въ первой части. Это особенно ясно выступаетъ, если мы возьмемъ выраженіе Игнатія въ его контекстѣ. Игнатій сначала говоритъ, что всѣ должны слѣдовать за епископомъ, какъ Христосъ за Отцомъ, и за пресвитерами, какъ апостолами. Что касается діаконовъ, то ихъ надо почитать, какъ заповѣдь Божью. Если всѣ должны быть ведомы епископомъ, какъ главой или учителемъ, то никто не долженъ дѣлать безъ епископа ничего, относящагося къ церкви, т. е. никто не можетъ совершить Евхаристію и то, что съ нею связано, безъ епископа. Этого нельзя дѣлать, такъ какъ дѣйствительной считается та Евхаристія, которая совершается на собраніи подъ предсѣдательствомъ епископа или того, кому епископъ поручитъ ея совершеніе. Къ этому можно добавить въ развитіе мыслей Игнатія, что всякое иное собраніе не есть Церковь, такъ какъ въ немъ не можетъ быть совершена Евхаристія, а если она совершается, то она не твердая, т. е. недѣйствительная. Церковь во всей своей полнотѣ и во всемъ своемъ единствѣ тамъ, гдѣ совершается Евхаристія, такъ какъ въ ней пребываетъ Христосъ въ полнотѣ своего тѣла. Если нѣтъ епископа, то нѣтъ и Евхаристіи, а если нѣтъ Евхари-

сти, то нѣтъ и Церкви. Все это выражено Игнатіемъ въ его формулѣ, которую мы анализируемъ. Далѣе самъ Игнатій развиваетъ свою мысль, что безъ епископа нельзя крестить и совершать агаль. Богу угодно только то, что одобрено епископомъ. Кто почитаетъ Бога, тотъ почитаетъ и епископа, а потому тотъ, кто что-либо дѣлаетъ тайно отъ епископа, служить не Богу, а діаволу³⁵). Несомнѣнно, что здѣсь Игнатій имѣлъ въ виду какіе-то вполне конкретные случаи, о которыхъ мы не знаемъ, но для меня имѣютъ значеніе не конкретные случаи изъ церковной жизни эпохи Игнатія, а тѣ мысли, которыя онъ высказывалъ въ связи съ этими случаями.

Если не стремиться къ грамматической точности, что почти неосуществимо, то можно было бы предложить слѣдующій переводъ Смир. VIII, 2: «Гдѣ имѣется (или является) епископъ, тамъ да будетъ собраніе народа (т. е. Евхаристическое собраніе), такъ какъ гдѣ Иисусъ Христосъ, тамъ католическая церковь»³⁶). Намъ не трудно сейчасъ опредѣлить, что подразумѣвалъ Игнатій подъ выраженіемъ «католическая церковь». Она тамъ, гдѣ Христосъ, но Христосъ пребываетъ въ Евхаристическомъ собраніи, которое является наиболѣе полнымъ выявленіемъ Церкви Божьей. Такимъ образомъ, терминъ «католическая церковь» употребленный Игнатіемъ, выражаетъ полноту и единство Церкви Божьей. Христосъ тамъ, гдѣ имѣется полнота и единство Его тѣла. Если мѣстная церковь является католической церковью, когда въ ней имѣется Евхаристическое собраніе, то она слѣдовательно тамъ, гдѣ имѣется епископъ, такъ какъ безъ епископа нѣтъ Евхаристическаго собранія. Другими словами, каждая мѣстная церковь, возглавляемая епископомъ, есть католическая Церковь³⁷). Епископъ, являясь признакомъ католической церкви, является вмѣстѣ съ тѣмъ свидѣлемъ и поручителемъ полноты и единства Церкви Божьей, пребывающей въ мѣстной церкви. Необходимо еще разъ подчеркнуть, что Игнатій не удаляется отъ эклезіологіи ап. Павла, вводя новый признакъ единства и полноты Церкви, неизвѣстный Павлу. Епископъ является признакомъ католической церкви, такъ какъ только онъ, какъ первосвященникъ, возглавляетъ Евхаристическое собраніе. Въ конечномъ счетѣ у Игнатія все сводится къ Евхаристическому собранію. Эклезіологія Игнатія остается евхаристической, какой она была у ап. Павла³⁸).

Изъ основного значенія термина «католическая церковь» вытекаетъ его дополнительный смыслъ. Церковное собраніе, въ которомъ не предстаетъ епископъ, не выявляетъ Церковь Божью, такъ какъ все, что безъ епископа совершается, недействительно. Епископъ, являясь свидѣтелемъ полноты Церкви, служитъ поручителемъ истинности мѣстной церкви, имъ возглавляемой, что включаетъ идею правильности ученія содержаемаго ею. Эта идея получила вскорѣ послѣ Игнатія особое значеніе въ церковномъ сознаніи, такъ какъ на ея основѣ раскрывается ученіе объ апостольскомъ преемствѣ епископовъ. Не имѣя возможности останавливаться здѣсь на этомъ, я могу только ограничиться указаніемъ, что идея апостольскаго преемства содержалась въ евхаристической эклезіологіи Игнатія. Католическая Церковь есть истинная церковь, а какъ истинная церковь, она должна содержать пра-

вильное учение. Указывая на полноту въ единствѣ и единство въ полнотѣ Церкви, проявляющейся въ мѣстной церкви, терминъ «кафолическая церковь» одновременно указываетъ на идею православія.

9. Приблизительно черезъ сорокъ лѣтъ послѣ написанія посланія къ Смирнской церкви, мы встрѣчаемся съ терминомъ «кафолическая церковь» въ посланіи той же церкви, къ которой писалъ Игнатій. Это мученическіе акты св. Поликарпа Смирнскаго, въ которыхъ нѣсколько разъ упоминается о кафолической церкви. Конечно, почти за полъ столѣтія содержаніе термина могло измѣниться или даже приобрести новое содержаніе, особенно потому, что этотъ промежутокъ времени былъ связанъ съ значительными перемѣнами въ церковномъ устройствѣ. Съ другой стороны Смирнская церковь, болѣе чѣмъ какая-либо другая, могла сохранить то содержаніе, которое придавъ этому термину Игнатій. Поэтому анализъ мѣстъ изъ актовъ Поликарпа, гдѣ встрѣчается терминъ «кафолическая церковь», можетъ дать нѣкоторое доказательство въ пользу правильности нашего толкованія этого термина у Игнатія.

Прежде всего, мы находимъ терминъ «кафолическая церковь» въ надписаніи посланія: «*Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικίουσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικίῳσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις*»³⁹).

Хотя переводъ этого надписанія представляетъ значительныя трудности, смыслъ его достаточно ясенъ. Церковь Божья, пребывающая въ Смирнѣ пишетъ церкви Божьей, пребывающей въ Филомеліумѣ, а также въсѣмъ парикіямъ святой и кафолической церкви. Какъ и въ посланіи Климента Римскаго, причастіе «*παροικίουσα*», т. е. жительствующая или пребывающая, означаетъ, что Церковь Божья пребываетъ въ Смирнѣ и Филомеліумѣ⁴⁰). Опредѣленіе при церкви «Божья» указываетъ, что и въ той и въ другой пребываетъ полностью Церковь Божья. Въ этомъ контекстѣ существительное «*παροικία*» не можетъ выражать ничего другого, кромѣ того, что содержится въ самомъ причастіи «*παροικίουσα*». Если церковь Божья жительствуетъ въ Смирнѣ или въ Филомеліумѣ, то сами эти церкви являются парикіями. Слѣдовательно, терминъ «парикія» является ничѣмъ инымъ, какъ сокращеніемъ выраженія: «Церковь Божья жительствующая въ...» Мы сейчасъ сказали бы «мѣстная церковь», имѣя въ виду главнымъ образомъ ея Евхаристическое собраніе^{40а}). Пока здѣсь все ясно, но здѣсь же сейчасъ возникаетъ нѣкоторая трудность. При терминѣ «парикія» стоитъ опредѣленіе «святой и кафолической церкви». Что имѣлъ въ виду составитель посланія, употребляя терминъ «кафолическая церковь»? Хотѣлъ ли онъ сказать, что посланіе предназначено всей кафолической церкви, понимая подъ этимъ универсальную церковь?⁴¹) Если бы это было такъ, то ему не къ чему было отягощать свою мысль упоминаніемъ о парикіяхъ. Достаточно было бы сказать: «и всей святой кафолической церкви». Такъ мы бы сказали въ настоящее время. Поэтому, толкованіе термина «кафолическая церковь» въ смыслѣ универсальная церковь отпадаетъ.

Чтобы выяснитъ значеніе термина «кафолическая церковь» нуж-

но обратить вниманіе на все надписаніе. Составитель посланія пишетъ отъ имени церкви смирской церкви въ Филомеліумѣ. Въ этихъ двухъ церквахъ жительствоуетъ или пребываетъ Церковь Божія. Въ этомъ для составителя посланія не могло быть никакихъ сомнѣній. Что касается другихъ парикій, то у него не только не было увѣренности, что въ нихъ всѣхъ «жительствоуетъ Церковь Божія», но онъ зналъ, что среди нихъ были еретическія общины, возглавляемая даже епископами. Естественно, что составитель посланія, обращаясь ко всѣмъ парикіямъ «на всякомъ мѣстѣ», имѣлъ въ виду только тѣ изъ нихъ въ которыхъ, какъ въ Смирнѣ и въ Филомеліумѣ, пребываетъ Церковь Божья. Этимъ объясняется, что составитель прибавилъ при парикіяхъ опредѣленіе «святой и кафолической церкви». Слѣдовательно, терминъ «кафолическая церковь» былъ употребленъ составителемъ въ томъ значеніи, въ которомъ онъ находится въ посланіи Игнатія. Однако, возможно, что составитель преимущественно имѣлъ въ виду, употребляя этотъ терминъ, истинность, т. е. православіе, тѣхъ парикій, къ которымъ онъ обращался. Борьба съ ересями стала къ этому времени неотложной задачей. Самъ Поликарпъ извѣстенъ намъ, какъ непримиримый врагъ еретиковъ. Поэтому неудивительно, что идея истинности стала превалировать въ понятіи «кафолическая церковь».

Въ томъ же порядкѣ мыслей Игнатія находился составитель посланія, когда онъ обозначилъ Поликарпа, какъ «епископа кафолической церкви, находящейся въ Смирнѣ»⁴²). Даже сторонники универсализма должны признать, что здѣсь «кафолическая церковь» не можетъ обозначать универсальную церковь⁴³). Нашъ текстъ къ этому совершенно не уполномочиваетъ, не говоря о томъ, что Поликарпъ былъ епископомъ Смирнской церкви, а не былъ епископомъ универсальной церкви. Онъ былъ епископомъ «кафолической церкви», пребывающей въ Смирнѣ, т. е. епископомъ мѣстной церкви, возглавляемой епископомъ, въ которомъ полностью пребываетъ Церковь Божья.

Затѣмъ третій случай употребленія выраженія «кафолическая церковь» въ мученическихъ актахъ Поликарпа: «Когда Поликарпъ закончилъ свою молитву, въ которой онъ помянулъ всѣхъ тѣхъ, которые жили съ нимъ, великихъ и малыхъ, знаменитыхъ и неизвѣстныхъ, и всю кафолическую церковь по всей вселенной...»⁴⁴). Послѣднее указаніе о кафолической церкви какъ будто уполномочиваетъ ея пониманіе, какъ универсальной церкви въ нашемъ смыслѣ. Попробуемъ понять выраженіе «вся кафолическая церковь по всей вселенной», не внося въ него наши современные понятія. Нѣтъ никакой трудности допустить, что кафолическая церковь по всей вселенной означаетъ то, что она означаетъ въ надписаніи посланія, т. е. кафолическую церковь, живущую въ каждомъ мѣстѣ вселенной. Если бы кафолическая церковь означала «универсальную церковь», то не было бы особой необходимости присоединять опредѣленіе «вся», а еще меньше было бы необходимости добавлять къ понятію кафолической церкви опредѣленіе «по всей вселенной». Если «кафолическая церковь» означаетъ «универсальную церковь», то она обхватываетъ всю вселенную. Поликарпъ молился не объ «универсальной церкви», представляющей изъ себя единый организмъ,

а о парикіяхъ во всей вселенной, въ которыхъ жительствоуетъ Церковь Божья. Какъ мы видѣли, понятіе кафолической церкви не исключаетъ понятіе ортодоксіи. Естественно, что Поликарпъ молился объ истинныхъ парикіяхъ, т. е. о православныхъ церквахъ, а не объ еретическихъ общинахъ.

То же выраженіе «кафолическая церковь по всей вселенной», мы еще разъ находимъ въ Посланіи: «Онъ, (т. е. Поликарпъ) прославляетъ... Пастыря кафолической церкви по всей вселенной». Здѣсь Христось называется Пастыремъ «кафолической церкви по всей вселенной»⁴⁵). Мы должны вспомнить, что Поликарпъ, какъ мы видѣли, обозначается, какъ «епископъ кафолической церкви, находящейся въ Смирнѣ». Это означаетъ, что Поликарпъ является епископомъ кафолической церкви, пребывающей въ Смирнѣ, а Христось есть пастырь всѣхъ кафолическихъ церквей, гдѣ бы онѣ ни находились. Было бы недопустимымъ недоразумѣніемъ на основаніи этихъ выраженій считать, что Христось есть Пастырь «универсальной церкви», тогда какъ Поликарпъ есть только епископъ мѣстной церкви, составляющей часть универсальной церкви. Такого рода заключеніе возможно только на основаніи совершенно апріорнаго убѣжденія, что въ эпоху Поликарпа въ церковномъ сознаніи существовала современная идея «универсальной церкви»⁴⁶). Догматическая правильность такого рода заключенія въ высшей степени сомнительна. Развѣ Христось является Пастыремъ только универсальной церкви, а мѣстныя церкви, въ которыхъ Христось пребываетъ въ ихъ Евхаристическихъ собраніяхъ не имѣютъ Христа своимъ Пастыремъ? Этого рода догматическій абсурдъ возможенъ только въ силу анахронизма, которымъ мы такъ часто страдаемъ.

Анализъ мѣстъ изъ мученическихъ актовъ Поликарпа позволяетъ сдѣлать слѣдующій выводъ. Смирнская церковь осталась, по крайней мѣрѣ въ существенномъ, вѣрной терминологіи Игнатія Антиохійскаго, хотя употребляла терминъ «кафолическая церковь» гораздо свободнѣе Игнатія. Каждая мѣстная церковь является кафолическою церковью, когда ее Евхаристическое собраніе возглавляется епископомъ. Она есть истинная церковь, если ея епископъ содержитъ правое ученіе, а черезъ него это ученіе сохраняется въ его церкви. Съ другой стороны выводъ, къ которому мы пришли, свидѣтельствуетъ, что предложенное нами толкованіе термина Игнатія «кафолическая церковь» правильно. Если бы у Игнатія было понятіе универсальной церкви, то это понятіе должно было бы усилиться ко времени составленія мученическихъ актовъ Поликарпа, такъ какъ процессъ шелъ въ сторону универсальной эклезіологіи, а не обратно, отъ универсальной эклезіологіи Игнатія къ евхаристической.

10. Духовный взоръ Игнатія Антиохійскаго сосредотачивался на отдѣльныхъ мѣстныхъ церквахъ. Понятіе «универсальной церкви», какъ единого организма, частями котораго являются мѣстныя церкви, не существовало у Игнатія. Слѣдуетъ ли изъ этого, что для Игнатія отдѣльныя мѣстныя церкви выступали совершенно разрозненно и не были ничѣмъ другъ съ другомъ связаны? Отъ выясненія этого вопроса зависитъ окончательное раскрытіе понятія «кафолическая церковь». Каж-

дая мѣстная церковь является католической церковью, но что всѣ вмѣстѣ представляютъ изъ себя?

У Игнатія Антиохійскаго, какъ и у ап. Павла, каждая мѣстная церковь выступаетъ, какъ независимая и самостоятельная. Это фактъ, засвидѣтельствованный исторіей церкви для первыхъ двухъ вѣковъ, а можетъ быть даже трехъ, такъ какъ вопросъ о времени возникновенія митрополичьихъ округовъ въ правовомъ смыслѣ остается спорнымъ и до настоящаго дня. Эта независимость и самостоятельность не является случайностью историческаго процесса, а еще менѣе недостаткомъ первоначальнаго церковнаго устройства, которое на первыхъ порахъ не нашло своего полнаго выраженія. И то, и другое является внутреннимъ фактомъ церковной жизни, вытекающимъ изъ самой природы Церкви, какъ тѣла Христа. Придерживаясь ученія объ универсальной церкви, мы этого факта не объяснимъ. Если каждая мѣстная церковь есть католическая церковь, то изъ ея католической природы вытекаетъ, что она въ себѣ самой имѣетъ все для своей жизни, такъ какъ въ ней пребываетъ Христосъ въ полнотѣ и единствѣ Своего тѣла. Изъ этой же природы вытекаетъ, что мѣстныя церкви не зависимы другъ отъ друга, такъ какъ надъ тѣломъ Христа нѣтъ и не можетъ быть иной власти, кромѣ Бога и Христа, которому Богъ все подчинилъ. Если бы одна мѣстная церковь зависела отъ другой въ смыслѣ подчиненія, то это означало бы, что надъ Евхаристическимъ собраніемъ существовала бы правовая власть въ лицѣ другой мѣстной церкви или ея епископа. Власть надъ Евхаристіей есть ничто иное, какъ власть надъ самимъ Христомъ. Невозможность этого ясна сама по себѣ и эта невозможность еще яснѣе выступаетъ, если мы допустимъ подчиненіе всѣхъ мѣстныхъ церквей одной церкви, гдѣ бы она ни находилась, въ Иерусалимѣ или въ Римѣ, или въ Александріи. Это означало бы, что надъ «Церковью Божьей во Христѣ» существуетъ высшая власть, чѣмъ власть Бога. Какое бы то ни было подчиненіе церквей одной изъ нихъ рѣшительно исключается католической природой каждой мѣстной церкви. Какъ и раньше, такъ и въ настоящее время, передъ нами стоитъ дилемма: отказать мѣстнымъ церквамъ въ ихъ католической природѣ и построить универсальную церковь, а вмѣстѣ съ тѣмъ подчиненіе однихъ церквей другимъ, или остаться при историческихъ фактахъ и отказать отъ какой-либо идеи подчиненія мѣстныхъ церквей одной изъ нихъ. Историкъ измѣняетъ своей задачѣ, когда онъ, минуя историческіе факты, исходитъ изъ апріорныхъ предпосылокъ. Такой предпосылкой является утвержденіе, что въ теченіе первыхъ вѣковъ существовало понятіе универсальной церкви.

Съ самаго начала своего историческаго бытія, если не считать короткаго періода, когда существовала только одна Иерусалимская церковь, Церковь выявлялась въ видѣ множественности самостоятельныхъ и независимыхъ церквей. Въ этой множественности, которая постоянно нарастала, каждая мѣстная церковь сохраняла всю полноту Церкви Божьей въ ея единствѣ и все единство въ ея полнотѣ, такъ какъ въ каждой мѣстной церкви полностью пребывала «Церковь Божья во Христѣ». Въ силу этого Церковь оставалась единой въ каждой мѣстной

церкви и во всей ихъ множественности, а сама множественность не являлась разобщенной, но объединенной. Какъ множественность мѣстныхъ церквей, такъ и ихъ объединеніе было особаго порядка. Это было объединеніе не отдѣльныхъ частей, а это было единство одной и той же Церкви. Множественность создавала единство, и единство находило свое выраженіе въ множественности. Каждая мѣстная церковь объединяла въ самой себѣ всѣ мѣстныя церкви, такъ какъ каждая мѣстная церковь имѣла всю полноту Церкви, и всѣ мѣстныя церкви были объединены, такъ какъ всѣ онѣ вмѣстѣ были той же Церковью Божьей во Христѣ, которая выявлялась въ каждой изъ нихъ. Когда церковнымъ сознаниемъ овладѣла идея универсальной церкви, которая была отождествлена съ кафолической церковью, то первоначальное понятіе единства и полноты Церкви оказалось наиболѣе трудно усвояемымъ. Если для эмпирическаго сознанія такого рода понятіе единства представляется въ видѣ парадокса, то этотъ парадоксъ не относится къ Церкви, а къ нашему сознанію. Въ эмпирической дѣйствительности единство и полнота Церкви не можетъ быть выражено иначе. Сама Церковь является сверхэмпирическимъ понятіемъ, къ которой не приложимы категоріи нашего человѣческаго сознанія. Всякая попытка осознать Церковь эмпирически неизбѣжно приводитъ къ искаженію ученія о Церкви. Эмпирическое пониманіе единства и полноты Церкви приводитъ къ эмпирическому пониманію самой Церкви, которая становится эмпирическимъ понятіемъ въ ея земномъ аспектѣ, а это въ свою очередь приводитъ къ разрыву Церкви Божьей во Христѣ на церковь земную и небесную.

Эмпирическимъ выраженіемъ единства множественности мѣстныхъ церквей является ихъ любовное согласіе. Любовь есть основной и единственный принципъ жизни Церкви. Она вытекаетъ изъ самого существа Церкви, а не является нѣкимъ закономъ, опредѣляющимъ взаимоотношенія членовъ Церкви другъ къ другу. Богъ есть любовь, а потому и Церковь есть любовь «во Христѣ». Это есть любовь Бога къ Своей Церкви, и любовь Христа къ Своему тѣлу и къ самому Себѣ. «Христосъ возлюбилъ Церковь и предалъ Себя за нее» (Еф. 5, 25). «Ибо никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти, но питаетъ и грѣетъ ее, какъ Господь Церковь» (Еф. 5, 29). Наконецъ, это есть любовь членовъ Церкви къ тѣлу Христову, въ которомъ они состоятъ, и къ самому Христу въ отвѣтъ на Его любовь къ нимъ. Гимнъ любви, который мы находимъ у ап. Павла (I Кор. 13) не вытекаетъ изъ особенностей его духовнаго склада, но есть гимнъ Богу, какъ любви. Поэтому, все прекратится, и пророчества и дары, и знаніе упразднится, но «любовь никогда не перестаетъ», такъ какъ Богъ есть любовь, Который не перестаетъ и не упразднится. Для Игнатія каждая мѣстная церковь есть «ἀγάπη»⁴⁷). Это наименованіе мѣстной церкви «ἀγάπη» вытекало у Игнатія изъ его евхаристической эклезіологии, такъ какъ «ἀγάπη» у него собственно обозначала Евхаристическое собраніе⁴⁸). Въ немъ вѣрныя объединены въ любви къ Богу и Христу и другъ къ другу. Мѣстная церковь есть любовь, потому что она является предметомъ любви для другой, и сама есть выраженіе любви къ другимъ церквамъ. Мѣстныя церкви не могутъ имѣть между собою иныхъ свя-

зей, кромѣ любви, такъ какъ Церковь не можетъ не любить саму себя, такъ какъ въ каждой церкви совершается Евхаристія. Изъ любви, которая объединяетъ всѣ церкви, проистекаетъ ихъ согласіе, такъ какъ любовь была выраженіемъ тождественности природы всѣхъ мѣстныхъ церквей. «Старайтесь сохранять единство Духа въ союзѣ мира. Одно тѣло и одинъ Духъ, какъ и вы призваны къ одной надеждѣ вашего званія; одинъ Господь, одна вѣра, одно крещеніе, одинъ Богъ и Отецъ всѣхъ, который надъ всѣми, и чрезъ всѣхъ, и во всѣхъ насъ» (Еф. 4, 3-6). Единство Духа въ одной мѣстной церкви есть единство Духа во всѣхъ мѣстныхъ церквахъ, потому что это единство Духа есть единство во Христѣ.

Любовь и согласіе преодолеваютъ эмпирическую множественность мѣстныхъ церквей и въ этой множественности являютъ ихъ единство⁴⁹). Будучи самостоятельной и имѣя все въ себѣ, мѣстная церковь не можетъ замкнуться въ самой себѣ и не можетъ остаться чуждой тому, что дѣлается въ другой церкви. Все, что совершается въ одной церкви, совершается и во всѣхъ. такъ какъ все совершается въ «Церкви Божьей во Христѣ». Все, что не совершается во всѣхъ, не совершается ни въ одной, такъ какъ оно не совершается въ Церкви. Эмпирически это выражается въ томъ, что каждая мѣстная церковь принимаетъ все, что совершается въ другой, и всѣ церкви принимаютъ все, что совершается въ одной. Все любовное множество церквей усваивало, какъ свое собственное, все, что дѣлалось въ каждой церкви, принадлежавшей къ этому согласію. Это принятіе (рецепція) всѣми того, что совершается въ одной изъ мѣстныхъ церквей, не имѣло правового и вообще человѣческаго характера. Это было свидѣтельствомъ Церкви о томъ, что совершающееся въ ней соотвѣтствуетъ волѣ Божьей, другими словами, это было свидѣтельствомъ Церкви о Церкви или свидѣтельствомъ Духа о Духѣ, пребывающемъ въ Церкви. Каждая мѣстная церковь свидѣтельствовала отъ имени Церкви о томъ, что совершается въ другихъ церквахъ, такъ и о томъ, что въ ней совершается, такъ какъ каждая церковь была католической церковью. Въ силу этого даже небольшая мѣстная церковь въ небольшомъ городѣ жила полной церковной жизнью, такъ какъ она осознавала себя не маленькой частицей большого цѣлаго, а цѣлымъ, въ которомъ все происходитъ, и то, что происходитъ непосредственно въ ней, и то, что происходитъ во всемъ цѣломъ. Католическимъ духомъ были проникнуты всѣ церкви, независимо отъ ихъ мѣста пребыванія и этотъ католицизмъ являлся свидѣтельствомъ того, что полнота и единство Церкви реально переживались и ощущались каждой мѣстной церковью.

Каждый церковный актъ одной церкви долженъ былъ быть принятъ другими церквами, но это принятіе не обязательно принимало ясно выраженныя эмпирическія формы. Чѣмъ сильнѣе и реальнѣе ощущалась мѣстной церковью полнота ея церковной природы, тѣмъ меньше было потребности въ эмпирическомъ выявленіи свидѣтельства. Церковь знала особымъ знаніемъ, что все, что въ ней совершается, принимается другими церквами. Имѣя свидѣтельство Духа о самой себѣ, она знала, что тотъ же Духъ свидѣствуетъ о томъ же въ каждой другой цер-

кви. Особенно не было нужды въ свидѣтельствѣ другихъ церквей въ апостольское время. Согласіе апостоловъ до нѣкоторой степени замѣняло свидѣтельство всѣхъ остальныхъ церквей, не потому, конечно, что апостолы могли замѣнить свидѣтельство Церкви, но потому, что ихъ свидѣтельство въ силу ихъ неповторимаго положенія въ Церкви было свидѣтельствомъ Духа, живущаго въ Церкви. Однако, и въ апостольское время нѣкоторые вопросы, которые могли бы послужить причиной разногласія между церквями, требовали свидѣтельства другихъ церквей. «Потомъ черезъ четырнадцать лѣтъ, опять я ходилъ въ Іерусалимъ съ Варнавою, взявъ съ собою Тита. Ходилъ же по откровенію, и предложилъ тамъ, и особо знаменитѣйшимъ, благовѣствованіе, проповѣдуемое мною язычникамъ, не напрасно ли я подвизаюсь или подвизался» (Гал. 2, 1-2). Ап. Павелъ ходилъ въ Іерусалимъ «по откровенію», которое было дано въ Антиохійской церкви, а, слѣдовательно, съ ея согласія. Поэтому это было нѣкоторой миссіей, возложенной на ап. Павла Антиохійской церковью⁵⁰). Ап. Павелъ предложилъ Іерусалимской церкви «евангеліе», которое онъ возвѣщалъ язычникамъ. Это была просьба, обращенная къ Іерусалимской церкви, о свидѣствованіи, что миссія ап. Павла дѣйствительно имѣетъ церковный характеръ. Іерусалимская церковь приняла благовѣстіе ап. Павла. «И узнавъ о благодати, данной мнѣ, Іаковъ и Кифа, и Іоаннъ, почитаемые столпами, подали мнѣ и Варнавѣ руку общенія, чтобы намъ идти къ язычникамъ, а имъ къ обрѣзаннымъ» (Гал. 2, 9). Въ послѣапостольское время «рецепція» стала гораздо чаще принимать открытый характеръ, такъ какъ число вопросовъ, которые не могли быть разрѣшаемы одной мѣстной церковью, увеличилось. Рецепція получила огромное значеніе въ жизни церкви. Послѣ смерти апостоловъ, она была свидѣтельствомъ о кафолической природѣ каждой мѣстной церкви.

Рецепція въ значительной степени опредѣляла первоначальное взаимоотношеніе церквей внутри любовнаго согласія всѣхъ мѣстныхъ церквей. Ап. Павелъ и, вѣроятно, Антиохійская церковь предложили свое «евангеліе» Іерусалимской церкви. Это рѣшеніе собственно не вызываетъ вопроса, почему именно Іерусалимской церкви, а не какой-либо другой церкви, которая существовала въ это время. Тамъ были апостолы, и въ частности тамъ былъ ап. Петръ. Если нѣтъ вопроса, почему ап. Павелъ обратился въ Іерусалимъ, то тѣмъ не менѣе остается вопросъ, каково было положеніе Іерусалимской церкви.

Каждая мѣстная церковь, выявляя Церковь Божью во Христѣ, абсолютно равноцѣнна другой церкви. Это была равноцѣнность Церкви самой себѣ, такъ какъ она едина и полностью пребываетъ въ Евхаристическомъ собраніи каждой мѣстной церкви. Поэтому въ любовномъ согласіи, которое образуютъ кафолическія церкви, одна не стояла выше другой и не имѣла власти надъ другой. Въ апостольское время не существовало идеи власти одной церкви надъ другой. Тѣмъ не менѣе, съ самаго начала внутри любовнаго согласія мѣстныхъ церквей существовала іерархія церквей, основанная не на власти, а на авторитетѣ. Какъ вступленіе въ Церковь не уничтожаетъ личности человѣка, но охраняетъ эту личность, такъ и мѣстная церковь сохраняетъ свою

«личность». Каждая церковь выявляет Церковь Божию особо, и как нѣтъ двухъ личностей одинаковыхъ, такъ и нѣтъ двухъ церквей, совершенно одинаковыхъ. Церковь Божія пребываетъ въ мѣстной церкви всегда во всей своей полнотѣ и во всемъ своемъ единствѣ, но мѣстная церковь, помимо Евхаристическаго собранія, выявляетъ ее по разному и въ разной степени. Только въ Евхаристіи имѣется всегда абсолютная тождественность пребыванія Церкви и ея выявленія. На этомъ основано различіе авторитета мѣстныхъ церквей. Всѣ мѣстныя церкви равноцѣнны, но авторитетъ ихъ не равноцѣненъ⁵¹⁾. Одна церковь по своему авторитету стоитъ выше другой, но такъ какъ каждая церковь есть «любовь», то авторитетъ церкви есть выявленіе или проявленіе ея любви. Чѣмъ больше любовь, тѣмъ больше авторитетъ. «Издревле ведется у васъ обычай, писалъ Діонисій Коринфскій къ папѣ Сотирю, оказывать всѣмъ братьямъ различныя благодѣянія, и посылать вспомошествованіе многимъ церквамъ, въ какихъ бы городахъ онѣ ни находились: чрезъ это вы одушевляете бѣдныхъ нуждающихся и поддерживаете братій, трудящихся въ рудникахъ...»⁵²⁾. Если есть іерархія авторитета, то должна быть и церковь, имѣющая наибольшій авторитетъ въ любовномъ согласіи церквей. Вокругъ нея, какъ центра, объединялись всѣ остальные церкви. Можно ли говорить, что такая церковь имѣетъ первенство среди всѣхъ остальныхъ? Конечно, да, но при извѣстныхъ оговоркахъ, а именно, надо предварительно установить понятіе первенства въ сознаніи доникейской эпохи. Это не было первенствомъ власти, такъ какъ власти не имѣется въ Церкви. Первенствующая церковь не можетъ имѣть никакой власти ни надъ одной церковью, такъ какъ она, и всѣ остальные, одна и та же Церковь Божія. Это не есть даже первенство чести, такъ какъ честь въ древнемъ сознаніи всегда была связана съ властью⁵³⁾. Наконецъ, это не есть нѣкоторое особое ея положеніе, выдѣляющее ее по ея правамъ, среди другихъ церквей. Никакихъ правъ она не имѣла надъ другими церквами. Первенство въ любовномъ согласіи больше всего этого.

Это есть первенство авторитета, какъ результатъ личныхъ ея усилий, и это есть первенство любви, какъ жертвенной отдачи себя другимъ. вмѣстѣ съ тѣмъ, — и это есть самое главное — это есть первенство свидѣтельства, т. е. первенство говорить отъ имени Церкви, въ ней пребывающей, къ самой Церкви, пребывающей во всѣхъ остальныхъ церквахъ. Поэтому первенство свидѣтельства выявляется внутри любовнаго согласія и совмѣстно съ нимъ, а не вопреки ему. Первенствующая церковь, навязывающая свою личную волю и ставящая себя выше другихъ, перестаетъ быть первенствующей. Первенство авторитета относится только къ свидѣтельству или, иначе говоря, къ принятію (рецепціи) того, что совершается въ другихъ церквахъ, и не выходитъ за предѣлы этого свидѣтельства. Свидѣтельство первенствующей церкви имѣетъ наибольшій авторитетъ, за которымъ свободно слѣдуютъ остальные церкви, но и она слѣдуетъ за любовнымъ ихъ множествомъ. И она сама нуждается въ свидѣтельствѣ любовнаго множества. Въ Церкви все совершается согласно волѣ Божьей, а потому и первенство одной церкви въ любовномъ согласіи церквей также долж-

но соответствовать волѣ Божіей. Это означаетъ, что первенство свидѣтельства есть даръ Божій, который дается одной изъ церквей. Поэтому, въ извѣстномъ смыслѣ первенство церкви есть избранничество Божіе, которое нами до конца не можетъ быть понято, но передъ которымъ, какъ волей Божьей, мы должны преклониться. Первенствующая церковь, какъ и всѣ остальные, можетъ заблуждаться, сохраняя свое первенство, какъ сохранялъ свое избранничество Израиль. Первенствующая церковь сохраняетъ свое первенство авторитета, пока она сама не отказывается отъ него или пока Богъ не отниметъ отъ нея дара первенства свидѣтельства.

Въ эпоху ап. Павла первенствующей церковью была Иерусалимская церковь, а въ эпоху Игнатія — Римская церковь. Первенство Иерусалимской церкви настолько безспорно, что оно не требуетъ никакихъ доказательствъ. Для ап. Павла Иерусалимская церковь была первой по времени возникновенія и была непосредственнымъ продолженіемъ того содружества, которое имѣлъ Христосъ со своими учениками во время Своей земной жизни. Въ ней были тѣ же ученики, съ которыми Христосъ совершилъ Свою Тайную Вечерю. Въ ней актуализировалась въ день Пятидесятницы Церковь Божья во Христѣ. Орлеанъ, которымъ она была окружена въ сознаниі всѣхъ первыхъ христіанъ, давалъ ей особый авторитетъ. Ея свидѣтельство имѣло первостепенное значеніе и быть съ нею въ несогласіи почти равнялось отступленію отъ правого пути. Ап. Павелъ стремился получить ея одобреніе своей дѣятельности: онъ предлагалъ свое благовѣстіе на ея одобреніе. Однако, все это далеко отъ признанія за нею какой бы то ни было власти надъ другими церквами или зависимости этихъ церквей отъ нея. По своей природѣ она была тождественна съ другими церквами. Черезъ нѣкоторое время послѣ ея возникновенія, она оказалась не единственной Церковью Божьей, но въ ней, какъ и въ другихъ церквахъ, пребывала Церковь Божья. Она была мѣстной церковью, какъ и другія, но только пользовавшаяся большимъ авторитетомъ, чѣмъ другія. Когда Павелъ писалъ Фессалоникійцамъ: «Ибо вы, братія, сдѣлались подражателями церквамъ Божимъ во Христѣ Исусѣ, находящимся въ Иудеѣ, потому что и вы то же претерпѣли отъ своихъ единоплеменниковъ, что и тѣ отъ іудеевъ» (I Фес. 2, 14), то онъ не хотѣлъ сказать, что Фессалоникійская церковь является отображеніемъ или образомъ Церкви Божьей въ Иудеѣ. Церковь Божья находится въ Иудеѣ, какъ она находится въ Фессалоникахъ. Ап. Павелъ хотѣлъ указать Фессалоникійцамъ, что они страдаютъ, какъ раньше страдали церкви въ Иудеѣ и что они должны переносить эти страданія такъ же, какъ переносили ихъ христіане въ Иудеѣ. Одни страдали раньше, т. к. ихъ церковь возникла раньше, другіе стали страдать позднѣе, а потому послѣдніе должны брать примѣръ съ первыхъ. Въ свою очередь Фессалоникійская церковь могла быть примѣромъ для другихъ церквей, если послѣднимъ пришлось бы пережить то, что пережили Фессалоникійцы. Каждая мѣстная церковь должна быть примѣромъ для другой, что не создавало ей никакихъ привилегій по сравненію съ другими. Во всякомъ случаѣ каждая церковь должна избѣгать быть предметомъ соблазна для другихъ. «Не подавайте соблаз-

на ни Иудеямъ, ни Еллинамъ, ни Церкви Божьей» (I Кор. 10, 32). Не объ Иерусалимской церкви думаль ап. Павелъ, когда писалъ эти строки, но о каждой мѣстной церкви, въ которой пребываетъ Церковь Божія во Христѣ. Ап. Павелъ не отказываль Иерусалимской церкви въ первенствѣ авторитета. Что касается первенства власти, которой якобы пользовалась Иерусалимская церковь, то напрасно этого искать у ап. Павла. Въ его глазахъ и въ сознаниі христіанъ изъ язычниковъ Иерусалимская церковь имѣла первенство авторитета въ средѣ другихъ мѣстныхъ церквей, которыя, какъ и она, были Церковью Божьей.

Какъ смотрѣла на себя сама Иерусалимская церковь? Этотъ вопросъ собственно выходитъ за предѣлы моей задачи. Для меня важно, каково было фактическое положеніе Иерусалимской или иной другой церкви, а не какъ онѣ сами себя разсматривали. Мы можемъ считать исторически безспорнымъ, что въ продолженіи нѣкотораго времени, до смерти Иакова, брата Господня, она была руководящей церковью въ средѣ существовавшихъ въ то время мѣстныхъ церквей. Вѣроятно, и она сама себя такъ разсматривала. Въ своемъ сознаниі она себя считала старѣйшей церковью, пребывающей тамъ, гдѣ пострадалъ Господь и гдѣ ожидали Его пришествія⁵⁴). У насъ нѣтъ никакихъ особыхъ основаній идти дальше этого, т. е. предполагать, что она претендовала на нѣкоторую опредѣленную власть надъ всѣми мѣстными церквями. Несомнѣнно, что въ ней существовали разныя теченія. Самое большее, что мы можемъ допустить, что въ Иерусалимской церкви существовало теченіе, которое разсматривало ее, какъ Церковь «*par excellence*», а другія церкви, какъ ея пространственное распространеніе. Если мы будемъ разсматривать первенство Иерусалимской церкви въ современномъ правовомъ смыслѣ, то это насъ неизбѣжно приведетъ къ вопросу, откуда и какъ эта идея могла появиться въ апостольское время. Ея не было въ христіанскомъ сознаниі, но и иудейское сознание того времени ея не содержало. Мы знаемъ, что Синедрионъ не имѣлъ правовой власти за предѣлами Палестины. Мы не находимъ ее въ сознаниі общины Кумрана, да она и не могла быть, такъ какъ насколько мы знаемъ, филиаловъ этой общины не существовало, а имѣлись отдѣльные члены, проживающіе внѣ общины⁵⁵).

11. «Игнатій Богоносець... церкви, предсѣдательствующей въ столицѣ области Римской... и первенствующей въ любви»⁵⁶). Эти слова содержатся въ надписаниі посланія Игнатія къ Римлянамъ, которыя являются предметомъ разногласія до сихъ поръ. Я не имѣю намѣренія разрѣшать всѣ спорные вопросы, связанные съ надписаниемъ посланія Игнатія къ Римлянамъ. Мнѣ этого и не нужно дѣлать, такъ какъ смыслъ надписанія, несмотря на его грамматическую запутанность, достаточно ясенъ. Два раза по отношенію къ Римской церкви Игнатій употребилъ выраженіе «предсѣдательствующая»: одинъ разъ онъ говорилъ, что она «предсѣдательствуетъ» (*προϊσθῆται*) въ римской области, а другой, что она «предсѣдательствующая въ любви». Глаголь *προϊσθῆται* имѣетъ вполне опредѣленный смыслъ, а если въ контекстѣ посланій Игнатія его не всегда легко перевести, то отъ этого его смыслъ не теряется. Если даже Игнатій не былъ хорошимъ стилистомъ, то онъ

не могъ въ надписаніи одного и того же посланія употребить глаголь въ разныхъ смыслахъ. Игнатій говорилъ о предсѣдательствованіи Римской церкви. Намъ не къ чему преуменьшать значеніе этихъ словъ Игнатія⁵⁷), но, конечно, не слѣдуетъ и вкладывать въ нихъ тотъ смыслъ, который они не имѣютъ у самого Игнатія.

Римская церковь предсѣдательствуетъ въ любви. Мы уже знаемъ, что «ἀγάπη» у Игнатія обозначала мѣстную церковь въ ея евхаристическомъ аспектѣ. Каждая мѣстная церковь есть «агапи», и всѣ вмѣстѣ взятыя онѣ также являются «агапи», такъ какъ каждая мѣстная церковь есть выявленіе Церкви Божьей⁵⁸). Сколько бы мы ни складывали мѣстныхъ церкви, сумма ихъ дала бы всю ту же Церковь Божью. Игнатій могъ съ полнымъ основаніемъ употребить свой терминъ «агапи» не только по отношенію къ отдѣльнымъ мѣстнымъ церквамъ, но и къ ихъ любовному согласію или ихъ объединенію. Слѣдовательно, по мнѣнію Игнатія, Римская церковь является предсѣдательствующей въ любовномъ объединеніи всѣхъ мѣстныхъ церквей. Такого рода выводъ не есть нѣкоторая возможность, но сама очевидность, которую историкъ долженъ принять, такъ какъ другого смысла эти слова Игнатія не могутъ имѣть. Характеръ этого предсѣдательства вытекаетъ изъ природы мѣстныхъ церквей и природы ихъ объединенія, т. е. онъ вытекаетъ изъ эклезіологіи Игнатія, о чемъ была рѣчь выше. Если мѣстная церковь обозначается Игнатіемъ черезъ терминъ «агапи» и если этимъ же терминомъ обозначается соединеніе мѣстныхъ церквей, то непосредственное значеніе его не теряется совершенно. Предсѣдательствованіе въ любовномъ согласіи мѣстныхъ церквей не можетъ быть чужероднымъ природѣ мѣстныхъ церквей, но ей соответствовать. Поэтому, оно въ глазахъ Игнатія не имѣло характеръ власти. Это было предсѣдательствованіе, основанное на авторитетѣ любви и изъ любви вытекающее. По Игнатію Римская церковь обладала не первенствомъ власти или первенствомъ чести, а первенствомъ авторитета любви, который выражался въ первенствѣ свидѣтельствованія. «Вы никогда никому не завидовали, писалъ Игнатій римлянамъ, и другихъ учили тому же. А я желаю, чтобы было твердо, что вы заповѣдуете въ своихъ посланіяхъ»⁵⁹). Почти съ максимальной вѣроятностью мы можемъ предполагать, что рѣчь идетъ о посланіи Климента Римскаго. Слова Игнатія имѣютъ очень ограниченный смыслъ: дѣло идетъ о зависти, которая была одной изъ главныхъ темъ посланія Климента. Игнатій не думалъ и не могъ думать, что Римская церковь сама отъ себя можетъ предписывать какія-либо нормы, касающіяся ученія или церковной дисциплины. Ни въ одномъ своемъ посланіи Игнатій не ссылается на какія-либо нормы, установленныя Римской церковью. Если бы онѣ существовали, то въ разныхъ вопросахъ, особенно въ ученіи объ епископѣ, онъ несомнѣнно воспользовался ими. Ссылка Игнатія на посланіе Климента важна для насъ въ другомъ отношеніи. Въ этомъ посланіи впервые мы находимъ ясное указаніе на значеніе свидѣтельствованія Римской церкви. Послѣдняя отказалась принять смѣщеніе пресвитеровъ, которое имѣло мѣсто въ Коринфской церкви, свидѣтельствуя о томъ, что оно не отвѣчаетъ волѣ Божьей. И для Игнатія «предсѣдательство-

ваніе Римской церкви въ любовномъ согласіи церквей» выражалось въ первенствѣ ея свидѣтельства о томъ, что совершается въ другихъ мѣстныхъ церквахъ, а не въ первенствѣ ея власти или даже въ первенствѣ ея чести. Это то же самое, что въ свое время признавалъ ап. Павелъ за Іерусалимской церковью. Въ этой области Игнатій не былъ новаторомъ, но только высказалъ то, что уже фактически было. Отличіе Игнатія отъ Павла въ этомъ предметѣ заключается въ томъ, что во время ап. Павла первенствующей церковью была Іерусалимская, а во время Игнатія — Римская церковь. Это не есть различіе взглядовъ или ученія, а различіе, обусловленное фактическимъ положеніемъ Римской церкви. Если оно существовало, а это есть историческій фактъ, то оно должно было быть въ согласіи съ волей Божьей. Если первенство Римской церкви въ эпоху Игнатія историческій фактъ, то это первенство очень далеко отъ современнаго ученія объ ея приматѣ. Дѣло не въ объемѣ правъ Римской церкви, впрочемъ, какъ я уже указывалъ, въ это время никакихъ правъ ни одна церковь не имѣла, а въ томъ, что въ основаніи одного и другого лежатъ разные типы еклезіологии.

Второй разъ Игнатій говоритъ о предсѣдательствованіи Римской церкви въ «римской области». Было бы странно, если бы онъ говорилъ о предсѣдательствованіи Римской церкви въ самомъ Римѣ. Это ничего не означаетъ. Епископъ можетъ быть предсѣдательствующимъ въ Римѣ, т. е. въ церкви, пребывающей въ Римѣ, но не сама церковь. Рѣчь идетъ о какой-то области, границъ которой мы точно не знаемъ. Въ средней Италіи въ началѣ II-го вѣка существовали, кромѣ Римской церкви, еще другія церкви. Въ ихъ средѣ Римская церковь была предсѣдательствующей. Все это было бы ясно, если бы Игнатій не сказалъ бы ниже о предсѣдательствованіи Римской церкви во всемъ любовномъ союзѣ мѣстныхъ церквей. Это послѣднее естественно включаетъ въ себя и предсѣдательствованіе Римской церкви надъ нѣсколькими церквами въ Италіи. Есть ли это ненужная фразеологія? Это не только не такъ, но это есть указаніе, что въ любовномъ союзѣ мѣстныхъ церквей, по сравненію со временемъ ап. Павла, произошли кой-какія измѣненія. Внутри самого любовнаго союза, обхватывающаго всѣ мѣстныя церкви, появились болѣе узкія объединенія, обхватывающія только нѣкоторое количество церквей. Въ такихъ объединеніяхъ одна церковь среди другихъ церквей имѣла предсѣдательствованіе, или точнѣе сказать, около одной церкви, имѣющей большій авторитетъ, группировалось нѣсколько мѣстныхъ церквей. Предсѣдательствованіе въ болѣе узкомъ объединеніи не исключало предсѣдательствованіе во всемъ любовномъ согласіи церквей. Какъ и первенствующая церковь въ послѣднемъ, такъ и предсѣдательствующая церковь въ узкомъ объединеніи имѣла первенство авторитета свидѣтельства. Мы не знаемъ почти ничего относительно такого рода узкихъ объединеній, за очень небольшими исключеніями. Однимъ изъ такихъ объединеній было объединеніе церквей въ Италіи (средней и южной) около Рима, другимъ — объединеніе сирийскихъ церквей. Какъ любовное согласіе всѣхъ мѣстныхъ церквей, такъ и болѣе узкія объединенія ихъ, ничего не имѣли большаго, чѣмъ каждая отдѣльная мѣстная церковь. Это была все та же Церковь Божья во Христѣ.

12 Кафолическая идея не связана съ пространственнымъ разро-
станіемъ любовнаго объединенія мѣстныхъ церквей. Кафоличность,
какъ полнота въ единствѣ Церкви и единство въ полнотѣ, принадле-
житъ каждой мѣстной церкви, возглавляемой епископомъ. Поэтому мно-
жественное увеличеніе мѣстныхъ церквей не увеличиваетъ кафолич-
ность Церкви, и, наоборотъ, уменьшеніе ихъ множественности не при-
водитъ къ ея уменьшенію. Кафоличность принадлежитъ не союзу мѣ-
стныхъ церквей, а каждой мѣстной церкви. Поэтому, если бы всѣ церкви
на землѣ были бы сведены къ одной мѣстной церкви, кафолическая
природа церкви не измѣнилась бы, такъ какъ Христосъ остался бы тѣмъ
же въ полнотѣ единства Своего тѣла. «Сынъ Человѣческой, пришедши
на землю, найдеть ли вѣру на землѣ» (Лука 18, 8). Если это произой-
детъ, то въ этомъ трагедія человѣческой исторіи, но не неудача плана
Божьяго домостроительства. Церковь, которую не одолѣютъ врата ада,
останется всегда во всей своей полнотѣ и единствѣ. И если сама мѣ-
стная церковь уменьшится до двухъ или трехъ ея членовъ, она оста-
нется кафолической церковью, ибо «гдѣ двое или трое собраны во имя
Мое, тамъ Я посреди ихъ». Кафоличность не есть количественное, но
качественное понятіе⁶⁰).

Если кафоличность не связана съ множественностью мѣстныхъ
церквей, то по своей природѣ она стремится къ множественному рас-
пространенію церквей. Подлинная любовь никогда не вмѣщается въ
опредѣленные рамки: она выходитъ изъ самой себя, такъ какъ желаетъ
имѣть какъ можно больше предметовъ любви. Каждая мѣстная церковь
не только стремится къ численному увеличенію своихъ членовъ, но и къ
разростанію множественности церквей, которыя ее окружаютъ. «Do-
mīna mater ecclesia»⁶¹). Какъ мать, она рождаетъ все новыя и но-
выя церкви, оставаясь всегда одной и той же въ своей полнотѣ. Чѣмъ
больше множественность церквей, тѣмъ больше для каждой мѣстной
церкви предметовъ любви, и тѣмъ полнѣе ея любовь. Въ раскрытіи
своей кафолической природы Церковь не знаетъ иныхъ границъ на
землѣ кромѣ тѣхъ, которыя даны ей самимъ эмпирическимъ бытіемъ —
вселенной. Кафолическая церковь содержитъ въ себѣ вселенскую мис-
сію въ исполненіи заповѣди Христа: «Шедше научите вся языки». За-
дача этой миссіи есть вселенская множественность мѣстныхъ церквей,
изъ которыхъ каждая является кафолической церковью. Кафолическая
идея не исключаетъ идею вселенской или универсальной церкви, но
ее содержитъ, какъ вселенское растущее множество мѣстныхъ церквей,
объединенныхъ въ любовное согласіе. Въ этомъ вселенскомъ согласіи ат-
трибутъ кафоличности принадлежитъ не ему, а каждой мѣстной церк-
ви, входящей въ него. Мѣстная церковь, какъ кафолическая Церковь,
всегда въ потенціи является вселенской (универсальной церковью),
такъ какъ она въ себѣ самой содержитъ все вселенское множество цер-
квей, изъ которыхъ каждая стремится замкнуть множественность мѣст-
ныхъ церквей во вселенскія границы. Уже ап. Павелъ желалъ своей
проповѣдью обхватить всю тогдашнюю римскую вселенную. Вездѣ, гдѣ
онъ проповѣдывалъ, появлялись церкви и чѣмъ дальше онъ шель со
словами проповѣди, тѣмъ больше становилось множество мѣстныхъ

церквей. Съ торжествомъ и гордостью Игнатій заявляетъ, что епископы, а слѣдовательно и мѣстныя церкви, имѣются до крайнихъ предѣловъ вселенной. Но онъ зналъ и другое, что каждая церковь, возглавляемая епископомъ, есть кафолическая церковь. Вселенскость является географическимъ понятіемъ и указываетъ на предѣлы земной миссии Церкви. Игнатій, какъ и Павелъ, не отказались бы отъ термина «вселенская церковь» для обозначенія вселенской множественности мѣстныхъ церквей, существующихъ или долженствующихъ существовать по всей вселенной, при условіи, что каждая мѣстная церковь обладала бы всей полнотой Церкви Божьей. Для него вселенская церковь была любовнымъ объединеніемъ всѣхъ церквей, въ которомъ цѣлое равно части, и часть не меньше цѣлаго. Какъ географическое понятіе, вселенскость не исключается понятіемъ кафоличности, но ему не тождественно ⁶²).

Въ заключеніе всего сказаннаго о понятіи кафолической церкви, которое мы находимъ у Игнатія Антиохійскаго, я бы хотѣлъ вернуться къ той мысли, съ которой я началъ изслѣдованіе ученія Игнатія. Онъ шелъ по слѣдамъ ап. Павла. Какъ для ап. Павла, такъ и для Игнатія, полнота и единство Церкви содержались въ каждой мѣстной церкви, собранной на Евхаристическое собраніе. Эта внутренняя полнота мѣстной церкви является для Игнатія ея кафоличностью, если она возглавляется епископомъ. Такимъ образомъ, кафолическою церковью является та, въ которой предстаетъ епископъ. Въ силу этого въ само понятіе кафолической церкви вошло служеніе епископа. Я уже указывалъ выше, что въ этомъ не было ничего особенно новаго по сравненію съ ученіемъ ап. Павла. Въ эпоху ап. Павла Евхаристическое собраніе возглавлялось однимъ и тѣмъ же лицомъ, независимо отъ того, какъ это лицо именовалось ⁶³). Новшество было въ формѣ, которую придавалъ Игнатій этому факту. Однако, эта форма стала исходной точкой дальнѣйшаго развитія кафолической идеи. Вскорѣ послѣ Игнатія въ церковное сознаніе постепенно проникаетъ идея универсальной церкви, какъ единого организма. Въ результатъ этого понятіе полноты и единства Церкви переносится съ мѣстной церкви на универсальную. Когда черезъ приблизительно 150 лѣтъ послѣ Игнатія Киприанъ писалъ о «*catholica*», то онъ подъ ней понималъ единый организмъ, въ которомъ существуютъ отдѣльныя мѣстныя церкви. Послѣ Игнатія ученіе Киприана о «*catholica*» есть первый и самый значительный этапъ въ развитіи ученія объ единствѣ и полнотѣ Церкви. Кафолическая церковь была отождествлена съ универсальною церковью. Этому способствовало то обстоятельство, что терминъ «кафолическій» можетъ означать универсальный. Я не пытался давать перевода этого термина, а стремился только раскрыть его содержаніе. Но если настаивать на необходимости перевода, то я могу принять, что «кафолическій» означаетъ «универсальный», понимая подъ этимъ **внутренній** универсализмъ.

Прот. Н. Афанасьевъ.

ПРИМЪЧАНІЯ:

1) См. М. Макарій. Православное догматическое богословіе, СПб. 1895 г., т. II, стр. 241 и сл. «Соборно, кафолическою или вселенскою Церковь называется и есть...» (стр. 241). «Посему кафолическою называли Церковь еще во времена апостоловъ и вообще въ три первые вѣка, хотя тогда она не была столь обширною, какою явилась въ IV, V, VI и въ послѣдующихъ вѣкахъ, когда св. Отцы, именуя ее кафолическою, указывали на ея повсемѣстность» (стр. 242).

2) W. Bauer. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum N. Testament. Berlin, 1952, col. 708.

3) Смирн. VIII, 2. Для ориентаціи читателя, незнакомаго съ греческимъ языкомъ, привожу русскій переводъ по изданію Казанской Духовной Академіи 1857 года: «Гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ, такъ какъ гдѣ Иисусъ Христосъ, тамъ и кафолическая церковь» (стр. 174). Ниже я постараюсь показать правильность этого перевода, хотя онъ отстываетъ почти отъ всѣхъ новыхъ переводовъ.

4) P. Batiffol. L'Eglise naissante et le catholicisme. Paris, 1922, p. 167.

5) Ibid., p. 166.

6) J. B. Lightfoot. The Apostolic Fathers. Part 2. London, 1883-89, p. 310.

7) См. В. Болотовъ. Лекціи по исторіи древней церкви. Т. II. СПб. 1910 г., стр. 462.

8) H. Genouillac. L'Eglise chrétienne au temps de S. Ignace d'Antioche. Paris, 1907, p. 108.

9) Ibid., p. 109.

10) A. Fliche et V. Martin. Histoire de l'Eglise. Vol. I. L'Eglise primitive. Paris, 1946, p. 333.

11) Климентъ Рим., надписаніе.

12) W. Bauer. Griechisch-Deutsches, Wörterbuch. 1952, col. 1144 и 1145.

Глаголь «παροιμίω» обозначаетъ жить возлѣ, жить подлѣ кого въ качествѣ сосѣда, жить среди кого-нибудь, затѣмъ пребывать или жить въ качествѣ иностранца. Существительное отъ прилагательнаго «παροιμίος», означаетъ чужестранецъ. Наконецъ, существительное «παροιμία», означаетъ пребываніе въ какой-либо странѣ въ качествѣ чужестранцевъ. Этимъ же словомъ обозначалось пребываніе иудеевъ въ Египтѣ. (См. Th. W. N. T., В. II. S. 840 sq.). Позднѣе это слово получило техническое значеніе для обозначенія городской церкви епископа. (См. мою статью «Неудавшійся церковный округъ» въ «Православной Мысли» № 9, 1953 г.).

12а) См. Th. W. N. T., В. II. S. 850: «besonders deutlich zeigt den Charakter der Kirche als παροιμία die Stelle Hb. 13,14».

13) Идея Исхода играла большую роль въ первохристіанскомъ сознаніи. Въ качествѣ примѣра можно указать на значеніе этой идеи для первоначальнаго ученія о крещеніи. См. J. Daniélou. Sacramentum Futuri. Paris, p. 140. См. также статью G. Kretschmar. Himmelfahrt und Pfingsten. Zeitschrift für Kirchengeschichte, LXVI. 1954/1955, который показываетъ вліяніе идеи Исхода на ученіе о Вознесеніи. Однако, очень сомнительно, чтобы эта идея повліяла на терминологию Климента Р., т. к. эта идея, насколько мнѣ извѣстно, не примѣнялась къ Церкви.

14) Ефесянамъ, 3, 2. Русскій переводъ. Казань, 1857 г., стр. 40-41.

15) Къ Трал., XI, 2. Русскій переводъ, стр. 115. Переводъ P. Th. Camelot: «Par sa Croix, le Christ en sa passion vous appelle, vous qui êtes ses membres. La tête ne peut être engendrée sans les membres; c'est Dieu qui nous promet cette union, qu'il est lui-même». (Ignace d'Antioche. Lettres. Sources chrétiennes. Editions du Cerf. Paris, 1951, p. 121).

16) Въ посланіи къ Смир. I, 2, мы находимъ выраженіе «во единомъ тѣлѣ Своей Церкви» (ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ). Принимая во вниманіе нѣкоторую непослѣдовательность формулъ, образовъ и даже мыслей у Игнатія, мы можемъ разсматривать это выраженіе, какъ тождественное съ выраженіемъ «Церковь, которая есть тѣло Его».

17) Стр. VII, 1. Русскій переводы, стр. 170.

- 17а) Магnez. VII, 2. Русскій переводъ, стр. 82.
- 18) Еф., V, 2. Русскій переводъ, стр. 43.
- 19) Еф., V, 3. Русскій переводъ, стр. 43-44.
- 20) Смир. VII, 1. Русскій переводъ, стр. 170. Относительно употребленія Игнатіемъ термина «σάρξ — плоть», заимствованнаго имъ изъ Ев. Іоанна, см. J. Betz. Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band 1/1. Freiburg, 1955, S. 40-41.
- 21) Объ этомъ, см. J. Betz, op. cit., S. 184.
- 22) Трал., надписаніе.
- 23) Пребываніе Христа въ евхаристическомъ хлѣбѣ можно разсматривать, по Игнатію, какъ продолжающееся эклезіологическое Воплощеніе. См. J. Betz, op. cit., S. 268.
- 24) См. мой этюдъ «Трапеза Господня». Парижъ, 1952 г., стр. 19 и сл.
- 25) См. тамъ-же, стр. 12.
- 26) Филад. III, 2. Русскій переводъ, стр. 137.
- 27) Смир. VIII, 1. Русскій переводъ, стр. 173-174. Ср. Филад. VII, 2. Русскій переводъ, стр. 133-134.
- 28) Магnez. VII, 1. Русскій переводъ, стр. 81-82. Болѣе точенъ переводъ P. Th. Camelot. Ignace, d'Antioche, p. 101.
- 29) Магnez. VI, 2. Русскій переводъ, стр. 80. Разночтеніе: «образъ Бога — τὸ πᾶν Θεοῦ».
- 30) Какъ одинъ изъ примѣровъ такого рода экзегезы, я могу указать на экзегезу P. Th. Camelot. Онъ категорически утверждаетъ, что Игнатій признавалъ существованіе универсальной церкви, «vivante unité, au-dessus des Eglises locales, de d'Eglise universelle», отождествляя также категорически универсальную церковь съ «Ecclesia catholica» Игнатія (Ignace d'Antioche. Lettres, p. 50).
- 31) Secunda Clementis, XIV, 1-4.
- 32) Hermas, Vis. II, IV, 1. Я оставляю открытымъ вопросъ о датахъ составленія «III-го посланія Климента» и «Пастыря» Ермы. См. J. Quasten. Initiation aux Pères de l'Eglise. Paris, 1955, p. 64 et p. 107.
- 33) Какъ это дѣлаетъ Н. Schlier. Religions geschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius Briefen. Giessen, 1929, pp. 153-158.
- 34) См. H. Delafosse. Lettres d'Ignace d'Antioche, Paris, 1927.
- 34а) G. Bardy. La théologie de l'Eglise de S. Clément de Rome à S. Irénée. Paris, 1945, p. 164.
- 35) Смир. VIII-IX, 1. Русскій переводъ, стр. 173-175.
- 36) Правильность этого перевода зависитъ отъ значенія союза «ὅστε». Уже Р. Зомъ отмѣтилъ, что этотъ союзъ, указывая на идею сравненія или уподобленія, съ соглатательнымъ наклоненіемъ, можетъ указывать на основаніе или доказательство (R. Sohm. Kirchenrecht. München, 1923, s. 197. Ср. M. A. Bailly. Dictionnaire Grec-Français. Paris, p. 2190. W. Bauer. Griechisch-Deutsches Wörterbuch. Berlin, 1952, col. 1632, даетъ значеніе «ὅστε» въ посланіяхъ Игнатія къ Магн. 4 и Ефес. 8, 8, не указывая специально на его значеніе въ Смир. 8, 2). Р. Зомъ предложилъ слѣдующій переводъ «Wo der Bischof ist, soll die Menge sein. denn wo Christus ist, da ist die Christenheit», op. cit., s. 193. Въ качествѣ аргумента въ пользу правильности предлагаемаго мною перевода я могу сослаться на старыи русскій переводъ, который я уже привелъ выше: «Гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ, т. к. гдѣ Иисусъ Христосъ, тамъ и кафолическая церковь». Мое отклоненіе отъ этого перевода заключается въ толкованіи слова «πᾶς ἄνθρωπος». Переводъ этого слова, какъ народъ, является вполне правильнымъ, но онъ требуетъ нѣкотораго уточненія. У Игнатія «πᾶς ἄνθρωπος» означаетъ народъ, собранный на Евхаристическое собраніе. Удареніе ставится на послѣднемъ, такъ что собственно «πᾶς ἄνθρωπος» пріобрѣтаетъ значеніе «Евхаристическаго собранія». Такъ, въ посланіи къ Траллійдамъ, I, 1, Игнатій пишетъ: «Это открылъ мнѣ епископъ вашъ Поливій, который, по волѣ Бога и Иисуса Христа, былъ въ Смирнѣ и такъ утѣшилъ меня...», что я какъ-бы все ваше общество (τὸ πᾶν πᾶς ἄνθρωπος ἡμῶν) видѣлъ въ немъ». (Русскій переводъ, стр. 95-96). У русскаго переводчика 50-хъ годовъ прошлаго столѣтія настолько было много чутья греческаго

языка, что онъ въ этомъ мѣстѣ перевелъ это слово черезъ «общество». Мы бы сказали теперь: «мѣстная церковь, возглавляемая епископомъ траллійскимъ Полиемъ». Въ томъ же посланіи Игнатій писалъ VIII, 2: «Не подавайте соблазна язычникамъ, чтобы изъ-за немногихъ неразумныхъ не было бы хулы на все благочестивое общество. (Русскій переводъ, стр. 106-107). Выраженіе «τὸ ἐν Θεῷ πλῆθος» еще яснѣе указываетъ, что рѣчь идетъ о мѣстной церкви, собранной подъ председательствомъ епископа для совершения Евхаристіи.

37) См. R. Sohm. Kirchenrecht, s. 197-198.

38) Вопреки P. Zomy, стр. 198 и Литцману (H. Lietzmann. Histoire de l'Eglise ancienne. Trad. Franç., t. II, Paris, 1937, p. 54: «La thèse: «La où est l'Esprit là est l'Eglise» se transforme au cours de la lutte contre la gnose en une nouvelle proposition: «Là où est l'évêque, là est l'Eglise». Cette dernière thèse a remporté la victoire sur l'enthousiasme et la gnose; elle est jusqu'aujourd'hui la doctrine fondamentale du catholicisme»). Въ этомъ утвержденіи Литцмана закладывается глубокое недоразумѣніе. Ученіе Игнатія объ епископѣ вытекаетъ изъ его евхаристической экклезиологии. Она, такъ же, какъ экклезиология ап. Павла, не могла быть и не была основаніемъ «католицизма», употребляя этотъ терминъ въ томъ значеніи, которое ему придаетъ Литцманъ.

39) Привожу переводъ P. Th. Camelot: «L'Eglise de Dieu qui séjourne à Smyrne à l'Eglise de Dieu, qui séjourne à Philomelium et à toutes les communautés de la Sainte Eglise qui séjournent en tout lieu».

40) См. выше, стр. 11.

40а) См. Th. N. T. В. II, s. 852. Вопреки мнѣнію авторовъ указанной статьи K. L. и M. A. Schmidt, терминъ «παροικία» въ эпоху Игнатія и Поликарпа не можетъ быть противопоставленъ термину «ἐκκλησία», который якобы обозначалъ «Gesamtkirche»,

41) На этомъ значеніи, особенно настаиваетъ P. Th. Camelot (Ignace d'Antioche. Lettres, p. 242), ссылаясь на G. Vardy. (La Théologie de l'Eglise de S. Clément de Rome à S. Irénée, p. 65). Правда, онъ самъ указываетъ, что Цанъ толковалъ терминъ «кафоллическая церковь» въ смыслѣ православной церкви, которая противопоставлялась еретическимъ общинамъ.

42) Посланіе Смирнской церкви, XVI, 2.

43) См. «Ignace d'Antioche. Lettres», p. 265.

44) Посланіе Смирнской церкви, VIII, 1.

45) Посланіе См. церкви, XIX, 2.

46) См. выше, стр. 9.

47) Наприм.: «Привѣтствуетъ васъ любовь Смирнянъ и Ефесянъ». (Трал. XIII, 1). «Привѣтствуетъ васъ любовь троадскихъ братій...» (Смир. XII, 1). «Привѣтствуетъ васъ любовь братій въ Тroadъ...» (Филад. XI, 2). Во всѣхъ этихъ текстахъ, мы можемъ терминъ «любовь» переводить черезъ «Евхаристическое собраніе», что для Игнатія совершенно тождественно съ мѣстной церковью.

48) См. Во Reicke. Diakonie, Festfreude und Zelos, Uppsala, 1951, s. 12.

49) См. мою статью «Неудавшійся церковный округъ». «Православная Мысль», № 9, Парижъ, 1953 г., стр. 13-14. Объ этомъ же я говорилъ также въ рядѣ другихъ моихъ статей. Я здѣсь только систематизирую то, что мною раньше было сказано.

50) Я оставляю открытымъ вопросъ, соответствуетъ ли сообщеніе Павла въ посланіи къ Галатамъ, 2, 1-10, тому, что сообщается Лукою въ 15 главѣ Дѣяній апостоловъ.

51) См. мою статью «Ап. Петръ и римскій епископъ». «Православная Мысль», № 10. Парижъ, 1955 г., стр. 28-29.

52) Евсевій. Исторія церкви, IV, 23. Русскій переводъ. СПб. 1858 г., стр. 213.

53) Позднѣе, повидимому, начиная съ Кипріяна Карфагенскаго, понятіе «honor» въ римскомъ смыслѣ было воспринято церковнымъ сознаніемъ. См. H. Campenhausen. Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen, 1953, s. 302.

54) См. W. C. Kümmler. Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus. Zürich—Uppsala, 1943, s. 16 sq.

55) Совсѣмъ недавно вопросъ о положеніи Іерусалимской церкви, въ частно-

сти, Иакова, брата Господня, былъ предметомъ очень интересной полемики между епископомъ Кассианомъ и P. Benoit. (См. «Istina. Paris, 1955, N° 3. Evêque Cassien. «S. Pierre et l'Eglise dans les Nouveau Testament» et P. Benoit. «La primauté de S. Pierre selon le Nouveau Testament»).

56) Къ Рим., надписание. Русскій переводъ, стр. 119. Болѣе тсченъ переводъ P. Th. Camelot. «Ignace, dit aussi Théophile... (a l'Eglise) qui préside dans la région des Romains... qui préside à la charité». (Ignace d'Antioche. Lettres, p. 125).

57) Ср. Caspar. Geschichte des Papstums. В. I. Tübingen, 1930, s. 16-17.

58) См. Къ Римл. IX, 2: «Поминайте въ молитвахъ Церковь Сирскую, у которой теперь, вмѣсто меня Пастыремъ Богъ. Одинъ Исусъ Христосъ будетъ епископствовать въ ней и любовь ваша». (Русскій пер., стр. 131-2). Здѣсь «агапи» означаетъ мѣстную Римскую церковь, собранную на Евхаристическое собраніе. Нѣсколько дальше въ томъ же посланіи, Игнатій писалъ «Привѣтствуетъ васъ духъ мой и любовь церквей, принимавшихъ меня во имя Исуса Христа» (IX, 3). Въ этомъ контекстѣ «агапи» не означаетъ мѣстную церковь, а ихъ объединеніе.

59) Посланіе къ Римлянамъ III, 1. Русскій переводъ, стр. 123.

60) См. Henri de Lubac. Catholicisme. Paris, 1947, p. 26.

61) Tertulliani ad martyres, 1.

62) См. мою статью «Ап. Петръ и римскій епископъ», стр. 13.

63) См. мой этюдъ. Трапеза Господня. Парижъ, 1952 годъ, стр. 50 и сл.

Образъ челоѡка въ испанскомъ искусствѣ

(О религіозной основѣ испанскаго художественнаго творчества).

I.

Своеобразіе испанскаго искусства въ значительной мѣрѣ проистекаетъ изъ особыхъ взаимоотношеній, въ его внутреннемъ домостроитвѣ, между архитектурой, съ одной стороны, скульптурой и живописью, съ другой. Этимъ обусловливается и то истолкованіе челоѡческаго образа, которое ему свойственно и которое всего яснѣй проявилось въ эпоху его наибольшаго расцвѣта.

Въ Греціи, въ Италіи архитектура мыслится пластически, и потому образъ челоѡка, въ трехмѣрной его объемности, съ самаго начала воображается въ ней, по самому ея замыслу, включается въ нее. Въ Испаніи, по мавританскому образцу, архитектура состоитъ изъ стѣнъ, способныхъ нести любое количество рельефнаго или безрельефнаго узора, но всегда ощущаемыхъ плоскими, въ замыслѣ своемъ двухмѣрными. У статуи, у полноты челоѡческой тѣлесности нѣтъ съ нею общаго языка. Шесть статуй Монегро на фасадѣ церкви въ Эскориалѣ, какъ онѣ безпріютны, какъ виѣположны архитектурѣ! А именно во взаимоотношеніяхъ архитектуры и скульптуры и заключается тутъ основной вопросъ, не только потому, что онѣ матеріально и технически тѣснѣе между собою связаны, но и потому, что изображеніе челоѡка болѣе неотъемлемо составляетъ задачу скульптора, нежели живописца, которому челоѡкъ легко можетъ представляться всего лишь частью видимаго міра, равноправной съ множествомъ другихъ его частей. Скульптурное творчество зиждется на зрительномъ и моторно-осязательномъ воспріятіи челоѡческаго тѣла, и забываетъ о немъ лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда отступаетъ (въ пользу рельефа, напримѣръ, который уже полу-живопись) отъ собственной своей природы. Вотъ почему и вопросъ о связи архитектуры со скульптурой равносильенъ вопросу о связи ихъ обѣихъ съ этимъ основнымъ пластически-тѣлеснымъ ощущеніемъ или опытомъ. Въ итальянскомъ, какъ и въ греческомъ искусствѣ, связь эта была исконна и глубока. Челоѡкъ, въ своемъ тѣлесномъ бытіи, былъ тамъ «мѣрою всѣхъ вещей», а потому архитектура — равно какъ и живопись — зависѣла отъ тайнаго законодательства скульптуры. Не только считалась она неизмѣнно съ размѣрами и

пропорціями чело́вѣческаго тѣла, но и въ самомъ своемъ существѣ́ была она тѣлесной, скульптурной, замѣняя тяготе́ніе ма́ссъ равнове́сіемъ си́ль, предвидя каріати́ду въ колонна́хъ, мерт́вый ка́мень мы́сля какъ живую́ плоть. Средне́вѣковая архитекту́ра Запа́да посту́пала ина́че: она, въ готическомъ своемъ апоге́хъ, научи́лась ка́мень одухо́творять, но совсе́мъ не иска́ла уме́нія его одуше́вить; пересоздава́ть матери́ю по образу́ и подобію́ душевно-тѣлесной природы́ чело́вѣка́ было и оста́лось ей наве́гда чуждо. Скульпту́ра ей поэ́тому — не зако́нъ; она сама́ дикту́етъ свой зако́нъ скульпту́рѣ. Готическі́й соборъ обросъ цѣлымъ лѣсомъ чело́вѣческихъ фигу́ръ, но фигу́ры эти занимаю́тъ архитекту́рой за́ранѣе оформле́нное и преду́казанное имѣ́ мѣсто, и самыми́ своими пропорці́ями, своими дви́женіями, все́мъ своимъ обли́комъ подражаю́тъ ей, подчиняю́тся ея во́ль преврати́ться въ пуче́къ си́ль, устре́мленныхъ вверху́. Подчи́неніе это не насильственнó и творчески́ плодотворно, потому́ что романская, а потомъ́ и готическая скульпту́ра заальпійскихъ странъ́ вовсе не тяготе́тъ въ такой мѣрѣ́, какъ ита́льянская къ самостоя́тельному, статуарно́му бытію, и, когда́ власть архитекту́ры надъ не́й ослабѣ́ваетъ, она дово́льствуется релье́фомъ разны́хъ ви́довъ и быстро́ прибли́жается къ живописи́ въ своемъ стремле́ніи изобража́ть на равномъ основаніи́ любы́е предме́ты ви́димаго ми́ра. Въ заальпійскомъ́ иску́ствѣ́ изображе́ніе чело́вѣка́ ника́кой приви́легіей не поль́зуется, кото́рая не распро́странялась бы́ на изображе́ніе вооб́ще.

Испанская архитекту́ра столь же чужда́ пластическому́ принци́пу, какъ́ и сѣверная; въ романскую́ и готическую́ эпо́ху она такъ́ же, какъ́ на сѣверѣ́, подчиня́ла себѣ́ скульпту́ру; когда́ же наступи́ла для не́я пора́ болѣ́е подчеркнutoй націо́нальной обособленности́, она отъ скульпту́ры (кро́мѣ орнаментальной) совсе́мъ отмежева́лась: не то́лько не подчинила́сь ея зако́ну, на подобіе́ Ита́ліи, но и перестала́ служи́ть ей опорой́ или примѣ́ромъ, стилистически́ съ не́й и съ изобразительнымъ́ иску́ствомъ́ разо́бшилась, е́сли не абсолю́тно, то все́ же си́льнѣй, чѣ́мъ это гдѣ́ бы то́ ни было́ можно́ было́ наблюда́ть въ Евро́пѣ до конца́ XVIII-го вѣ́ка. Архитекту́ра, заодно́ съ орнаментико́й и декораці́ей, жи́ла свое́й, и очень́ живо́й жи́знью, а изобразительное́ иску́ство — свое́й, то́же, какъ́ все́мъ извѣ́стно, не ли́шенной блеска́ и величі́я. Корни́ этой разо́бщенности́ очень́ глубо́ки: они́ восхо́дятъ къ той́ многовѣ́ковой борьбѣ́ съ Исла́момъ, кото́рая нало́жила печа́ть на всю́ испанскую́ духо́вную жи́знь. Архитекту́ра во́льна была́ заклю́чить и заклю́чила сою́зъ съ архитекту́рой ара́бовъ, откуда́ и проистекаю́тъ главны́я ея́ особеннóсти, но изобразительное́ иску́ство могло́ создава́ться то́лько наперекоръ́ ара́бскому́ иконоборче́ству и въ противоборствѣ́ съ нимъ́, а слѣ́довательно́ и въ извѣ́стной отчужденности́ отъ судьбы́ архитекту́ры. Основна́я и поразительна́я особеннóсть испанска́го изобразительна́го иску́ства заклю́чается въ то́мъ, что оно́ въ отлі́чие отъ сѣверна́го и съ тако́й же си́лой, какъ́ ита́льянское́ и греческое́, сосредото́чено на изображе́ніи чело́вѣка́, но сосредото́чено, въ противополо́жность ита́льянскому́ и греческому́, не на изображе́ніи свободно́ дви́жуща́гося въ пространствѣ́ одуше́вленного чело́вѣческаго́ тѣла́, того́, что́ можно́ назва́ть формо́й чело́вѣка́, а на переда́чѣ́ одуше́вляюща́го это́

тѣло и эту форму «нутра», той человѣческой сути, которую безъ формы тоже, разумѣется, не передашь, но для передачи которой форма остается лишь средствомъ. Всѣ преимущества, но и всѣ опасности, всѣ взлеты и всѣ срывы испанскаго искусства зависятъ отъ того, что оно отказывается цѣнить статую или картину выше того, что ими сказано, не желаетъ жертвовать смысломъ ради формы.

Но о какомъ смыслѣ идетъ рѣчь? Прежде всего, разумѣется, о религіозномъ. Искусство въ Испаніи дольше, чѣмъ въ какой бы то ни было другой западно-европейской странѣ, оставалось христіанскимъ и въ этомъ отношеніи вѣрнымъ своему средневѣковому прошлому. Религіозныя темы тутъ еще во второй половинѣ XVII-го вѣка, а то и позже, во-первыхъ, преобладали надъ всѣми другими, а во-вторыхъ, трактовались всерьезъ, съ полной истовостью, съ полною церковностью. Сюжеты мифологическіе, столь издавна соперничавшіе съ ними въ Италіи, здѣсь почти отсутствуютъ; нагота, сколько-нибудь чувственная, а женская и вообще встрѣчается очень рѣдко. Съ другой стороны, не наблюдается здѣсь и того обрастанія христіанскихъ темъ бытовымъ реквизитомъ и повѣствовательными подробностями, которое характерно для сѣверной, напримѣръ, нидерландской, живописи, начиная съ XV-го вѣка. Темы эти здѣсь не поводъ для изображенія того, что съ ними возможно сочетать, т. е. пейзажей, интерьеровъ, портретовъ и, Богъ вѣсть, чего еще другого; ихъ изображаютъ ради нихъ самихъ, ради ихъ непосредственнаго религіознаго содержанія и стремятся настолько это содержаніе подчеркнуть, чтобы зрителю и въ голову не пришло чѣмъ-нибудь отъ него отвлечься. Было бы преждевременно, однако, изъ всего сказаннаго заключать, что испанское искусство, отъ XV-го вѣка до Гойи, въ религіозномъ своемъ аспектѣ ничѣмъ не отличается отъ искусства средневѣковаго, или отъ искусства Россіи и другихъ православныхъ странъ до того, какъ онѣ, подъ влияніемъ Запада, обмірщились и забыли византійскую традицію. Отъ средневѣковаго искусства, какъ восточнаго, такъ и западнаго, испанское отличается своимъ реализмомъ, но ни на какіе другіе реализмы этотъ испанскій реализмъ не похожъ. Его глубокое своеобразіе сказывается уже въ томъ, что онъ не ослабляетъ религіозную насыщенность произведеній, тема которыхъ — христіанская, не разрушаетъ старую религіозную традицію художественнаго творчества, а сливается съ нею воедино, еще заостряя молитвенный и священный характеръ завѣщанныхъ ею образовъ.

Восточно-христіанское искусство — созерцательно и потусторонне; западно-христіанское съ самаго начала тяготеетъ къ большей драматичности и наглядности; но и тамъ, и тутъ, когда пробуждается интересъ къ изображенію или къ разсказу, какъ таковымъ, это знаменуетъ возвратъ къ обыденному и земному: церковная живопись или скульптура дѣлаетъ первый шагъ навстрѣчу живописи и скульптурѣ свѣтской. Въ православномъ мірѣ (напримѣръ, въ Россіи XVII-го вѣка) это приводитъ къ полной утратѣ стиля и къ полному подчиненію чужеземнымъ, т. е. западнымъ влияніямъ. На Западѣ (начиная съ XIII-го, XIV-го вѣковъ) это ведетъ къ глубокимъ стилистическимъ переѣ-

намъ, отнюдь не парализующимъ художественнаго творчества, но указывающимъ ему новые пути. Перемены эти, а потому и пути развитія, обусловленные ими, не вездѣ одинаковы, хотя бы потому, что и самый интересъ къ изображенію, т. е. «реализмъ», не всюду одинаково окрашенъ. Въ заальпійскихъ странахъ, какъ мы уже говорили, онъ распространяется равномерно на весь видимый міръ, и потому пейзажъ въ какомъ-нибудь Поклоненіи волхвовъ начинаетъ столь же интересоваться художника, какъ и самые волхвы. Въ Италіи надъ всѣмъ господствуетъ структура и динамика человѣческаго тѣла — даже въ изображеніи распятаго Христа или обрѣтающаго стигматы св. Франциска. Испанская живопись и скульптура долгое время питалась заальпійскими вліяніями, которымъ на смѣну, въ XVI вѣкѣ, пришла Италія, но всюду, гдѣ, въ періодъ этихъ вліяній, просвѣчиваетъ испанская стихія и тамъ, гдѣ она торжествуетъ, послѣ окончательнаго ихъ отбрасыванія или усвоенія, мы видимъ, что вниманіе сосредоточено не на околичностяхъ, не на природѣ, т. е. на всѣхъ дняхъ творенія одинаково, и не на природномъ величіи человѣка, а на волнуемой страстями, дерзающей, страждущей и вѣрящей человѣческой душѣ. Душу эту нельзя изобразить иначе, чѣмъ изображая тѣло, и не то духовное тѣло, какое являетъ намъ икона, а обыденное, земное, то самое, что составляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ предметовъ всякаго искусства, допускающаго примѣненіе къ себѣ широкаго и маловразумительнаго понятія «реализмъ». Однако, совсѣмъ не все равно, на чемъ лежитъ удареніе въ художественной передачѣ человѣческаго образа, тѣмъ болѣе, что изображеніе вполне нейтральное, не отдающее предпочтенія однимъ элементамъ дѣйствительности передъ другими, встрѣчается лишь за предѣлами искусства. Испанскій живописецъ, испанскій скульпторъ видитъ въ человѣкѣ, прежде всего, жестъ, взглядъ, **выраженіе** его лица и тѣла. Конечно, выраженіе лица нельзя отдѣлить отъ лица, но можно интересоваться имъ больше, чѣмъ лицомъ, и взглядомъ больше, чѣмъ глазами. Приемы изображенія человѣка (и изображенія вообще), не одинаковые въ Италіи и въ заальпійскихъ странахъ, были восприняты испанскими художниками то въ раздѣльности, то въ неорганическомъ сліяніи, но пользовались они этими приемами для собственныхъ цѣлей: для подчеркнутой передачи внутренней и притомъ преимущественно религіозной жизни человѣка.

Существуетъ выразительность формы, какъ таковой, великолѣпные образцы которой являетъ, напримѣръ, романская скульптура, но испанскіе мастера, начиная уже съ ранняго времени, предпочитаютъ ей (хотя вполне она никогда не отсутствуетъ ни въ какомъ достойномъ этого имени искусствѣ) выразительность живого лица, живого тѣла, которую форма только передаетъ и которую можно назвать мимической. Зато эту мимическую выразительность они выдѣляютъ, подчеркиваютъ, доводятъ до апогея, какъ разъ этимъ и только этимъ избѣгая той опасности, которая заключалась бы въ простомъ копированьи жестикулирующихъ и принимающихъ патетическія позы человѣческихъ фигуръ. Опасность эта всегда сторожитъ испанскихъ мастеровъ, — это типически свойственная имъ опасность: но лучшіе изъ

нихъ ее превосмогають, и не на какомъ другомъ, какъ именно на этомъ, ими одними найденномъ пути. Отсюда тотъ удивительный одновременно ультра-реалистическій и сверхреальный характеръ, который присущъ испанскому религиозному искусству. Онъ отводитъ ему особое мѣсто въ искусствѣ барокко, но и отъ средневѣкового его отдѣляетъ достаточно рѣзкою чертой. Религиозная тема въ средневѣковомъ искусствѣ, по крайней мѣрѣ до середины XII-го вѣка, принадлежала неизмѣнному, вѣчному, потустороннему бытію и въ непосредственную связь съ ея индивидуальнымъ осознаніемъ не вступала. Во всемъ христіанскомъ мірѣ начались затѣмъ перемѣны, приведшія постепенно къ ея субъективизаціи, къ передачѣ ея какъ чего-то почувствованнаго, пережитого; намѣтился переходъ отъ онтологіи къ психологіи, отъ мета-исторіи къ исторіи, отъ неподвижнаго священнаго образа къ его отраженію въ перемѣнчивой человѣческой душѣ. Процессъ этотъ былъ медленнымъ, онъ длился цѣлые вѣка, и какъ разъ въ Испаніи (поскольку религиозное искусство, въ связи съ нимъ, не перестало быть религиознымъ) онъ достигъ своего предѣла. Нигдѣ христіанское искусство, становясь субъективнымъ, т. е. лично пережитымъ, не оставалось въ той же мѣрѣ, какъ здѣсь, церковнымъ, т. е. обращеннымъ къ одинаковому переживанію всѣхъ вѣрующихъ. Нигдѣ оно, сосредотачиваясь на эмоціональной сторонѣ изображенія, не оставалось такъ строго въ кругу религиозныхъ эмоцій: отъ священнаго ужаса до благочестиваго умиленія, отъ молитвеннаго состраданія до мистическаго восторга. И вмѣстѣ съ тѣмъ нигдѣ церковное искусство такъ вплотную не подошло къ обыкновенному, земному, грубому человѣку, не прикоснулось такъ просто къ его шерстяной одеждѣ, шершавой кожѣ и не поставило такъ близко передъ нимъ видѣнія его вѣры, чтобы вдоволь могли на нихъ насмотрѣться ненасытные его глаза. Преобразъ этого искусства не Іоаннъ, склонившій голову на плечо Христа, а Фома, вложившій пальцы въ Его рану. Вотъ почему, даже и отходя отъ религиозныхъ темъ, оно видитъ въ человѣкѣ не предметъ, не вещь, но и не вѣнецъ творенья, а тварь, между ангеломъ и звѣремъ, на которой лежитъ печать распятаго Сына Божія.

II.

Нѣтъ отрасли художественнаго творчества, гдѣ бы отчетливѣй сказалось своеобразіе Испаніи, чѣмъ въ той ея раскрашенной, большей частью деревянной скульптурѣ, которая издавна повсюду славится — неоспоримой, но сомнительною славой. Сомнѣнія вызываетъ не столько самая раскраска (давно извѣстно, что раскрашивалась и греческая, и средневѣковая скульптура), сколько ея буквально-подражательный характеръ, соотвѣтствующій такому же характеру всего этого искусства вообще, причѣмъ безоглядный реализмъ скульптурной формы доводится до послѣдняго предѣла, или, какъ многіе думаютъ, до абсурда, такимъ же реализмомъ красочнаго покрова (нерѣдко исполнявшагося особыми специалистами). Логическое завершеніе такого реализма — замѣна раскраски одеждой, т. е. настоящимъ шелкомъ или

сукномъ, примѣненіе стеклянныхъ глазъ, костяныхъ зубовъ, кожаной обуви и проч., передъ чѣмъ испанскіе мастера вовсе и не остановились. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше, давно уже принятый принципъ именно и приводилъ къ такому, съ точки зрѣнія этого принципа безупречнымъ, выводамъ. Никакими другими соображеніями не руководились и тогда, когда изъ фигуръ составляли группы, — тѣ, что еще и нынѣ участвуютъ въ процессіяхъ страстной недѣли, какъ и тѣ, что разъ навсегда расположились въ какой-нибудь церковной капеллѣ, изображая Рождество Христово, Геосиманскую молитву, Бичеваніе, Положеніе во Гробъ. Группы эти именно составлены изъ отдѣльныхъ фигуръ, размѣщенныхъ совершенно свободно въ пространствѣ, соображаясь лишь съ сюжетомъ, а не съ какими бы то ни было формальными принципами. Костюмированные куклы образуютъ живыя картины. Паноптикумъ налицо. Если что-либо отличаетъ эти, какъ двѣ капли воды похожія на живыхъ людей изваянія и разыгрываемыя ими сцены отъ тѣхъ, что показываютъ намъ въ нашихъ кабинетахъ восковыхъ фигуръ, то отличіе это, по крайней мѣрѣ въ источникѣ своемъ, относится не къ формѣ, а къ одному только содержанію. Передъ нами не президентъ республики и не прославившійся убійца, а Христосъ, Богоматерь, святые и священныя событія, которымъ присущъ неисчерпаемый, наглядный, глубоко волнующій вѣрующую душу смыслъ. Мы не вспоминаемъ скучныя сенсаціи прошлогоднихъ газетъ, а участвуемъ въ тихомъ ликованіи яслей или во всемірномъ безмолвіи Голговы. И вотъ, въ теченіе вѣковъ этого одного было достаточно, чтобы рука ваятеля, какъ бы въ своихъ намѣреніяхъ онъ ни заблуждался, не механически, а все же творчески дѣлала свое дѣло, чтобы даже облеченная въ сукна и шелка статуя еще жила своей собственной, а не только подражательною жизнью, чтобы подлинныя терніи, настоящій пурпуръ и виссонъ и самымъ обманчивымъ образомъ намалеванная кровь все же сложились въ умопостигаемый, высокій, трагическій образъ, которому мѣсто въ храмѣ, а не въ кабинетѣ восковыхъ фигуръ.

Таково чудо вновь и вновь совершаемое даже и очень поздней (середины XVIII вѣка) испанской религиозной скульптурой. Въ еще болѣе позднія времена оно уже не совершалось болѣе нигдѣ. Но разъ мы его все-таки признали, разъ мы рѣшили, что волненіе, съ которымъ мы смотрѣли на *Cristo del Gran Poder* было волненіемъ художественнаго порядка, то это требуетъ отъ насъ пересмотра всего вопроса объ этомъ очень особенномъ искусствѣ и проверкѣ тѣхъ обвиненій, которыя мы и сами были готовы ему предъявить.

Прежде всего, невѣрны обычныя представленія о его корняхъ и о его роли въ исторіи европейскаго искусства. Совершенно ошибочно считать его, какъ это многіе до сихъ поръ дѣлаютъ, исключительно испанскимъ; оно въ Испаніи глубже чѣмъ гдѣ-либо привилось, вытѣснило другія формы скульптуры, стало обще-національнымъ, получило именно здѣсь, въ теченіе двухъ вѣковъ своего полнаго господства, наиболѣе законченный и характерный обликъ, но возникновеніемъ своимъ оно отнюдь не обязано одной Испаніи, ни даже преимущественно ей, и въ художественной жизни другихъ западныхъ странъ оно дол-

гое время занимало значительное мѣсто. Коренится оно въ томъ переломѣ всего средневѣковаго искусства, который свелъ его съ неба на землю и поставилъ художественному воображенію новую задачу: вчувствоваться въ традиціонныя христіанскія темы и тѣмъ самымъ сдѣлать ихъ эмоціоноально-живыми, доступными человѣческому умиленію и состраданію. Переломъ этотъ былъ обусловленъ глубокими переменами не въ самой вѣрѣ, но въ религіозности, т. е. въ личномъ отношеніи къ этой вѣрѣ; онъ былъ результатомъ того, что можно назвать народнымъ осмысленіемъ христіанства. И обнаружился онъ всего раньше и всего послѣдовательнѣй тамъ, гдѣ искусство было непредумышленнымъ, непосредственнымъ, народнымъ. Религіозность мало знакомыхъ съ традиціей христіанской мысли, чуждыхъ церковной учености, простыхъ вѣрующихъ людей съ особенной жадностью обратилась къ сопереживанію Страстей Христовыхъ (а также младенчества Христа и материнства Богоматери), и характерно, что темы этого рода остаются и посейчасъ излюбленными темами деревенскаго искусства католической Европы. «Народность», «наивность» ихъ трактовки сказывалась съ самаго начала въ томъ, чему суждено было стать постоянной и основной чертой испанской полихромной скульптуры: въ перевѣсѣ содержанія надъ формой, въ желаніи достигнуть — любимымъ способомъ — эмоціоноальной наглядности, въ подчиненіи исключительно той эстетикѣ, которую иначе не назовешь, какъ эстетикой живой картины. Съ самаго начала наблюдается также стремленіе къ наибуквальнѣйшему правдоподобію, только оно умѣряется на первыхъ порахъ счастливымъ неумѣньемъ, отсутствіемъ у скульптора той все, что угодно воспроизводящей виртуозности, которую онъ пріобрѣлъ лишь въ послѣдніе вѣка. Но если отдѣльныя фигуры, изваянныя имъ, и не представляются намъ столь безудержно-реалистическими, то въ групповомъ расположеніи ихъ онъ все же руководствуется одними, такъ сказать, режиссерскими соображеніями и никакого формально-композиціоннаго единства не ищетъ, хотя въ видѣ исключенія и произвольно оно въ этихъ группахъ подчасъ и достигается. Въ качествѣ раннихъ образцовъ этого искусства можно привести, напримѣръ, деревянные и сохранившіе слѣды раскраски группы Снятія со Креста, найденныя полвѣка тому назадъ въ Каталоніи, одна въ Эрилаваллѣ, а другая въ Тахуллѣ, или весьма сходныя съ ними группы, сохранившіяся въ центральной Италіи, одна, великолѣпная, въ Вольтеррѣ, другая въ Тиволи. Каталанскіе памятники относятся ко второй половинѣ XII вѣка, итальянскіе — къ началу XIII-го, но взаимоотношеніе этихъ датъ врядъ ли указываетъ на прямую филиацію, и нѣтъ основанія считать, что именно въ Каталоніи впервые появились произведенія такого рода. Зато характерно, что въ нихъ, или, напримѣръ, въ третьемъ католонскомъ Снятіи со Креста, современномъ итальянскимъ (Санъ Хуанъ де ласъ Абадесасъ) предчувствуется уже все дальнейшее развитіе испанской скульптуры. Намѣренія съ самаго начала тѣ же, только средства покуда еще не тѣ.

Настоящее торжество народнаго, эмоціоноально-реалистическаго теченія въ религіозномъ искусствѣ заальпійскихъ странъ относится къ

XIV-му и еще болѣе къ XV-му вѣку. Въ эту эпоху тамъ можно найти сколько угодно образцовъ скульптуры, спасаемой однимъ только религиознымъ напряженіемъ чувства (когда оно есть, да и въ этихъ случаяхъ не всегда) отъ впаденія въ самую прозаическую манекенность или кукольность. Къ какой эстетикѣ, напримѣръ, какъ не къ эстетикѣ живой картины, относятся знаменитые французскіе *sepulcres*, т. е. Положенія во Гробъ, Тоннерръ (1454), Шомонъ (1471), Солемъ, (1496) Шаурсъ (1515), Сень-Михиель (еще нѣсколько болѣе поздній, работы Лижье Рише)? Скульптура этого рода отнюдь не отсутствуетъ въ Италіи, хотя основное стилистическое теченіе и не позволяетъ ей тамъ занять первенствующее мѣсто; объ этомъ достаточно свидѣтельствуютъ изумительное по драматизму Положеніе во Гробъ Никколо дель Арка въ болонской церкви Санта Марія дельа Вита (1463) и все творчество двухъ мастеровъ изъ Модены, Гвидо Маццони (ок. 1450-1518) и Антоніо Бегарелли (1479-1565). Въ Испаніи, старинная склонность именно къ такой скульптурѣ подкрѣпляется въ эту эпоху (т. е. вплоть до середины XVI в.). всего больше иностранными примѣрами. Историки испанскаго искусства, въ томъ числѣ французскіе, хотя рѣчь идетъ именно о французскихъ влияніяхъ, учитываютъ это недостаточно и потому приписываютъ какому-нибудь Филиппу Бигерни или Гюйо де Богранъ вовсе не присущую имъ испанскость. Самый любопытный примѣръ этого недоразумѣнія — скульпторъ очень большого таланта (и отнюдь не относящійся къ чисто-народному направлению, хоть и связанный съ нимъ), Хуанъ де Хуни. Французское происхожденіе его (настоящее его имя было, какъ предполагаютъ, Жанъ де Жуаньи) и, главное, отношеніе къ нему его современниковъ, какъ къ французу, засвидѣтельствованы письменными источниками. Ничего специфически испанскаго, вопреки мнѣнію большинства историковъ, въ его искусствѣ нѣтъ. Происходитъ оно по прямой линіи изъ бургундскаго наслѣдія Клауса Слутера, и если къ характеристикѣ его приложимъ терминъ барокко, то лишь въ смыслѣ **готическаго** барокко, одна изъ главныхъ разновидностей котораго Слутеромъ какъ разъ и порождена. Искусство Хуана де Хуни рѣзко экспрессивно и драматично, но непосредственно-формальной выразительности въ его скульптурахъ отнюдь не меньше, чѣмъ мимической. Эмоція у него ищетъ и находитъ адекватную форму, а вовсе не стремится высказаться непосредственно, какъ бы помимо формы; композиція его рельефа выразительна, какъ бы таковая, и отличается удивительной цѣльностью. Онъ одинъ изъ тѣхъ, кто привилъ испанскому изобразительному искусству нехватавшую ему формальную интенсивность и заостренность. Признанъ же и принятъ этимъ искусствомъ онъ былъ потому, что религиозная насыщенность его творчества очевидна и, по самой окраскѣ своей, родственна испанской традиціи. На религиозной, а не на стилистической почвѣ произошла вѣдь испанская акклиматизація и самого Греко.

Въ XVI вѣкѣ совершились рѣшающіе процессы съ одной стороны европеизаціи и поднятія формальной осознанности испанской скульптуры, а съ другой нахожденіе ея окончательнаго національнаго

лица. Работавшіе тутъ итальянцы, а также такіе испанскіе мастера (больше камня, чѣмъ дерева), какъ Діего Силое, Бартоломе Ордоньесъ, Гаспаръ Бессера, главнымъ образомъ содѣйствовали рѣшенію первой изъ этихъ задачъ: къ рѣшенію второй больше всѣхъ другихъ приблизился Алонсо Берругете. Очень показательно, что этотъ скульпторъ, учившійся во Флоренціи живописи и писавшій картины въ ранней манерѣ Россо, исходитъ изъ тосканскаго маньеризма и вмѣстѣ съ тѣмъ сразу же выворачиваетъ наизнанку все то, чему его могли научить маньеристскіе скульпторы. У нихъ удлиненныя формы тѣла, подчеркнутость контрапостовъ, сложныя выгибы и вращения были самоцѣлю, оказательствомъ искусства, «красотой», а у него все это стало служить (какъ вполнѣдствіи у Греко и уже у Тинторетто) острой выразительности, драматической подчеркнутости сюжета, причемъ «красота» и даже (вполнѣ по-испански) пластическая цѣльность формы совсѣмъ отступили на второй планъ. Берругете больше чѣмъ кто-либо другой въ его время (и ужъ, конечно, больше, чѣмъ Хуни) предвѣщаетъ расцвѣтъ полихромной скульптуры въ слѣдующемъ вѣкѣ. Понадобилась, однако, нѣкоторая нейтрализація его стиля (результаты которой налицо у Фернадеса, напримѣръ), нѣкоторое сглаживаніе формъ, чтобы сталъ возможенъ переходъ къ искусству, зачисляемому обыкновенно въ самое бурное барокко, но которое во всякомъ случаѣ имѣетъ весьма мало общаго съ искусствомъ Бернини, или Пюже, или Мюнсермана. Въ испанской скульптурѣ XVII столѣтія къ барокко относится собственно лишь внутренняя форма, т. е. истолкованіе сюжета, поэтическая или драматическая концепція, внѣшняя же форма остается чаще всего весьма далека отъ того чисто оптическаго, живописнаго ея пониманія, которое господствуетъ въ другихъ странахъ. Причину этого надо искать не въ какихъ-нибудь классическихъ, линейныхъ, пластицизирующихъ вкусахъ, а въ той сюжетности, въ той сосредоточенности на эмоционально-религіозномъ смыслѣ изображенія, къ которой всегда тяготѣло испанское искусство и которая теперь безпрепятственно въ ней воспробладала. Когда смотришь на знаменитое «Положеніе во Гробъ» Педро Ролдана въ часовнѣ севильской больницы *Caridad*, поражаешься живописной прелестью верхняго его завершения (фотографіи его обычно не включаютъ), которому вовсе не соответствуетъ главная фигурная часть, гдѣ съ эстетикой барокко спорить все та же, давно намъ извѣстная эстетика живой картины, требующая такого выдѣленія фигуръ и ихъ дѣйствій, такой изобразительной дословности, которая ни со стилемъ барокко, ни съ какимъ бы то ни было другимъ стилемъ въ сущности несомѣстима.

Что всего поразительнѣй, однако, такъ это, что искусство, отрицающее себя, все же оказалось способнымъ остаться подлиннымъ искусствомъ. Скульпторы XVII вѣка, съ Монтаньесомъ во главѣ, представляются на первый взглядъ лишь чрезвычайно искусными виртуозами чисто подражательной, воспроизводящей формы: дайте актеру монашескую одежду, поставьте его въ соответствующую позу съ руками сложенными на груди и глазами, поднятыми къ небу, сдѣлайте съ него слѣпокъ, и вамъ не нужно будетъ обращаться къ Хосе Мора, чтобы

получилась статуя св. Бруно въ гранадской «картухѣ». Однако, о другомъ, «маломъ» св. Бруно въ той же церкви и того же мастера этого уже не скажешь; тутъ внутренняго вживанія въ актъ экстагической молитвы оказалось достаточно, чтобы придать образу единство, вдохнуть въ него подлинную жизнь. Точно также, Алонсо Кано, Педро де Мена въ нѣкоторыхъ своихъ вещахъ фотографичны, и только, но зато въ другихъ, именно благодаря простодушію всего ихъ отношенія къ искусству, достигаютъ воплощенности предносящагося имъ образа, тѣмъ болѣе совершенной, что ни о какихъ побочныхъ «эффектахъ» они не помышляютъ. Монтаньесъ превосходить ихъ всѣхъ именно силой своего самоограниченія, своимъ героическимъ объективизмомъ, роднящимъ его съ Веласкесомъ, своимъ отказомъ, что бы то ни было «отъ себя» прибавить къ тому, какъ предстали передъ его внутреннимъ окомъ Францискъ Борха или Игнатій Лойола, Богоматерь съ Младенцемъ или распятый Христосъ. Нѣтъ ничего болѣе рѣзко противоположнаго искусству нашего времени, чѣмъ именно это искусство: оно только и живетъ своей темой, своимъ предметомъ; наше стремится совсѣмъ обойтись безъ предметовъ и безъ темъ. Молитвенная преданность предмету продолжаетъ вдохновлять испанскаго художника даже за предѣлами религіознаго искусства, когда онъ изображаетъ человѣка, въ портретѣ, когда онъ пишетъ луковицу или глиняную кружку, въ натюр-мортѣ; она одна и внушаетъ ему ту буквальность его реализма, которая насъ отталкиваетъ, потому что ея источникъ въ насъ изсякъ. Но когда послѣдній мастеръ этого парадоксальнаго мастерства, Франциско Сальсильо, даритъ жителямъ Мурсіи свою скульптурную панораму страстной недѣли, мы радуемся вмѣстѣ съ ними, мы ему прощаемъ безцеремонную виртуозность, унаслѣдованную отъ его итальянскаго отца, мы **вѣримъ** его Лобзанію Іуды, его Бичеванію, его Геосиманской молитвѣ, гдѣ Христосъ облеченъ въ парчевую ризу и ангель такъ невозможно, такъ почти до непристойности тѣлесно и все-таки не по здѣшнему только, такъ беззащитно хорошъ собой. Мы вѣримъ ему самому, вѣримъ его вѣрѣ, и потому его искусство, кажущееся сперва такимъ внѣшнимъ, ярмарочнымъ, театральнымъ, какъ бы перерождается въ самомъ актѣ нашего воспріятія и становится чѣмъ-то подлиннымъ, правдивымъ, чѣмъ-то, гдѣ религіозное и художественное воображеніе неразлично и самозабвенно сливаются въ одно.

III.

Испанское отношеніе къ искусству, и въ частности къ задачамъ изображенія, выразилось въ живописи столь же или еще болѣе глубоко, но менѣе замѣтно, чѣмъ въ скульптурѣ. Менѣе замѣтно потому, что тутъ оно не сосредоточилось на какой-нибудь одной, внѣшне, и даже чисто технически, выдѣленной категории произведеній, и еще потому, что именно черезъ живопись испанское искусство вошло въ европейскій обиходъ: величайшія его имена, тѣ, что прославлены обще-европейской славой — имена живописцевъ. На Веласкеса и на Гойю, а также на Риберу и Мурильо, до ихъ недавняго впаденія въ

немильность, мы привыкли смотрѣть съ точки зрѣнія Европы или (какъ намъ казалось) «живописи вообще», тѣмъ самымъ какъ бы срѣзая ихъ съ ихъ испанскихъ корней, на что, въ извѣстной мѣрѣ, они даютъ намъ право, но что тѣмъ не менѣ вредить адекватному воспріятію ихъ творчества. Самъ по себѣ остается вѣренъ тотъ фактъ, что въ живописи испанское искусство сказало самое вѣское свое слово, и самое понятное за его предѣлами; однако, полностью откроется смыслъ этого слова лишь тому, кто сперва пойметъ, что оно значитъ по-испански.

Еще въ срединѣ XVI вѣка было бы трудно предвидѣть расцвѣтъ испанской живописи. Каталанская традиція есть нѣчто отдѣльное, замкнутое въ себѣ, и въ это время она какъ разъ подходит къ концу; путей, ведущихъ отъ нея къ будущему, не видно. Захватившая всю Испанію переработка сѣверныхъ, главнымъ образомъ нидерландскихъ вліяній тоже заканчивается въ это время, но къ образованію того, что мы вправѣ были бы назвать испанской школой живописи, не приводитъ. Архитектура и декоративное искусство уже нашли свои пути; живопись и скульптура ихъ еще ищутъ. Различіе это объясняется тѣмъ, что въ изобразительномъ искусствѣ усвоеніе итальянскихъ вліяній играетъ болѣе существенную роль, а потому и стоитъ болѣе долгихъ усилій, чѣмъ въ архитектурѣ. Италія нужна испанскому живописцу, какъ и скульптору, для выполненія реалистическихъ требованій, предъявляемыхъ имъ къ изображенію человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ, если что характерно для него, такъ это именно что онъ не склоненъ подходить къ этому изображенію какъ къ формальной задачѣ. Человѣкъ для него — тема, а не форма. Въ любомъ движеніи человѣка важна не механика, а смыслъ, и если механику нужно учиться передавать, то лишь для того, чтобы смыслъ сталъ яснѣе. Для итальянскаго искусства тѣлесное движеніе — воплощеніе душевнаго, а для испанскаго — его знакъ или признакъ. Практически это какъ будто все равно, потому что въ изобразительномъ искусствѣ признакъ или знакъ не можетъ не изображать то, что онъ значитъ; однако, различныя художественныя системы могутъ отличаться одна отъ другой однимъ лишь способомъ согласованія своихъ составныхъ частей или преобладаніемъ какой-либо изъ нихъ надъ всѣми остальными. Подражаніе итальянцамъ, въ испанской живописи, было необходимой технической школой, но, несмотря на талантливость нѣкоторыхъ изъ этихъ подражателей (особенно ученика Леонардо, Іаньеса, котораго Беренсонъ не безъ основанія зачислилъ въ итальянскую школу) непосредственныхъ, творчески-живыхъ результатовъ не дало. Картины архитектора Педро Мачука компетентны — и только; валенсіанецъ Хуанъ де Хуанесъ (какъ и Луисъ де Варгасъ и другіе ранніе андалузцы) скученъ и пустъ. Пустота проистекаетъ для испанскаго художника отъ сосредоточенія на формѣ: любить онъ ее не любить, играть ею не умѣетъ, а сказать ею то, что онъ хочетъ (какъ изъ буквъ составляютъ слово), этому онъ еще не научился, хотя только этому и учится. Любопытно, что маньеризма, ни въ итальянской его разновидности, ни даже въ сѣверной, вызванной какъ разъ непониманіемъ итальянскихъ формъ, Испанія, въ

сущности, не знала. Моралесь, художникъ не слишкомъ одаренный, исторически интересень тѣмъ, что у него мы находимъ — какъ у Алонсо Берругете — не столько маньеризмъ формы, сколько маньеризмъ души: онъ щеголяетъ изысканностью не рисунка, а чувства; и характерно, что именно религіознаго чувства, это и есть источникъ его запоздалой примитивности. Религіозная истовость и строгость насколько не покидаетъ итальянизирующихъ мастеровъ. Миѳологическихъ темъ они почти не знаютъ, а изъ церковныхъ изгоняють малѣйшій намекъ на чувственность. Такой картины, какъ Мадонна del collo lungo Пармеджанино, въ Испаніи представить себѣ нельзя. Серьезность отношенія къ темѣ здѣсь такова, что она способна искупить, напримѣръ у Наваррете, котораго такъ отличилъ Филиппъ II, тяжелую безцвѣтность формы. Нѣмой соперникъ Греко (которому и предпочелъ его король) былъ въ живописи косноязыченъ, но не слабосилень и не лишень какого-то теплящагося подъ золой огня. Былъ это, какъ и у многихъ современниковъ его, быть можетъ не огонь искусства, но огонь нужный искусству, и въ частности нужный искусству Греко. Этого генія, взрожденнаго Византіей и Венеціей, ничто въ испанской живописи не предвѣщало, но именно въ Испаніи зажегся онъ огнемъ, который стѣхъ поръ заливаель его холсты заревомъ неугасимаго пожара.

Религіознымъ пламенемъ Испаніи пронизано искусство Греко; оно стало испанскимъ; но частью испанскаго **искусства**, звеномъ въ его исторіи оно все-таки не сдѣлалось. Стоитъ подумать о великихъ мистскихъ того вѣка, или о Сервантесѣ, о Гонгорѣ, или еще о Кальдеронѣ, чтобы убѣдиться, что никто въ живописи глубже не выражалъ Испанію, чѣмъ этотъ чужеземецъ. Однако, во всемъ испанскомъ искусствѣ никакихъ путей, ведущихъ къ нему или отъ него найти нельзя. Его судьба — изумительный примѣръ открытости европейскихъ націй, способности ихъ принимать въ свои нѣдра и дѣлать своими чѣмъ-то имъ родственныхъ выходцевъ изъ чуждыхъ странъ; и все же родство этого порядка еще не то же самое, что возможность включиться въ традицію, господствующую въ той или иной области національной жизни. Можно себѣ представить, что въ Испаніи вообще не было никакой живописи, а былъ одинъ Греко, и его хватило бы, пожалуй, чтобы замѣнить всѣхъ остальныхъ. Но можно себѣ представить также, что не было Греко, и тогда исторію испанской живописи мы писали бы совершенно такъ же, какъ пишемъ и сейчасъ. Великолѣпнѣе не было метеора, и вся Испанія просіяла въ немъ, какъ никогда, но въ ея звѣздномъ небѣ онъ не задержался. Его ученикъ, Луисъ Тристанъ — тусклая звѣздочка, теплящаяся, однако, незамствованнымъ свѣтомъ. Греко выразилъ Испанію, но испанскіе художники выразили ее иначе. Его искусство — Дульцинея безъ Альдонсы, Донъ Кихотъ безъ Санчо Пансы; оно — разверстое, лучезарное, рыдающее небо. Но вернемся на землю. Земли у него и нѣтъ.

Испанское христіанство, испанское искусство привязаны сильнѣе къ плоти земныхъ вещей. Испанскимъ живописцамъ нужна была почва подъ ногами; этого имъ Греко дать не могъ. И отстраненіе, которому онъ подвергся, тѣмъ болѣе показательно, что тотъ фундаментъ,

ту стилистическую опору, которой имъ не хватало, получили они все же отъ иностранца, и притомъ отъ художника, никогда не прѣзжавшаго въ Испанію. Караваджо оказалъ исключительно сильное вліяніе едва ли не на всѣ живописныя школы Европы, но столь основоположнымъ, стилеобразующимъ, какъ тутъ, оно не было нигдѣ. Причемъ характерно, что чистыхъ караваджистовъ, такихъ, какими стали нѣкоторые фламандцы, голландцы, французы, Испанія какъ разъ и не дала. Импульсъ, исходившій отъ Караваджо, здѣсь былъ такъ жадно воспринятъ и усвоенъ, что сразу же породилъ не подражанія, а новые творческіе плоды. Уже Рибера пользуется имъ столь же свободно, какъ Жоржъ де Латуръ или самъ Рембрандтъ, а не какъ какой-нибудь Ромбоутсъ или Валантѣнъ. Не исключена возможность, что учитель Риберы, Рибальта, художникъ весьма значительный, не только перехватилъ на лету первыя же искры отъ караваджіева костра, но кое-что и самъ въ этой новой живописной системѣ предвосхитилъ. Если вѣрно, что она и только она предоставила Испаніи нужный ей новый и гибкій языкъ живописныхъ формъ, то она же ее научила и пользоваться имъ вполне по своему и вполне свободно. Не только Риберъ, но и Сурбарану, и Веласкесу, и всей плеядѣ испанскихъ мастеровъ первой половины XVII вѣка, развязалъ руки именно караваджизмъ, но они сразу же воспользовались этимъ для того, чтобы переосмыслить его на свой ладъ и сдѣлать его глубоко испанскимъ. Въ гораздо большей мѣрѣ, чѣмъ у Караваджо, рѣзкіе контрасты свѣта и тѣни у Риберы — не вопросъ зрѣнія, а вопросъ міровоззрѣнія; онъ или его святые съ такимъ фанатизмомъ отказываются признавать мягкіе переходы между тьмой и свѣтомъ, какъ если бы они ихъ отвергали между добромъ и зломъ. Сурбаранъ мотивируетъ караваджеское пристрастіе къ рѣзко выдѣленнымъ объемамъ каменной плотностью и каменными складками монашескихъ одеждъ, налагающихъ оковы на слишкомъ тѣлесную жизнь тѣла. Онъ же и ранній Веласкесъ, когда они пишутъ неодушевленные предметы, не радуются, по примѣру Караваджо, ихъ растительному или вещному, не вѣдающему человѣка бытію, а какъ бы подчеркиваютъ ихъ застылость, ихъ нѣмоту, ихъ неизгладимую замкнутость и отдѣльность. Искусство Караваджо привилось въ Испаніи, потому что оно было реалистическимъ и (не по своимъ источникамъ, но по своему замыслу и устремленію) народнымъ. Однако, испанскій реализмъ включаетъ духовность, а отнюдь ее не исключаетъ; испанская народность включаетъ аристократизмъ, а вовсе не противопоставляется ему. У Караваджо есть потрясающій пафосъ неотесаннаго жеста, могучаго и грубаго чувства; его плебейская челоувѣчность не лишена настоящаго величія; и земли у него сколько угодно, не то, что у Греко, но небо надъ этой землей суждено было увидѣть не ему. Чтобы раздѣлить, просвѣтлить всю эту косную массу вещества, въ Голландіи понадобился религіозный гений Рембрандта. Въ Испаніи для этого было достаточно той старой традиціи христіанскаго искусства, которая тамъ и въ ренессансный вѣкъ не умерла.

Наше время предпочитаетъ Греко Веласкесу и Сурбарану Риберъ, но ни между первыми двумя нѣтъ разницы въ степени гениальности, ни между вторыми двумя — въ степени таланта. Сурбаранъ экзо-

тичнѣ Риберы, Греко сенсаціоннѣ Веласкеса, — или такими они намъ кажутся; но свойства эти безразличны съ точки зрѣнія искусства, и одностороннее пристрастіе къ экзотическому и сенсаціонному врядъ ли свидѣтельствуеетъ объ особой тонкости художественной оцѣнки. Веласкесъ (какъ и Греко) — живописецъ рѣдчайшаго совершенства, и то, чего онъ коснулся своей кистью, живетъ вовѣкъ. Что же касается всѣхъ другихъ крупныхъ мастеровъ его эпохи, то у нихъ встрѣчаются срывы и обычнаго, какъ всюду, и типично испанскаго характера. Эти послѣдніе проистекаютъ неизмѣнно изъ перевѣса темы надъ формой, изъ простодушнаго, честнаго желанія взволновать, поразить или просто удовлетворить зрителя тѣмъ, что изображено, а не тѣмъ, какъ оно изображено. Оплошность эта почтенна (въ отличіе отъ нынѣшней претензіи обойтись безъ «что», выѣхать на одномъ «какъ»), но это все-таки оплошность. Чаще всего мы ее находимъ у Вальдеса Леаля: отъ нея не свободна ни одна изъ его картинъ въ севилскомъ музеѣ; все въ нихъ кричитъ, вся музыка — сплошной барабанъ, и характерно, что это не кисть художника слишкомъ расфрантилась, а его сюжетъ выпираетъ изъ холста и указываетъ на себя перстомъ. Но и у Сурбарана (особенно въ позднихъ его вещахъ), и у многихъ другихъ, наблюдаются срывы точно такого же рода, тогда какъ у Риберы и у Мурильо изобилуютъ скорѣй ненужныя и ослабленныя повторенія однажды созданныхъ ими и черезчуръ многимъ пришедшихся по вкусу образовъ. Однако, нѣтъ никакого сомнѣнія, что именно въ эту эпоху испанская живопись, въ цѣломъ, достигаетъ полной зрѣлости и впервые занимаетъ принадлежащее ей одной, очень значительное мѣсто въ исторіи европейскаго искусства.

Не говоря уже о Веласкесѣ, лучшія вещи Риберы, Сурбарана, Мурильо, Алонсо Кано, Хуана Риси, Переды, Карреньо, Клаудіо Козельо, Матео Сересо, Хосе Антолинеса могутъ мѣряться только европейской мѣркой. Для реалибитаціи Журильо, если не знать его севилской Мадны, его эрмитажнаго «Благословія Іакова» съ чудеснымъ серебристымъ пейзажемъ, достаточно «Рождества Богоматери» въ Луврѣ, одной изъ прекраснѣйшихъ картинъ музея, гдѣ центральная группа женщинъ, одна изъ которыхъ держитъ на рукахъ младенца, образуетъ такой нѣжный букетъ красокъ, согрѣтый такимъ нѣжнѣйшимъ человѣческимъ тепломъ, что это сочетаніе розоваго, зеленаго, чернаго и желтаго само кажется надѣленнымъ какимъ-то душевнымъ качествомъ. Сурбаранъ не сравнимъ ни съ кѣмъ по возвышенной суровости и все же непосредственной человѣчности религіознаго чувства, воплощеннаго въ каждомъ переломѣ формы, осязаемаго въ любомъ отрѣзкѣ, хоть съ ладонь величиною, каждаго изъ лучшихъ его холстовъ. Искусство Риберы гораздо шире по своимъ возможностямъ, чѣмъ это принято думать. Какъ изумительна, напримѣръ, въ такихъ превосходно сохранившихся его вещахъ, какъ «Апостолъ Андрей» Прадо, особая, однимъ имъ найденная бархатность какъ бы покрытыхъ серебрянымъ пушкомъ черныхъ и темно-коричневыхъ тоновъ. А какъ хорошъ его брюссельскій «Аполлонъ и Марсіи», гдѣ трагическій, огромный, исчерна розовый аполлоновъ плащъ дѣлаетъ казнь еще ужаснѣй, и

вмѣстѣ съ тѣмъ, возвышаетъ ее надъ всѣми земными казнями. Но чтобы отдать себѣ отчетъ во всемъ величїи, ему доступномъ, надо видѣть его «Непорочное Зачатїе» въ церкви августинскихъ монахинь въ Саламанкѣ (столь превосходящее едва ли не всѣ мурилевскїя картины на эту тему), грандіозное видѣніе, строгое и милостивое, земное и неземное, одно изъ послѣднихъ подлинныхъ видѣній христіанскаго искусства.

Трехъ живописцевъ этихъ, вмѣстѣ съ другими, меньшими мастерами и со скульпторами того же времени, было бы достаточно, чтобы увѣнчать исторїю испанскаго изобразительнаго искусства, и даже чтобы ее закончить. Въ ихъ творчествѣ Испанїя воплотила то, что до нихъ только сказывалось, но не было воплощено; ихъ усилїями она рѣшила задачу изображенїя въ томъ именно духѣ, въ какомъ она ее ставила и прежде; ихъ мастерства — и ихъ славы — ей вдоволь бы хватило, чтобы въ этой области осуществить свое національное призванїе. Но ея европейская художественная миссія представлялась бы намъ сейчасъ иной и гораздо болѣе скромной, если бы не было величайшаго изъ ея мастеровъ, Веласкеса. Тѣмъ болѣе, что безъ Веласкеса не было бы и Гойи, а вѣдь именно та прямая линїя, что соединяетъ Гойю съ Веласкесомъ, стрѣлой вонзается потомъ въ самое сердце девятнадцатаго вѣка.

Генїй всегда неожиданность. Традиція имъ не отмѣнена, онъ не оторванъ отъ прошлаго, но онъ повернуть къ ней и къ нему парадоксально, подъ такимъ угломъ, котораго предвидѣть никто не могъ. Национальная преемственность не нарушается имъ, онъ укорененъ въ ней глубже, чѣмъ всѣ другїе, но черезъ него она получаетъ смыслъ, котораго раньше никто не замѣчалъ. Веласкесъ остается реалистомъ не какого-нибудь другого, а испанскаго толка, изобразителемъ чело-вѣка сквозь его тѣлесную оболочку, безъ пренебреженїя ею, но и безъ отождествленїя ея съ нимъ. Отъ всѣхъ другихъ живописцевъ того же толка онъ отличается лишь неумолимой послѣдовательностью своего метода, приводящей къ тому впечатлѣнїю совершенной очевидности, простоты, невозможности быть иначе, которое заново поражаетъ въ каждой его картинѣ. Онъ, какъ Эррера въ Эскориалѣ, отбрасываетъ все не относящееся къ дѣлу, къ его дѣлу, и какъ Монтаньесъ изображаетъ, не примѣшивая къ изображенїю никакого толкованїя его или суда надъ нимъ. Въ объективизмѣ Веласкеса (Монтаньесъ тугъ отступаетъ на второй планъ) есть нѣчто трагическое, какъ въ архитектурѣ Эскориала, хотъ вѣроятно совсѣмъ и не ощущавшееся самимъ мастеромъ. Точно крылатый сонмъ ангеловъ отлетѣлъ на небо и осталась мистическая полночь, безмолвіе, несказанность, за которыми брезжить трезвый, предметный, во всемъ разувѣрившїйся день. Впервые въ Испанїи его полотна являютъ намъ мїръ непотревоженный вихремъ религіознаго переживанїя; больше того: во всѣмъ европейскомъ искусствѣ его вѣка еще нѣтъ ничего, гдѣ царила бы такая же трагическая безтревожность. Съ непревосходимымъ совершенствомъ десятки разъ написанъ скучный и скучающїй король, и столь же равнодушно-любовно, бережно-безпристрастно королевскїй шутъ,

министръ, ребенокъ, идіотъ, многоопытный, со старческой хитрецей папа Иннокентій Х-й, — любой человѣкъ въ никогда не умаленномъ достоинствѣ своей человѣчности. По желанію заказчиковъ не отсутствуютъ и міеологическія, встрѣчаются и религіозныя темы. Первыя нѣсколько опрощаются, снижаются; вторыя — нѣтъ, но зрителю предоставляется самому вкладывать въ нихъ все, что выходитъ за предѣлы ихъ простого, человѣческаго смысла. Такъ и знаменитое «Распятіе». Воскреснетъ ли Распятый или не воскреснетъ, объ этомъ оно не говорить. Совершенный человѣкъ совершенной смертью умеръ на крестѣ; больше ничего не сказано, но ничѣмъ и не возбранено прибавить къ этому все ученіе церкви, всѣ видѣнія всѣхъ ея святыхъ. Мертвый Христосъ Гольбейна, копія съ котораго виситъ у Рогожина на Сѣнной, меньше испугаль бы князя Мышкина, если, кромѣ Базеля, онъ побывалъ бы и въ Мадридѣ. Для Гольбейна трагизмъ остается внутри изображеннаго: раскрытый ротъ, полуоткрытые глаза, мертвая рука, съ ея вытянутымъ, согнутымъ внизъ, обвиняющимъ, запечатлѣвающимъ среднимъ пальцемъ, — все это въ лонѣ смерти вопіетъ противъ смерти, требуетъ воскресенія и тѣмъ самымъ указываетъ на него. У Веласкеса ничто не нарушаетъ невопрошающаго и безотвѣтнаго молчанія. Трагическое перенесено въ насъ, зависить отъ насъ. Вы вольны смотрѣть на то, что намъ показано глазами Понтія Пилата; но въ бенедиктинскомъ женскомъ монастырѣ, гдѣ картина висѣла до 1808 года, да и потомъ, въ музеѣ, развѣ не смотрѣли, развѣ не смотрятъ на нее и совсѣмъ иначе: глазами тѣхъ, не изображенныхъ, что невидимо стоятъ у подножія креста.

Въ объективизмѣ Веласкеса есть нѣчто классическое, но нѣтъ никакого классицизма, какъ нѣтъ и подлинной близости къ итальянскому искусству классической поры. Искусство это осуществляло равновѣсіе осязаемаго и видимаго міра, знанія о вещахъ и воспріятія вещей. Веласкесъ уже всецѣло на сторонѣ чистаго зрѣнія и чистаго воспріятія. Его личное видѣніе міра и людей совпадаетъ для него съ ихъ реальнымъ бытіемъ; оно полностью это бытіе замѣняетъ. Свой объективизмъ и все связанное съ нимъ равновѣсіе своего духа онъ обрѣтаетъ въ предѣлахъ не общаго для всѣхъ космоса, а своего субъективнаго, открывающагося ему, какъ живописцу, міра. Недаромъ, то, что мы въ особомъ смыслѣ слова называемъ «живописнымъ» (чисто оптическимъ) стилемъ, получаетъ именно у него, среди всѣхъ европейскихкихъ мастеровъ, наиболѣе законченный, вывѣренный, наиболѣе образцовый обликъ. Въ качествѣ предшественника французскаго импрессионизма онъ занимаетъ мѣсто, которое частично оспаривать у него можетъ развѣ лишь одинъ Франсъ Хальсъ; а французскій импрессионизмъ, если широко его понимать (какъ онъ того и заслужилъ) — единственное теченіе, сумѣвшее продлить и даже еще передать нашему вѣку европейскую художественную традицію предшествующихъ вѣковъ. Правда, у колыбели его стоялъ не Веласкесъ, но и поздній его преемникъ, самый пророческій изъ художниковъ старой Европы, предначертавшій въ своемъ творествѣ не только продленіе самой поздней и живучей изъ ея традицій, но и разрушеніе, и этой, и всѣхъ

другихъ; нашедшій самъ сквозь всѣ препятствія путь къ своему учителю, черезъ вѣкъ назадъ, но и развязавшій все, что тотъ связалъ, освободившій всѣхъ демоновъ, которыхъ прежде умѣло сковывать искусство. Все, казавшееся разрѣшеннымъ, Гойя поставилъ подъ вопросъ. Человѣческое сырье, наготу человѣческой души, уже безъ вѣры въ Бога, въ себя или въ разъ навсегда созданный прочный мѣръ, онъ впервые явилъ людямъ красками на полотнѣ, то воплощая невоплотимое обращеніемъ къ прошлому, заступничествомъ Веласкеса, то оставляя его недоволеннымъ и тѣмъ предвѣщая тотъ художественный хаосъ, въ который еще до его смерти медленно, но вѣрно стала погружаться европейская культура. Что такое «Разстрѣлъ Максимилиана» Мане, какъ не Гойя, исправленный Веласкесомъ? Но что такое столькія другія созданія французскаго импрессионизма, какъ не Веласкесъ, увидѣнный сквозь Гойю? Можно сказать, что вся судьба нашего художественнаго творчества долгое время зависѣла, а быть можетъ, и сейчасъ зависитъ отъ того, виденъ ли еще сквозь Гойю Веласкесъ и все, что было до Веласкеса, или стали непрозрачными его холсты, и ничего тамъ больше не различимо, кромѣ черныхъ видѣній *Quinta del Sordo*, идѣже плачь и скрежетъ зуловъ. Затменіе это будетъ значить, что хаосъ восторжествовалъ, но и тогда Испаніи останется та гордость, что никакой другой ликъ не отразится въ водахъ, которыя зальютъ нажиты европейскаго искусства, кромѣ старческаго измученнаго, но еще сверкающаго непотухшими глазами, гнѣвнаго лица Гойи.

В. Вейдле.

Движеніе богословской мысли на Западѣ

Послѣднія десятилѣтія характерны необычайной плодотворностью Западной религиозной мысли. Все труднѣе и труднѣе становится слѣдить за развитіемъ, хотя бы основныхъ ея магистралей, на фонѣ множества дробящихся отдѣльныхъ дисциплинъ. Какъ общее явленіе наблюдается охлажденіе интереса къ богословію чисто спекулятивному и обращеніе къ богословію положительному. Явленіе это вызвано неотложнымъ и живымъ интересомъ къ наукамъ и исторіи (работы Väinölä, P. Chen, Gilson, dom Déchanet вносятъ совершенно новыя оцѣнки въ изученіе средневѣковья и досхоластическаго богословія). Очень цѣнно стремленіе органически вжиться въ духовный міръ церковныхъ писателей, въ богословіи открыть живого человѣка и непосредственно возстановить духовную атмосферу эпохи.

Непреодолимое уже влеченіе широкихъ католическихъ массъ къ чтенію Священнаго Писанія побѣдило чрезмѣрные страхи и осторожность Церковныхъ властей. Энциклика *Divine afflante Spiritu* (1943) знаменуетъ окончательное преодолѣніе «модернизма» и поощряетъ, болѣе, или менѣе, свободныя изысканія въ области экзегетики. Лувенская группа молодыхъ богослововъ (подъ руководствомъ ученаго профессора, шануана Cerfaux) отходитъ отъ чистой схоластики и стремится къ уясненію догматической мысли, исходя изъ основъ Божественнаго откровенія въ Библии. Самъ шануанъ Cerfaux въ *Théologie de l'Eglise suivant St. Paul* и въ другихъ трудахъ удачно соединяетъ методъ *Formgeschichtliche Schule* (роль воспринимающей среды) методомъ богословскаго словаря Kittel (семантическій критицизмъ, тщательное изученіе аналогій, методъ отдѣльныхъ библейскихъ темъ, ведущій къ доктринальнымъ синтезамъ).

Поощряются недѣльные сѣзды, посвященные изученію Библии, устраиваются библейскіе кружки въ приходахъ (журналъ *Bible et Vie chrétienne*), издаются прекрасныя новыя переводы библейскаго текста (Crampon, Orty, Bible de Marédsous, Bible de Lille, Bible de Jérusalem).

Въ Германіи Meinertz (*Theologie des Neuen Testaments* — 1950) выдвинулся новымъ подходомъ, устранивъ охололастическія предпосылки и пребывая строго въ рамкахъ проблематики и темъ эпохи Новаго Завѣта. Dom Warnach въ *Agape* даетъ пока единственный серьезно-научный отвѣтъ на книгу лютеранскаго богословія Nygren.

(Eros et Agapè). Здѣсь ощущается острая нужда въ православномъ трудѣ на эту столь актуальную тему (о. С. Булгаковъ ея лишь слегка коснулся въ «Утѣшитель»).

Во Франціи слѣдуетъ отмѣтить серію *Etudes Bibliques* (работы Lagrange, Allo, Spicq), въ *Edition du Cerf*, популярную серію *Témoins de Dieu* и болѣе научнаго типа *Lectio Divina*. Въ трудѣ Guillet — *Thèmes bibliques*, у р. С. Charlier въ *La lecture chrétienne de la Bible* — чувствуется глубокое стремленіе къ духовному питанію живымъ Словомъ живого Бога. Типологія, аллегорія и префигурація являются темой оживленнаго спора между р. Daniélou (*Sacramentum futuri*), dom Charlier и H. de Lubac (*Typologie et allégorie*).

Отмѣтимъ еще труды молодого философа Tresmontant, оригинальное, хотя и спорное, заостреніе противопоставленія еврейской и эллинской категорій мышленія.

Симптоматична трактовка библейскихъ темъ въ поэзіи P. Claudel и въ романахъ Graham Greene, Julien Green, Carlo Coccioli, Nikos Kazantzaki.

Переходъ отъ полемическаго и апологетическаго характера богословской мысли къ болѣе независимому, самодовлѣющему богословскому интересу объясняется глубокой потребностью обнять, какъ непрерывный потокъ Преданія въ цѣломъ, такъ и въ органическомъ ростѣ отдѣльныхъ его частей. Здѣсь особый интересъ къ изученію матеріаловъ работъ Соборовъ (импозантный трудъ, посвященный Халкидонскому Собору — подъ редакціей Grillmeier и Bacht — 3 тома) Въ изученіи патристики замѣтны поиски не столько доктрины, сколько живого источника вѣры и опытнаго Богопознанія. Часто мелькающій терминъ «ressourcement» означаетъ главнымъ образомъ изученіе Отцовъ Восточной Церкви (серія *Sources chrétiennes* подъ руководствомъ р. de Lubac и р. Daniélou издала уже цѣлую бібліотеку переводовъ, главнымъ образомъ, изъ писаній Восточныхъ Отцовъ).

Литургическое движеніе, связанное въ своихъ истокахъ съ бенедиктинскимъ монастыремъ Maria Laach (I. Herwegen, R. Guardini, dom Casel) и монастыремъ Klosterneuburg, близъ Вѣны (Pius Parsch), углубило литургическую жизнь въ массѣ вѣрующихъ и ввело ихъ въ великій міръ сакраментальныхъ символовъ. Во Франціи Centre de Pastorale liturgique (dom. Beauvain, ch. Martimort), журналъ *La Maison Dieu* и серія *Lex Orandi* продолжаютъ ту же традицію (P. Bouyer, *Le Mystère pascal*; Daniélou, *Bible et Liturgie*). Досадный уклонъ въ паралитургизмъ и въ вульгаризацію сквернаго тона вызвалъ энергичный протестъ и подробный указъ со стороны Французскаго Епископата. Но, одновременно, послѣдовало изъ Рима разрѣшеніе частничнаго введенія мѣстнаго языка въ богослуженіе, послабленіе въ дисциплинѣ поста, позволеніе служенія мессы вечеромъ, сближеніе съ восточнымъ обрядомъ въ Пасхальную ночь (*La Vigile pascale*).

Все это обогатило богословіе новыми темами: Церковь, какъ культовое собраніе, богословіе таинствъ и созданіе новой науки «ли-

тургического богословія». (P. Jungmann, *Missarum sollemnia*; d. Casel проникновенно раскрывает живое присутствие Христа в символах литургического культа — *Mystère du Culte dans le christianisme* — *Lex Orandi*).

Сремление сблизить богословіе съ живой массой вѣрующихъ выражается въ множествѣ изданій типа энциклопедій религіознаго значенія (*Christus; Dieu, l'homme et l'Univers*). Вниманіе къ духовнымъ запросамъ современнаго человѣка (p. de Montcheuil, *Leçons sur le Christ*) побуждаютъ покинуть стѣны «гетто» специалистовъ и искать встрѣчи съ міромъ (*l'abbé Godin, France, pays de mission; движение prêtres — ouvriers*). Интересна модернизация богословскаго словаря, напр., слово «Искупленіе», понятное въ эпохи выкупа плѣнныхъ и рабовъ замѣняется «Освобожденіемъ», болѣе актуальнымъ въ эпоху концентраціонныхъ лагерей.

«Керигматическое» богословіе (A. Stolz, p. Rahner) стремится показать не только истинность догмата, но и его витальную цѣнность для конкретной человѣческой жизни, его спасаемость.

Крылатое названіе «*L'heure des laïcs*» de Mng. Himmer указываетъ на жгучую «реальность проблемы Церковнаго служенія мірянъ и ихъ участія въ Церковномъ миссіонерствѣ». «Богословы безъ рясы» — Maritain, Gilson, Marrou выдвинулись исключительной глубиной научныхъ изысканій. Мощное движеніе *Action catholique* объединяетъ въ профессиональные союзы всѣ области труда отъ рабочихъ до профессоровъ. Журналъ *L'Anneau d'Or* уясняетъ духовную жизнь въ міру въ отличіе отъ аскезы чисто монашеской. Конгрессъ мірянъ въ Римѣ осенью 1951 г. положилъ начало идеи Апостольскаго служенія мірянъ свидѣтельствомъ вѣры на мѣстѣ своей жизни и работы (p. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*; P. Dabin, *le Sacerdoce Royal des Fidèles*). Міряне съ іерархіей составляютъ «общеніе жизни»; крещеніе вводитъ въ единое Тѣло народа Божія, гдѣ каждый призванъ къ дѣятельному участію въ охристовленіи міра. Здѣсь, одни образуютъ католическія соціальныя группы, другіе, держатся метода вкрапливанія живыхъ единицъ и дѣйствія на подобіе дрожжей. Группа «прогрессистовъ» сотрудничаетъ даже съ марксистами (*Jeunesse de l'Eglise*). Проблема духовной цѣнности культуры и творчества ставитъ по новому космическую проблему (p. Malevez, *Philosophie chrétienne du progrès; Franc Duquesne, Cosmos et Gloire; G. Thils, Théologie des Réalités terrestres*) и приводитъ къ богословію исторіи и эсхатологіи. Оптимизму журнала *Esprit* противостоитъ эсхатологическій пессимизмъ журнала *Dieu vivant* (G. Marcel); R. Guardini въ *Die letzten Digne* говоритъ по новому о послѣднихъ вещахъ. Философія Исторіи уступаетъ мѣсто Богословію Исторіи: діалектика эоновъ и вторженіе кайросовъ. (p. Danielou, *Le Mystère de l'Histoire; p. v. Balthazard, la Théologie de l'Histoire*). Привлекаетъ тайна смерти (*La Mystère de la mort* — *Lex Orandi*), мучительная проблема ада и загадочная судьба Сатаны (*L'Enfer* въ серіи *Foi Vivante; Satan* въ *Ét. carmel.*; нашумѣвшая оригинальная книга Papini о Сатанѣ и его

спасеніи). Совершенно по новому ставится проблема времени и вѣчности (работа р. Balthazar и особенно цѣнная книга Marrou, *De la Connaissance Historique*). Въ тринитарномъ богословіи глубокая книга — Fr. Taymans d'Eupernon (*Le mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image*) на фонѣ отжившей схоластической алгебры даетъ живой образъ Троичнаго Бога. Dom Fr. Vandebroucke касается большой темы Западнаго богословія — *Le divorce entre théologie et mystique* (N.R.T. — 1950).

Тоталитарный характеръ, внѣ христіанской современной мысли властно зоветъ къ построению догматическаго міровоззрѣнія исходя изъ цѣлага Церковнаго опыта и Преданія. Здѣсь прежде всего привлекаютъ вниманіе проблемы гносеологии, экклезиологии и антропологии.

Blondel, Ed. L. Roy, J. Chevalier подъ плодотворнымъ влияніемъ философской мысли Бергсона, еще въ началѣ вѣка пробудили интересъ къ духовному содержанію акта вѣры и къ структурѣ духа познающаго субъекта. Здѣсь чувствуется близость къ построениямъ нашихъ славянофиловъ въ обалсти соборной структуры познанія и роли вѣры въ актахъ чисто познавательныхъ. Интересъ къ Хомякову сказанъ въ монументальномъ трудѣ р. Gratioux, характерно также непрекращающееся изученіе богословскаго метода въ трудахъ J. A. Möhlers. Въ Германіи «философія цѣнностей» (Max Scheller) сосредоточила вниманіе на *Religionsbegründung*. Karl Adam, Przywara открываютъ въ актахъ вѣры познавательные элементы интуиціи, мистическаго опыта и соборности знанія. Наряду съ аристотелевскимъ интеллектуализмомъ крѣпнеть традиція, связанная съ бл. Августиномъ и св. Бонавентурой, традиція болѣе созвучная современной философской мысли. Утверждается специфичность религіознаго познанія, его отличіе по природѣ отъ познанія философскаго, — главное въ мистическомъ опытѣ послѣднихъ вещей и иного зона; открытіе познанія эоническаго. Религіозная психологія со своей стороны увлечена экспериментальнымъ описаніемъ метафизической основы религіознаго гносиса. Восточное ученіе о мистическомъ свѣтѣ и внутреннемъ озареніи все болѣе и болѣе привлекаетъ вниманіе (*Etudes Carmélitaines*). Съ другой стороны радикализмъ неокальвинизма и неолотеранства (Aulen, Lecerf, Barth, Leuba) открываетъ въ актѣ вѣры «божественное событіе» и нѣкоторую одержимость всего человѣка Трансцендентнымъ Богомъ. Marin-Sola, R. Draguet изучаютъ эволюцію догмата и догматическаго сознанія, Deneffe проблему преданія, Eschweiler (*Die zwei Wege der neueren Theologie*) обращаетъ вниманіе на зависимость богословскаго познанія отъ живой вѣры. Въ рядѣ трудовъ богословія симптоматично именуется *Heilige Theologie* (р. Soiron, Geiselman) и ставится въ непосредственную связь съ реальнымъ и потрясающимъ присутствіемъ Бога, съ Божественнымъ Словомъ, глаголющимъ въ сердцахъ. Къ сожалѣнію подчеркиваніе мистическаго элемента въ религіозномъ познаніи (ведущаго къ Восточному апофатизму) вызвало естественную реакцію въ правящихъ кругахъ. Труды *Die Gnosis*

des Christentums, G. Köpgen; le Problème théologique, P. Charlier; Une école de Théologie — le Saulchoir, P. Chenu — вызвали со стороны властей немедленный и настоятельный совет возстановить в своих правах интеллектуализм.

В 1937 году началось издание трудов под общим названием *Unam Sanctam* — свидетель интереса к основной проблеме нашего века — эkkлeзиологии. Надо сказать, что Церковь до 16 века жила собственной самоочевидностью и само возникновение вопроса, что есть Церковь явилось тревожным знаком. Началась оживленная полемика и все существующие определения до сегодня отнюдь не являются словом Церкви о себе самой, но скорее полемическими формулами спорящих богословских школ. Многие полагают, что богословие Церкви находится еще в добогословской стадии мышления.

От классического на Западе юридического и административного описания Церковной феноменологии с ипостазированной властью намечается глубокий сдвиг в направлении разработки христологической природы Церковного Тела и глубокой идеи Западного Апостольского символа веры, выраженной в словах *Communio Sanctorum*.

Вдохновенные труды Gertrud von le Fort указали на глубину переживания самой тайны Церкви в душах верующей элиты. Как бы ответом на этот зов появились крупные труды K. Adam, W. Becker, P. Mersch, P. Journet, R. Guardini, поставившие в центр внимания тайну Воплощения Слова. P. Jungmann с большим вдохновением говорит об опытном переживании таинственного сердца Церкви в литургической жизни. Последние поколения видных католических деятелей духовно возросли под знаком *Corpus Christi mysticum* с вытекающим отсюда Христоцентризмом и евхаристическим стилем благочестия (*dom Marmion — Maître de la spiritualité*). Но в последнее время тенденция эта пережила глубокий кризис (книга Pelz — *Der Christ als Christus* осуждена за чрезмерное отождествление Христа с верующим христианином). С православной точки зрения указанная трудность явно вытекает из исключительного христоцентризма и отсутствия разработанной пневматологии. P. Koster (*Ekklesiologie im Werden*) предлагает в Западно-Римском духе единственно кажущийся выход в идею корпоративного цѣлаго с иерархической структурой под главенством папы. Здесь связь и единство зависят не от общения со Христом, а от системы сакраментального иерархизма (думается, что это лишь передвижение тупика в даль). P. Congar (*Esquisses du Mystère de l'Eglise*) и p. Journet (*L'Eglise du Verbe incarné*) стремятся более плодотворно согласовать иерархическую структуру Церкви с живым источником «событий» (замѣтна близость к пониманию Церкви, как длящейся Пятидесятницы).

«Видимое» и «невидимое» в Церкви ставят по новому вопросу о духовном состоянии душ, не принадлежащих к видимому телу Церкви. В более общей Западной форме это вопрос «естественного

и сверхъестественнаго». Пересмотръ ученія о первородномъ грѣхѣ обнаруживаетъ въ западной мысли, болѣе обращенной къ самой исторіи, чѣмъ къ ея концу, особенную чувствительность къ проблемамъ матеріи и духа, цивилизаціи, Церкви и міра. Здѣсь надо упомянуть поразительный по смѣлости трудъ р. Teilhard de Chardin, синтезъ науки и богословія въ идеѣ міровой эволюціи, ведущей неуклонно къ новому небу и новой землѣ. Съ непоколебимымъ оптимизмомъ (напоминающимъ молодого Соловьева) онъ ищетъ не устраненія естественной религіи, а углубленія ея перспективы до момента встрѣчи со Христомъ. Проходя черезъ этапы *Cosmogénèse*, *Biogénèse*, *Anthropogénèse* міровой процессъ, «управляемый и направляемый» движется къ точкѣ «омега» — Парусіи. Р. Teilhard призываетъ не вверхъ, а впередъ, куда и влечетъ мощно всемірная эволюція. Но человѣкъ для него вовсе не есть эпифеноменъ космическихъ событій, а новый родъ жизни, новый эонъ. Страстная вѣра въ человѣка и недостаточное (совсѣмъ какъ у Достоевскаго) признаніе трагичности и радикальности зла. Въ дни общаго пессимизма Р. Teilhard выдѣляется какъ одна изъ самыхъ значительныхъ фигуръ нашего времени. Многое изъ наслѣдья его мыслей останется неопубликованнымъ и будетъ ждать иной эпохи.

По своему, но не менѣе значительное движеніе мысли происходитъ въ протестантизмѣ. Гуманизация христіанской религіи, сведенная къ субъективному опыту религіознаго чувства и имманентному морализму вызвала глубокую и спасительную реакцію первой половины XX-го вѣка. Гениальный датскій мыслитель Kierkagaard оказалъ сильное влияние на современнаго выдающагося богослова Реформы Карла Барта. Бартъ исходитъ изъ суверенной трансцендентности Бога, предъ величіемъ Его лика исчезаетъ все человѣческое. Какъ и у Кальвина, Богъ является скорѣе въ образѣ Вѣтхо-завѣтнаго Іеговы. Но въ послѣднихъ трудахъ мысль Барта замѣтно мѣняется, становится болѣе глубокой и воспримчивой къ мотивамъ Н. З. откровенія. Бартъ отвергнулъ ученіе о двойномъ предопредѣленіи. Всѣ люди оправданы и спасены во Христѣ. Вѣрующіе свидѣтельствуютъ это своей жизнью, невѣрующіе еще невѣдуютъ. Отрицая попрежнему принципъ аналогіи, Бартъ все же проникновенно раскрываетъ троичный образъ Божій въ человѣческой любви. Истинная природа человѣка сохраняется и подъ покровомъ грѣха (здѣсь близость къ католической идеѣ *natura pura*). Все, созданное Богомъ добро, но имѣетъ свѣтовую и тѣневую стороны (послѣдняя не отождествлена полностью съ грѣхомъ, темный ликъ Софіи?).

Діалектическое богословіе Барта (хотя истинной діалектики въ немъ часто и не хватаетъ) послужило темой докторской диссертации въ Сорбоннѣ (въ іюнѣ этого года и въ присутствіи самого Барта). Диссертация р. Bouillard'a съ книгой р. Balthazar'a на эту же тему является лучшимъ изложеніемъ мысли К. Барта, одолѣть которую по количеству печатныхъ страницъ является въ наше время незауряднымъ подвигомъ. Ни одинъ православный богословъ уже не можетъ пребы-

вать равнодушнымъ, хотя бы къ блестящей проблематикѣ этого замѣчательнаго мыслителя.

Опозиція внутри Бартъянства представлена Gogarten'омъ. Черезъ подлинно діалектическое заостреніе пропасти между Творцомъ и тварью онъ прорывается къ той глубинѣ, гдѣ совершается встрѣча.

Менѣе радикальный Emil Brunner (его вліяніе значительно въ англо-саксонскомъ мірѣ и въ Японіи) удѣляетъ значительное мѣсто человѣческому разуму (написалъ смѣлую для протестантскаго мышленія книгу о человѣкѣ).

R. Bultmann соединяетъ богословіе съ экзистенціальной философійей Heidegger'a. Христіанство у него сводится къ личному рѣшенію вѣрующаго, къ избранію «за» или «противъ», но внѣ всякаго объективнаго, догматическаго содержанія вѣры. Воскресеніе Христа, какъ историческій фактъ не имѣетъ никакого значенія, важенъ актъ вѣры въ Христа. Изъ христіанства слѣдуетъ изъять элементы міва (воскресеніе, эсхатологія, судъ суть чистыя представленія) и свести религію къ субъективному акту сужденія передъ лицомъ непознаваемаго Христа...

Въ мощномъ усиліи наиболѣе крупныхъ богослововъ произошло крушеніе кумировъ: сциентизмъ, морализмъ, психологизмъ, социализмъ; но односторонность духовной установки явила и слабое мѣсто, классическій протестъ противъ Церковнаго Преданія. Мистическая реальность Церкви, литургіи, таинствъ, культъ святыхъ не только выпадаютъ изъ круга зрѣнія, но и подвергаются рѣзкой критикѣ и низверженію въ духѣ иконоклазма первыхъ Реформаторовъ. Но здѣсь слѣдуетъ отмѣтить внутреннюю реакцію въ предѣлахъ самого протестантизма. Staffer, O. Cullmann и Stachlin — утверждаютъ неоспоримую связь между Св. Писаніемъ и приѣмлющей его общиной; Божественное Слово дано Церкви и этотъ основоположный фактъ упраздняетъ всякій религиозный индивидуализмъ и субъективное истолкованіе истинъ вѣры. Утверждается единство Завѣтовъ и воспроизводится патристическій методъ истолкованія Библейскихъ событій (J. Jeremias, Von Rad, H. Sahlin). Отверженіе іерархической и институціонной структуры въ экклезиологіи встрѣчаетъ рѣзкій отпоръ со стороны «Высокой Церкви». Лютеранскіе Епископы Nygren, Aulen, Brillioth, Berggrav, Stachlin — смѣло утверждаютъ цѣнность преданія и выдвигаютъ на первое мѣсто Церковной жизни таинство евхаристіи. Рядъ видныхъ богослововъ предпринялъ литургическую интерпретацію Св. Писанія и создалъ широкое литургическое движеніе. Asmussen въ Германіи значительно углубилъ ученіе о евхаристіи и реальномъ присутствіи Христа, другіе говорятъ о необходимости таинства исповѣди (M. Thurian во Франціи и Австрійская группа богослововъ). Leuba въ Швейцаріи издалъ книгу (вызвавшую рѣзкую полемику) подъ знаменательнымъ заглавіемъ l'Institution et L'Événement (для автора Ц. полнота совмѣщаетъ обѣ эти стороны). M. Thurian (стоящій во главѣ протестантской общины монашескаго типа въ Taizé) въ книгѣ Joie du Ciel sur la Terre, J. de Saussure въ Lois divines et Liturgie ищутъ древнихъ источниковъ для созданія литургической жизни въ

рамках протестантскаго благочестія. Эсхатологическій радикализмъ Барта, гдѣ исчезаетъ всякая цѣнность Исторіи вызвалъ извѣстную книгу *O. Cullman's Christ et le Temps*. Исторія исполнилась во Христѣ и въ Немъ движется къ своему историческому исполненію на грани временъ. Въ другихъ работахъ объ Ап. Петрѣ и Преданіи авторъ противопоставляетъ преданію апостольскому преданіе Церкви. И здѣсь, какъ общее явленіе Западной мысли, исключительный христоцентризмъ и отсутствіе пневматологіи умаляютъ духовную и, одновременно, евангелистическую реальность Церкви.

Особымъ путемъ развивается богословская мысль Англиканизма, которая потребовала бы отдѣльнаго отчета. Укажемъ лишь цѣнный вкладъ въ библейскую науку трудовъ *Manson's* изъясненія IV Евангелія *Hoskyns's* и *Dodd's*, а, такъ же, готовящееся Оксфордскимъ Университетомъ изданіе *Lexicon of Patristic Greek* (собранные уже матеріалы послужили *G. A. Prestige* для выпуска цѣннаго изысканія *God in Patristic Thought*).

Непреодолимое уже стремленіе къ переживанію живого организма Церкви въ ея мистериальной сторонѣ и острый интересъ къ эсхатологіи въ исторіи являются положительнымъ явленіемъ въ современныхъ теченіяхъ Реформаціи.

Закончимъ это бѣглое обозрѣніе отчетомъ о новомъ въ Нравственномъ Богословіи и во входящихъ въ него дисциплинахъ. По сложности и богатству матеріала приходится совершенно оставить въ сторонѣ теченія современной философской мысли. Коснусь лишь психологіи. Здѣсь приходится имѣть дѣло съ безконечными развѣтвленіями и узкой специализаціей. Достаточно упомянуть основныя дѣленія. Психо-физика и психо-физиологія изучаютъ связь внутреннихъ и внѣшнихъ проявленій и ведутъ къ психометрическому методу измѣреній съ помощью точныхъ аппаратовъ. Бихевиоризмъ, пользующійся большимъ успѣхомъ въ Америкѣ (псих. *Watson*) обращаетъ вниманіе на связь возбуждающихъ факторовъ и послѣдующихъ реакцій. Теорія формы (*Gestalttheorie* — *Ehrenfels*, *Merleau — Ponty*) разсматриваетъ психологическія явленія, какъ форму, органическое единство системы связей. Психологія дифференціальная (*Binet*, *Sterne*) изучаетъ человѣческія группы. Можно упомянуть еще психопатологію, криминальную психологію (*Decroly*, *Claparède*, *Wallon*, *Piaget*, *Baudouin*), характерологію (*Le Senne*, *G. Berger*, *Le Gall*, *E. Moubier*), сравнительную психологію, кибернетику, науку самоуправляющихся движеній (*Wiener*); на близости электромеханической и біологической областей основано лѣченіе электро-шокомъ; *Gray Walter* создалъ искусственныхъ животныхъ-роботовъ (черепаха *Elsie*), обладающихъ зачатками элементарной жизни и даже кажущейся свободой; *Ashby* построилъ *homéostat*, хранящій равновѣсіе, аналогичное функціямъ нервной системы. Отмѣтимъ еще психологію соціальную, интуитивную, экзистенціальную. Австрійскій медикъ *Freud* положилъ основаніе психоанализу. Изъ него вышли знаменитые его ученики, пошедшіе своимъ путемъ и ставшіе какъ бы «отирательными» Фрейдами. Для *Adler's* *libido* не сексуаль-

но, но выражаетъ волю къ могуществу, ученіе построено на теоріи комплексовъ и компенсаций. Jung, наиболее значительный психологъ, открылъ, наряду съ индивидуальнымъ, бессознательное коллективное, въ которомъ живутъ и дѣйствуютъ древніе архитипы; создалъ ученіе о типахъ интервертированныхъ и экстравертированныхъ и о поляризации въ каждой душѣ женскаго и мужскаго принциповъ anima и animus. Psychology and Religion, Psychologie and 2 Alchemie, Symbolik des Geistes, Antwort auf Hiob обозначаютъ этапы въ эволюціи мысли Юнга. Клинический методъ наблюденія соединяется съ поражающей эрудиціей и мышленіе развивается вокругъ проблемъ духовныхъ реальностей. «Религіозный опытъ абсолютенъ и неоспоримъ. Имѣющій его обладаетъ источникомъ жизни и сокровищемъ и одаряетъ міръ всегда новымъ великолѣпіемъ», — говоритъ Юнгъ на склонѣ своей долгой жизни. Здоровье заключается въ равновѣсіи стремленій, достигаемое посредствомъ основной психической энергіи. Патологія въ чрезмѣрномъ развитіи одной функціи и атрофіи остальныхъ.

Dr. Szondi построилъ интересную теорію пульсаций и наслѣдственности, дающую возможность глубже проникнуть въ тайну человѣческой личности. Ch. Baudouin прилагаетъ психологическій методъ анализа къ искусству; Beguin, Bachelard къ исторіи наукъ и литературѣ.

Dr. Hesnard склонился надъ проблемой вины и этической цѣнности актовъ (много шума надѣлала его книга La Morale sans péché).

Dr. Lagache посвятилъ два тома проблемѣ ревности въ аффектахъ влюбленности. Въ проблематикѣ тѣла и духа важны работы T. Brosse, Zimmer, Baahar, Сорокина.

Фундаментальная критика фрейдизма съ католической точки зрѣнія дана въ трудѣ бельгійскаго доктора R. Dalbiez (La Méthode psychoanalytique et la Doctrine freudienne).

Dr. A. Stocker переноситъ три инстанціи Фрейда Uber-Ich, Ich, Es въ перспективу Паскаля и говоритъ о сердцѣ, духѣ и тѣлѣ.

Dr. P. Tournier примѣняетъ медицинское искусство, какъ духовное цѣлое къ духовному цѣлому больного (Médecine de la Personne). G. Bergner (Traité de Psychologie de la Religion) настоятельно рекомендуетъ пастырямъ и богословамъ изученіе психологіи и достижений психіатріи. Ch. Baudouin готовитъ большой трудъ о религіозномъ символѣ и утверждаетъ методологически приматъ поэзіи надъ прозой, символа надъ біологіей и ничтою чистаго рационализма.

Въ религіозной психологіи отмѣтимъ еще трудъ Dr. Franck; въ своей антропологіи онъ слѣдуетъ трихотомическому раздѣленію на тѣло, душу и духъ. Духъ одухотворяетъ и осуществляетъ то, что оживлено душой. Духовное есть чистый энергитическій динамизмъ, проявляющійся въ психо-физическомъ организмѣ. Докторъ вводитъ больного въ духовную атмосферу, гдѣ «я» больного встрѣчаетъ «ты» врача. Свобода заключается въ самоопредѣленіи по отношенію къ Боже-

ственному Абсолюту. **Dr. Caruso** сближает психіатрію съ богословской спекуляціей и видитъ источникъ всякой психической болѣзни въ грѣхѣ и произвольномъ самоопредѣленіи своей судьбы.

Польскій психологъ **Witwicki** составилъ любопытный «тестъ», гдѣ въ основу положено библейское повѣствованіе о твореніи міра; вопросы и отвѣты больного позволяютъ опредѣлить причину духовнаго заболѣванія. **Dr. Wilfried Daim** изъ Вѣны открываетъ источникъ неврововъ въ ложныхъ замѣщеніяхъ Абсолютнаго; медицинская терапия должна произвести переоцѣнку цѣнностей, передъ лицомъ истиннаго Божественнаго Абсолюта понять все въ реляціи съ Трансцендентнымъ.

Въ богатой литературѣ по исторіи религій выдѣляются крупный голландскій ученый **Van der Leeuw** и румынъ профес. **Mircea Eliade**.

Въ общей социологіи, статической и динамической, упомянемъ лишь имена Сорокина, **Calin Clark**, **M. Mauss**, **Fourastié J. Bouthoul**, **Gourwitch**; въ социологіи религиозной: **R. Bastide** — *Éléments de Sociologie religieuse*; **Le Bras**, *Études de Sociologie religieuse*.

Въ заключеніе нѣсколько словъ о самомъ Нравственномъ Богословіи. Въ католичествѣ наука эта переживаетъ самый глубокий кризисъ. Извѣстный богословъ, доминиканецъ, **p. Sertillanges**, къ концу своей жизни, подвелъ итогъ и пришелъ въ своей книги *Les études du prêtre d'aujourd'hui* къ заключенію: въ методѣ преподаванія и въ содержаніи предмета Нравственнаго Богословія католичество наиболѣе слабо. Мораль контроля и запретовъ, кодексъ поведенія и обязанностей не принесли вдохновенія и ничего не говорятъ молодымъ душамъ. Недавняя еще «благочестивая литература» непереносима по отсутствію всякой связи и даже общаго языка со стремленіями новыхъ поколѣній. Тоталитарный характеръ міровоззрѣнія марксизма и экзистанціализма отбрасываетъ цѣликомъ христіанскую нравственность. Рождаются новые міры не только враждебные христіанству, но и совершенно равнодушные, непроницаемые. Грозный фактъ утери всякой «общаемости» побудилъ католическихъ богослововъ заговорить о насущной надобности полного пересмотра самихъ принциповъ Нравственнаго Богословія. Съ одной стороны, новое теченіе мысли стремится связать непосредственно основы морали съ ученіемъ Евангелія, а съ другой стороны, ввести въ нравственное богословіе достиженія современнаго научнаго знанія (антропологию, психологию и социологию). Въ цѣнной серіи *Initiation Théologique*, къ сожалѣнію, III томъ, посвященный Нравственному Богословію, самый неудачный. На протяженіи 1300 страницъ дается систематизированный и сокращенный пересказъ ученія св. Ѳомы Аквината. Болѣе цѣненъ громадный трудъ **Bernard Häring** — *Das Gesetz Christi*. Ученый редемптористъ кладетъ въ основу своей системы нравственное ученіе Христа. Большое удареніе поставлено не на волю, а на свободу; и отдѣльная глава посвящена библейскому понятію сердца.

Много новаго въ книгѣ проф. **J. Leclercq** — *L'enseignement de*

la morale chrétienne у G. Gilleman — Le primat de la charité en théologie morale, съ участіемъ *Morale chrétienne et requêtes contemporaines* въ сборникѣ В. Olivier; С. Spicq, R. Flagelière и другихъ. Здѣсь остро ставится вопросъ о переводѣ принциповъ христіанской нравственности на языкъ нашего времени и о способахъ ихъ приспособленія къ стилю и темпамъ современнаго міра. Утверждая единый источникъ всѣхъ формъ нравственной жизни въ Любви, основная задача въ отысканіи того огня, который смогъ бы по новому захватить и увлечь оторвавшіяся массы христіанскимъ идеаломъ.

Слѣдя съ самой живѣйшей симпатіей за эволюціей Западной религіозной мысли, православный богословъ невольно испытываетъ двойственное чувство: единую съ Западомъ отвѣтственность Востока за судьбы христіанства въ мірѣ, за судьбы самого міра и, въ ней, взаимное обогащеніе опытомъ и знаніемъ и, одновременно, глубокое чувство необходимости творчески отвѣтить на всѣ запросы современной жизни исходя изъ глубинъ Преданія, изъ сердца Православной Правды.

П. Евдокимовъ.

Современныя ученія о разумѣ¹⁾

1. Понятіе «разума» (какъ и параллельныя и близкія къ нему понятія «ума», «интеллекта», «разсудка») принадлежитъ къ числу столь ходкихъ и распространенныхъ понятій, что казалось бы смыслъ этого понятія до конца ясенъ. Но стоитъ только вдуматься въ содержаніе этого понятія и особенно прослѣдить, какъ оно истолковывалось въ исторіи мысли, чтобы стало безспорнымъ, что понятіемъ разума охватываются разныя функціи, часто несводимыя одна къ другой. Какъ разъ въ разнообразіи этихъ отдѣльныхъ функцій и скрыта вся проблематика познанія, заключена основа главныхъ раздѣленій въ философіи. Понятіе разума притомъ очень очень тѣсно связано съ другимъ ходкимъ понятіемъ «опыта», но эта связь больше затемняетъ, чѣмъ помогаетъ въ установленіи точнаго ихъ значенія.

Во всякомъ случаѣ, кто не хочетъ заблудиться въ этомъ дремучемъ лѣсу и отдать себѣ отчетъ въ томъ, каковы реальныя силы нашего познанія, каковы условія его значимости, тотъ долженъ понятія «разума» и «опыта» изслѣдовать въ ихъ содержаніи и установить — хотя бы предварительно — ихъ смыслъ и связь.

Если нельзя называть понятіе «разума» и «опыта» коррелятивными, то во всякомъ случаѣ, при предварительномъ анализѣ ихъ, эти понятія и психологически и гносеологически оказываются до такой степени связаны одно съ другимъ, что опредѣленіе одного отражается на опредѣленіи другого.

Когда была ясно формулирована (впервые Авенариусомъ) задача разысканія «чистаго» опыта, т. е. фиксаціи того, что принадлежитъ самому опыту и не привносится въ его содержаніе нашимъ «разумомъ», то эта задача (передъ которой всегда стояла философія въ анализѣ познанія) какъ разъ и вскрыла трудность психологическаго, а потому и гносеологическаго раздвиженія этихъ понятій. Во всякомъ случаѣ мы можемъ и должны выдвинуть — въ порядкѣ **гипотетическаго** построенія — самую идею «чистаго опыта», — иначе говоря, мы должны признать наличность въ нашемъ познаніи того, что намъ «дано», что не «отъ насъ» находится въ составѣ матеріала познанія. Однако приблизить это (гипотетически строяемое) понятіе «чистаго опыта» къ психологической реальности оказалось очень труднымъ, — и чѣмъ дальше развивается психологія, тѣмъ больше возрастаютъ эти трудности. До конца XIX вѣка въ психологіи было принято считать исходнымъ матеріаломъ познанія такъ наз. «ощущенія», въ которыхъ и усматривали «чистый опытъ». Но еще Вундтъ (въ 80 годахъ XIX вѣка) впервые

указаль, что само понятіе «ощущенія» во всякомъ случаѣ не можетъ быть относимо къ **первичной** фазѣ познанія — «чистыя», подлинныя ощущенія, говоритъ Вундтъ, никогда въ опытѣ не встрѣчаются, они нами впервые **выдѣляются** изъ того сложнаго комплекса, которому усваиваютъ понятіе «воспріятія»²⁾). Но анализъ воспріятія вскрыль необыкновенную сложность, а главное нѣкую структурность въ воспріятіи (что и заставило считать, что въ воспріятіяхъ уже сказывается рационализирующая работа нашего разума). Вундтъ, Эббингаузъ, Авенариусъ, Лосскій, Гуссерль — изъ прежнихъ изслѣдователей, Merleau Ponty — самый недавній изслѣдователь воспріятій (въ большой его книгѣ «La Perception») — всѣ они вели и ведутъ къ признанію такой сложности состава воспріятія, что установить, что именно является въ немъ отъ «чистаго опыта» не только трудно, но и прямо невозможно. Не отказаться ли вообще (при анализѣ исходной основы познанія) отъ этой задачи разграниченія, того, что намъ «дано», отъ того, что привносится нами въ матеріаль познанія? Къ этому склоняются часто изслѣдователи (въ томъ числѣ и Лосскій), но это во всякомъ случаѣ не облегчаетъ положенія, а лишь приостанавливаетъ изслѣдованіе.

2. Чтобы разобраться въ современныхъ анализахъ разума и опыта, выдѣлимъ прежде всего понятіе «первичной рационализаци» опыта силами нашего разума. Все, что заключаетъ въ себѣ характерныя черты рациональности (простыя различенія въ составѣ опыта, легко фиксируемыя даже у дѣтей при изученіи процессовъ абстракціи, — устраненіе явныхъ противорѣчій, тѣмъ болѣе выдѣленіе въ составѣ опыта различныхъ «группъ», т. е. начала классификаціи), вообще все, что вмѣщается въ понятіе «структуры», которую мы находимъ (или по выраженію Авенариуса «преднаходимъ») въ воспріятіяхъ — все это мы можемъ относить къ первичной рационализаци. Это **въ подлинномъ смыслѣ рационализаци**, такъ какъ всѣ дальнѣйшія логическія операци надъ матеріаломъ опыта (о чемъ такъ хорошо писалъ еще Гербартъ) являются лишь продолженіемъ или завершеніемъ тѣхъ особенностей матеріала, которыя мы изначала находимъ въ воспріятіяхъ. Все то, что поддается дальнѣйшей рационализаци, можетъ быть поэтому подведено подъ понятіе «первичной рационализаци»; то же, что въ качествѣ «нерастворимаго» остатка, не попадаетъ сюда, уже безспорно принадлежитъ къ составу «чистаго опыта». Мы только никакъ не можемъ думать, что первичная рационализаци какъ-то **извнѣ** приходитъ къ этому «нерастворимому остатку» — для этого нѣтъ рѣшительно никакихъ данныхъ. Позволю себѣ привести свою формулу, развитую мной въ цитированной моей ранней работѣ: воспріятія не пассивны, а **реактивны**, т. е. они возникаютъ въ субъектѣ познанія, какъ его живая «реакціа» на «воздѣйствія извнѣ». Послѣднія слова, конечно, никакъ нельзя истолковывать въ смыслѣ того «аффицированія» со стороны «вещей въ себѣ», о которомъ говорилъ Кантъ: какъ много разъ было указано (въ русской литературѣ ярче всѣхъ Лосскимъ въ его работѣ объ интуитивизмѣ), все построеніе Канта основано на такомъ раздвиженіи предмета познанія отъ самаго объекта познанія, которое ведетъ къ неразрѣшимымъ трудностямъ³⁾.

Итакъ будемъ называть «первичной рационализацией» все то въ составѣ матеріала познанія, что, допуская дальнѣйшую рационализацию, тѣмъ самымъ свидѣтельствуеъ о наличности этой рационализаци въ начальныхъ стадіяхъ воспріятія.

Усваивая этому матеріалу понятіе «рационализаци», мы дѣлаемъ это для того, чтобы подчеркнуть, что работа «разума» наличествуетъ **уже въ самомъ исходномъ матеріалѣ познанія**. Этими словами мы никакъ не связываемъ себя ни съ чистымъ психологизмомъ, ни съ гносеологическимъ индивидуализмомъ: мы вѣдь беремъ пока понятіе разума въ томъ расплывчатомъ смыслѣ, въ томъ его объемѣ, который соотвѣтствуетъ обычному словоупотребленію. Иначе говоря, пока мы вовсе **не замыкаемъ понятіе разума въ границы индивидуальнаго сознанія** (чѣмъ и страуемъ себя отъ всякихъ видовъ гносеологическаго индивидуализма), а слѣдовательно освобождаемъ себя и отъ психологическаго анализа того, какъ проявляется эта «первичная рационаизация». Происходитъ ли она за порогомъ сознанія? Не является ли само сознаніе тѣхъ или иныхъ структурныхъ моментовъ въ воспріятіи связаннымъ уже съ моментами рациональности? Все это очень важно (и, конечно, очень отвѣтственно) въ онтологіи познанія — и намъ непременно придется вернуться къ этому вопросу въ дальнѣйшемъ — но сейчасъ, когда мы хотимъ установить разныя функціи разума, для насъ это и ненужно и даже опасно.

3. Возвращаясь, къ понятію первичной рационализаци, спросимъ себя, какъ мы можемъ отграничить ее отъ тѣхъ дальнѣйшихъ процессовъ рационализаци, которые протекаютъ уже въ полномъ свѣтѣ сознанія и часто являются предметомъ интеллектуальныхъ усилій? Достаточно напомнить о такъ наз. «апперцепціи» (беря это понятіе въ истолкованіи Гербарта, чѣмъ, конечно, не исключается и все то, что внесъ сюда Вундтъ въ идеѣ «творческой активности»), чтобы сразу стать передъ фактомъ, что воспріятіе **живетъ** въ нашемъ сознаніи, обогащаясь, расчлняясь, соединяясь съ новымъ для него матеріаломъ.

Эта жизнь воспріятія въ нашемъ сознаніи **есть уже познавательная наша активность**, въ которой принимаетъ участіе «вся душа». Безъ особыхъ оговорокъ можно принять при этомъ и все то, что говорилъ Бергсонъ, который въ «интеллектуализаци» непосредственнаго опыта усматривалъ существенное **искаженіе** матеріала. Таково знаменитое его различіе (во многомъ, хотя и не до конца, оправданное дальнѣйшими анализами другихъ мыслителей) двухъ понятій времени — одно понятіе раскрывается намъ въ непосредственномъ опытѣ, другое является продуктомъ интеллектуализаци этого опыта въ перенесеніи пространственной схемы въ переживаніе времени. Въ современной философіи, особенно со времени Гуссерля, стало даже моднымъ то вѣрное наблюденіе, что въ составѣ нашего познанія есть нѣкая двусмысленная «текучесть», требующая во всѣхъ частяхъ опыта разграниченія «непосредственно» даннаго отъ того, что возникаетъ въ порядкѣ «первичной рационализаци»⁴). Упражненія въ «феноменологической редукціи», приведшія къ большой разногласицѣ въ современной философіи, по существу, не могутъ быть, конечно, отвергае-

мы; бѣда только въ томъ, что они часто впадаютъ въ «дурную безконечность», «не пользующую ни мало». Само уже по себѣ различіе «исходнаго» и «производнаго», различіе «простого» и «сложнаго» очень важно и плодотворно. Однако при всей значительности того, что намъ даетъ это различіе, **мы въ немъ не выходимъ за предѣлы первичной рационализаціи** — въ силу существенной психологической однородности всей той работы духа, которая начинается уже за порогомъ сознанія, и той, которая затѣмъ имѣетъ мѣсто при свѣтѣ сознанія. Конечно, психологическая однородность этихъ различныхъ фазъ въ работѣ нашего духа въ актахъ познанія не должна закрывать отъ насъ безспорной гносеологической неоднородности ихъ. Такъ, даже не принимая до конца построенія Бергсона о двухъ понятіяхъ времени (изъ которыхъ каждое восходитъ къ опыту въ разныхъ его фазахъ — непосредственнаго и уже интеллектуализированнаго), мы не можемъ отвергнуть гносеологическаго различія этихъ двухъ понятій. Или когда утверждаютъ — и не безъ основанія — что въ итогѣ рационализаціи нашего опыта не только испаряется живое благоуханіе бытія (какъ оно дано намъ въ непосредственномъ опытѣ), но и самое содержаніе опыта бѣднѣетъ, сжимается, а порой и «развеществляется», то все это вѣрно. Гносеологическая значимость того, что открывается намъ въ итогѣ первичной рационализаціи, безспорна, но безспорно и то, что всѣ дальнѣйшіе моменты въ «исторіи» нашей познавательной работы съ достаточнымъ основаніемъ укладываются въ понятіе «первичной рационализаціи».

4. Но тутъ мы подходимъ къ тому, чрезвычайно важному различію въ составѣ познанія, которое ввелъ Кантъ въ «открытіи» имъ апріорныхъ элементовъ знанія⁵).

Кантъ совершенно ясно и убѣдительно показалъ, что въ составѣ всякаго нашего знанія имѣются «трансцендентальные» элементы, т. е. матеріаль, невыводимый изъ состава опыта.

Этотъ трансцендентальный матеріаль нигдѣ не предстаетъ намъ въ полной изолированности и отдѣльности, но всякій опытъ всегда заключаетъ его въ себѣ. Кантъ различалъ трансцендентальный матеріаль, выступающій уже въ воспріятіяхъ (пространство и время, внѣ которыхъ нѣтъ у насъ опыта), отъ такъ наз. категорій (понятій), которыя привходятъ въ наши сужденія. Самъ Кантъ разлагалъ 12 категорій, но существенное значеніе имѣютъ категоріи субстанціи, причинности и взаимодѣйствія, которыя дѣйствительно «организуютъ» наше знаніе. Всѣ апріорные элементы знанія привходятъ въ составъ «опыта» за порогомъ сознанія, — и всѣ попытки психологически прослѣдить это ихъ «привхожденіе» кончались вульгаризаціей процесса познанія (Шопенгауэръ, Ланге, у которыхъ апріорные элементы сочетаются съ опытомъ еще въ физиологической стадіи воспріятія) или упрощеніемъ проблемы (какъ у Спенсера, для котораго то, что апріорно для индивидуума, было «въ свое время» апостериорно для рода). Но открытіе Канта важно для насъ въ двухъ отношеніяхъ. Съ одной стороны участіе апріорныхъ элементовъ познанія въ «формированіи» опыта, въ созданіи «структуры» въ воспріятіи въ силу того, что оно идетъ за

предѣлами сознанія, **входитъ въ общее понятіе первичной рационали-
заціи**, сразу, однако, усложняя и расширяя это понятіе. Но еще важ-
нѣе другое: открытіе Кантомъ наличности апіорныхъ элементовъ въ
познаніи бросаетъ очень существенный свѣтъ на самое понятіе разума.
Замѣтимъ тутъ же, что все, чѣмъ мы заняты сейчасъ, Кантъ относитъ
не къ «разуму», а къ разсудку, — но это есть различіе разныхъ
функций одной и той же познавательной силы, дѣйствующей въ насъ,
а не различныхъ силъ духа. Тѣ функции разума, которые связаны съ
вхожденіемъ апіорныхъ элементовъ знанія въ составъ матеріала поз-
нанія, вскрываютъ участіе разума и въ актахъ воспріятія и въ пер-
вичныхъ актахъ знанія. И если Кантъ построилъ всю свою гносеоло-
гію на дуализмѣ опыта и разума (разсудка), вносящаго апіорные
элементы въ познаніе, то понятны попытки его школы устранить этотъ
дуализмъ. Попытки эти, достигшія своей высшей формы въ школѣ
Когена, только обнажили **неустранимость** основного гносеологическаго
дуализма, изъ котораго исходилъ Кантъ, но ничего не дали для объ-
ясненія познанія. Но тутъ какъ разъ и надо упомянуть о томъ суще-
ственномъ усложненіи работы разума, которое вытекаетъ уже у Канта
изъ его анализомъ. Гносеологическая разнородность апостеріорнаго и
апіорнаго матеріала сказывается прежде всего и больше всего въ
томъ, что благодаря именно апіорнымъ элементамъ знанія, знаніе на-
ше обнаруживаетъ новую черту — **претензію на общеобязательность**.
Эта претензія конститутивно входитъ въ наше знаніе, мы сознаемъ ее
въ той формѣ, что аргіюи ожидаемъ, что всякій разумный человѣкъ
не можетъ не согласиться съ нами, не можетъ не принять выводовъ,
къ которымъ мы пришли (если въ нашихъ разсужденіяхъ не было ло-
гической ошибки). Иными словами, сила знанія осознается нами, какъ
общепріемлемая, общеобязательная — она выходитъ за предѣлы индиви-
дуальнаго сознанія и осознается въ своей наиндивидуальной силѣ и цѣн-
ности. Это сразу по новому освѣщаетъ для насъ понятіе разума, откры-
вая его въ какой-то его сторонѣ независимой отъ индивидуальнаго созна-
нія. Какъ это понимать? Нельзя вѣдь было бы просто сказать, что мы
должны мыслить всѣ человѣческіе умы подобными, одинаковыми; вѣдь
претензія на общечеловѣческую значимость моей индивидуальной мыс-
ли вырастаетъ у меня помимо всякихъ такихъ построеній, которыя на-
оборотъ имѣютъ своей задачей лишь осмыслить эту претензію.

Если я ожидаю, что моя индивидуальная мысль должна быть при-
нята всякимъ разумнымъ человѣкомъ, то, чтобы объяснить себѣ это
ожиданіе, мы невольно выдвигаемъ предположеніе, что всѣ умы оди-
наковы и потому молъ и возможна общечеловѣческая значимость моей
мысли. На эту тему уже античная философія выдвинула идею о еди-
номъ Логосѣ, лучи котораго проникаютъ въ отдѣльные сознанія и
создаютъ однородность мыслительной работы. Въ этомъ духѣ онтологія
знанія разрабатывается донинѣ — самой значительной попыткой это-
го рода былъ объективный идеализмъ Гегеля. Но мы сейчасъ не бу-
демъ входить въ эту тему, которой намъ придется заняться вплотную
при уясненіи связи индивидуальной и наиндивидуальной функции ра-
зума, — а пока продолжимъ выясненіе того, что привносится всѣмъ
этимъ въ понятіе разума.

5. Новую сторону въ познавательной работѣ нашего духа впервые выдвинулъ Платонъ въ своемъ ученіи объ идеяхъ. Для Платона идеи суть метафизическія реальности, которыя душа наша воспринимала въ сверхчувственномъ опытѣ еще до своего рожденія.

По гипотезѣ Платона, душа хранитъ въ себѣ то, что она созерцала тогда — и благодаря «воспоминанію» (*anamnesis*) въ нашемъ познаніи рядомъ съ эмпирическимъ матеріаломъ есть познаніе идей, но уже въ античной философіи созерцаніе идей оторвалось отъ Платоновской гипотезы о сверхчувственномъ опытѣ до рожденія въ мірѣ, самое же ученіе о познаніи идей, какъ вѣчныхъ началъ, осталось. Въ законченной формѣ ученіе о способности познанія идей появилось лишь у Гуссерля, воскресившаго ученіе Платона, — и съ тѣхъ поръ можно считать безспорнымъ самый фактъ восхожденія нашего ума къ познанію идей. Если назвать эту способность ума — «идеацией», то можно сказать, что въ ней передъ нами предстаетъ уже **вторичная рационалізація бытія**. Мы познаемъ «идеи» всегда на эмпирическомъ матеріалѣ, но бытіе, познаваемое на эмпирическомъ матеріалѣ существенно однако отлично отъ того, что открывается намъ въ сферѣ «идей» или «смысловъ». **Мы должны поэтому признать два разныхъ объекта въ познаніи** — первый обнимаетъ всю сферу опыта, второй, исходя изъ данныхъ опыта, ведетъ насъ въ сферу идей, неизмѣнныхъ, идеальныхъ реальностей. Это раздвоеніе самой реальности заставляетъ насъ признать наличность двухъ различныхъ познавательныхъ процессовъ въ нашемъ разумѣ, — и именно потому мы рядомъ съ первичной рационалізаціей опыта должны признать новую форму рационалізаціи того бытія, которое мы познали въ опытѣ. Дѣйствительно, рядомъ съ эмпирическимъ знаніемъ у насъ рождается знаніе идеальной стороны въ бытіи. Предметъ познанія **остается однимъ и тѣмъ же** — но въ итогѣ вторичной рационалізаціи передъ нами открывается въ предметѣ познанія особая сфера неизмѣннаго, идеальнаго бытія. Мы имѣемъ дѣло такимъ образомъ **съ новой функцией разума** — вторичная рационалізація осуществляется тѣмъ же разумомъ, что и первичная, но благодаря дѣйствию новой функции разума («идеации»).

Тутъ необходимо добавить, что въ порядкѣ той же вторичной рационалізаціи мы не только восходимъ къ открытію идеальной сферы, но намъ открываются также внутреннія соотношенія и связи идей между собой. Эти связи свидѣтельствуютъ о **діалектической структурѣ** въ мірѣ идей, и изслѣдованіе и установленіе діалектическихъ соотношеній въ сферѣ идей⁶⁾ составляетъ главную задачу философіи.

Для насъ важно въ данной части нашихъ разсужденій установить въ составѣ познавательныхъ силъ нашего духа функцию идеации. Не въ ней ли и надо видѣть главную силу разума? Но пока мы не будемъ останавливаться на этомъ; мы еще не закончили изслѣдованія разума во всей сложности его функций.

6. Новое освѣщеніе познавательной нашей активности далъ впервые кн. С. Трубецкой въ своемъ оригинальномъ ученіи о «соборной приподъ сознанія».

Ошибка Канта, какъ настаивала кн. С. Трубецкой, состояла въ томъ, что онъ «смѣшалъ трансцендентальное сознание съ субъективнымъ» (т. е. индивидуальнымъ. **В. З.**). По мысли кн. С. Трубецкого, каждое индивидуальное сознание связано въ нѣкомъ «вселенскимъ сознаниемъ»; «наше сознание, пишетъ онъ, ни единолично, ни безлично, оно болѣе чѣмъ лично, оно **соборно**». Это гипотетическое утверждение о нѣкоемъ «соборномъ сознаниі», отъ котораго и зависитъ общечеловѣческая значимость процессовъ, происходящихъ въ индивидуальномъ сознаниі, есть въ сущности новая формулировка античной теоріи о единомъ Логосѣ, лучами котораго освѣщается каждое индивидуальное сознание, — но значеніе идеи Трубецкого въ томъ, что она связана съ трансцендентализмомъ, полное уясненіе чего дано было впервые Кантомъ. Двойной составъ нашего знанія, сочетающаго индивидуально-эмпирической матеріалъ съ трансцендентальными функціями, есть вѣдь, подлинное изображеніе того, что такое наше знаніе. Нашъ разумъ индивидуаленъ, дѣйствуетъ въ предѣлахъ индивидуальнаго сознанія, но его нельзя цѣликомъ вдвинуть въ предѣлы индивидуальнаго сознанія, — и это и можетъ быть (предварительно) выражено въ формулѣ о «соборной» природѣ разума. Какъ это разумѣть — это будетъ видно дальше, пока важно то, что знаніе, разъ оно не вмѣщается цѣликомъ въ предѣлы индивидуальнаго сознанія, является очевидно, **функціей нѣкоего высшаго (соборнаго) начала**.

Надо отмѣтить, что уже у Канта намѣчалось понятіе «гносеологическаго субъекта» въ отличіе отъ субъекта эмпирическаго. Если Кантъ, развивавшій эту идею въ трансцендентальной діалектикѣ, избѣгалъ все же уточнять понятіе гносеологическаго субъекта, то у послѣдователей Канта встрѣчается развитіе этого понятія — напр. въ формѣ рискованнаго ученія о «сознаніи вообще» (*Bewusstsein überhaupt*) или и прямого ученія о «гносеологическомъ субъектѣ» (у Rickert'a и др.). Но это **фиктивное** понятіе гносеологическаго субъекта, несмотря на то зерно истины, которое въ немъ заключено, не можетъ быть удержано и въ силу глубокаго различія эмпирическаго и трансцендентальнаго матеріала знанія и въ силу полной неясности онтологическаго смысла, какой вкладывается въ понятіе «гносеологическаго субъекта». Цѣнность построеній Трубецкого въ томъ и заключается, что они были связаны у него съ новой антропологіей: если всякое индивидуальное сознание укоренено въ нѣкоемъ вселенскомъ сознаніи, то центръ тяжести (въ анализѣ познанія) переносится съ индивидуальнаго сознанія на нѣкую надиндивидуальную инстанцію. Самъ Трубецкой пробовалъ дать необходимыя разъясненія (въ ученіи объ «универсальномъ субъектѣ») ⁷⁾, но все это было у него недостаточно разработано. Онтологической предпосылкой его построеній было невыраженное у него ясно, но необходимое предположеніе объ «единосущіи челоуѣчества»; къ этому единосущію челоуѣчества и относитъ онъ понятіе «универсальнаго субъекта», отдѣляя это понятіе отъ понятія Абсолюта. Къ сожалѣнію всѣ эти построенія остались незаконченными у кн. С. Трубецкого.

Съ новой стороны его тему разработалъ его братъ кн. Евгеній

Трубецкой, двѣ работы котораго «Метафизическія предположенія познания» и «О смыслѣ жизни» даютъ очень цѣнные построенія въ нашемъ вопросѣ.

7. Кн. Е. Трубецкой въ своихъ анализахъ опирается на всѣ предыдущія гносеологическія изслѣдованія. Какъ онъ говоритъ въ книгѣ «О смыслѣ жизни», — «истина есть такое содержаніе сознанія, которое обладаетъ безусловной дѣйствительностью». Эта обращенность нашего сознанія (въ актахъ познанія) къ **«безусловной дѣйствительности»** есть капитальный фактъ въ анализѣ познавательной активности. Вотъ еще одна его формула, еще яснѣе выражающая тотъ же фактъ: «исканіе истины, говоритъ Е. Трубецкой, есть попытка найти **безусловное сознаніе въ моемъ сознаніи**... «Безусловное сознаніе, говоритъ онъ, составляетъ необходимую предпосылку всякаго акта нашего сознанія». Но безусловное сознаніе предполагаетъ своего «носителя» («гносеологическій субъектъ» кантіанцевъ); для кн. Ев. Трубецкого носителемъ безусловнаго сознанія является «всеединый Умъ» — и «мы **черезъ него** видимъ міръ и сознаемъ его». Этотъ всеединый Умъ (античный Логосъ) для Трубецкого есть Абсолютъ — и мы «черезъ него видимъ и вмѣстѣ съ нимъ сознаемъ»⁸). Въ этомъ ученіи Е. Трубецкого очень важно утверждаемое имъ «нераздѣльное и неслиянное единство мысли человѣческой и абсолютной». Было бы осторожнѣе употребить для указываемаго здѣсь факта формулу Вышеславцева, что «мы всегда мыслимъ въ **реляціи къ Абсолютному**». Это значитъ, что наше познаніе всегда **обращено** къ Абсолютному — и въ своемъ стремленіи познанія истины, равно какъ и въ оныхъ ошибкахъ, которыя утверждаютъ нами всегда «категорически» (абсолютно). Но намъ сейчасъ важно отмѣтить то, что въ указанномъ ученіи Е. Трубецкого удачно вскрывается новый моментъ въ понятіи разума: разуму нашему, дѣйствующему въ предѣлахъ индивидуальнаго сознанія, не только всегда присущи трансцендентальные моменты, не только присуща надъиндивидуальная значимость, но разумъ нашъ извнутри всегда обращенъ къ Абсолюту.

Но мы еще не кончили разбора современныхъ ученій о разумѣ, намъ необходимо отмѣтить еще два существеннѣйшихъ въ немъ момента.

8. Уже Кантъ съ геніальной проникательностью создалъ ученіе объ антиноміяхъ разума; это ученіе констатируетъ наличность въ нашемъ познаніи несоединимыхъ противоположностей (конечность и бесконечность міра, свобода и причинность и т. д.). Антиноміи по Канту вскрываются въ сферѣ **идей**, т. е. въ той идеальной сферѣ, которая стоитъ позади эмпирической реальности. Но должно признать, что антиномизмъ вообще присущъ нашему разуму, который съ одинаковой категоричностью утверждаетъ каждый членъ антиноміи. Такъ, идея свободы такъ же неустранима въ нашемъ истолкованіи бытія, какъ неустранима и идея универсальной причинности. Это понятіе антиномизма часто и законно расширяютъ за предѣлы того, что намѣтилъ Кантъ; особенно русскіе философы (Флоренскій, Булгаковъ) утверждаютъ **антиномическую природу** всей познавательной силы въ человѣкѣ.

Но антиномизмъ можетъ и долженъ быть понятъ глубже и шире:

помимо антиномизма въ нашихъ **понятіяхъ**, мы должны признать еще иное раздвоеніе въ познавательной силѣ нашего духа, которое отмѣчалось много разъ, но мало оплодотворило гносеологию. Это раздвоеніе въ европейской философіи впервые было выражено остро Паскалемъ въ его утвержденіи о сердцѣ, какъ источникѣ знанія, — но эта идея по существу есть давняя идея религіознаго сознанія, получившая особенно глубокое развитіе въ христіанствѣ. Ученіе о «зрѣніи сердца», о томъ, что сердцу вѣдомо многое, чего не подозреваетъ умъ, принадлежитъ къ основоположнымъ идеямъ всѣхъ, кто писалъ о духовной жизни. Послѣ Паскаля въ европейской философіи прорвался — особенно въ Германіи въ XVIII вѣкѣ (о чемъ съ такой единственной освѣдомленностью писалъ В. А. Кожевниковъ въ своей замѣчательной книгѣ «Философія чувства и вѣры въ XVIII вѣкѣ». Т. I), иррационализмъ, который съ тѣхъ поръ никогда не угасалъ въ Зап. Европѣ. У насъ въ русской философіи о познавательной функціи сердца писали Кирѣевскій, Хомяковъ, Достоевскій, Юркевичъ, отчасти это проявилось и въ томъ теченіи философіи, которое выдвигало познавательную функцію **чувствъ** (въ такъ наз. «субъективномъ методѣ» въ социологии и еще у Тарѣева). Основное значеніе познавательной функціи сердца въ отличіе отъ познавательной работы ума связано съ функціей **оцѣнки**, — и тотъ фактъ, что созерцанія бытія и размышленія о бытіи зрѣютъ въ разумѣ отдѣльно и независимо отъ тѣхъ оцѣнокъ, отъ которыхъ нашъ духъ тоже не можетъ отказаться, есть свидѣтельство нѣкоей **болѣзни** въ жизни духа. Вѣковой опытъ духовной жизни, всегда устремленной къ объединенію теоретической и моральной истины, къ соединенію разума и сердца, свидѣлствуетъ не только о «болѣзни» духа, которую христіанство связываетъ съ первороднымъ грѣхомъ, но указываетъ и на иной еще фактъ, ведущій къ новому — **динамическому** — пониманію разума.

Чисто теоретическая работа духа, хотя и одушевляется всегда идеаломъ «объективности», **не можетъ быть оторвана отъ нашего «сердца»**, нашихъ чувствъ и исканій, отъ нашего внутренняго состоянія. И это не только въ силу потребности цѣлостнаго отношенія къ бытію, т. е. такого, въ которомъ согласно сочетаются теоретическая и моральная установка духа, но еще больше въ силу того, что работа разума **зависитъ** отъ нашего внутренняго состоянія, въ частности отъ духовной чистоты нашей. Если сердце живетъ низменной жизнью, то это отзывается на тѣхъ или иныхъ дѣйствіяхъ интеллекта — а для высшей сферы бытія остается въ силѣ слово Спасителя, что только «чистые сердцемъ узрятъ Бога», т. е. могутъ восходить къ познанію Первореальности.

Мы должны въ виду этого сказать: при всей неизмѣнности логическихъ операцій ума, живая познавательная работа духа настолько связана съ внутреннимъ нашимъ міромъ, что мы должны признать возможность **расширенія и углубленія нашихъ познавательныхъ силъ** при развитіи духовной жизни въ человѣкѣ. **Разумъ долженъ быть понятъ динамически** — онъ вовсе не равенъ всегда самъ себѣ. Конечно, законы логики остаются неизмѣнными, и дважды два при всѣхъ условіяхъ

будетъ четыре, но познаніе не состоитъ въ автоматическомъ дѣйствованіи логическихъ функцій духа, но связано со всей жизнью личности. То, что принято называть рационализмомъ и въ чемъ дѣйствительно сказывается ограниченность нашего ума, часто неспособнаго подняться до постиженія высшихъ истинъ, которыя не поддаются упрощенной рационализаци, — есть какъ разъ остановка духа на упрощенныхъ формахъ мышленія. Рационализмъ, несущій съ собой извѣстныя выгоды въ смыслѣ стройности въ познаніи, въ то же время является ограниченіемъ силы постиженія.

8. Мы должны теперь углубить смыслъ отмѣченный нами двойственности познавательныхъ силъ человѣка (ума и сердца). Всякое познаніе одушевляется исканіемъ «истины», но В. Д. Кудрявцевъ впервые ясно и точно сформулировалъ положеніе о томъ, что надо разумѣть подъ «истиной». Истина о всякой вещи, говоритъ Кудрявцевъ, есть не только истина о томъ, что **есть**, но и о томъ, чѣмъ **должна быть данная** вещь. Мы это ясно понимаемъ, когда дѣло идетъ напр. о здоровьѣ человѣка: истина о здоровьѣ основана на соотношеніи фактического состоянія человѣка и того, «нормальнаго» состоянія, которое можетъ и должно было бы быть у него. Категорія **болѣзни есть вообще болѣе широкая категорія**, чѣмъ принято думать — она относится ко всему бытію, ко всему въ бытіи. Ничто такъ не свидѣтельствуетъ объ истинности христіанскаго ученія о поврежденности природы, какъ эта всеобщая приложимость категоріи «болѣзни» ко всему бытію. Дѣйствительно, категорія «болѣзни» внутренне связана съ выясненіемъ взаимоотношенія — «факта» и «нормы» въ бытіи. О многомъ мы и не знаемъ, что было бы нормой для даннаго бытія, — но приложимость къ всему **эстетической** мѣрки все же намекаетъ на то, что является нормой для даннаго бытія.

Необходимость сочетать въ нѣкоемъ единствѣ познаніе факта и познаніе нормы для даннаго бытія есть, конечно, лишь слѣдствіе **неотрываемости** другъ отъ друга путей познанія («умомъ» и «сердцемъ»). Умъ констатируетъ, сердце оцѣниваетъ — такъ можно было бы описать эти двѣ разошедшіяся познавательныя силы... Поэтому мы должны установить возможность возстановленія цѣлостности нашего духа и черезъ это расширенія и углубленія силъ познанія, т. е. установить динамическое понятіе разума и признать его внутреннюю связь со всей духовной стороной въ человѣкѣ.

Мы обозрѣли кратко разные моменты въ современныхъ ученіяхъ о разумѣ и только теперь мы можемъ перейти къ его анализу въ цѣломъ.

9. Работа разума происходитъ въ рамкахъ индивидуальнаго сознанія, но содержаніе этой работы не вмѣщается въ предѣлы индивидуальнаго сознанія — она устремлена далеко за предѣлы его. Уже въ первичной рационализаци — въ категоріальныхъ обрамленіяхъ того, что намъ «дано» — явно обнаруживаются надъиндивидуальныя силы разума. Еще ярче и глубже это выступаетъ въ созерцаніи «идей» — при той вторичной рационализаци, въ силу которой позади эмпирической оболочки бытія передъ нами предстаютъ сфера идеальныхъ началъ, сфера идей, уже стоящихъ внѣ ограниченій времени и простран-

ства. Дѣйствуя въ предѣлахъ индивидуальнаго сознанія, разумъ обнуживается въ себѣ такимъ образомъ начало надъиндивидуальное, общеобязательное, общечеловѣческое. Этотъ фактъ пытались зафиксировать въ понятіи «гносеологическаго субъекта», который и мыслился, какъ истинный субъектъ и дѣятель познанія. **Формально** это понятіе, конечно, оправдано тѣмъ, что познаніе явно не вмѣщается въ предѣлы индивидуальнаго сознанія, имѣетъ «сверхпсихическій», трансцендентальный характеръ. Но такъ же формально приемлемо и близкое понятіе «Универсальнаго Субъекта» (у кн. С. Трубецкаго) и даже понятіе «Всеединого Ума» (у кн. Е. Трубецкаго) (столь схожее съ античнымъ понятіемъ «Логоса»), который является, какъ бы «родовымъ» понятіемъ при объясненіи надъиндивидуальной природы разума. Новую сторону въ томъ же понятіи Логоса, своими лучами зажигающаго свѣтъ въ индивидуальномъ сознаніи⁹), выдвигаетъ намъ истолкованіе этого момента «надъиндивидуальности», какъ момента «соборности». Ученіе о «соборной» природѣ нашего сознанія не добавляетъ ничего новаго (въ гносеологическомъ порядкѣ) къ указанной идеѣ, «гносеологическаго субъекта», но оно важно тѣмъ, что переводитъ вниманіе отъ психологіи познанія къ его онтологіи: надъиндивидуальная природа знанія есть очевидное проявленіе **всечеловѣческаго единства** — скажемъ опредѣленно: единосоція человѣчества.

Субъектъ познанія перемѣщается здѣсь окончательно отъ индивидуальнаго сознанія не къ «сознанію вообще», а именно къ соборному сознанію человѣчества, съ которымъ, какъ видимъ, и должно связать понятіе разума, чтобы уяснить надъиндивидуальную значимость его работы.

Еще съ новой стороны въ ученіи о разумѣ мы подходимъ къ нашей темѣ въ признаніи, что рядомъ съ познавательной дѣятельностью разума стоитъ другая познавательная сила — «сердца». Ихъ психическая раздѣльность не должна быть слишкомъ углубляема онтологически, поскольку и въ обычной жизни, а тѣмъ болѣе въ развитіи духовной жизни осуществляется въ томъ или иномъ объемѣ воссоединеніе двухъ источниковъ познанія. Но тѣмъ самымъ понятіе разума, входящаго, какъ видимъ, въ тѣснѣйшую связь со всей сферой сердца, освобождается отъ признака неизмѣнности и пріобрѣтаетъ динамическій характеръ: разумъ не остается однимъ и тѣмъ же на разныхъ ступеняхъ духовнаго созрѣванія. Но раздвоеніе ума и сердца, какъ двухъ познавательныхъ силъ, будучи связано съ той общей поврежденностью въ космосѣ и въ духѣ, которая носитъ наименованіе «первороднаго грѣха», — въ этой поврежденности вскрываетъ основаніе того, какъ и почему стало возможно это раздвоеніе духа, которое проявляется въ двойственности въ самой задачѣ познанія (мы всегда стремимся познать не только дѣйствительное бытіе, но и его идеальную норму). Мысль объ идеальной нормѣ навязывается намъ оцѣночной функціей духа, — въ силу чего понятіе разума не можетъ быть ограничено однимъ лишь моментомъ «созерцанія» (*theoria*), т. е. констатированія того что **есть**, но разумъ непременно обращается и къ **той нормѣ**, которая «просвѣчиваетъ» въ бытіи въ оцѣночной реакціи нашего духа.

Какъ же связать всё эти функціи въ единое понятіе? Въдь при формальной приѣмлемости понятія «гносеологическаго субъекта» (какъ носителя разума) остается невыясненной связь его съ оцѣночной функціей. Само понятіе разума очевидно, должно быть построено такъ, чтобы была понята взаимная неотрываемость его теоретической и оцѣнивающей функціи, а вмѣстѣ съ тѣмъ, должна быть учтена и индивидуальная (соборная) природа знанія. Это даетъ лишь христіанское ученіе о разумѣ, къ раскрытію котораго мы перейдемъ въ слѣдующей главѣ.

Прот. В. Зѣньковскій.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Глава изъ приготовленной къ печати книги «Основы христіанской гносеологіи».

2) Ко всей этой проблемѣ см. матеріалъ, указанный мной въ ранней моей книгѣ «Проблема психической причинности». (Кіевъ, 1914, гл. III, § 26, стр. 352-362). «Не воспріятія надо объяснять изъ ощущеній, а ощущенія изъ воспріятій», таковъ былъ тезисъ въ указанной моей работѣ.

3) Какъ невозможно **отодвигать** объектъ познанія отъ субъекта, такъ невозможно и слишкомъ охъ сближать.

4) Въ русской литературѣ съ большой глубиной анализировалъ различную значимость двухъ аспектовъ въ исходномъ матеріалѣ познанія А. А. Козловъ. См. о немъ въ моей «Исторіи русской философіи». (Т. II, ч. III, гл. VII).

5) Если вѣрно, что уже у Платона (какъ это убѣдительно показалъ Natorp, въ книгѣ *Platos Ideenlehre*), было ученіе объ *a priori*, то все же только у Канта это понятіе получило точный и опредѣленный смыслъ.

6) Самъ Гуссерль не входилъ въ эту тему, между тѣмъ феноменологическая редукція не можетъ быть отдѣлена отъ изслѣдованія діалектическихъ соотношеній въ сферѣ идей. Гуссерль долженъ быть восполняемъ всѣмъ тѣмъ, что развивалъ Гегель.

7) См. подробности въ моей Исторіи Русской Философіи. Томъ II, ч. IV, гл. III.

8) Чтобы понять позицію кн. Е. Трубецкого, надо имѣть въ виду, что онъ все же далекъ отъ гносеологическаго пантеизма, чего не могла избѣжать близкая въ этихъ пунктахъ система Гегеля. О Е. Трубецкомъ см. подробности въ моей книгѣ по исторіи Рус. философіи.

9) Тутъ кстати напомнить ученіе Чаадаева и Н. И. Пирогова о «мировой мысли», оплодотворяющей индивидуальныя сознанія. О Чаадаевѣ и Пироговѣ см. мою «Исторію Русской Философіи». Т. I.

Смерть пастыря

(Къ пониманію Ин. XXI, 18-19).

Въ моей статьѣ «Saint Pierre et l'Eglise dans le Nouveau Testament (le problème de la primauté)», вышедшей в Доминиканскомъ журналѣ «Istina» (1955, № 3, стр. 261-304), я старался показать, что то толкованіе примата Петра, которое даетъ Евангеліе отъ Іоанна, принципиально исключаетъ его преемство и вообще его пониманіе въ каноническомъ смыслѣ, поскольку, въ Іоанновской концепціи, высшею точкою пастырскаго служенія Петра представляется его мученическая смерть. Совершенно ясно, что мученическая смерть пастыря не можетъ быть признакомъ пастырства, какъ каноническаго института. И было бы противно здравому смыслу — да и свидѣтельству исторіи — ожидать, чтобы каждый преемникъ ап. Петра въ его пастырскомъ служеніи непременно завершалъ это служеніе мученической смертью.

Предложенное мною пониманіе Евангелія отъ Іоанна вызвало возраженія со стороны профессора Доминиканской Библейской Школы въ Іерусалимѣ о. Бенуа (тамъ же, стр. 305-334). О. Бенуа готовъ признать, что вопросъ о смерти Петра евангелистомъ поставленъ, но онъ не усматриваетъ связи между его пастырствомъ и смертью, и полагая все удареніе на вопросѣ о пастырствѣ ап. Петра, какъ основномъ, усваиваетъ вопросу о его смерти значеніе самостоятельное и второстепенное. Я не намѣренъ входить здѣсь въ споръ съ о. Бенуа. За нѣсколькими рѣдкими исключеніями, онъ отвергаетъ все мое построеніе въ цѣломъ и въ частностяхъ. А потому и мой отвѣтъ ему; (*Istina*, 1957, № 1) не могъ сосредоточиться на обсужденіи, во всемъ его объемѣ, одного этого вопроса. По этому вопросу я обращаю вниманіе о. Бенуа на то, что только въ предсказаніи смерти, которое заключается призывомъ къ послѣдованію (ср. Ин. XXI, 18-19), ср. 22), получаетъ исполненіе то пророчество, или точнѣе, то обѣтованіе, которое Господь даетъ Петру въ началѣ Прощальной Бесѣды (XIII, 36-38). Это соотношеніе позволяетъ утверждать, что, вопреки о. Бенуа, удареніе лежитъ въ гл. XXI не на пастырствѣ ап. Петра, какъ таковомъ, а на его смерти, какъ увѣнчаніи его пастырства. Но прямого отвѣта вопросъ о связи смерти и пастырства въ этой статьѣ еще не получаетъ. Правъ ли я, приписывая Евангелисту Іоанну представленіе о смерти ап. Петра, какъ о высшей точкѣ его служенія, какъ пастыря? Вопросъ этотъ мнѣ представляется тѣмъ болѣе острымъ, что онъ поставленъ не только въ отрицательной критикѣ о. Бенуа, но и въ недоумѣнныхъ замѣчаніяхъ сочувственныхъ читателей моей статьи.

И для нѣкоторыхъ изъ нихъ связь паствыства и смерти не представляется самоочевидной.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ и есть задача настоящей замѣтки. Поставить его значитъ поставить вопросъ о сущности Петрова паствыства.

Его рѣшенія мы будемъ искать въ контекстѣ Евангелія отъ Иоанна. Мы на это имѣемъ право, поскольку гл. XXI, какъ я старался показать не очень давно¹⁾, должна быть понимаема, какъ изначальная часть Четвертаго Евангелія, органически съ нимъ связанная. Съ другой стороны, образъ паствыства можетъ быть понимаемъ и дѣйствительно понимается по-разному. Прежде всего, чисто теоретически, паствырь можетъ быть хозяиномъ стада, но и слугою хозяина, его работникомъ, мы бы сказали, скорѣе въ этомъ случаѣ, чѣмъ въ первомъ: пастухомъ. Фактически, въ древности образъ паствыря употреблялся о царяхъ. Въ сознаніи ветхозавѣтнаго Израиля, его паствыремъ былъ Богъ, возлагавшій это служеніе на своихъ избранниковъ. Для частныхъ могу отослать читателя къ комментарію Бульмана на Ин. X²⁾, гдѣ онъ найдетъ немало параллелей, какъ библейскихъ, такъ и внѣбиблейскихъ. Но множественность пониманій, теоретическая и фактическая, обязываетъ насъ обратиться въ первую очередь къ тому Евангелію, въ которомъ Господь возлагаетъ на Петра паствырское служеніе и предсказываетъ ему мученическую смерть. У Иоанна тема паствырскаго служенія поставлена въ гл. X въ притчѣ о дворѣ овцемъ и развивающихъ ее поученіяхъ. Къ гл. X мы и должны обратиться. Мы возьмемъ ее за исходную точку нашего толкованія гл. XXI. При этомъ нельзя не отмѣтить, что для обозначенія овецъ въ гл. X употребляется существительное *πρόβατα*, и только оно одно, тогда какъ въ гл. XXI мы встрѣчаемся съ колебаніемъ текста. Нестле предпочитаетъ для ст. 15: *ἀρνία* (ягнята), а для стт. 16 и 17: *πρόβατα* (овечки?). Но въ аппаратѣ даны разночтенія, часто настолько хорошо засвидѣтельствованныя, что выборъ критическаго издателя не представляется безспорнымъ. При этомъ надо отмѣтить, что въ кодексѣ D стоитъ во всѣхъ трехъ случаяхъ *πρόβατα*, попадающееся и въ другихъ рукописяхъ. Если бы мы оказали предпочтеніе этому варианту, терминологическое совпаденіе между Ин. XXI и Ин. X было бы полное, и напрашивалось бы предположеніе, что авторъ допустилъ его сознательно. Оно сближало бы, въ его мысли, XXI, 15-17 съ гл. X. Но если бы даже принципы научной критики текста и не оправдывали этого вывода, вариантъ кодекса D было бы естественно понимать, какъ ассимиляцію текста XXI, 15-17 тексту гл. X, которая выражала бы чувство ихъ внутренней близости, осознанное или неосознанное.

Въ гл. X къ занимающей насъ темѣ относится отрывокъ стт. 1-18. Образъ овецъ и пасущаго (слово *ποιμήν* больше не употребляется) снова возвращается въ той же главѣ въ стт. 26-30.

Съ толкованіемъ отрывка X 1-18 связана хорошо извѣстная трудность. Приточный образъ стт. 1 слл. состоитъ въ томъ, что паствырь входитъ дверью. Между тѣмъ, въ дальнѣйшемъ утверждается въ одно и то же время, что Исусъ есть паствырь (стт. 11, 14, а по смыслу и стт. 2-5) и та дверь, которою паствырь входитъ (стт. 7, 9). Трудность эту почувствовали, вѣроятно, уже древніе. Въ верхнеегипетскомъ пе-

реводѣ ст. 7 стоитъ не «дверь», а «пастырь». Но вариантъ этотъ не даетъ выхода, поскольку въ ст. 9 остается «дверь». Бультманъ считаетъ стт. 7 и 9 редакционными вставками евангелиста³⁾, и вообще перекраиваетъ нашъ отрывокъ, какъ онъ перекраиваетъ и другія части Евангелія отъ Іоанна. Какъ извѣстно, перекройка эта, неизбежно субъективная, но въ наше время постоянно предлагаемая, вызвала справедливую критику Додда⁴⁾, который сумѣлъ понять Евангеліе отъ Іоанна, какъ органическое единство, отправляясь отъ традиціоннаго порядка текста, находящаго поддержку и въ древнихъ рукописяхъ. И вообще та трудность, о которой идетъ рѣчь, есть трудность мнимая. Дѣло идетъ о явленіи, съ которымъ мы повторно встрѣчаемся въ Новомъ Завѣтѣ. Напомню, въ общемъ контекстѣ Мѡ. XIII, толкованіе притчи о сѣятелѣ (стт. 19-23), съ одной стороны, и притчи о плеве-лахъ (стт. 36-43), съ другой стороны. Въ первомъ сѣмя есть слово о Царствѣ (ср. ст. 19 слл.), а почва, на которую оно падаетъ, — образъ разныхъ состояній человѣческой души. Во второмъ случаѣ поле есть міръ, а доброе сѣмя — сыны Царства (ср. ст. 38 слл.). Значитъ ли это, что первымъ толкованіемъ исключается второе, или наоборотъ? Нѣкоторые такъ думаютъ⁵⁾. Но эту точку зрѣнія едва ли можно защищать. Случай, который представляетъ толкованіе двухъ вышеупомянутыхъ притчъ, въ Новомъ Завѣтѣ отнюдь не единичный. Еще разительнѣе начало Римл VII. Въ ст. 1 рѣчь идетъ о власти закона надъ человѣкомъ, пока человѣкъ живъ. Смерть человѣка есть освобожденіе его отъ закона. Эта мысль возвращается въ ст. 4, и на ней лежитъ удареніе. Но въ стт. 2-3 въ образѣ замужней женщины, освобождаемой отъ закона супружества смертью мужа, ап. Павелъ вводитъ новую мысль: о смерти не самого подзаконнаго, а того, съ кѣмъ подзаконный (или подзаконная) связанъ (или связана) силою закона. Мысль эта, съ первою несомнѣстимая, дальнѣйшаго раскрытія не получаетъ, въ развитіи аргументаціи ап. Павла она, въ сущности, не нужна. Съ основною мыслью она связана только по ассоціаціи: общемою темою объ освобожденіи отъ власти закона чрезъ смерть. Но сплетеніе этихъ двухъ мыслей, взаимно другъ друга исключаящихъ, совершенно аналогично тѣмъ двумъ толкованіямъ Мѡ. XIII, которыя были приведены выше. То же самое мы наблюдаемъ и въ Апокалипсисѣ. Въ гл. XVII семь головъ звѣря — это, въ одно и то же время, семь горъ, на которыхъ сидитъ жена (стр. 9а), и семь царей (ст. 9-в — 10), изъ которыхъ одинъ тутъ же отождествляется со всемъ звѣремъ (ст. 11). Это послѣднее отождествленіе возвращаетъ семиголоваго звѣря гл. XVII къ раннѣйшему образу гл. XIII (стт. 1-9). Особого вниманія заслуживаетъ Евангеліе отъ Іоанна и при томъ тѣ его образы, на которыхъ сосредоточено наше вниманіе. Если подъ овцами стада Христова: *πρόβατα* гл. X, *ἀρνία πρόβατα* (а можетъ быть, тоже *πρόβατα* гл. XXI разумѣется члены Церкви, то не удивительно ли, что въ гл. I (стт. 29, 36) этотъ же образъ (*ἀμνός*) прилагается въ свидѣтельствѣ Предтечи ко Христу и въ гл. XIX (ст. 36) снова возвращается въ ссылкѣ на ветхозавѣтный законъ о пасхальномъ агнцѣ, получившій свое исполненіе во Христѣ? Думаю, что этими наблюденіями отмѣченная нами трудность попросту снимается. Мы имѣемъ дѣ-

ло съ явленіемъ, постоянно возвращающимся на страницахъ Новаго Завѣта. Путемъ восходящимъ, отъ Синоптиковъ и Павла, мы вернулись къ Иоанновской письменности. Достаточно показателна уже ссылка на Апокалипсисъ, Иоанновское происхождение котораго получаетъ все большее и большее признаніе въ наукѣ. Но то же мы видимъ и въ самомъ Евангеліи. Совпаденіе въ этой точкѣ Апокалипсиса и Евангелія отмѣчается и современными учеными⁶). Мы можемъ безъ смущенія перейти къ анализу отрывка Ін. X. 1-18, какъ онъ дошелъ до насъ въ древнихъ рукописяхъ и сохранился въ *Textus Receptus* .

Редакціоннымъ замѣчаніемъ ст. 6 отрывокъ ясно дѣлится на двѣ части, и первая изъ нихъ опредѣляется, какъ *παροιμία*. Въ русской богословской терминологіи это слово переводится: «притча». Можетъ быть, лучше было бы переводить: «загадка». Еще въ большей мѣрѣ, чѣмъ Синоптическая *παράβολη*, Иоанновская *παροιμία* представляетъ собою загадочное слово, которое можетъ быть камнемъ преткновенія для слушателей⁷). Притчу X, 1-5 слушатели, по свидѣтельству евангелиста (ср. ст. 6), не поняли.

Въ планѣ гл. X она даетъ общую характеристику пастыря. Изъ дальнѣйшаго будетъ ясно, что Господь примѣняетъ этотъ образъ къ Себѣ, но въ стт. 1-5 это еще не сказано. Рѣчь идетъ о пастырѣ вообще, о всякомъ пастырѣ, мы бы сказали: о признакахъ истиннаго пастырства.

Пастырь, во-первыхъ, въ отличіе отъ вора и разбойника (ст. 1), входитъ во дворъ овчій дверью (ст. 2). Въ этомъ контекстѣ образъ двери есть образъ законнаго пути. Пастырь есть пастырь по праву. Эта мысль уточняется для Иисуса въ ст. 29 Первоначальная форма этого стиха восстанавливается по-разному, но въ любой формѣ текста овецъ даетъ Иисусу Отець. Мысль — о поставленіи на пастырское служеніе. Въ своемъ общемъ значеніи она относится и къ ст. 2. Образы вора и разбойника не получаютъ развитія. Они и не требуютъ нашего толкованія. Это — только фонъ, на которомъ выступаетъ образъ пастыря. Тѣмъ меньшее право имѣеть на наше вниманіе образъ привратника (стр. 3)⁸], который тоже отличается отъ пастыря.

Вторая мысль, на которой лежитъ удареніе, есть связь пастыря и овецъ. Въ заключеніи притчи (ст. 5) и она преломляется отрицательно: пастырь противоплагается чужому, котораго овцы не знаютъ, и отъ котораго бѣгутъ. Но и образъ чужого не задерживаетъ на себѣ вниманія. Вниманіе сосредоточено на единеніи пастыря и овецъ. Овцы — его. Это слово — *τὰ ἴδια* — выражающее принадлежность, звучитъ съ особою силою въ Римл. VIII, 32: Богъ не пощадилъ **собственнаго** Сына. Въ нашей притчѣ оно стоитъ въ стт. 3 и 4 и снова возвращается въ ст. 12 о наемникѣ, «которому овцу не свои». Въ стт. 14, 26, 27 связь пастыря съ овцами выражается притязательнымъ мѣстоименіемъ *τὰ ἐμὰ* — «мои». Въ ст. 16 употребляется глаголъ *ἔχω* — «имѣю», который содержитъ ту же мысль о собственности. Связь пастыря и овецъ проявляется въ томъ, что они знаютъ его голосъ (стт. 3-5: положительно и по контрасту чужому). Эта черта снова проступаетъ по контрасту въ ст. 8 и звучитъ съ большою силою въ

ст. 27. Знакомымъ голосомъ пастырь зоветъ овецъ по имени. Эта подробность ст. 3 дальнѣйшаго развитія не получаетъ. Подразумѣвать за нею богословіе имени было бы, вѣроятно, искусственно, но въ контекстѣ Евангелія отъ Іоанна она напрашивается на сопоставленіе съ явленіемъ Воскресшаго Маріи Магдалинѣ, которая узнаетъ Его тогда, когда Онъ называетъ ее по имени (ср. XX, 16). Пастырь, зовущій овецъ по имени, и овцы, знающія голосъ пастыря, — это образъ единенія пастыря и овецъ, на которомъ лежитъ удареніе въ притчѣ X, 1-5, и который возвращается и въ дальнѣйшемъ. Въ образѣ стт. 1-5 это относится ко всякому пастырю и ко всякимъ овцамъ.

Третья черта истиннаго пастыря, какъ онъ вырисовывается въ нашей притчѣ, есть представленіе о пастырѣ, какъ о предводителѣ, или лучше, какъ о вожакѣ овецъ. Пастырь ведетъ своихъ овецъ: онъ ихъ выводитъ и идетъ впереди нихъ. Эта мысль, очень подчеркнутая въ стт. 3-5, снова подразумѣвается въ ст. 9 и въ ст. 27 сл., гдѣ она обогащается и новыми чертами.

То, что слѣдуетъ (стт. 7 сл.), представляетъ собою толкованіе притчи. Пониманіе отрывка стт. 7-18, какъ толкованія, опредѣляется его мѣстомъ въ контекстѣ: послѣ притчи стт. 1-5, и возвращеніемъ въ немъ тѣхъ понятій, которыя составляютъ содержаніе притчи, а равно и тѣмъ неразумнѣемъ слушателей, которое отмѣчается въ ст. 6. Непонятное требовало раскрытія. Формально, мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ «методомъ недоразумѣнія», который является закономъ построенія Іоанновскихъ бесѣдъ: отъ бесѣды съ Никодимомъ (гл. III) въ началѣ евангельской исторіи до Прощальной Бесѣды (XIII, 31 — XVI) включительно. Слова Господа наталкиваются на непониманіе, которое дѣлаетъ необходимымъ разъясненіе, но и это разъясненіе не доходитъ до сознанія слушателей. Въ бесѣдѣ гл. X за непониманіемъ слушателей, отмѣчаемымъ въ ст. 6, слѣдуетъ, въ ст. 19, указаніе на то раздѣленіе, которое слова Іисуса вызываютъ въ ихъ средѣ. При этомъ Господь не ограничивается, въ стт. 7-18, раскрытіемъ образа стт. 1.-5. Какъ обычно, онъ осложняетъ его новыми чертами и даетъ изъясненіе отдѣльныхъ сторонъ приточнаго образа безъ сохраненія той связи между ними, которая предполагается образомъ.

Въ первую очередь подвергается толкованію и прилагается къ Іисусу образъ двери (стт. 7-10). Въ приложеніи къ Іисусу онъ говорить о спасеніи черезъ Него. Дверью человѣкъ входитъ и выходитъ. Въ образѣ двери Іисусъ есть посредникъ спасенія. Двукратный членъ при сказуемомъ (стт. 7 и 9) исключаетъ всякое другое посредничество. Спасеніе, къ которому въ ст. 9 относится образъ пастбища, понимается въ ст. 10, какъ полнота жизни. Въ этой точкѣ толкованіе ст. 10 далеко выходитъ за границы приточнаго образа стт. 2-4. Но мысль его остается недосказанною. Возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ посредничество Іисуса даетъ жизнь? Снова, какъ и въ притчѣ, возвращается образъ вора и разбойника (ср. стт. 8 и 10). Какъ пришедшіе до Него, они могутъ означать зилотовъ. Въ пользу этого говорилъ бы и терминъ *ληστές* въ нашемъ переводѣ: «разбойникъ»⁹). Но эти заключенія, представляющія большой интересъ для историка, остаются

безъ вліянія на пониманіе притчи и ея толкованія. Въ притчѣ, какъ мы видѣли, вору и разбойнику противопоставляется пастырь. Въ толкованіи имъ противостоитъ Иисусъ. Удареніе на Иисусъ.

Тема стт. 11-18 есть ученіе объ Иисусѣ, какъ о Пастырѣ Добромъ. Она подразумѣвается уже въ стт. 10. Воры и разбойники пришли до него (ср. ἤλθον ст. 8 и общее ἔρχεται ст. 10), но пришелъ и Онъ. Это новое ἤλθον вводитъ образъ Пастыря Добраго стт. 11 слл. Можно сказать, что все толкованіе стт. 7-18 стоитъ подъ знакомъ ученія объ Иисусѣ, какъ о Пастырѣ Добромъ.

Выраженіе ὁ ποιμήν ὁ καλὸς ποιμήν употребляется въ нашемъ контекстѣ два раза: въ ст. 11 и въ ст. 14, и оба раза относится къ Иисусу. Въ притчѣ оно не встрѣчается. Въ притчѣ «входящій дверью» опредѣляется, какъ пастырь просто, какъ ποιμήν безъ члена. Онъ подводится подъ общее понятіе пастыря. Какъ уже было сказано, въ притчѣ рѣчь идетъ о всякомъ пастырѣ, о пастырѣ вообще. Синтаксически, толкованіе образа не вызываетъ сомнѣнія. Другое дѣло — тоже въ сказуемомъ — ὁ ποιμήν ὁ καλὸς стт. 11 и 14, оба раза съ двумя членами. Членъ при именномъ сказуемомъ имѣетъ значеніе не обобщающее, а обособляющее: онъ предполагаетъ совпаденіе объема подлежащаго съ объемомъ сказуемаго. Въ Иоанновской письменности такимъ же точно образомъ понятіе Духа отождествляется съ понятіемъ Истины (ср. I Ин. V, 6). Въ нашемъ случаѣ Иисусъ не подводитъ Себя подъ общее понятіе добраго пастыря, но объявляетъ, что Онъ и только Онъ есть Пастырь Добрый. При этомъ заслуживаетъ вниманія, что самосвидѣтельство Иисуса, начинающееся въ ст. 11 въ первомъ лицѣ (ср. ст. 11а), и возвращающееся къ формамъ перваго лица въ ст. 14, выражено въ стт. 11в — 13 въ формахъ третьяго лица. Иисусъ и здѣсь говоритъ, несомнѣнно, о Себѣ, но въ третьемъ лицѣ. Такъ же точно, употребляя третье лицо вмѣсто перваго, Онъ и въ Синоптическомъ и въ Иоанновскомъ преданіи называетъ Себя Сыномъ Человѣческимъ: ὁ Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου. Аналогія наблюдается довольно близкая.

Какъ толкованіе притчи стт. 1-5, откровеніе Пастыря Добраго въ стт. 7-18 предполагаетъ, что всѣ признаки истиннаго пастыря, которые мы подчеркнули въ притчѣ, осуществляются и въ служеніи Пастыря Добраго, какъ высшемъ выраженіи пастырства. Онъ входитъ дверью, онъ пребываетъ въ единеніи съ овцами, онъ ихъ ведетъ. Но откровеніе стт. 7-18 обогащаетъ приточный образъ новыми чертами, которыя относятся къ Пастырю Доброму и не могутъ относиться къ пастырю вообще. И съ первыхъ же словъ оно поставило передъ нами вопросъ, на который мы не могли еще отвѣтить: какимъ образомъ Иисусъ, какъ посредникъ спасенія, даетъ Своимъ овцамъ полноту жизни? Ученіе о Пастырѣ Добромъ и есть отвѣтъ на этотъ вопросъ.

Пастырь Добрый противопоставляется не вору и разбойнику, а наемнику (стт. 12-13). Въ приточномъ образѣ это противоположеніе отвѣчаетъ единенію пастыря и овецъ. Наемникъ тоже входитъ дверью. Его пастырство есть тоже пастырство по праву, основанному на договорѣ. Но наемникъ внутренне не связанъ съ овцами. Образъ Пастыря Добраго, пребывающаго въ единеніи съ овцами, восходитъ къ об-

разу пастыря въ Ветхомъ Завѣтѣ. Пастырь Израиля есть Богъ (ср. Пс. 22, 1; Ис. 40, 11; Іезек. 34, 11-23), но Богъ, какъ Пастырь, ставитъ Израилю пастырей, которые его пасутъ: Моисея и Аарона (ис. 63, 11; Пс. 76, 21), Иисуса Навина (Числ. 27, 12-18), и особенно Давида (ср. Іезек. 34, 24; 37, 24; Пс. 77, 70-72). Иисусъ, какъ Пастырь Добрый, тоже имѣетъ надъ Собою Отца (ст. 15), и Его служеніе овцамъ угодно Отцу (стт. 17-18), но въ противоположность наемнику, который оставляетъ овецъ въ добычу волку, Пастырь Добрый полагаетъ за нихъ душу (стт. 11в, 15в, ср. 17). Этого не дѣлали и не могли дѣлать пастыри, поставленные Богомъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. И въ этомъ заключается единственность служенія Пастыря Добраго. Въ рукописномъ преданіи наблюдается нѣкоторая неустойчивость. Папирусы Честеръ-Битти, основная рукопись кодекса *aleph* и кодексъ D имѣютъ не *τίθημι* «полагаю», а *δίδωμι* «даю», очевидно, подъ вліяніемъ такихъ параллелей, какъ Мк. X, 45 и др. Въ такомъ случаѣ самая возможность ассимиляціи доказывала бы, что положеніе души Пастыремъ Добрымъ было понято переписчикомъ, какъ его искупительная смерть. Пониманіе это представляется неизбѣжнымъ въ свѣтѣ ст. 17. Рѣчь идетъ не о защитѣ пастыремъ овецъ съ опасностью для собственной жизни, а объ искупленіи овецъ смертью пастыря. Какъ я уже сказалъ, этого не дѣлали и не могли дѣлать пастыри Ветхаго Завѣта. Это могъ сдѣлать и сдѣлалъ одинъ только Пастырь Добрый. Искупительная смерть Пастыря Добраго и даетъ отвѣтъ на вставшій передъ нами вопросъ: какимъ образомъ посредничество Иисуса даетъ жизнь? Въ ст. 28 жизнь, которую пастырь даетъ овцамъ, опредѣляется, какъ жизнь вѣчная. Это — жизнь, смертью торжествующая надъ смертью.

Какъ отвѣтъ на вопросъ, который передъ нами ставитъ ст. 10в, все ученіе о Пастырѣ Добромъ въ Ін. X стоитъ подъ знакомъ Его искупительной смерти.

И прежде всего, Пастырь Добрый знаетъ Своихъ овецъ, и овцы знаютъ Его, подобно тому, какъ Пастыря Добраго знаетъ Отецъ, и Онъ знаетъ Отца, и душу Свою полагаетъ за овецъ (стт. 14-15). Это значитъ, что жертвенная смерть Пастыря-Сына потому имѣетъ искупительную силу, что полагающій Свою душу Пастырь Добрый пребываетъ въ единеніи съ овцами и съ Отцомъ. Единеніе это, которое здѣсь опредѣляется, какъ познаніе, иногда опредѣляется, какъ вѣра (ср. XVII, 20-21), иногда, какъ любовь (тамъ же ст. 23), но какъ бы оно ни опредѣлялось, оно есть то единеніе Пастыря и овецъ, которое предполагается приточнымъ образомъ стт. 2-5 и дѣлаетъ возможнымъ посредничество Иисуса, о которомъ идетъ рѣчь въ стт. 7-10.

Въ ст. 16 служенію Пастыря Добраго усваивается универсальная полнота. Пастырь Добрый есть Единый Пастырь единаго стада, въ которое онъ собираетъ всѣхъ овецъ: сего и не сего двора. Въ общемъ контекстѣ Евангелія отъ Іоанна ученіе о единомъ стадѣ Единаго Пастыря, несомнѣнно, относится къ Церкви, но какъ раскрытіе приточнаго образа стт. 1-5, оно прежде всего говоритъ о границахъ служенія Пастыря Добраго. Точнѣе говоря, оно отрицаетъ эти границы и распространяетъ служеніе Иисуса на всѣхъ овецъ, Ему принадлежа-

шихъ, гдѣ бы онѣ ни находились. Универсальная полнота есть тоже существенный признакъ искупительнаго служенія Пастыря Добраго.

Но въ стт. 17-18 толкованіе Иисуса возвращается вплотную къ мысли стт. 11 и 15: Пастырь Добрый полагаетъ Свою душу за овецъ. Какъ и въ ст. 15, Его искупительная смерть предполагаетъ Его единеніе и съ овцами и съ Отцомъ. Но и больше: Отецъ любитъ Пастыря Добраго **за то**, что Онъ полагаетъ Свою душу. Терминологія Іоанна не позволяетъ говорить о количественномъ различіи вѣры, познанія и любви. Не располагаемъ мы и безспорными критеріями для опредѣленія ихъ качественного различія, такъ же точно, какъ мы не знаемъ и не можемъ знать, въ чемъ, именно будетъ отличіе тѣла духовнаго отъ нашего теперешняго тѣла душевнаго (ср. I. Кор. XV, 44). И все-таки наши тексты позволяютъ намъ сказать, что единеніе Пастыря Добраго и Отца, которое опредѣляется въ ст. 15, какъ единеніе познанія, открывается, силою искупительнаго подвига Сына, какъ единеніе любви. И еще послѣднее и, можетъ быть, самое замѣчательное; Пастырь Добрый не только добровольно полагаетъ душу Свою, но и вновь воспринимаетъ ее. Еще точнѣе: Онъ полагаетъ Свою душу, чтобы снова воспріять ее. Еще двойную власть Онъ имѣетъ по заповѣди Отца, и Отецъ его любитъ не только за то, что Онъ полагаетъ Свою душу, но и за то, что Онъ вновь ее воспринимаетъ.

На этомъ кончается толкованіе притчи. Связанные съ нимъ стт. 26-30, относятся уже къ другому контексту. Въ нихъ съ новою силою подчеркивается связь Иисуса и Его овецъ. и спасительность Его служенія для овецъ, которыхъ Пастырю Доброму далъ Отецъ, и которыхъ никто не можетъ похитить изъ руки Его или, что — то же, изъ руки Отца. Единеніе Иисуса и Отца, какъ основаніе вѣчнаго спасенія овецъ, находитъ свое классическое выраженіе въ лапидарной догматической формулѣ ст. 30: «Я и Отецъ одно». Эту формулу надо запомнить: ученіе о Пастырѣ Доброму получаетъ въ ней свое завершеніе. Въ остальномъ мы уже имѣли случай обращаться къ этимъ пяти стихамъ въ связи съ анализомъ стт. 1-18, и новаго вниманія съ нашей стороны они не требуютъ.

Мы можемъ возвратиться къ гл. XXI. Предложенный анализъ X, 1-18 даетъ намъ матеріалъ для сужденія о природѣ того пастырскаго служенія, которое Иисусъ возлагаетъ на Петра.

И прежде всего, послѣ того, что было сказано, какъ будто не вызываетъ сомнѣнія, что пастырское служеніе Петра не можетъ быть подведено подъ служеніе Пастыря Добраго, какъ оно раскрыто въ толкованіи X, 7-18, не можетъ потому, что служеніе Пастыря Добраго представляетъ собой случай совершенно единственный. Пастырь Добрый — это Исусъ и только Исусъ. И въ самомъ дѣлѣ, это общее сужденіе получаетъ подтвержденіе въ частностяхъ. Какъ только что было сказано, пастырское служеніе Пастыря Добраго предполагаетъ Его совершенное — съ догматической точностью: ипостасное — единеніе съ Отцомъ. Ипостасное единеніе съ Богомъ Отцомъ свойственно Его Единородному Сыну и не свойственно человѣку, даже причастному къ Божественной Славѣ. Не можетъ быть человѣкъ — только человѣкъ

— и искупителемъ другихъ людей. Искупительное служеніе Пастыря Добраго есть посредничество **Богочеловѣка**. Человѣкъ Петръ, даже въ своемъ пастырскомъ служеніи, искупителемъ быть не можетъ. И если во власти человѣка пожертвовать своею жизнью ради другихъ людей, совершенно непредставимо, чтобы отъ человѣка зависѣло эту отданную жизнь вновь воспріять. Все это представляется самоочевиднымъ и, въ этой общей формѣ, не требуетъ обоснованія.

Съ другой стороны, къ пастырскому служенію Петра приложимъ приточный образъ стт. 1-5, имѣющій, какъ было отмѣчено, общее значеніе. Иисусъ его прилагаетъ къ Себѣ. Но въ своей общей приточной формѣ онъ относится ко всякому пастырю, а слѣдовательно, и къ Петру, какъ пастырю. Это значитъ, что пастырство Петра есть пастырство по праву, что, какъ пастырь, онъ пребываетъ въ единеніи со своими овцами, и что онъ ихъ ведетъ.

Эти общія заключенія, дѣйствительно, даютъ ключъ къ толкованію гл. XXI. Пастырство по праву предполагаетъ поставленіе на пастырское служеніе. Мы видѣли, что Богъ, Пастырь Израиля, ставилъ ему пастырей въ Ветхомъ Заветѣ. Такимъ же поставленіемъ, въ контекстѣ Евангелія отъ Іоанна, является діалогъ XXI 15-17. Поручая Петру пасти Его овецъ, Иисусъ ставитъ его пастыремъ. Въ приложеніи къ Петру образъ пастыря, входящаго дверью Х, 1-2, заполняется въ гл. XXI конкретнымъ содержаніемъ.

Далѣе, какъ всякій пастырь, такъ и Петръ мыслится, въ контекстѣ Евангелія отъ Іоанна, внутренне связаннымъ со своимъ стадомъ. Въ этой точкѣ, порученіе XXI, 15-17, съ перваго взгляда, какъ будто не совпадаетъ съ образомъ Х, 3-5. Въ діалогѣ гл. XXI овцы, которыхъ Господь поручаетъ пастырскому попеченію Петра, называются овцами Иисусовыми: «Паси Моихъ овецъ» — и такъ три раза (стт. 15, 16, 17). Въ приложеніи приточнаго образа гл. Х къ Петру, эти же овцы мыслились бы, какъ его овцы, какъ собственность Петра. Итакъ чьи же: Петровы или Иисусовы? Толкованіемъ Х, 7-18 (ср. стт. 26-30) эта трудность снимается. Приточный пастырь есть образъ Пастыря Добраго, а Пастырь Добрый есть Иисусъ. Но общее представленіе о пастырствѣ выражено въ Евангеліи отъ Іоанна приточнымъ образомъ Х, 1-5, и только онъ приложимъ къ Петру, а по буквѣ притчи овцы — Его. Разрѣшеніе трудности возможно въ свѣтѣ ветхозавѣтныхъ параллелей, къ которымъ, какъ мы видѣли, восходятъ и пастырскіе образы Четвертаго Евангелія. Пастырствомъ поставленныхъ Богомъ пастырей не исключается пастырство Бога, какъ верховнаго Пастыря Израиля. Совершенно наоборотъ: въ ихъ пастырствѣ осуществляется Его пастырство. На вопросъ, чьи овцы: Иисусовы или Петровы? — надо отвѣтить: и Иисусовы и Петровы. Прославленный Иисусъ, въ Божественной Славѣ, поручаетъ ихъ Петру. Онъ Божьи и человѣческія, или точнѣе, въ лицѣ человѣка Петра принадлежать Богу Иисусу.

Послѣдняя черта общаго ученія о служеніи пастырскомъ требуетъ, въ приложеніи къ Петру, чтобы Петръ вель порученныхъ ему овецъ. Какъ пастырь, Петръ имѣетъ власть надъ овцами. Нѣтъ и не можетъ быть пастырства безъ власти. Въ этой точкѣ приточному образу

X, 1-5 отвѣчаетъ въ гл. XXI повѣствованіе о чудесномъ уловѣ (стт. 1-14), получающее обычное въ Евангеліи отъ Іоанна значеніе символическаго акта, отъ котораго отправляется ученіе (ср. V, 1-16, VI, 1-13, XIII, 1-17 и др.). Рыбной ловлей руководить Петръ (ср. стт. 3, 11). И въ спискѣ семи учениковъ онъ стоитъ, какъ и во всѣхъ евангельскихъ спискахъ, на первомъ мѣстѣ (ср. ст. 2).

Но наши тексты не позволяютъ намъ остановиться на этомъ.

Возложивъ на Петра пастьрское служеніе, Господь предсказываетъ ему, въ старости, мученическую смерть (XXI, 18-19). Въ такомъ смыслѣ толкуетъ евангелистъ (ст. 19) загадочное слово Іисуса въ ст. 18. Изъ того, что было сказано, совершенно ясно, что существеннымъ признакомъ пастьрскаго служенія въ общемъ смыслѣ смерть пастьря не является. Подвергая опасности свою жизнь, когда это нужно, пастьрь отнюдь не хочетъ умирать. Онъ хочетъ жить. И тѣмъ не менѣе, поставивъ Петра пастьремъ, Іисусъ предрекаетъ ему смерть мученика. Нашъ анализъ Іоанновскихъ текстовъ подвелъ насъ къ тому конкретному вопросу, которому посвящена эта статья: есть ли внутренняя связь между пастьрствомъ ап. Петра и его мученичествомъ? Внѣшняя есть: въ контекстѣ Евангелія. Но утверждать внутреннюю связь, отправляясь только отъ контекста, могло бы значить, *post hoc, ergo propter hoc*. Методологически о. Бенуа въ правѣ ее отрицать, какъ отрицаютъ ее и нѣкоторые другіе¹⁰). Отвѣтъ даетъ намъ тотъ же отрывокъ X, 1-18, отъ котораго мы исходили въ нашемъ сужденіи о пастьрствѣ Петровомъ.

Мы истолковали притчу X, 1-5, какъ общее ученіе о пастьрствѣ. Насъ къ этому обязывало и мѣсто отрывка въ контекстѣ и синтаксическое построеніе ст. 2, и конкретное представленіе о Пастьрѣ Добромъ въ стт. 7-18. Изъ того, что было сказано, ясно, что, независимо отъ распространенія образа стт. 1-5 на ап. Петра, онъ оказывался приложимымъ и къ индивидуальнымъ пастьрскимъ образамъ Ветхаго Завѣта, и тѣмъ самымъ его общее значеніе не оставалось лишеннымъ конкретнаго содержанія. Но нельзя не отмѣтить, что въ толкованіи стт. 7-18 онъ прилагается только къ служенію Пастьря Добраго, т. е. къ служенію Іисуса, и Іисуса одного. Въ главахъ I-XX Евангеліе отъ Іоанна, кромѣ Пастьря Добраго, не знаетъ никакого другаго пастьря. Здѣсь умѣстно вспомнить, то, что было подчеркнута въ моей статьѣ въ «Istina»¹¹). Въ Новомъ Завѣтѣ и въ частности въ Евангеліи, служеніе апостольское никогда не опредѣляется, какъ служеніе пастьрское. Пастьрь — это только Іисусъ, и кромѣ Іисуса — одинъ Петръ. Это касается не только толкованія Ін. X, 7-18. Это касается всего Евангелія и даже всего Новаго Завѣта. Я сказалъ въ своей французской статьѣ, что этимъ самымъ служеніе, возлагаемое на Петра, сближается съ служеніемъ Христовымъ¹²). Какъ намъ долженъ былъ показать анализъ X, 7-18, служеніе Пастьря Добраго достигаетъ своей высшей точки въ Его мученической смерти. Если пастьрское служеніе Петра подобно служенію Пастьря Добраго, то и въ его служеніи его смерть не можетъ не быть высшимъ выраженіемъ его пастьрства. Въ свѣтѣ Ін. X, 7-18, связь мученичества Петра съ его пастьрствомъ, есть

связь органическая. Въ пастырское служеніе Петра его мученическая смерть входитъ существеннымъ признакомъ.

Это общее сближеніе пастырства Петрова съ пастырствомъ Христовымъ получаетъ подтвержденіе и въ частностихъ. Заслуживаетъ вниманія, что и въ томъ и въ другомъ случаѣ пастыря приводитъ къ мученической смерти путь любви. Троекратнымъ повелѣніемъ пасти Его стадо, Господь отвѣчаетъ Петру на его, тоже троекратное, исповѣданіе любви (XXI, 15-17). Въ толкованіи X, 7-18, мы видѣли, что, силою искупительной смерти Пастыря Добраго, единеніе познанія, существующее между Нимъ и Отцомъ (ср. 15), раскрывается, какъ единеніе любви (ст. 17). Съ своей стороны, и связь пастыря съ пасомыми, получающая выраженіе въ его мученической смерти за овецъ, не можетъ не быть связью любви. Въ союзѣ Церкви къ этой жертвенной любви Господь призываетъ всѣхъ (ср. Ин. XV, 13). Надо еще разъ подчеркнуть, что наша человѣческая любовь, даже въ своемъ высшемъ выраженіи положенія нашей жизни за любимаго, не имѣетъ и не можетъ имѣть искупительной силы. Но въ своемъ первомъ посланіи тотъ же ап. Іоаннъ досказываетъ то, что остается подразумѣвающимся въ Прощальной Бесѣдѣ: «Мы должны полагать свои души за братьевъ, потому что Онъ положилъ душу за насъ» (III, 16). Какъ всякое человѣческое отцовство и всякое человѣческое сыновство есть отраженіе Божественнаго Отцовства и Божественнаго Сыновства (ср. Еф. III, 15, при любомъ толкованіи *πατρίδα* такъ же точно и жертвенность нашей человѣческой любви, не имѣя искупительной силы, возможна только, какъ отраженіе единой и неповторимой Жертвы Богочеловѣка въ единственности Его пастырскаго служенія. Петра, какъ и Иисуса, приводитъ къ мученической смерти путь любви, получающій свое осуществленіе въ служеніи пастырскомъ.

Но здѣсь же начинаются и различія. Мы должны тотчасъ же подчеркнуть, чего не означаетъ смерть Петра. Это заставитъ меня внести поправки и въ нѣкоторыя стереотипныя, а потому и лишеныя конкретнаго содержанія, догматическія формулы моей французской статьи.

Я опредѣлялъ въ ней смерть Петра, какъ смерть «за Христа и со Христомъ¹³⁾». «Со Христомъ», еще можно понять, какъ соучастіе въ Страстяхъ Христовыхъ внѣ ихъ историческаго пространства и времени. Но что значить «за Христа»? На послѣдней вечерѣ Петръ былъ готовъ положить свою душу за Христа: *ὄψερ σοῦ* (Ин. XIII, 37). Господь потворяетъ, въ вопросительной формѣ, его завѣреніе и, вмѣсто смерти, предсказываетъ ему отреченіе (ст. 38). О смерти Петра за Христа нѣтъ рѣчи ни въ XIII, 38, ни въ XXI, 18-19. Конечно, въ общемъ смыслѣ, смерть Петра, какъ и всякое христіанское мученичество, есть смерть за Христа: она связана съ служеніемъ Христу, съ исповѣданіемъ Христа. Но Петръ завѣялъ Иисуса въ своей готовности избавить Его отъ смерти своею смертью. Онъ хотѣлъ умереть **вмѣсто** него. Въ этой замѣнѣ Иисусъ не нуждался. Она и не была возможна. Искупительное значеніе могла имѣть только смерть Божественнаго Посредника. Смертью за Христа мученичество ап. Петра не было въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно ему предносилось.

Не была его смерть и смертью за овецъ. Мы уже видѣли, что свидѣтельство X, 11 и 15 относится только къ Пастырю Доброму. Только Пастырь Добрый, Иисусъ, и никто иной, полагаетъ душу Свою за овецъ, и тѣмъ даруетъ имъ жизнь, т. е. Своею смертью избавляетъ ихъ отъ вѣчной смерти. Объ этомъ уже была рѣчь. Поэтому и въ гл. XXI, предсказывая пастырю-Петру мученическую смерть, Господь не опредѣляетъ ее, какъ смерть за овецъ. Какъ уже было сказано, сопоставленіе Ин. X и XXI оправдываетъ пониманіе мученической смерти Петра, какъ увѣнчанія его пастырскаго служенія. Но смерть эта не мыслится, какъ смерть искупительная, какъ смерть за овецъ.

И, наконецъ, послѣднее. По заповѣди Отца Иисуса властенъ не только положить Свою душу, но и вновь воспріять ее (ср. Ин. X, 17-18). Какъ было въ свое время подчеркнуто, къ Петру это относиться не можетъ. Въ этой точкѣ вѣнчаемое смертью пастырство Петра перестаетъ быть подобнымъ пастырству Христову. Съ другой стороны, власть Христова надъ собственной жизнью и смертью, которую Онъ имѣетъ по волѣ Отца, отвѣчаетъ Его самосвидѣтельству послѣ исцѣленія больного у Овчей Купели (Ин. V, 26): «Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ». Иисусъ есть начало и источникъ жизни по образу и по волѣ Отца. О томъ же говорить, вѣроятно, и символика опоясанія, выраженная глаголами одного и того же корня въ Ин. XIII, 4-5 и въ XXI, 18-19. Вновь надѣвая Свои одежды въ XIII, 12, Иисусъ, подразумевается, совлекается опоясанія. Символическій актъ омовенія ногъ означаетъ приобщеніе учениковъ къ Страстямъ Христовымъ. Въ XXI, 18-9 опоясаніе Петра въ годы его старости чужою рукою тоже понимается, какъ образъ его мученической смерти. Но Иисусъ совлекается опоясанія. О совлеченіи опоясанія Петромъ нѣтъ рѣчи. Въ отличіе отъ Иисуса мученикъ-Петръ не возвращается къ жизни¹⁴).

Но наши тексты позволяютъ намъ пойти и дальше этихъ отрицательныхъ выводовъ. Они говорятъ не только о томъ, чего мученичество Петра не означаетъ. Они говорятъ и о его положительномъ значеніи.

Положительно, мученическая смерть Петра есть его послѣдованіе за Христомъ. Прерванное толкованіемъ евангелиста (стр. 19а), предсказаніе Христово заканчивается въ ст. 19в призывомъ къ послѣдованію. Діалогъ послѣ этого продолжается. Петръ видитъ, что за ними слѣдомъ идетъ ученикъ, котораго Иисусъ любилъ, и спрашиваетъ Иисуса о его судьбѣ (стт. 20-21). Господь даетъ ему загадочный отвѣтъ и прибавляетъ: «Ты за Мною слѣдуй» (ст. 22), «ты» — съ удареніемъ, въ отличіе отъ другого. Это — послѣднее слово Иисуса въ Четвертомъ Евангеліи. Его значительность опредѣляется не только его мѣстомъ и этимъ необычнымъ удареніемъ, но и тѣмъ, что оно представляетъ собой исполненіе обѣтованія, которое Иисусъ даетъ Петру въ началѣ Прощальной Бесѣды: «Куда Я иду, ты не можешь теперь послѣдовать за Мною, но послѣдуешь послѣ» (Ин. XIII, 36). Что рѣчь идетъ о послѣдованіи за Господомъ путемъ смерти, ясно изъ образа ст. 13 и его толкованія въ ст. 19. Руки простираль распинаемый на крестѣ. Значеніе образа подкрѣпляется вѣбблейскими и даже вѣ-

христіанскими параллелями¹⁵). Съ другой стороны, въ контекстѣ Евангелія, комментарий его составителя повторяетъ замѣчанія XII, 33 и XVIII, 32. Слова *σημαίνων ποίω θανάτω* (въ русскомъ переводѣ: давая разумѣть, какую смертью) встрѣчаются во всѣхъ трехъ случаяхъ. Въ гл. XII и гл. XVIII они относятся къ смерти на крестѣ. Отвѣчая образу ст. 18, они не могутъ имѣть другого значенія и въ XXI, 19. Послѣдованіе Петра надо принимать со всей буквальной точностью. Какъ и Христу, ему предстоитъ умереть на крестѣ. Но послѣдованіе Петра выражается не только въ мученической смерти, при томъ одной и той же въ обоихъ случаяхъ. Какъ для Христа, такъ и для Петра мученическая смерть есть завершеніе пастырскаго служенія. Петръ слѣдуетъ за Христомъ въ смерть, потому что онъ слѣдуетъ за Нимъ какъ пастырь. Это относится въ свѣтѣ Ін. X не только къ предсказанію XXI, 18-19, но и къ обѣтованію XIII, 36, какъ части Прощальной Бесѣды. Путь Страстей, который Иисусъ, въ Прощальной Бесѣдѣ, старается осмыслить передъ учениками, былъ предраскрытъ въ гл. X, какъ путь Пастыря Добраго. Отрицать за нимъ это значеніе значило бы свести на нѣтъ предложенное толкованіе отрывка X, 7-18, предвещающаго, въ контекстѣ Евангелія, повѣствованіе о Страстяхъ.

Но общемою мыслью о послѣдованіи въ смерть положительное значеніе Петрова пастырства не исчерпывается. Толкуя слово Христово XXI, 18, евангелистъ знаетъ, что «это Онъ сказалъ, давая разумѣть, какую смертью **онъ** (разумѣется: Петръ) **прославить Бога**» (ст. 19а). Въ приведенныхъ параллеляхъ, вмѣсто подчеркнутыхъ словъ, стояло: «Какою смертью **Ему предстояло умереть**». Различіе — знаменательное. Рѣчь идетъ о смерти. Это сказано прямо. Но смерть понимается, какъ прославленіе Бога. Сопоставленіе съ параллелями и мѣсто толкованія въ концѣ Евангелія позволяютъ думать, что удареніе лежитъ на прославленіи Бога. Но и въ прославленіи проявляется послѣдованіе. Созерцающае происходящее внѣ времени, Иисусъ возглашаетъ въ началѣ Прощальной Бесѣды (XIII, 31): «Нынѣ прославленъ (ср. страдательный залогъ *ἔδοξάσθη*) Сынъ Человѣческой, и Богъ прославленъ въ Немъ». Формы страдательнаго залога ставятъ вопросъ о субъектѣ дѣйствія. Такимъ субъектомъ въ прославленіи Сына Человѣческаго можетъ быть только Богъ, а въ прославленіи Бога — Сынъ Человѣческой. То же и въ началѣ Первосвященнической Молитвы, когда Иисусъ обрываетъ созерцаніе прямымъ обращеніемъ къ Стцу (XVII, 1): «Отче, ... прославь Твоего Сына, чтобы и Сынъ прославилъ Тебя». Мысль — одна и та же въ обоихъ случаяхъ: не только Отецъ прославляетъ Сына, но и Сынъ прославляетъ Отца. Онъ прославляетъ Его въ Страстяхъ. Петръ слѣдуетъ за Иисусомъ путемъ страданія, и его смерть на этомъ пути, какъ и смерть Христова и въ силу единенія со Христомъ, есть прославленіе Бога. Большаго евангелистъ не говоритъ. Смерть и Воскресеніе составляютъ единый спасительный актъ. Приобщеніе къ Христовой смерти есть и приобщеніе къ Его славѣ. Все это можетъ подразумеваться. Но подразумеваемое не высказано. Послѣдняя мысль есть смерть во славу Божию. Послѣдняя цѣль есть слава Божія. Въ такомъ пониманіи, еще разъ, мученическая смерть Петра, неотдѣлимая отъ его пастырства, есть высшая точка.

Отвѣчая на поставленный мною вопросъ о связи пастырства Петра и его мученической смерти, я долженъ былъ сказать о томъ, чѣмъ смерть Петра не была и быть не могла, для того, чтобы раскрыть ея положительную сущность. Положительно, смерть Петра объясняется его послѣдованіемъ за Христомъ путемъ пастырскаго служенія. Тѣ тексты евангелія отъ Іоанна, которые мы обозрѣли, даютъ основаніе для утвержденія органической связи между пастырствомъ ап. Петра и его мученической смертью. Связь эта мнѣ представляется доказанной. Петръ слѣдуетъ за Иисусомъ, какъ пастырь, и его пастырское служеніе увѣнчивается, какъ и пастырство Христово, прославленіемъ Бога мученической смертью. Тѣмъ самымъ и вопреки о. Бенуа, вопросъ о смерти Петра оказывается неотдѣлимымъ отъ вопроса о его пастырствѣ. Это, дѣйствительно, не два вопроса, а одинъ вопросъ. Смерть Петра есть смерть пастыря. Тотъ путь, который насъ привелъ къ этому заключенію подтверждаетъ и другія положенія моей французской статьи. Входя существеннымъ признакомъ въ пастырское служеніе ап. Петра, его мученическая смерть не допускаетъ его толкованія въ каноническомъ смыслѣ и не оставляетъ мѣста для его продолженія. Въ Іоанновскомъ пониманіи примата Петра его пастырское служеніе исключаетъ всякое преемство.

На этомъ я кончу. Думаю, что многія частности въ моей французской статьѣ требуютъ пересмотра и корректива. Кое-какія поправки читатель найдетъ и въ настоящей статьѣ. Но чѣмъ больше мы углубляемся въ нашу тему, тѣмъ большее единство раскрывается въ Іоанновской концепціи примата Петра, какъ послѣднемъ словѣ Новаго Завѣта по этому вопросу.

Я могъ бы прибавить и другое. Въ 1955 году вышла моя греческая статья о XXI главѣ Евангелія отъ Іоанна¹⁶⁾, въ которой я пытаюсь доказать ея подлинность. Статья эта уже устарѣла. Тѣ наблюденія, которыми мнѣ только что пришлось подѣлиться съ читателемъ, устанавливаютъ много новыхъ точекъ соприкосновенія между гл. XXI и главами I-XX Евангелія отъ Іоанна, доказывающихъ ихъ внутреннюю органическую связь. Но здѣсь я долженъ остановиться. Обсужденіе этихъ вопросовъ вывело бы насъ за предѣлы нашей темы о Петрѣ¹⁷⁾.

Епископъ Кассіанъ.

Хавеа (Испанія).

Юль 1956.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Τὸ εἰκοστὸν πρῶτον κεφάλαιον τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου, «Γρηγόριος Παλαμάς,» 444/5. Θεσσαλονίκη 1955

2) Ср. **Bultmann, R.** Das Evangelium des Johannes, въ серіи Мейера, 1 издание: Göttingen. 1941, стр. 277 сл.

3) Ср. тамъ же, стр. 273 и 287, прим. 7.

4) Ср. **Dodd, C. H.** The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953, стр. 289 сл., 308 сл., 389 и мн. др.

5) Въ свои юные годы я читалъ докладъ «Притча о плевелахъ въ полѣ»,

въ которомъ проводилъ эту мысль. Докладъ этотъ чуть-чуть не увидѣлъ свѣта въ 1919 году въ сборникѣ Студенческаго Историческаго Кружка Петроградскаго Университета. Сборникъ уже былъ набранъ. Но его выходу въ свѣтъ помѣшала резолюція совѣтскаго комиссара: «ни фунта бумаги». Въ числѣ другихъ докладовъ былъ докладъ покойнаго Г. П. Федотова: «Культъ гробницъ въ Меровингской Галліи». Повидимому, возмущеніе комиссара было вызвано темами этихъ двухъ докладовъ. Само собою разумѣется, что объ этой неудачѣ я теперь не жалѣю».

6) Ср. **Allo**, E.-B. St.-Jean. L'Apocalypse (въ «Etudes Bibliques», 2-me édition. Paris, 1921, стр. CXCVII).

7) Ср. **Hauck**, *παροιμία* въ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band V. Stuttgart (1954), стр. 852-855 (ср. тамъ-же, стр. 753 сл.).

8) Противоположное мнѣніе; **John A. T. Robinson**. (The Parable of John 10, 1-5, въ Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 46, 3-4, Berlin, 1955, стр. 233 сл.), предполагаетъ (отнюдь не безспорное!), разложеніе притчи X, 1-5, на ея первоначальныя части.

9) Ср. **Rengstorff**, *ληστῆς* въ Theologisches Wörterbuch, Band IV, Stuttgart (1942), стр. 262-267, особенно 266, а также **Culmann**. O Dieu et César. Neuchâtel — Paris, 1956, гл. I, особенно, стр. 25.

10) Напр., Бультманъ (ук. соч., стр. 552 и прим. 4) и не онъ одинъ.

11) Ср. стр. 294 сл.

12) Ср. стр. 295, 302.

13) Ср. стр. 296, 304.

14) Къ этому пониманію символики Ин. XIII приблизился Бультманъ, ук. соч., стр. 293, 3, но его толкованіе не идетъ дальше образа совлеченія одеждъ и новаго въ нихъ облеченія; онъ не касается образа опоясанія и не сопоставляетъ гл. XIII, съ гл. XXI.

15) Ср. материалъ у **Bauer**, W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 4-te, völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin, 1952, ст. 444.

16) Ср. выше, прим. 1.

17) Уже послѣ составленія этой статьи я сдѣлалъ въ сентябрѣ 1956 г. на съѣздѣ Studiorum Novi Testamenti Societas, въ Голландіи краткое сообщеніе подъ заглавіемъ «John. XXI», въ которомъ учелъ вышеизложенныя наблюденія. Сообщеніе это появится въ свѣтъ въ очередномъ выпускѣ «New Testament Studies».

„Дореволюціонное русское духовенство за границей”

«Экуменизмъ» до экуменическаго движенія ¹⁾).

На призывъ Петра Великаго Россія отвѣтила не однимъ только Пушкинымъ. Деятнадцатый вѣкъ показалъ всему міру, что Россія не какое-то азіатское ханство, а полноправное европейское государство. Русская наука и искусство блеснули именами міровой извѣстности. Начало XX в. нѣкоторые склонны были называть «ренессансомъ». Но русскій бунтъ 1917 г. положилъ всему этому конецъ. вмѣсто цвѣтенія христіанской цивилизаціи началось строительство на основахъ діалектискаго матеріализма.

Одно изъ самыхъ яркихъ явленій XIX в. и начала XX в. это богатѣйшіе плоды на нивѣ духовнаго просвѣщенія. Наши Духовныя Академіи за сто лѣтъ своего существованія (съ 1809 г.) прославили русскую церковь такими именами, что европейская наука теперь справедливо изумляется величіемъ нашихъ духовныхъ школъ.

Русская эмиграція также способствовала этому. Благодаря встрѣчамъ инославныхъ европейцевъ съ представителями православнаго духовенства и науки за эти 35 лѣтъ, римскому католицизму и протестантизму открылся мало дотолѣ извѣстный міръ.

Но не слѣдуетъ однако обобщать этого факта. Не только благодаря такъ наз. экуменическимъ сѣздамъ Европа узнала просвѣщенное русское духовенство и сокровища русской богословской науки. Задолго до этого наше заграничное духовенство старалось знакомить западный міръ съ Православіемъ и съ богатствомъ нашего богословія. Имена этихъ священнослужителей вошли въ исторію и долгъ справедливости требуетъ напомнить хотя бы нѣкоторые изъ нихъ.

Если не считать посольства нашей первой духовной миссіи въ Китай въ 1684 г., такъ какъ ея положеніе было совсѣмъ особымъ, то можно думать, что старѣйшей церковью на чужбинѣ является Стокгольмская. Уже Столбовскимъ мирнымъ договоромъ 1617 г. было утверждено законное положеніе русскаго священника въ Русскомъ дворѣ («*Ryssgardem*») въ Стокгольмѣ для обслуживания русскихъ торговыхъ людей. Богослуженіе совершалось въ «молитвенныхъ анбарахъ», снимаемыхъ русскими купцами у шведскаго городского управленія. Извѣстенъ нѣкій «попъ Емельянъ» въ 1651 г. Но это было дѣломъ частнымъ и пріѣзжавшіе тогда вмѣстѣ съ русскими купцами священники

являлись, конечно, людьми случайными. Настоящая, болѣе или менѣе постоянная русская церковь при дипломатическомъ нашемъ представительствѣ въ Швеціи основана была въ 1700 г., съ какого времени богослуженіе совершалось для русскихъ почти постоянно²).

Къ 1718 г., историки относятъ начало нашей церковной дѣятельности въ Берлинѣ. Въ 1721 г. уже существуетъ церковь въ Лондонѣ, нѣкоторое время обслуживаемая греческими священниками. Въ 1727 г. наше посольство въ Парижѣ полагаетъ основаніе православному богослуженію въ столицѣ французскаго королевства. Въ 1727 же году при Аннѣ Петровнѣ, герцогинѣ Голштинской устроена церковь въ Килѣ, существовавшая до 1799 г. Въ 1749 г. основана была церковь въ Токаѣ (Венгрія), существовавшая недолго. Съ 1759 по 1765 г. была церковь и въ Кенигсбергѣ. Въ 1760 г. была устроена церковь въ Мадридѣ, въ 1762 — въ Вѣнѣ. Съ 1797 г. надо считать бытіе церкви нашей въ Копенгагенѣ.

Съ первымъ русскимъ посольствомъ въ Константинополь (1802 г.) было положено основаніе русскаго посольскаго храма во «Второмъ Римѣ». Въ томъ же году были основаны еще двѣ церкви: въ Горсенсѣ (Ютландія), при дворѣ Екатерины Антоновны, герцогини Брауншвейгъ-Люнебургской и въ Ирэмѣ, около Буда-Пешта, гдѣ находится усыпальница Александры Павловны, Палатины Венгерской, сестры имп. Александра I. Въ 1804 г. устроена церковь въ Веймарѣ; въ 1808 г. въ Людвигслустѣ (Мекленбургъ-Шверинѣ). Въ 1816 г. основана наша церковь въ Гаагѣ; въ 1817 г. — въ Бернѣ, перешедшая потомъ въ Женеву. Въ томъ же 1817 г. чрезвычайнымъ посломъ А. П. Ермоловымъ устроена церковь въ Тегеранѣ. Штутгартская церковь была организована въ 1819 г. Въ 1823 г. основана церковь въ Римѣ, а въ 1824 г. въ Ротенбергѣ (Вюртембергское королевство).

Въ новоосвобожденное королевство Эллады имп. Николай I посылаетъ нашего перваго посланника Г. А. Катакази и въ этомъ же году въ Афинахъ устроена русская церковь³), сначала домовая, а потомъ трудами архим. Антонина (Капустина) возсоздана изъ развалинъ древнѣйшая церковь на ул. Филэллиновъ, куда и была перенесена наша посольская церковь. Въ 1844 г. устроены церкви въ Неаполь и въ Висбаденѣ. Въ 1847 г. архим. Порфирій (Успенскій) полагаетъ начало нашей Духовной Миссіи въ Иерусалимѣ.

Бывшая раньше армянской церковь въ Амстердамѣ переходитъ въ наши руки въ 1852 г. Въ 1858 г. устраивается храмъ въ Баденъ-Баденѣ, а въ 1859 — въ Ниццѣ. Въ 1862 г. устроены двѣ церкви: въ Брюсселѣ и въ Дрезденѣ, а въ 1865 г. въ Карлсруэ. Въ 1867 г. въ По (Франція). Въ слѣдующемъ 1868 г. устраиваются храмы въ Карлсбадѣ и во Флоренціи. Въ 1870 г. посылается наша Миссія въ Японію, прославленная миссіонерской дѣятельностью «апостола Японіи» еп. Николая (Касаткина).

Ватиканскій соборъ 1870 г., движеніе противъ римскаго католицизма въ разныхъ странахъ и пробужденіе національнаго самосознанія въ Чехіи привели къ расширенію Православія въ средѣ чешскаго народа: въ 1874 г. устроена наша церковь въ Прагѣ. Съ 1874 по 1905

г.г. существовала церковь въ Кобургъ-Готѣ. Въ 1876 г. организована церковь въ Эмсѣ, а въ 1878 г. въ Вевэ (Швейцарія). Въ Мариенбадѣ церковь начинаетъ дѣйствовать съ 1882 г. Въ далекой Аргентинѣ начинаетъ дѣйствовать съ 1882 г. Въ далекой Аргентинѣ начинается православная община въ 1888 г. Въ 1889 г. устроена церковь въ Франценсбадѣ, въ 1890 г. въ Біаррицѣ, въ 1892 г. въ Ментонѣ, въ 1894 г. въ Каннѣ, а въ 1897 г. въ Меранѣ.

Тотъ же 1897 г. ознаменованъ основаніемъ двухъ нашихъ духовныхъ миссій: въ Урміи (Персія) и Сеулѣ (Корея). Въ 1898 г. воздвигнутъ храмъ въ Санъ-Стефано, вблизи Константинополя. Въ слѣдующемъ (1899 г.) устроены церкви въ Дармштадтѣ и въ Гомбургѣ. Въ 1901 г. были основаны три храма: въ Гамбургѣ, Герберсдорфѣ (Силезія) и въ Киссингенѣ. Наконецъ, къ 1910 г. существовали уже храмы въ Софіи и въ Будапештѣ.

Нѣкоторыя изъ упомянутыхъ храмовъ прекратили свое существованіе, но огромное большинство процвѣтало до 1917 г. Въ извѣстныхъ городахъ (Берлинъ, Константинополь, Ницца) было по нѣсколько церквей, приписанныхъ къ главной⁴⁾.

Къ концу царствованія имп. Александра III было всего въ подчиненіи Синоду и Министерству Ин. Дѣлъ — 51 церковь при 96 священнослужителяхъ⁵⁾.

Въ послѣднее царствованіе это число возросло до 56 церквей. Кромѣ того, если считать наши заграничныя Миссіи, то въ епархіи Соединенныхъ Штатовъ числилось къ тому же 1912 г. — 286 церквей; въ Японской Миссіи было 266 общинъ въ Пекинской — 15; въ Корейской — 1 и Урмійской было подчинено 7 церковныхъ общинъ⁶⁾.

Наши заграничныя церкви до революціи раздѣлялись на: придворныя (Штутгартъ, Киль, Горсенсъ, Ротенбергъ и др.), надгробныя (Веймаръ, Висбаденъ, Гаага и Ирэмъ въ Венгріи), домовыя въ заграничныхъ дворцахъ и помѣстьяхъ нѣкоторыхъ русскихъ богатыхъ людей и на посольскія или миссійскія (въ столицахъ европейскихъ государствъ, гдѣ были аккредитованы наши дипломатическіе представители рангѣ пословъ, посланниковъ или полномочныхъ министровъ или же при консульствахъ, какъ напр. Хокодата и Чугучакъ). Всѣ они находились въ отличномъ отъ другихъ церквей положеніи, такъ какъ подчинены были не только церковной власти (Синоду), но и Министерству Иностранныхъ Дѣлъ. Назначеніе священнослужителей и увольненіе совершались по соглашенію нашего дипломатическаго вѣдомства съ Свят. Синодомъ. (Мнѣніе Государ. Совѣта отъ 1 мая 1867 г.). Только наши Миссіи въ Японіи, Китаѣ, Іерусалимѣ, а потомъ въ Сеулѣ и Урміи были подчинены непосредственно Синоду. Штаты, пенсіи, перемѣщенія духовныхъ лицъ заграницей были утверждаемы также съ согласія Министерства Иностранныхъ Дѣлъ. Духовенство имѣло свою прекрасно организованную эмеритальную кассу.

Въ 1897 г. возникла въ Синодѣ мысль о новой организаціи нашего заграничнаго духовенства, которая и была осуществлена въ 1907 г. Русская церковь объединяла отнынѣ всѣ наши заграничныя

церкви (кроме афинской и константинопольской посольскихъ церквей, а равно и духовныхъ нашихъ миссій) подъ управленіемъ особаго архіерея, четвертаго викарія СПбскаго митрополита съ титуломъ Кронштадтскаго, какъ бы въ видѣ особой заграничной епархіальной организаціи. Такимъ завѣдующимъ русскими православными церквами за границей былъ назначенъ вновь рукоположенный епископъ Владиміръ (Путята), магистръ Казанской Дух. Ак. Каноничность этого акта едва ли можетъ быть оправдана. Территориальный принципъ, издавна вошедшій въ основу церковнаго управленія не знаетъ и не терпитъ вмѣшательства въ дѣла иной епархіи и церковной области. Предѣлы власти епархіальной строго ограничены ея территоріей. Епископъ, вторгающійся въ чужую область, подлежитъ церковному суду. Актъ русскаго Синода 1907 г. представляетъ собою вторженіе въ юрисдикцію Константинопольскаго патріарха, которому всѣми восточными автокефальными церквами издавна было санкціонировано управленіе всѣми православными приходами въ Европѣ. Мы, повидимому, не считали нужнымъ испрашивать согласіе Патріарха Второго Рима-Константинополя на учрежденіе домовыхъ, дворцовыхъ, миссійскихъ и иныхъ церквей за границей Россійской Имперіи. Извиненіе этого принципомъ дипломатической «экстерриториальности» врядъ ли могло быть священными канонами обосновано. Но уже организовывать на территоріи, подвѣдомственной Константинопольскому патріарху, цѣлое епархіальное управленіе и назначеніе въ Римъ русскаго архіерея съ правящими функциями является просто нарушеніемъ каноническаго порядка. Таковъ былъ духъ русскаго церковнаго имперіализма. Митрополитъ Петербургскій хозяйничалъ въ епархіи ему неподчиненной. Интересно, что сохранилась переписка Синода съ Министерствомъ Иностранныхъ Дѣлъ по этому поводу, но къ патріарху Константинопольскому объ этомъ повидимому не сочли нужнымъ обращаться. Стоитъ только вспомнить всю печальную исторію нашихъ взаимоотношеній съ патріархіей Иерусалимской при учрежденіи нашей тамъ духовной Миссіи. Правда, слѣдуетъ отмѣтить, что наши церкви въ Афинахъ и Константинополѣ, «въ виду ихъ особаго положенія, какъ восточныхъ церквей», не были подчинены еп. Кронштадтскому. Но тѣмъ не менѣе принципъ, положенный въ основаніе управленія всѣми другими европейскими храмами, нарушалъ традиціонный порядокъ, соблюдаемый въ Европѣ всѣми другими церквами. Клирики автокефальныхъ церквей Эладской, Александрійской и др., будучи назначаемы въ греческія православныя церкви въ Европѣ, тѣмъ самымъ переходили въ подчиненіе Константинополю. Русскій церковный имперіализмъ легко пренебрегъ этимъ.

Вопросъ о созданіи должности новаго «епископа заграничныхъ церквей» обсуждался и въ церковной печати того времени. Ей придавалось значеніе поста, долженствующаго объединить наше заграничное духовенство, придать ему больше «живого взаимообщенія», «демократизировать» это духовенство и п., но о каноничности этого нововведенія, о допустимости его наряду съ прерогативами вселенскаго патріарха и под. вопросъ не поднимался. («Церковный Вѣстникъ», 1907 г., № 33, стр. 1061-1064, статья проф. Харьковскаго Универс.,

прот. І. Филевскаго). Да это и не столь удивительно, коль скоро **самъ** митр. Филаретъ, по поводу освященія нашей парижской церкви въ письмѣ къ А. Н. Муравьеву отъ 1 сентября 1861 г. назвалъ митрополита Новгородскаго «епархіальнымъ архіереемъ парижской церкви» («Письма къ А. Н. Муравьеву», Кіевъ, 1869, стр. 590).

Интересно напомнить о составѣ нашего заграничнаго духовенства. Если въ XVIII в. назначались въ наши заграничныя церкви священники болѣе или менѣе случайные, лишь бы они соглашались на долгое время покинуть предѣлы своей родины, то все же среди нихъ были и весьма выдающіеся люди какъ хотя бы напр.: о. Николай В. Музовскій, впослѣдствіи придворный протоіерей и членъ Синода († въ 1848 г.). Но уже въ XIX в., послѣ преобразованія нашихъ духовныхъ школъ, составъ нашего духовенства за-границей долженъ быть признанъ исключительно высокимъ, вполне отвѣчающимъ всѣмъ культурнымъ требованіямъ, а главное образованности и начитанности въ богословскихъ вопросахъ. Очень часто это были б. профессора духовныхъ академій и высоко квалифицированные священнослужители.

Вполнѣ естественно, что первенство принадлежало въ занятіяхъ заграничныхъ мѣстъ Академіи СПБской. Прежде всего потому, что она была такъ сказать родоначальницей всѣхъ другихъ академій; а кромѣ того составъ учащихся въ ней и профессоровъ ея былъ лучше извѣстенъ высшему духовному начальству. Петербургская Академія была на виду у Синода. Но этого однако не слѣдуетъ обобщать. Если наиболѣе извѣстные на Западѣ наши священнослужители, какъ то: о. І. Базаровъ, о. І. Васильевъ, о. С. Сабининъ, о. Д. Вершинскій, о. І. Янышевъ, о. І. Смирновъ, о. Т. Серединскій, архим. Порфирій Успенскій, Кириллъ (Наумовъ) и еп. Михайлъ (Грибановскій), а также и архим. Сергій (Страгородскій), какъ и очень многіе другіе, о которыхъ будетъ сказано дальше, и принадлежали къ нашей столичной академіи; то съ другой стороны не надо забывать и прославленныхъ въ исторіи кіевлянъ: архимандритовъ Петра (Троицкаго), Ѳеофана (Авсенева), Антонина (Капустина) и Ѳеофана Затворника; изъ Московской академіи наиболѣе извѣстны: архим. Порфирій (Поповъ), прот. В. Полисадовъ и прот. К. Кустодіевъ; Казанская академія была за границей представлена особенно ярко: архим. Борисомъ (Плотниковымъ) и прот. А. Соколовымъ.

Нисколько не притязая на исчерпывающую полноту изложенія, укажемъ только на научную подготовку хотя бы нѣкоторыхъ представителей нашей отечественной церкви въ Зап. Европѣ и на Востокѣ.

Сказать надо, что русское православіе показывало Западу свой ликъ съ исключительной скромностью и безъ шума. Оно себя никому не навязывало. Его миссіонерство не было ни въ коемъ случаѣ наступательнымъ. Скорѣе самъ Западъ открывалъ насъ, чѣмъ мы себя ему показывали. И когда Европа, неожиданно для себя, обнаруживала у насъ невѣдомыя ей сокровища, то и тутъ мы не умѣли создавать себѣ рекламу. Высокомѣрный латинскій и германскій міръ шелъ къ «скиѣмъ» и «москвитамъ» приблизительно съ тѣмъ же чувствомъ погони за экзотикой, какъ онъ проникалъ въ дѣвственные лѣса Африки или къ дикарямъ Полинезіи.

Знаменитый кардиналь Питра (1812-1889), прославленный многими литургико-археологическими открытіями, не безъ страха пускается въ свое путешествіе въ Россію въ 1859 г. Боялся бѣлыхъ медвѣдей, разбойниковъ, людоѣдовъ. А въ Москвѣ несказанно былъ пораженъ встрѣчей съ митроп. Филаретомъ, съ проф. А. В. Горскимъ и архим. Леонидомъ, съ которыми бесѣдовалъ на изысканной латыни, за невозможностью найти другой общій языкъ. Но такія встрѣчи были, разумѣется, единичными. Русское православіе оставалось для Европы неоткрытымъ еще материкомъ.

За три года до этого, настоятель нашей посольской церкви въ Берлинѣ о. Василій П. Полисадовъ писалъ (19 января 1856 г.) профессору Москов. Дух. Академіи прот. С. К. Смирнову о необходимости противостать въ западной печати всѣмъ нападкамъ на Православіе, на необразованность нашихъ священниковъ, на отсутствіе у насъ настоящихъ ученыхъ и просвѣщенныхъ людей. «Нападенія, самыя гнусныя и самыя несправедливыя на нашу св. церковь въ Россіи и ея духовенство со стороны писателей католическихъ и рационалистическихъ множатся и растутъ. Пресловутыя выраженія: *«l'église russe et son clergé se trouvent plongés dans la barbarie la plus détestable»* est à l'ordre du jour Живя тамъ «въ оградѣ огражденія», вы не чувствуете ни силы, ни вреда подобныхъ отзывовъ о насъ. На меня же они производятъ впечатлѣніе тѣмъ болѣе горестное, что мы вѣчно молчимъ и молчаніемъ ободряемъ негодную прессу западную къ вымысламъ и лжамъ новымъ. Въ моихъ личныхъ разговорахъ съ нѣмцами я показалъ имъ всю нелѣпость ихъ понятій о нашей Церкви и мнѣ отвѣчаютъ: «все это очень хорошо; да зачѣмъ же вы оставляете насъ въ невѣдѣніи о себѣ? Пишите и разувѣрьте публику»... Иностранная же публика поражена была бы, какъ обухомъ, встрѣтитъ фактическое бытіе въ Россіи Голубинскихъ, Горскихъ und anderen hervorragenden Persönlichkeiten...»⁷⁾).

Что послѣднія слова о. Полисадова совершенно правильны, подтверждаетъ отзывъ извѣстнаго барона Гакстаузена о профессорѣ Моск. Дух. Академіи протоіереѣ Теодорѣ Александровичѣ Голубинскомъ, сказанныя имъ въ 1843 г.: «Это одинъ изъ весьма ученыхъ и образованныхъ между духовными лицами, какихъ я только встрѣчалъ въ Россіи. Съ самой обширной классической ученостью онъ соединяетъ совершенное знаніе иностранныхъ литературъ и нѣмецкой философіи, которую изучилъ до основанія. Признаюсь, я былъ чрезвычайно изумленъ, услышавъ, какъ глубоко и вмѣстѣ съ тѣмъ понятно онъ разсуждаетъ о Шеллингѣ, Гегелѣ, ихъ направленіяхъ и школахъ. Онъ спрашивалъ меня о жизни и личности многихъ изъ нашихъ нѣмецкихъ ученыхъ, между прочимъ, о Шлейермахерѣ, Неандрѣ, Гегелѣ, Шеллингѣ...»⁸⁾. Тотъ же Гакстагаузенъ добавляетъ: «Голубинскій зналъ вполне нѣмецкую философію и ея послѣднее развитіе, и я съ удивленіемъ слушалъ сужденія русскаго попа о Шеллингѣ и Гегелѣ... Несмотря на свою ученость, Голубинскій набоженъ и преданъ своей церкви»⁹⁾. Послѣднее замѣчаніе гордаго чужеземца особенно характерно.

Надо замѣтить, что «знаменитые Троицкіе ученые» открылись съ нѣкой неожиданностью и самимъ русскимъ книжникамъ. Такъ Погодинъ писалъ въ Римъ къ Шевыреву: «Сблизился я съ нашею Троицкою Академіею, въ которой множество людей первоклассныхъ. Вообрази, что тамъ переведено почти все изъ новой Нѣмецкой философіи¹⁰⁾, и далѣе о Голубинскомъ: «проф. философіи чудный человѣкъ. Если бы наше духовенство приладилось къ мірянамъ, научилось бы общаться съ ними, то просвященіе наше вдругъ увеличилось бы втрое»¹¹⁾. Замѣтилъ и Н. И. Надеждинъ: «Человѣка, подобнаго Голубинскому, я еще по сію пору на Руси не видывалъ»¹²⁾. Юрій Самаринъ сказалъ: «Вотъ въ полномъ смыслѣ мудрецъ-ребенокъ. Можетъ быть въ Россіи не найдется трехъ ученыхъ, которые могли бы съ нимъ сравнятся, а вмѣстѣ съ этимъ онъ простъ и добродушенъ, какъ дитя»¹³⁾.

Достойно вниманія письмо ученаго августинца о. Пальміери къ о. Д. Якшичу, магистру СПб. Дух. Ак., напечатанное въ «Прибавл. къ Церковнымъ Вѣдомостямъ» за 1904 г. № 45, стр. 1827-1830, въ которомъ католическій богословъ говоритъ съ особой симпатіей о русскихъ ученыхъ священнослужителяхъ и о высокомъ уровнѣ богословскаго образованія въ нашихъ духовныхъ академіяхъ. Это письмо свидѣтельствуєтъ о томъ, что Западъ уже задолго до «экуменическихъ сѣздовъ» зналъ русское православное богословское сокровище.

«Научная и церковная литература русская почти совершенно неизвѣстна въ Западѣ. Между столькими предразсудками, которые циркулируютъ въ западномъ мірѣ противъ Россіи, существуетъ также предразсудокъ, что русская научная книга — самаго низкаго достоинства, и что богословскія науки не имѣютъ работниковъ въ огромномъ православномъ царствѣ. Пришло время отдать справедливость истинѣ и покончить со столькими клеветами, которыя заинтересованные и завистники распространяютъ противъ Россіи для того, чтобы уменьшить во внѣ ея вліяніе и унижить ея престижъ. Въ русскихъ университетахъ преподаваніе болѣе серьезно, нежели въ нашей Италіи, а находящаяся подъ религіознымъ вліяніемъ величественныя духовныя академіи въ СПб., въ Москвѣ, въ Кіевѣ и въ Казани, заставляютъ насъ думать съ чувствомъ грусти о скудной и недостаточной образованности нашего итальянскаго жлира. Скажемъ откровенно, — въ нашей Италіи и даже въ Римѣ мы не имѣемъ учреждений, которыя по своей прекрасной организациі, способности профессоровъ и богатству библіотекъ могли бы соперничать съ русскими духовными академіями. Чтобы убѣдиться въ истинности нашего утвержденія, достаточно обратиться къ прекраснымъ официальнымъ органамъ этихъ академій: къ «Христ. Чтенію», «Богосл. Вѣстн.», «Трудамъ Кіев. Дух. Ак.» и «Правосл. Собесѣднику», чтобы видѣть, сколько ученыхъ трудовъ собрано въ этихъ коллекціяхъ русскими богословскими писателями, и насколько мы въ Италіи далеки отъ того, чтобы догнать развитіе, данное въ Россіи богословскими наукамъ. Ватиканская библіотека не имѣла до сихъ поръ въ своихъ залахъ русскаго отдѣла, который могъ бы состояться съ собраніями въ отдѣленіяхъ французскомъ, англійскомъ и нѣмецкомъ. Стала чувствоваться нужда и въ русскомъ отдѣлѣ. Тѣ, которые любятъ

прогрессъ богословскихъ наукъ, не должны вѣрить клеветникамъ русской церкви, которую недавно упрекали въ томъ, что она имѣетъ только одного богослова Макарія!.. Эти глупыя жалобы неприличны для католической науки. О. Эрле, префектъ Ватик. библіотеки, съ наилучшимъ намѣреніемъ хотѣлъ обогатить находящуюся въ его вѣдѣніи библіотеку и русскимъ отдѣломъ, который былъ бы полезенъ стекающимся со всѣхъ концовъ міра для изученія безчисленныхъ рукописей, хранящихся въ Ватиканѣ. Его инициатива увѣнчалась отряднымъ успѣхомъ. Получивши официальное порученіе предложить обмѣнъ русскихъ дубликацій съ Ватиканскими изданіями, нижеподписавшійся А. Пальмиери обратился къ русскимъ ученымъ обществамъ СПб-а, Москвы, Кіева, Одессы и получилъ для Ватикана весьма драгоцѣнныя коллекціи. Образованные русскіе, посѣщающіе Римъ, будутъ обрадованы, найдя въ Ват. библіотекѣ коллекціи: «Журнала Мин. Нар. Просвѣщенія», Палест. О-ва, Спбскаго, Моск., Кіев., Одесскаго университетовъ, Академіи Наукъ, Императорскихъ географическаго, историческаго и археологическаго обществъ, Общества древней слав. письменности, Археологической и Археографической комиссій, Архива Мин. Иностд. Дѣлъ, Румянцев. Музея и Общества древностей. Еще болѣе драгоцѣнны полныя коллекціи «Христ. Чтенія», «Тр. К. Д. Ак.», и «Богословскаго Вѣстника». Духовныя академіи охотно приняли предложеніе обмѣна изданіями. Никогда не забуду деликатности и вѣжливости русскихъ дух. академій, что мнѣ пришлось лично испытать. Я встрѣтилъ столько доброты, столько вѣжливости въ обращеніи, столько изысканности въ услужливости, столько любви къ наукѣ между достойнѣйшими ректорами и профессорами академій, что положительно не зналъ, какъ выразить имъ мою признательность. Русское гостепримство безпримѣрно. Вы входите въ русскій домъ, какъ иностранецъ, десять минутъ спустя, вы — уже старый другъ, по отношенію къ которому примѣняется самое деликатное обращеніе. И, къ несчастью, противъ этого народа, — удивительнаго своею стойкостью въ христ. вѣрѣ, своею неизсякаемою энергіею и отличающагося многими другими дарами, которыхъ недостаетъ у насъ, увядшихъ и испорченныхъ цивилизаціей, безъ Бога, — мы бросаемъ также и въ католическихъ журналахъ низкія оскорбленія и вульгарныя клеветы. Мы приглашаемъ ученыхъ Италіи и др. странъ ознакомиться съ величественными русскими коллекціями Ватикана. Тутъ они найдутъ самое убѣдительно доказательство интеллектуальной интенсивности русскаго труда и научной жизненности русской церкви, которую мы по нашему невѣжеству и по средневѣковымъ предразсудкамъ считаемъ лишенной святости и учености. Подобныя сужденія могутъ произносить только тѣ, которые нарочно хотятъ быть слѣпыми. Считаемъ своимъ долгомъ выразить нашу признательность тѣмъ, которые помогли намъ въ нашей миссіи. Прежде всего въ Петербургѣ — Оберъ Прокурору Св. Синода К. П. Побѣдоносцеву, въ высшей степени любящему науку и пользующемуся, какъ писатель, всемірною извѣстностью; затѣмъ профессорамъ Глубоковскому и Миртову, въ Москвѣ преосвящ. Евдокиму и проф. Попову, — редактору «Бог. Вѣстника», въ Кіевѣ преосв. Платону, и секрет. Дух. Академіи — Успенскому»...

(Далѣ Пальміери говорить о русскомъ благочестіи, что уже не имѣетъ прямого отношенія къ русскому духовному просвѣщенію).

Какъ видимъ, ученый католическій библиофиль-августинецъ отнесся къ русской наукѣ и къ богословской школѣ нашей съ исключительной симпатіей и рѣдкимъ уваженіемъ. Въ частности, и К. П. Побѣдоносцеву онъ воздалъ должное почитаніе, во всякомъ случаѣ отнесясь къ нему съ большимъ вниманіемъ и безпристрастіемъ, чѣмъ иные русскіе вольнодумцы.

Симпатіи Пальміери не ограничиваются однимъ этимъ письмомъ къ о. Д. Якшичу. Пальміери писалъ иногда и въ нашихъ богословскихъ журналахъ, подписывая свои статьи псевдонимомъ «С. Братковъ». Кроме того, въ 1910-1911 г. онъ выпустилъ уже первые два выпуска своего словаря русскихъ богословскихъ писателей. Заглавіе этого задуманнаго сборника: «*Nomenclator litterarius Theologiae orthodoxae Russicae a Graecae recentioris*» (Volum I, fasc. 1-2. Praegae). Эти первые выпуски не безъ большихъ недочетовъ: много неточностей въ хронологіи, много ошибокъ въ именахъ, неправильно переданы нѣкоторые термины русскаго церковнаго быта, немало пропусковъ, но все это неизбѣжно въ подобнаго рода словаряхъ и справочникахъ. Важно то, что католическій ученый задолго до нашихъ дней и до теперешнихъ международныхъ встрѣчъ открылъ для себя Россію и русскую богословскую науку, очаровался ею и въ своемъ благоговѣйномъ къ ней почитаніи не побоялся открыть и своимъ западнымъ собратьямъ этотъ доселѣ имъ невѣдомый материкъ. А случилось это потому, что Пальміери встрѣтилъ и за границей и въ Россіи образованнѣйшихъ священниковъ и ученнѣйшихъ профессоровъ, по эрудиціи своей никакъ не меньшихъ, чѣмъ западные, а по своей вѣрности апостольской традиціи Православія могущимъ всѣмъ намъ послужить примѣромъ безкомпромисснаго стоянія за правду противъ соблазновъ лжеученій.

Вотъ наиболѣе яркіе примѣры. На посту настоятеля посольской церкви въ Аѳонахъ были: архимандриты Антонинъ (Капустинъ) и Петръ (Троицкій), въ прошломъ профессора Кіевской Дух. Академіи; архим. Сергій (Страгородскій), впоследствии ректоръ СПБургской Академіи. Въ Берлинѣ священствовали: прот. Василій П. Полисадовъ, впоследствии профессоръ СПБургскаго Университета и прот. Тарасій Серединскій, до этого преподаватель греческаго языка въ СПБургской Академіи. Висбаденъ зналъ знаменитаго о. Іоанна Л. Янышева, впоследствии долготѣшняго ректора СПБургской Академіи, придворнаго протопресвитера и выдающагося дѣятеля въ вопросѣ сближенія съ старо-католиками. Въ Вѣнѣ былъ б. бакалавръ СПБургской Дух. Академіи о. Г. Т. Меглицкій. При нашей Миссіи въ Швейцаріи священствовали оо. В. Разумовскій и С. Красноцвѣтовъ, оба изъ профессоровъ СПБургской Академіи по каѳедрѣ греческаго языка и гражданской исторіи. Нашу Духовную Миссію въ Герусалимѣ возглавляли звѣзды первой величины: архим. Порфирій (Успенскій), докторъ эллинской словесности СПБургскаго Университета и прославленный византологъ; еписк. Кирилль (Наумовъ), докторъ богословія и профессоръ СПБургской Дух. Академіи; уже упомянутый архим. Антонинъ

(Капустинъ) и архим. Леонидъ (Кавелинъ), извѣстный писатель по церковно-историческимъ вопросамъ. При нашемъ посольствѣ въ Константинополь священствовали: архим. Теофанъ (Говоровъ), докторъ богословія и профессоръ СПБургской Дух. Академіи, болѣе извѣстный подъ именемъ Затворника Вышенскаго; уже помянутые архимандриты Антонинъ, Петръ, Леонидъ и архим. Борисъ (Плотниковъ), впоследствии дважды ректоръ СПБургской Дух. Академіи и председатель Училищнаго Совѣта при Синодѣ. Въ нашей церкви въ Копенгагенѣ былъ въ свое время очень извѣстенъ прот. С. К. Сабининъ, бакалавръ СПБургской Академіи, о которомъ ниже будетъ сказано подробнѣе. При нашей Мисси въ Мадридѣ священствовалъ прот. К. Л. Кустодіевъ, избранный впоследствии профессоромъ СПБургскаго Университета. О немъ будетъ сказано подробнѣе. Въ нашей церкви въ Неаполѣ былъ прот. П. А. Сперанскій, до того бакалавръ Священнаго Писанія въ СПБургской Академіи. Парижская наша церковь знала профессора философіи СПБургской Академіи прот. Д. Вершинскаго и проф. греческаго языка въ той же академіи прот. І. Г. Смирнова, скончавшагося здѣсь въ 1936 г. Кромѣ того, особенно извѣстенъ былъ прот. І. В. Васильевъ, впоследствии Предсѣдатель Учебнаго Комитета Св. Синода. О немъ также будетъ сказано свое слово. Совершенно особое мѣсто должно было бы быть отведено нашей Пекинской Мисси, блиставшей такими извѣстными синологами, какъ архимандриты Аввакумъ (Честной), Паладій (Каѳаровъ) и Іакинѣ, но это выходитъ изъ предѣловъ настоящей краткой замѣтки. Мѣсто настоятеля посольской церкви въ Римѣ занимали извѣстные въ свое время профессора: архимандр. Теофанъ (Авсенева) по кафедрѣ философіи въ Кіевской Академіи и Порфирій (Поповъ), читавшій Патристику въ Моск. Дух. Академіи. Въ Стокгольмѣ настоятельство вали прот. А. П. Соколовъ, профессоръ СПБургской Академіи и прот. П. Е. Образцовъ, впоследствии профессоръ Юрьевского университета. Наконецъ, при нашей церкви въ Штутгартѣ священствовалъ въ свое время б. профессоръ философіи СПБургской Дух. Академіи прот. І. М. Пѣвницікій. Упомянемъ еще о. Петра Григорьевича Преображенскаго служившаго въ церквахъ въ Прагѣ, Вѣнѣ и Баденѣ-Баденѣ и благодаря возможности работать въ заграничныхъ бібліотекахъ написавшаго монографію «Лѣтописное повѣствованіе св. Теофана Исповѣдника» (Вѣна, 1912 г.), за которое онъ получилъ степень магистра въ СПб. Дух. Академіи въ 1914 г. Это интересная работа представляетъ собою вкладъ въ науку византиновѣднія.

Жизнь въ Европѣ и возможность работать въ лучшихъ бібліотекахъ Запада, равно какъ и общаться съ представителями иностранной учености давали нашимъ заграничнымъ священникамъ возможность близко познакомиться съ европейской наукой, многое узнать и расширить свой кругозоръ. Они за долгіе годы своего пребыванія за границей составляли прекрасныя бібліотеки, посылали въ отечественные журналы интересныя сообщенія объ иностранной жизни, печатали неизвѣстные въ Россіи документы. Многіе становились членами иностранныхъ ученыхъ обществъ, о чемъ будетъ сказано ниже.

Но не только настоятели церковей пользовались этими благами.

Члены причта нашихъ заграничныхъ храмовъ обогащались интеллектуально въ годы своихъ командировокъ въ западныя столицы. Вотъ нѣсколько примѣровъ. При нашей церкви въ Токаѣ (Венгрія) нѣсколько лѣтъ былъ въ качествѣ церковника извѣстный въ послѣдствіи философъ Григорій Сковорода, прекрасно использовавшій годы своего заграничнаго пребывания. Бывшій діакономъ при нашей Вѣнской церкви о. Кудрявцевъ сталъ въ послѣдствіи профессоромъ Новороссійскаго Университета. Слѣдуетъ замѣтить, что наше дипломатическое вѣдомство старалось замѣщать и діаконыя и псаломщическія вакансіи при заграничныхъ храмахъ лицами съ высшимъ академическимъ образованіемъ. Напомнимъ еще имена: псаломщикъ нашей посольской церкви въ Лондонѣ Н. В. Орловъ былъ профессоромъ King's College'a. Замѣчательнъ примѣръ Горчакова. Окончивъ въ 1861 г. СПбургскую Дух. Академію молодой кандидатъ Михаилъ Ив. Горчаковъ поступилъ псаломщикомъ въ русскую церковь въ Штутгартѣ, гдѣ онъ провелъ четыре года и за это время усердно занимался въ университетахъ Тюбингенскомъ, Хейдельбергскомъ и Страсбургскомъ. Вернувшись въ Россію и принявъ священство, онъ всецѣло отдался ученой дѣятельности; получилъ послѣдовательно степени: магистра богословія (1866 г.), магистра правъ (1868 г.), доктора правъ (1871 г.) и доктора богословія Кіевской Дух. Академіи (1881 г.) и былъ долготѣнимъ профессоромъ СПбскаго Университета.

Служа псаломщикомъ при Токайской церкви, Иванъ Фальковскій учился въ школѣ Піаровъ, въ совершенствѣ изучилъ языки латинскій и нѣмецкій, поступилъ въ Будапештскій университетъ, а по прибытіи въ Кіевъ, постриженъ былъ съ именемъ Ириней, сталъ извѣстнымъ профессоромъ академіи, а потомъ епископомъ смоленскимъ. Архіеп. Филаретъ Черниговскій очень высоко цѣнилъ его «Orthodoxae Theologiae dogmaticae Compendium», считая его «лучшимъ изъ писанныхъ дотолѣ въ Россіи по ясности, отчетливости и систематической строгости». («Обзоръ русской духовной литературы»).

Дать полную характеристику всѣхъ потрудившихся на нивѣ сближенія западнаго міра съ церковью православной, конечно, невозможно въ рамкахъ краткой рѣчи. Для этого потребовались бы многотомныя изслѣдованія. Столь богата содержаніемъ жизнь такихъ людей, какъ арх. Порфирій (Успенскій), или прот. Сабининъ, Базаровъ, Васильевъ и др., что они еще ждуть, и вѣроятно, долго будутъ ждать своихъ біографовъ. Но, говоря о нашей заграничной церковной работѣ до 1917 г. мы считаемъ все же необходимымъ дать хотя бы нѣсколько бѣглыхъ характеристикъ извѣстныхъ когда-то, а теперь полузабытыхъ нашихъ священнослужителей.

Настоятель церквей въ Штутгартѣ, Франкфуртѣ и Висбаденѣ съ 1844 по 1895 г.г. прот. Іоаннъ Іоанновичъ Базаровъ занимаетъ въ ряду нашихъ заграничныхъ священниковъ особое и можетъ быть первенствующее мѣсто. Тулякъ (родившійся 21 іюня 1819 г., сынъ магистра I курса СПбской Дух. Академіи), и самъ магистръ XV к. оной (1843 г.), онъ провелъ за рубежомъ отечества почти всю свою жизнь. Дѣятельность его въ Германіи исключительно важна и интересна. Онъ перевелъ на нѣмецкій языкъ многія богослужебныя книги и литургію,

равно какъ и «Исторію церкви» Муравьева. Этимъ онъ положилъ начало будущей дѣятельности прот. А. П. Мальцева. Очень большой извѣстностью пользовалась его «Библейская исторія», выдержавшая 29 изданій и вышедшая въ количествѣ до 1 милліона экземпляровъ, — тиражъ для того времени небывалый. Онъ былъ центромъ всѣхъ пріѣзжавшихъ въ Германію соотечественниковъ, но кромѣ того много дѣлалъ для ознакомленія нѣмцевъ съ русской церковью, наукой и обществомъ. Интересна его переписка съ бар. Гакстаузеномъ о соединеніи церквей, изданная въ 1877 г. «Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія». На долю о. Базарова выпало напутствовать въ Баденъ-Баденъ умиравшаго тамъ Вас. Андр. Жуковского. Кстати -добавить къ этому, что наше заграничное духовенство еще дважды послужило русской литературѣ въ ея скорбныя минуты: 26 августа (7 сентября) 1883 г. о. Дим. Васильевъ отпѣвалъ въ церкви на гше Даги скончавшагося въ Буживаль Тургенева, а 2-го іюля 1904 г. висбаденскій протоіерей С. В. Протопоповъ отпѣвалъ скончавшагося въ Баденъ-Вейлерѣ Чехова, гдѣ потомъ (въ 1908 г.) и освящалъ его памятникъ.

Среди многочисленныхъ печатныхъ трудовъ прот. Базарова заслуживаетъ упоминанія также, имѣющая отношеніе къ данной темѣ статья: «С. С. Джунковский и его возвращеніе въ Православіе». («Правосл. Обзор.» за 1866 г. (XIX), стр. 430-442). Дѣло въ слѣдующемъ: Степанъ Степановичъ Джунковский, окончившій въ 1842 г. СПб. Университетъ, принялъ въ Римѣ католичество, сталъ іезуитомъ, а въ 1853 г. миссіонеромъ Парижской епархіи. Засимъ онъ былъ наименованъ «Префектомъ Апостольскаго престола». Аббатъ Migne издалъ его двухтомный «Dictionnaire des Missions». Джунковский потомъ женился на англичанкѣ, по англиканскому обряду, но быстро съ нею разошелся. Прочитавъ «Разборъ римскаго ученія о главенствѣ папы», еп. Никанора Бровковича, онъ снова вернулся въ Православіе, какъ простой мірянинъ. Случай поучительный...

Протопресвитеръ Іоаннъ Леонтьевичъ Янышевъ провелъ за границей только 13 лѣтъ (1851-1856 въ Висбаденѣ и 1858-1866 въ Берлинѣ и снова въ Висбаденѣ), но имя его извѣстно всѣмъ, кто хоть мало-мальски знакомъ съ исторіей русскаго духовнаго просвѣщенія въ Россіи и заграничей. Родомъ изъ Калужской губерніи (род. 14 апрѣля 1826 г.), онъ окончилъ 1-мъ магистромъ СПб. Дух. Ак. въ 1849 г. Два года провелъ онъ бакалавромъ въ родной Академіи, послѣ чего поѣхалъ священникомъ въ Висбаденъ. Годы 1856-1858 онъ провелъ въ Россіи профессоромъ СПбскаго Университета, послѣ чего снова на 8 лѣтъ уѣзжаетъ въ Германію. Затѣмъ въ теченіе 17 лѣтъ онъ состоитъ Ректоромъ СПбской Академіи. Эти годы справедливо признаны были въ исторіи этой академіи «янышевскимъ періодомъ». Тутъ онъ прославился своимъ широкимъ нравственнымъ, а главное, духовнымъ вліяніемъ. Послѣдніе 27 лѣтъ его жизни были посвящены управленію придворнымъ духовенствомъ. Онъ въ свое время готовилъ къ переходу въ Православіе датскую принцессу Дагмару, впоследствии супругу имп. Александра III, императрицу Марію Ѳеодоровну. Онъ былъ щедро оцѣненъ за всѣ свои заслуги; имѣлъ орденъ св. Андрея Первозваннаго;

Казанской Дух. Академіей былъ увѣнчанъ титуломъ почетнаго Доктора богословія, былъ членомъ многихъ обществъ. За свои 59 лѣтъ священства онъ очень много сдѣлалъ для сближенія старокатоликовъ съ Православной церковью. Труды его многочисленны и весьма извѣстны. Ему принадлежатъ одинъ изъ лучшихъ учебниковъ нравственнаго богословія (2-ое изданіе: СПб. 1906).

За послѣдніе годы до революціи въ Германіи былъ особенно извѣстенъ настоятель Берлинской церкви прот. Алексій Петровичъ Мальцевъ. Родившійся въ 1854 г., онъ окончилъ СПбскую Дух. Академію въ 1878 г. уже по новому уставу. Ученикъ о. І. Л. Янышева, онъ степень магистра получилъ въ 1879 г. за «Нравственную философію утилитаризма». Кромѣ того писалъ по Педагогикѣ, былъ нѣкоторое время преподавателемъ СПб. Дух. Семинаріи. Но главная часть его жизни прошла въ Германіи. Дѣятельность его была чрезвычайно плодотворна: онъ организовалъ церкви не только въ самомъ Берлинѣ и Потсдамѣ, но и повсюду въ Германіи; особенно старался онъ созидать храмы въ мѣстахъ пребыванія русскихъ на курортахъ и другихъ болѣе или менѣе крупныхъ центрахъ; создалъ извѣстное Св.-Владимірское Братство въ Берлинѣ, много помогавшее русскимъ. Изъ литературныхъ его трудовъ надо прежде всего отмѣтить переводы на нѣмецкій языкъ русскихъ богослужебныхъ книгъ. То, что о. Базаровъ началъ, о. Мальцевъ съ успѣхомъ продолжалъ. Переведены почти всѣ книги: Октоихъ, Тріюды, Треникъ, Служебникъ и отдѣльныя чинопослѣдованія. Дѣятельнымъ помощникомъ ему былъ въ этомъ дѣлѣ б. римокатоликъ о. Василій Геккенъ, который подъ вліяніемъ о. Алексія Мальцева перешелъ въ Православіе, сдѣлался священникомъ при Берлинской церкви. Говоря о литературной дѣятельности Мальцева, надо упомянуть и изданный имъ въ 1895 г. русскій переводъ Новаго Заѣта, сдѣланный въ 1844-1846 г.г. Жуковскимъ.

Еще одно имя извѣстно было въ нашихъ церквахъ въ Германіи. Это прот. Тарасій Θεодоровичъ Серединскій. Родомъ съ юга (род. 1822 г.) онъ по окончаніи Одесской Семинаріи съ прекраснымъ знаніемъ новогреческаго языка поступилъ въ СПбскую Академію, которую и окончилъ магистромъ въ 1845 г. Два года онъ преподавалъ греческій языкъ въ Академіи, послѣ чего былъ священникомъ въ нашихъ церквахъ въ Неаполѣ (1846-1859 г.г.) и въ Берлинѣ (1859-1886 г.г.). За свои 51 годъ священства онъ сдѣлалъ очень много въ дѣлѣ ознакомленія русскихъ съ католичествомъ въ Италіи, равно какъ и итальянцевъ и нѣмцевъ съ Православіемъ и русской наукой. Его многочисленные ученые труды касались главнымъ образомъ сравнительной литургики и обличительнаго богословія, литургическаго богословія. Онъ давалъ многочисленныя рецензіи иностранныхъ книгъ. Владѣлъ онъ въ совершенствѣ языками: еврейскимъ, древне- и новогреческимъ, латинскимъ, французскимъ, нѣмецкимъ и итальянскимъ. Домъ его въ Берлинѣ былъ центромъ для всѣхъ пріѣзжавшихъ за границу соотечественниковъ. У него бывали такіе, какъ: Гоголь, Боткинъ, Пироговъ, Самаринъ, гр. Адлербергъ и др. Скончался онъ 16 апрѣля 1897 г.

Интересны его труды: «О важности богослужебныхъ книгъ православной Церкви въ догматическомъ отношеніи» (маг. диссерт.)

«Христ. Чтеніе», 1851 г.; «О богослужебномъ благочиніи Западной церкви». СПб. 1859 г. (207 стр.); «Особенности въ священнослужебныхъ обрядахъ и обычаяхъ греческой и русской церкви». («Хр. Чт.» 1871 г.).

Едва ли не одной изъ самыхъ красочныхъ фигуръ на этомъ фонѣ долженъ быть признанъ прот. Стефанъ Карповичъ Сабининъ. Воро- нежець родомъ (род. въ 1789 г.), онъ окончилъ СПскую Дух. Академію въ составѣ ея IV курса, т. е. въ 1822 г. Одинъ годъ онъ преподаетъ нѣмецкій языкъ въ Академіи, но потомъ уѣзжаетъ за границу, гдѣ проводитъ почти сорокъ лѣтъ. Первые четырнадцать лѣтъ онъ священствуетъ въ Копенгагенѣ, а съ 1837 г. въ Веймарѣ. Диапазонъ его интересовъ и знаній былъ поистинѣ рѣдчайшій, но главнымъ образомъ онъ тяготѣлъ къ двумъ областямъ: ветхозавѣтному богословію (вліяніе великаго ученаго протоіеря о. Г. П. Павскаго) и къ филологіи. За 10 лѣтъ (1829-1839) имъ напечатано въ «Христіанскомъ Чтеніи» 17 экзегетическихъ этюдовъ по Ветхому Завѣту. Имъ былъ сдѣланъ переводъ книги Іова на русскій и прозой и стихами. Въ рукописи осталась его грамматика сирскаго языка. Академія наукъ издала его грамматику исландскаго языка. Имъ были сдѣланы переводы сагъ, написаны изслѣдованія о половцахъ, печенѣгахъ, разные филологическіе этюды. Онъ былъ въ постоянной перепискѣ съ Шафарикомъ, Ганкой, Погодинымъ. Былъ избранъ членомъ датскаго «Королевскаго Общества Сѣверныхъ Антикваріевъ». Довелось ему въ 1857 г. отпѣвать въ Берлинѣ М. И. Глинку. Самъ о. Сабининъ скончался 14 мая 1863 г. На Сабининѣ, какъ рѣдко на комъ другомъ сказались: одаренность нашего духовнаго сословія, расцвѣтшаго въ наслѣдственной благодатной атмосферѣ и исключительно высокій уровень нашей духовной школы, путемъ долготѣней селекціи отбирившей изъ своей среды такихъ высоко образованныхъ ученыхъ и разностороннихъ писателей.

Всегда вѣрный памяти своего учителя прот. Павскаго, Сабининъ писалъ ему изъ Копенгагена въ маѣ 1830 г.: «Вы возбудили во мнѣ ревность заниматься Ветхимъ Завѣтомъ»¹⁴). Вотъ краткій перечень написанныхъ Сабининымъ и напечатанныхъ въ «Христ. чтеніи» статей по ветхозавѣтнымъ вопросамъ «Пророчество объ Измаилѣ» (1829 г.); «Авраамъ и его потомки» (тогда же); «Пророчество объ Іаковѣ и Исавѣ» (тогда же); «Пророчества Іакова, касающіяся его сыновъ и въ особенности Іуды» (1830 г.); «Пророчество Валаама» (тогда же); въ слѣдующемъ 1831 г. въ томъ же журналѣ родной академіи онъ печатаетъ: «Пророчество Моисея объ іудеяхъ», «Пророчество Моисея о пророкѣ подобномъ ему», «Ветхозавѣтныя пророчества, касающіяся нынѣшняго состоянія іудеевъ». Три статьи появляются тамъ же въ 1832 г.: «Изъясненіе 53-й гл. пророчества Исаіи о Іисусѣ Христѣ», «Историческій взглядъ на пророчество о паденіи Вавилона». Засимъ, далѣе имъ печатаются все тамъ же: «Историческое разсмотрѣніе ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Троѣ» (1833 г.), «Изъясненіе пророчества Ноева о судьбѣ потомства его» (1839 г.), «О состояніи іудеевъ въ плѣну Вавилонскомъ» (тогда же) и «Изъясненіе пророчествъ о Египтѣ и подтвержденіе ихъ историческими событіями» (1840 г.). Въ этомъ году Сабининъ прекращаетъ печатать свои статьи, что объясняется

возникновеніемъ несчастнаго дѣла прот. Павскаго¹⁵). Въ рукописи остались его «Пророчества Исаи»¹⁶).

Среди прославленныхъ своею ученостію священнослужителей необходимо упомянуть настоятеля парижской церкви о. Димитрія Степановича Вершинскаго. Онъ родился 14 ноября 1798 г. (тверякъ родомъ) и окончилъ СПБскую Дух. Академію 1-мъ магистромъ ея VI курса, т. е. въ 1825 г. Еще на студенческой скамьѣ онъ началъ печатать свои произведенія и по окончаніи курса былъ оставленъ при Академіи бакалавромъ, а потомъ въ званіи ординарнаго профессора преподавалъ философію въ продолженіе 10 лѣтъ. Онъ одинъ изъ первыхъ русскихъ академическихъ философовъ и прославился какъ основатель русской философской терминологіи. Ему принадлежатъ переводы «Логики» Бахмана и «Исторіи философіи» Аста. Въ «Христ. Чтеніи» сохранилось до 25 переводовъ его изъ святыхъ отцовъ и 17 оригинальныхъ статей. Но можетъ быть еще болѣе замѣчательнымъ должно быть признано его сочиненіе «Мѣсящесловъ правосл. каѳолич. восточной церкви». Прежде всего потому, что это первое ученое произведеніе въ этой области. Вершинскій первый началъ критически изучать житія, работая по сборникамъ Болландистовъ. Слѣдуя его примѣру создавались потомъ и другія изслѣдованія въ этой области (Косолапова, архіеп. Димитрія Самбикина и архіеп. Сергія Спасскаго). Такого высокоученнаго клирика нашъ Синодъ съ увѣренностію послалъ въ Парижъ настоятелемъ нашей церкви. Вершинскій могъ съ успѣхомъ показать западному міру уровень нашей науки и быть достойнымъ представителемъ нашего образованнаго духовенства въ столицѣ европейской цивилизаціи. Такіе пастыри, какъ о. Д. Вершинскій высоко держали знамя наше. Въ Парижѣ онъ пробылъ 14 лѣтъ (1835-1848) и скончался въ Петербургѣ въ 1858 г. (8 ноября). Сохранился прелестный портретъ его, писанный въ Парижѣ Bouchardy въ 1839 г. Онъ изображаетъ о. протоіерея безъ бороды, но съ бакенбардами, въ статскомъ одѣянніи, что вообще было вполнѣ въ стилѣ той эпохи и гораздо больше могло импонировать европейцамъ, столь непривычнымъ къ нашему восточному облику. На дочери Вершинскаго былъ женатъ проф. СПБ. Дух. Акад. Ив. Вас. Чельцовъ.

Дѣятельность о. Вершинскаго не была однако достаточно ярко представлена въ Парижѣ. Особенно сталъ извѣстенъ во Франціи его преемникъ о. прот. Іосифъ Васильевичъ Васильевъ. Это была одна изъ звѣздъ первой величины въ средѣ нашего заграничнаго клира. О немъ слѣдуетъ сказать нѣсколько подробнѣе.

Родился о. Васильевъ въ 1821 г. Происходилъ онъ изъ Орловской губерніи. Окончилъ СПБскую Академію первымъ магистромъ XVI курса (1846 г.), когда и былъ назначенъ въ Парижъ, гдѣ онъ провелъ 21 годъ, сдѣлавъ за это время очень много въ дѣлѣ укрѣпленія нашего вліянія во французской средѣ и для расширенія нашей миссіи среди католиковъ. Онъ былъ больше организаторъ и миссіонеръ, чѣмъ кабинетный ученый.

При немъ совершилась постройка и освященіе теперешняго нашего парижскаго кафедральнаго собора св. Александра Невскаго. 30

августа 1861 г. еп. ревельскій Леонтій (Лебединскій, впоследствии митр. московскій) совершилъ освященіе этой церкви въ сослуженіи многочисленнаго духовенства и при стеченіи огромной массы людей, какъ русскихъ, такъ и французовъ. Въ числѣ сослужащихъ епископу лишь, кромѣ о. І. Васильева, были и прот. І. Янышевъ, и архим. Аввакумъ (Честной), извѣстный нашъ синологъ, бывшій когда-то съ Гончаровымъ на фрегатѣ «Паллада».

До этого наша церковь помѣщалась въ № 12 на rue Berry, а теперешняя rue Daru называлась тогда rue de la Croix du Roule. Вся работа по сбору пожертвованій и по устройству храма, равно какъ и самая мысль о созданіи настоящей величественной церкви принадлежала о. І. Васильеву и тогдашнему послу гр. П. Д. Киселеву. Въ этомъ храмѣ въ 1867 г., 7-го іюня было совершено въ присутствіи двухъ императоровъ Александра II и Наполеона III молебствіе по случаю избавленія русскаго царя отъ покушенія на него. Въ этой церкви, какъ сказано выше, преемникъ о. І. Васильева, о. Д. Васильевъ совершилъ отпѣваніе Тургенева. Въ этой связи интересна одна маленькая подробность.

Тургеневъ скончался 22-го августа въ Буживалѣ подъ Парижемъ. Послѣ отпѣванія тѣло довольно долго стояло въ помѣщеніи теперешней нижней церкви въ ожиданіи исполненія всѣхъ необходимыхъ полицейскихъ формальностей для отправленія его въ Россію. И только приблизительно черезъ мѣсяць (3-го октября 1883 г. по нов. стилю) тѣло было перенесено на Gare du Nord и тамъ была отслужена панихида, послѣдняя на французской землѣ. Панихиду служилъ тотъ же о. Д. Васильевъ, а передъ панихидою было сказано нѣсколько надгробныхъ рѣчей. Первымъ говорилъ... Ренанъ! За нимъ Эдмондъ Абу, археологъ и писатель и наконецъ проф. Сорбонны и Collège de France Григорій Николаевичъ Вырубовъ, издававшій съ Литтрэ «La revue positive», философъ-позитивистъ¹⁷).

Странное сочетаніе! Парижъ, православная панихида, служимая русскимъ священникомъ у гроба великаго русскаго писателя, и рѣчи передъ ней: Ренана, порвавшаго съ іерархіей и официальнымъ католичествомъ, Абу, археолога и Вырубова, позитивиста, профессора и виднаго ученаго, а главное, по всему своему складу совершеннаго француза (онъ потомъ и принялъ французское подданство), и утонченнѣйшаго европейца, лишній разъ можетъ быть подтвердившаго Европѣ, что русскіе не варвары и не неучи...

Но возвращаюсь къ освященію церкви на rue Daru. Приѣхавшій еп. Леонтій (Лебединскій, потомъ митр. Московскій), громopodobный протоіакоу, митрополичій хоръ. На французовъ все это произвело необыкновенное впечатлѣніе. Они словно открыли какой-то новый материкъ: русскіе, оказываются, имѣютъ свою древнюю церковную культуру, ихъ священники прекрасно говорятъ по-французски, они начитаны и образованы. Объ освященіи храма писали газеты, о посѣщеніи столицы французской имперіи православнымъ епископомъ только и говорили въ печати и въ обществѣ.

Но не одно только внѣшнее благолѣпіе и благочестіе исходило изъ новаго храма на rue de la Croix du Roule. Его настоятель былъ вы-

дающійся миссіонеръ и могъ представить среди французовъ во весь ростъ русскую богословскую ученость и правду апостольскаго преданія, хранимаго Православіемъ.

Вопросы обличительнаго богословія интересовали о. І. Васильева еще на школьной скамьѣ. Свое магистерское сочиненіе онъ писалъ на тему «О главенствѣ папы». И изъ Франціи онъ неоднократно писалъ статьи въ «Странникъ», въ «Воскресное Чтеніе», въ «Журналъ Мин. Нар. Просв.» и въ «Чтенія въ Общ. исторіи и древности». Подписывался иногда псевдонимомъ «Абу-Юсефъ» (т. е. «отецъ Іосифъ»). Это были по преимуществу опять-таки статьи изъ области полемическаго богословія, отвѣты на посланія нѣкоторыхъ католическихъ кардиналовъ и самого папы Пія IX, на предложенія англиканскаго духовенства о возможности соединенія ихъ съ Православіемъ и т. д. Но важнѣе другое: о. Іосифъ Васильевъ положилъ основаніе въ Парижѣ журналу «L'Union Chrétienne», который имъ издавался совмѣстно съ С. П. Сушковымъ и ставшимъ потомъ знаменитымъ аббатомъ René Fr. Guettée. Это былъ едва ли не первый, какъ теперь принято говорить «экуменическій» журналъ. Онъ, какъ показываетъ само названіе, посвященъ былъ вопросу о воссоединеніи съ Православіемъ отпавшаго отъ него римо-католичества и отпавшаго отъ послѣдняго протестантизма.

Имя аббата Геттэ имѣетъ здѣсь огромное значеніе и въ этой связи надо сказать, какъ нашимъ заграничнымъ духовенствомъ понималось ихъ служеніе воссоединенію обломковъ христіанскаго міра. Они были прежде всего защитники истины Православія и не сомнѣвались въ этой истинѣ. Посему-то они и были ей вѣрны безъ всякаго компромисса. А храня эту истину, они ее и несли тѣмъ, кто отъ этой истины были удалены въ силу тѣхъ или иныхъ историческихъ условий.

Въ признакъ апостоличности церкви входитъ ея миссіонерская дѣятельность. Православіе никогда не стыдилось и не отказывалось отъ прозелитизма. Если бы оно отъ него отказалось, оно потеряло бы одинъ изъ существенныхъ признаковъ церкви. Но, конечно, прозелитизмъ этотъ, какъ было сказано выше, былъ всегда очень спокойнымъ. Православію чуждъ духъ воинственнаго наступленія на своего противника, равно какъ ему чужды костры инквизиціи или переодѣванія въ литургическія одежды иного исповѣданія. Оно идетъ открыто въ свой миссіонерскій походъ и ему не нужно никакихъ инсценировокъ, чтобы подъ ними скрывать затаенную цѣль.

Очень большой интересъ представляютъ «Парижскія письма» прот. І. В. Васильева къ Оберъ-Прокурорамъ Св. Синода и другимъ лицамъ, съ 1846 по 1867 гг. (Петроградъ, 1915, стр. 322). Въ нихъ раскрывается вся миссіонерская работа о. Васильева, дѣло о переходѣ въ Православіе аббата Геттэ, дѣло о построеніи храма въ Парижѣ и мн. др. Издатель этихъ писемъ приводитъ выдержку изъ газеты «Le Nord», отъ 25 сентября 1862 г., которая можетъ прекрасно дополнить приведенную выше восторженную оцѣнку аббата А. Пальміери, на сей разъ исходящая изъ устъ знаменитаго греческаго ученаго митрополита Филоея Вріеннія. «Въ торжественномъ собраніи въ присутствіи Константинопольскаго патріарха, профессоромъ дух. училища на о. Халки, Фи-

люеємъ Вріенніємъ была сказана похвальная рѣчь, въ которой между прочимъ, онъ говоритъ: «въ богословской полемикѣ, равно какъ и во всякой другой, знаменитѣйшіе писатели древніе или новѣйшіе должны служить намъ образцомъ... Никто, конечно, не станетъ оспаривать, что между лицами, достойнымъ образомъ представляющими нашу Церковь посреди папизма, одинъ изъ отличнѣйшихъ есть ученый и достопочтенный прот. Васильевъ. Полемическія статьи его дѣлаютъ величайшую честь нашей Церкви: благородство, скромность и деликатность выраженія, духъ любви христіанской, кротость, справедливость и точность, всѣ эти качества, съ которыми этотъ славный богословъ Православной Церкви выступилъ на арену, составляютъ характеристическія черты его таланта» (стр. 5). Кромѣ того, тамъ же приведенъ текстъ «Посланія Свят. Вселенскаго Патріарха Іоакима вкупѣ съ Святымъ Соборомъ», отъ 23 августа 1862 г., въ которомъ Патріархъ восхваляетъ миссіонерскую дѣятельность нашего парижскаго настоятеля (стр. 259-261). Эти два заявленія отъ имени греческой церкви особенно цѣнны, т. к. въ то же время среди греческаго общества и клира не рѣдко слышались выраженія опасенія панславизма, чрезмѣрныхъ притязаній Россіи и нѣскольکو свысока отношеніе образованныхъ грековъ къ Славянамъ и въ частности къ Россіи. Въ этихъ письмахъ, особенно въ тѣхъ, что писаны о. Васильеву нашимъ Синодомъ неоднократно высказывалась мысль о томъ, что Русская церковь не желаетъ вмѣшиваться въ дѣла другихъ помѣстныхъ церквей (напр., стр. 8; 13 и др.). Впослѣдствіи, какъ мы это указывали, данный мудрый принципъ невмѣшательства былъ къ сожалѣнію забытъ, и мы на территоріи Вселенскаго Патріарха стали создавать свое особое русское епархіальное священноначаліе, предтечу сегодняшнихъ притязаній части русскихъ архіереевъ за-границей.

Западному, точнѣе, католическому сознанію это было непривычно. Но, надо сказать, что тихой и миролюбивой проповѣди о. І. Васильева удавалось сдѣлать гораздо больше, чѣмъ это сдѣлали бы угрозы и притѣсненія. Онъ покорилъ своимъ пастырскимъ вліяніемъ вышеупомянутаго аббата Геттэ.

Маленькій провинціальный священникъ Ренэ-Франсуа Геттэ (род. въ Блуа въ 1816 г.) былъ очень одаренъ для научной работы. Ему принадлежитъ семи-, а во второмъ изданіи двѣнадцати-томное сочиненіе «Исторія французской церкви». Въ 1852 г. его книга уже внесена въ «индексъ запрещенныхъ книгъ», а въ 1857 г. ему запрещено священнослуженіе въ епархіи парижской. Въ 1861 г. еп. Леонтій, пріѣзжавшій на освященіе русскаго храма въ Парижѣ, принялъ отъ о. Геттэ прошеніе о присоединеніи его къ Православію. Въ 1862 г. онъ былъ принятъ (разумеется, въ сущемъ санѣ!). Онъ пламенно полюбилъ и Православіе и Россію. Съ этого времени онъ — уже о. Владиміръ и перешелъ въ русское подданство. Умеръ онъ въ 1892 г. и завѣщалъ себѣ похоронить въ Россіи, но почему-то похороненъ въ Парижѣ на батинольскомъ кладбищѣ.

О. Владиміръ Геттэ принадлежалъ къ числу тѣхъ людей, которые не способны скрывать истину или идти на искусственные компромиссы истины съ заблужденіемъ. Еще до своего перевода въ Православіе онъ писалъ: «Янсенизмъ и іезуитство» (1857 г.), «Исторія іезуитовъ»

(1858 г.), «Папство мірское, осужденное папой Григоріемъ Великимъ» (1861 г.). Онъ не могъ быть въ «двойномъ подданствѣ», — истины и анти-истины. Онъ не только повѣрилъ въ правильность Православія, но и открыто началъ обличать неправду неправославія. За свое сочиненіе «Схизматическое папство» онъ былъ Совѣтомъ Московской Дух. Академіи удостоенъ степени Доктора Богословія, — случай небывалый въ исторіи русской науки! Его «Изложеніе ученія Православной церкви и другихъ христіанскихъ церквей» (1868 г.) было дважды издано въ Россіи (Казань, 1869 и СПб. 1869 г.г.), кромѣ того, оно было переведено и на другіе языки славянскіе и на англійскій. Интересны его воспоминанія, переведенныя на русскій языкъ. И кто бы могъ въ этомъ батюшкѣ съ окладистой бородой, въ широчайшей восточной рясѣ, съ докторскимъ крестомъ признать бывшаго французскаго католическаго аббата?...

Дѣло ознакомленія французовъ съ Православіемъ продолжалось и послѣ о. І. Васильева. Издавались по-французски богослужебныя книги, проповѣди митр. Московскаго Филарета въ переводѣ А. Serpinet (три тома, 1866 г.) и под. Достойно упоминанія напримѣръ изданное свящ. Н. Поповымъ, настоятелемъ русской церкви въ По, «Чинъ, како пріимати приходящихъ ко Православной церкви отъ Арменскаго или Римско-латинскаго вѣроисповѣданія» (СПб. 1912 г.) Это — параллельные тексты на: славянскомъ, нѣмецкомъ, французскомъ и испанскомъ языкахъ. Нѣмецкій текстъ взятъ съ перевода Берлинскаго прот. А. Мальцева, а испанскій принадлежитъ Г. А. Колемину и православному испанцу Гарсія Рюи-Пересу, офицеру испанскаго Генеральнаго Штаба.

Кромѣ только что упомянутаго французскаго перевода проповѣдей митр. Московскаго Филарета, слѣдуетъ привести еще рядъ переводовъ русскихъ богословскихъ трудовъ.

Эти проповѣди были переведены и по-англійски. Знаменитый Катехизисъ того же митрополита былъ на нѣмецкомъ языкѣ переведенъ Докторомъ А. Блюменталемъ, а на англійскій Schaff-омъ (New-York, 1877). Тотъ же докторъ Блюменталь перевелъ на нѣмецкій языкъ сокращенное Догматическое богословіе митр. Моск. Макарія (Булгакова), въ 1875 г. На греческій оно было переведено Неофитомъ Пагидой (Аѳины, 1882 г.), а на болгарскомъ оно увидѣло свѣтъ въ 1901 и на сербскомъ въ 1898 г. «Историческое ученіе объ отцахъ церкви», архіеп. Филарета (Гумилевскаго) Черниговскаго было переведено на греческій Неофитомъ Пагидой (Іерусалимъ, 1885-1887). Того же Филарета Черниговскаго «Исторія русской церкви» появилось на нѣмецкомъ языкѣ въ Франкфуртѣ на Майнѣ въ 1872 г. въ переводѣ уже не разъ упомянутаго доктора Блюменталя.

Хотя переводы эти и не были исполнены нашими заграничными священниками, но ими широко распространялись въ иностранной средѣ, что давало возможность Европѣ знакомиться съ Православіемъ задолго еще до такъ, теперь, называемаго «экуменическаго движенія».

Кстати и о пребываніи о. Геттэ въ Москвѣ. Онъ былъ 6 іюня 1865 г. у митр. Филарета, гдѣ присутствовали и еп. Леонидъ (Красно-

пѣвковъ), викарій митрополита, Н. В. Сушковъ, который объ этомъ и повѣствуетъ въ своихъ «Запискахъ о жизни и времени святителя Филарета, митр. Московскаго» (Москва, 1868, стр. 235-240) и переводчикъ. Разговоръ шелъ черезъ переводчика по-французски и о. Владимиръ говорилъ о возможности соединенія всѣхъ христіанъ. Митр. Филаретъ рѣшительно возставалъ противъ участія православныхъ въ международномъ обществѣ для соединенія церквей. (Мы бы теперь сказали, «въ экуменическомъ движеніи»). Онъ стоялъ на непреклонной позиціи не оказывать никакихъ уступокъ въ дѣлахъ вѣры, православной дисциплины и нравственности. Рѣшительно отвергалъ возможность «интеркоммюніона» съ англиканами. Особливую осторожность онъ высказывалъ въ отношеніи именно англиканскаго вѣроисповѣданія, опасаясь между прочимъ и политической подкладки этого дѣла. Эту опасность онъ предвидѣлъ въ особенности на Востокѣ. Закончилъ митрополитъ свою бесѣду съ о. Геттэ словами: «намѣреніе программы благословенно, но сильна ли надежда исполнить? Отрицать не желаю, утверждать не убѣждаюсь». Сомнѣваясь въ искренности предлагаемаго общенія англиканами и вовсе не рассчитывая на присоединеніе французозъ, митрополитъ болѣе вѣрилъ побужденіямъ американцевъ.

Провозглашеніе Ватиканскаго догмата 1870 г. не оставило равнодушнымъ и другого римокатолическаго ученаго, Бьерринга, который не безъ вліянія Васильева, перешелъ въ Православіе, написавъ смѣлое письмо папѣ Пію IX. Это письмо полно достоинства и откровеннаго исповѣданія невозможности подчиниться догмату папской непогрѣшимости.

Послѣ 21 года пребыванія въ Парижѣ, о. I. Васильевъ былъ переведенъ на очень высокій и отвѣтственный постъ Предсѣдателя Учебнаго комитета при Синодѣ и на этомъ мѣстѣ оставался 14 лѣтъ до самой смерти, послѣдовавшей 27 декабря 1881 г. На дочери о. Васильева былъ женатъ проф. СПб. Дух. Академіи А. Л. Катанскій, оставившій интересныя «Воспоминанія стараго профессора», въ которыхъ онъ между прочимъ рассказываетъ и о своей поѣздкѣ въ Парижъ, о знакомствѣ съ о. Іосифомъ и о его личности¹⁸⁾.

Еще одно имя нашего дѣятеля за границей въ эпоху до 1917 г. заслуживаетъ быть упомянутымъ. Это прот. Константинъ Лукичъ Кустодіевъ. По формальнымъ даннымъ онъ врядъ ли могъ бы рассчитывать на широкую извѣстность. Школьный цензъ его былъ далеко не блестящимъ. Саратовскій семинаристъ, онъ окончилъ Моск. Дух. Ак. въ составѣ ея XXIII к., т. е. 1862 г. не только не магистромъ, но даже однимъ изъ послѣднихъ въ разрядномъ спискѣ, во всякомъ случаѣ въ четвертомъ десяткѣ изъ 50 воспитанниковъ курса. Отмѣтки не имѣли для него никакого значенія. Курсы этотъ вообще въ Академіи считался мятежнымъ, съ ними постоянно были у начальства разныя «исторіи». О какой бы то ни было блестящей карьерѣ для Кустодіева не могло быть и рѣчи. Но знаніемъ онъ всегда интересовался. Еще на школьной скамьѣ онъ въ газетѣ «Астраханская Рѣчь» (1861-62 г.г.) написалъ интересное сообщеніе «Свѣдѣнія о капуцинахъ и іезуитахъ въ Астрахани въ XVIII-XIX вв.». Читалъ онъ очень много, но не для полученія какого-либо балла и не для формальнаго зачета.

По окончаніи Академіи онъ поѣхалъ псаломщикомъ (а потомъ сталъ и священникомъ) въ нашу церковь въ Мадридѣ. Тамъ онъ очень быстро расцвѣлъ. Прежде всего онъ быстро изучилъ испанскій языкъ, которымъ потомъ вполне и въ совершенствѣ овладѣлъ. Онъ перевелъ на испанскій обѣ наши литургии. Скоро послѣ этого онъ былъ приглашенъ ученымъ обществомъ «Атенэй», коего сталъ членомъ, читать въ немъ лекціи по русскому языку. Въ Россію онъ посылалъ весьма интересныя статьи: «О состояніи испанскихъ духовныхъ семинарій» («Христ. Чт.»), «Испанскіе мистики» («Прав. Обзор.»), «О мозарабской литургии въ Толедо» (тамъ же), «Послѣднее ауто-да-фэ въ Севильѣ въ XVIII в.» («Русск. Вѣстн.»), «Христіанство въ Испаніи подъ владычествомъ мусульманъ». Но самое можетъ быть интересное его сообщеніе относится къ найденнымъ имъ въ Мадридѣ депешамъ испанскаго посла, дука де-Лириа при дворѣ Петра II и Анны Іоанновны, которыя онъ и напечаталъ въ «Русскомъ Архивѣ». По-испански имъ напечатано «Сравнительное изложеніе ученія главнѣйшихъ христіанскихъ исповѣданій». Въ 1870 г. онъ переведенъ настоятелемъ церкви въ Ирэмъ, около Буда Пешта. Здѣсь скончалась его жена въ 1872 г., что сильно повліяло на его душевное состояніе, хотя и не сломило его воли къ дальнѣйшимъ научнымъ изысканіямъ. Изъ Венгріи онъ продолжалъ посылать интересныя сообщенія изъ области исторіи славянъ въ Венгріи, въ Пряшевской Руси, изъ исторіи сербовъ въ Венгріи; о посѣщеніи Петромъ Великимъ Карлсбада и т. д.

Но формально о. Кустодіеву не давалась научная карьера. Въ 1870 г. онъ подаль Моск. Дух. Академіи сочиненіе на соисканіе степени магистра, на тему «Исторія ветхозавѣтной женщины». Въ это время только что вводился новый академическій уставъ, защита диссертациі было дѣломъ новымъ и Совѣтъ Академіи подъ предсѣдательствомъ Горскаго отклонилъ это прошеніе до введенія новыхъ правилъ. Въ 1872 г. о. К. Кустодіевъ подаль аналогичное прошеніе въ Кіевскую Академію, но архим. Филаретъ (Филаретовъ) и на этотъ разъ дѣло отклонилъ.

Однако, несмотря на эти неудачи, по предложенію проф. М. И. Горчакова о. Кустодіевъ баллотировался на кафедру богословія въ СПб. Университетъ. Изъ 39 голосовъ онъ получилъ 31 голосъ и былъ такимъ образомъ избранъ ординарнымъ профессоромъ Университета, не имѣя ученой степени магистра. По слабости здоровья о. Кустодіевъ отказался отъ этого почетнаго избранія и вскорѣ послѣ, въ 1875 г. скончался въ Ирэмѣ, гдѣ и погребенъ. Очень интересны воспоминанія о немъ его академическаго товарища проф. Филиппа Терновскаго въ журналѣ «Странникъ» за 1884 г. (т. I, стр. 71-88; 292-302).

Остается сказать нѣсколько словъ о дѣятельности нашего духовенства въ странахъ англо-саксонскаго населенія. Оставляя въ сторонѣ образованіе и организацію нашей миссіи въ Соед. Штатахъ Сѣв. Америки, что потребовало бы особаго изслѣдованія, скажемъ лишь о работѣ нашего священства въ Англіи, гдѣ въ особенности потрудились священники нашей Лондонской церкви о. Евгенийъ Ивановичъ По-

повъ, пробывшій въ Копенгагенъ и Лондонъ 33 года (СПБ. Дух. Ак. выпуска 1835 г.) и о. Евгений Константиновичъ Смирновъ, а также и упомянутый выше псаломщикъ нашей лондонской церкви Н. В. Орловъ, проф. Лондонскаго университета.

О. Евгений К. Смирновъ (кандидатъ СПБ. Академіи 1871 г.) былъ бэка, печатая ихъ въ «Христ. Чтеніи». Кромъ того, его перу принадлежитъ сочиненіе «Начатки движенія въ англиканской церкви къ соединенію съ восточной». (Москва, 1865).

О. Евгений К. Смирновъ (кандидатъ СПБ. Академіи 1871 г.) былъ два года псаломщикомъ въ Нью-Йоркѣ, былъ нѣкоторое время въ Брюсселѣ, а съ 1876 г. сталъ настоятелемъ лондонскаго храма. При немъ состоялось освященіе посольской церкви во имя Успенія Пресв. Богородицы (1879 г.). Онъ сопровождалъ въ СПбургъ англиканскаго священника Георгія Ньюжъ, ходатайствовавшего о новомъ его рукоположеніи въ священника (1879 г.). Имъ написанъ рядъ цѣнныхъ работъ по вопросамъ полемическаго богословія, а именно: «Религіозная жизнь въ Сѣв. Америкѣ», «Церковный конгрессъ въ Норвичѣ», «Церковный конгрессъ въ Шрусбери», «Православенъ ли старокатолицизмъ?», «Православенъ ли интеркоммунионъ, предлагаемый намъ старокатоликами?» и «Чинъ присоединенія иновѣрцевъ къ Православной церкви». (Лондонъ 1896 г.). Кромъ того, извѣстно его «A short Account of the istorical development and present position of the Russian orthodox Missions».

Проф. Н. В. Орловъ, магистръ СПБ. Академіи 1874 г. за монографію объ ирвингянствѣ, написалъ много работъ по тѣмъ же вопросамъ полемическаго богословія. Извѣстны его: «Instruction in God's Law» (переводъ «Начатковъ христіанскаго ученія» прот. Смирнова) и переводы на англійскій: Часослова (1898), Октоиха (1898), Общей Минеи (1899), Праздничной Минеи (1899).

Таковъ краткій и болѣе чѣмъ поверхностный очеркъ дѣятельности нѣкоторыхъ нашихъ заграничныхъ церквей до революціи и ихъ священнослужителей. Это все — прошлое, но прошлое славное и богатое своими памятниками, которые не погибли и не могутъ погибнуть. Они открыли западному христіанскому міру глаза на глубины нашего богословія, на нашу вѣрность апостольской традиціи, на связь со святыми отцами древности, на наше великолѣпное и глубокосодержательное богослуженіе. Они явили міру свѣтъ тѣхъ нѣкоторыхъ замѣчательныхъ пастырей, о которыхъ сказано это скромное и недостаточное слово.

Мы живемъ въ настоящемъ. Оно положило начало новымъ дерзаніямъ богословской науки и христіанскаго упованія. Западъ встрѣтилъ на своей почвѣ изгнанниковъ русскаго Православія, вошелъ съ ними въ болѣе тѣсное общеніе. Многочисленные съѣзды и личныя встрѣчи связали насъ и ихъ новыми и крѣпкими узами. Въ основѣ ихъ лежитъ взаимное уваженіе, стараніе понять другъ друга, надежда на возможность когда-нибудь, по милости Пастыреначальника, увидѣть не одни только обрывки разорваннаго Христова хитона, но и осуществляющееся въ любви и въ твердой вѣрности церковному ученію единство во Христѣ. На западной почвѣ выросъ и Богословскій Ин-

ститутъ св. Сергія въ Парижѣ, наслѣдникъ славныхъ русскихъ духовныхъ академій.

Въ будущемъ — неизвѣстность. Но въ ней мы хранимъ залогъ вѣры въ успѣхъ евангельской проповѣди въ становящемся безбожнымъ мірѣ. У насъ достаточно примѣровъ, которымъ мы призваны подражать. О нѣкоторыхъ изъ нихъ сказано было выше.

Архимандритъ Кипріанъ.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Рѣчь на актѣ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ, 11-го декабря 1955 года.

2) Прот. П. Румянцевъ. «Изъ прошлаго русской православной церкви въ Стокгольмѣ. «Берлинъ, 1910. См. также: П. Р. «Русская православная церковь въ Стокгольмѣ, въ журналѣ «Церковная Правда». Берлинъ, 1914, стр. 291-292.

3) Первымъ настоятелемъ былъ архим. Иринархъ (Поповъ). См. свящ. В. Жмакинъ. «Основаніе русской дух. миссіи въ Афинахъ». («Христ. чт.», 1893/2, 342-351).

4) Подробнѣе см.: «Братскій Ежегодникъ», 1906 и 1912 г., издаваемый Братствомъ св. Владимира въ Берлинѣ.

5) Всеподданнѣйшій отчетъ Оберъ-Прокурора Св. Синода за 1894 г.

6) Всеподданнѣйшій отчетъ Оберъ-Прокурора Св. Синода за 1912 г.

7) «Богосл. Вѣстникъ», 1914 г., октябрь-ноябрь. «Изъ архива профессора С. К. Смирнова», стр. 449-450.

8) «Etudes sur la situation intérieure etc de la Russie», Hannover, 1847, vol. I, p. 63.

9) Барсуковъ. «Жизнь и труды Погодина», т. XIII, стр. 224.

10) Ibid., т. III, 59-60.

11) Ibid., 64.

12) Ibid., 61.

13) Сочиненія Самарина. Москва, 1911, т. XII, стр. 378.

14) См. А. Родоскій, «Рукописные памятники трудовъ по переводу В. Завѣта прот. Павскаго и его ученика прот. Сабинина, «Хр. чт.», 1887/1, стр. 749.

15) Ibid., стр. 750-752.

16) Ibid., стр. 762-766.

17) Заимствую изъ замѣтки кн. Д. Оболенскаго «У гроба Тургенева», въ «Истор. Вѣстн.», 1903, кн. II, стр. 942-947. Вырубовъ ошибочно названъ Владиміромъ, а не Григоріемъ. Вырубовъ — лиценстъ XXV к.; окончилъ Импер. Александровскій Лицейъ въ 1861 г. См. «Памятная книжка Лицействова», СПб. 1911 г., стр. 66.

18) «Христ. Чтеніе», 1914 и 1915 г.г.

Историческое и богословское значение „Письма Аристея къ Филократу”*)

Диссертация, представленная мною сегодня на соискание ученой степени магистра церковных наук, имѣетъ своимъ предметомъ «Письмо Аристея къ Филократу», литературное произведение получившее широкую извѣстность у церковныхъ писателей благодаря своему разсказу о томъ, какъ въ Александріи, при царѣ Птоломеѣ Филадельфѣ (285-247 до Р. Х.), іудейскій законъ былъ переведенъ на греческій языкъ. Основываясь на этомъ сказаніи іудейская синагога, а за ней и первохристіанская Церковь, дали греческому переводу Ветхаго Завета наименованіе Септуагинты или текста Семидесяти толковниковъ, подъ которымъ эта древнѣйшая и важнѣйшая изъ библейскихъ версій продолжаетъ быть извѣстной вплоть до нашихъ дней¹⁾. И потому неудивительно, что поколѣнія ученыхъ давно поставили себѣ задачей историко-литературное изслѣдованіе «Письма Аристея» и уже достигли въ этой области прочныхъ результатовъ. Но если это обстоятельство достаточно свидѣтельствуетъ объ научномъ интересѣ моего предмета, то оно также требуетъ отчета о мотивахъ, по которымъ я счелъ нужнымъ въ свою очередь объ немъ писать. Отчетъ этотъ я постараюсь дать въ настоящемъ моемъ словѣ передъ диспутомъ, которое начну съ того, что попрошу высокое собраніе позволить мнѣ напомнить ему кратко о вышеназванномъ документѣ и о всемъ, что было сказано о немъ наукой.

Литературное произведение, традиціонно называемое «Письмомъ Аристея къ Филократу», представляетъ собою пространную повѣсть, написанную на *κοινή* т. е. на греческомъ языкѣ поздней эпохи, на которомъ Востокъ сталъ говорить и писать послѣ своего завоеванія Александромъ Македонскимъ. Оригинальный текстъ этой повѣсти, порою темный, мѣстами искаженный, дошелъ до насъ благодаря такъ наз. «Катенѣ на Осьмокнижіе», компилятивному экзегетическому труду, приписываемому Прокопію Газскому²⁾. Церковный историкъ Евсевій намъ тоже сохранилъ въ своихъ сочиненіяхъ³⁾ значительные отрывки Аристеева «Письма». Языкъ, на которомъ оно написано, труденъ, а стиль его запутанъ. Съ одной стороны онъ отличается длиннотами, но съ дру-

*) Текстъ рѣчи передъ защитой магистерской диссертации «Письмо Аристея къ Филократу, историко-филологическое изслѣдованіе его и переводъ его на русскій языкъ»; рѣчь эта была произнесена на открытомъ засѣданіи Совѣта Богословскаго Института 8-го мая 1955 г.

гой ему присуще рѣдкое богатство словаря. Послѣдній, оставляя въ сторонѣ имена собственные и числительныя, насчитываетъ 1987 различныхъ словъ, изъ которыхъ 42 признаны какъ ἄπαξ λεγόμενα Въ началѣ настоящаго столѣтія сперва Wendland⁴⁾ и Thackeray⁵⁾, а немного позже, Tramontano⁶⁾ выпустили о «Письмѣ Аристее къ Филократу» свои капитальныя изслѣдованія и дали научно-критическія изданія его текста. Эти новѣйшія рецензіи текста «Письма» по своей аппаратурѣ оставили далеко позади всѣ прежнія его изданія, изъ которыхъ самое первое напечатано было въ Базелѣ еще во второй половинѣ XVI столѣтія⁷⁾.

Какъ показываетъ самое его заглавіе, документъ нашъ представленъ авторомъ какъ частное письмо. Составитель «Письма», называющій себя Аристеемъ и выдающій себя за придворнаго и друга царя Птолемея II Филадельфа, рассказываетъ своему брату Филократу о поѣздкѣ, которую онъ во главѣ царскаго посольства совершилъ въ Іерусалимъ, къ іудейскому первосвященнику Елеазару. Подчеркнувъ въ началѣ своего «Письма» (§§ 1-8) большое назидательное значеніе своего предмета, Аристей переходитъ къ изложенію обстоятельствъ, которыми его поѣздка была вызвана. Димитрій Фалирей, поставленный завѣдывать царской библіотеккой, желая увеличить съ двухъ сотъ до пяти сотъ тысячъ число рукописей во ввѣренномъ ему книгохранилищѣ, указалъ царю о необходимости пріобрѣтенія для библіотеки перевода іудейскаго закона на греческій языкъ. Царь пошелъ навстрѣчу просьбѣ Димитрія и также благосклонно отвѣтилъ на ходатайство объ освобожденіи находящихся въ то время въ Египтѣ многочисленныхъ іудейскихъ военноплѣнныхъ, съ которыми, воспользовавшись случаемъ, къ нему обратился тогда авторъ «Письма». Послѣ того какъ были изданы по обоимъ дѣламъ необходимые царскіе указы, Аристей и другой придворный и царскій другъ Андрей были отправлены въ Іерусалимъ. Послы повезли первые богатѣйшіе подарки для храма и грамоту отъ царя. Въ ней послѣдній просилъ, чтобы Елеазаръ прислалъ ему для совершенія исправнаго перевода іудейскаго закона на греческій языкъ исправный текстъ этого закона, а также 72-хъ переводчиковъ, по шести изъ каждаго Израильскаго колѣна, мужей праведной жизни и освѣдомленныхъ какъ въ еврейскомъ такъ и въ греческомъ языкѣ.

Послѣ длиннаго описанія посланныхъ въ Іерусалимъ царскихъ подарковъ (§§ 51-82), Аристей переходитъ къ своему пребыванію въ іудейской землѣ. Онъ съ восхищеніемъ рассказываетъ объ Іерусалимѣ, объ его храмѣ и о богослуженіи, которое въ послѣднемъ совершается. Онъ затѣмъ описываетъ и самую страну и ея богатства (§§ 83-127). Послѣ этого онъ подробно приводитъ свою бесѣду съ іудейскимъ первосвященникомъ о **природномъ** или, по нашему, аллегорическомъ смыслѣ Моисеева закона. Въ этой бесѣдѣ Елеазаръ показалъ Аристее, что іудейскій законодатель имѣлъ своей цѣлью, путемъ всеразличныхъ предписаній или запретовъ навести людей на благочестивыя мысли и укрѣпить ихъ волю на стяжаніе добродѣтелей. Такъ, напримѣръ, разрѣшеніе употреблять въ пищу животныхъ съ раздвояющимися копытами, по толкованію Елеазара, есть на самомъ дѣлѣ повеленіе данное іудеямъ быть разсудительными, а такое же предписаніе относительно животныхъ

жующихъ жвачку должно быть истолковано какъ призывъ къ постоянной памяти о Богѣ и объ его дѣлахъ. Что же касается запрещенія употреблять въ пищу ласокъ, то Елеазаръ его представилъ какъ запрещеніе быть доносчиками. Такое толкованіе основано на естественно научныхъ представленіяхъ первосвященника, по которымъ ласки зачинаютъ черезъ уши и рожаютъ черезъ ротъ, подобно тому, какъ доносчики, передавая услышанное ими, изъ устъ своихъ порождаютъ ближнимъ своимъ вредъ. Эти и другія подобныя имъ разсужденія Елеазара тоже приводятъ въ восхищеніе Аристее и онъ спѣшитъ подѣлиться ими со своимъ братомъ (§§ 128-171).

Затѣмъ начинается разсказъ о пребываніи въ Александріи посланныхъ Елеазаромъ 72-хъ переводчиковъ. Переводчики привозятъ драгоценнѣйшую рукопись, на которой іудейскій законъ былъ начертанъ золотыми еврейскими буквами. Вопреки правиламъ придворнаго этикета царь немедленно принимаетъ прибывшихъ гостей и оказываетъ почести привезенному ими списку (§§ 172-186). Послѣ этого онъ устраиваетъ въ честь ихъ пріѣзда, который совпалъ съ годовщиной его морской побѣды надъ Антигономъ Гонатомъ, семидневный пиръ. Слѣдуетъ подробное описаніе этого пира. Аристей дословно приводитъ всѣ застольныя рѣчи. Онъ показываетъ какъ царь желая испытать мудрость своихъ іудейскихъ гостей, подвергаетъ поочередно каждому изъ нихъ самымъ замысловатымъ вопросамъ, на которые немедленно получаетъ отвѣты приводящіе въ восторгъ всѣхъ участниковъ пира, среди которыхъ находилось немало извѣстныхъ философовъ (§§ 187-300). Покончивъ съ пиромъ, Аристей говоритъ о томъ, какъ переводчики совершили дѣло, ради котораго они пріѣхали. На другой день послѣ пира Димитрій Фалирей отвелъ ихъ на островъ Фарось, который находился въ семи стадіяхъ отъ города и былъ соединенъ съ материкомъ посредствомъ длиннаго перешейка. Тамъ, въ приготовленномъ для нихъ большимъ, удобнымъ для работы загородномъ домѣ они принялись за свой переводъ и завершили его въ 72 дня. Димитрій прочиталъ составленную ими греческую версію закона передъ собраніемъ александрійскихъ іудеевъ. Послѣдніе привѣтствовали авторовъ перевода и торжественно засвидѣтельствовали его вѣрность еврейскому оригиналу. Затѣмъ собраніе изрекло проклятіе на всякаго, который когда-либо дерзнетъ этотъ переводъ исказить или захочетъ внести въ его текстъ какое-нибудь измѣненіе (§§ 301-311).

Согласно дальнѣйшему разсказу Аристее царь тоже пожелалъ познакомиться съ совершеннымъ переводомъ іудейскаго закона. Когда переводъ былъ ему прочитанъ, царь преклонился передъ мудростью іудейскаго законодателя и удивленно спросилъ Димитрія, почему никто изъ эллинскихъ историковъ или поэтовъ не упомянулъ въ своихъ твореніяхъ про столь замѣчательный законъ. На это библиотечаръ разсказалъ, какъ нѣкоторые греческіе писатели пытались иногда въ своихъ сочиненіяхъ приводить выдержки изъ іудейскаго закона и какъ за это всякій разъ обрушивался Божій гнѣвъ: Богъ поражалъ ихъ, какъ это объяснилъ Димитрій, за дерзновенное желаніе повѣдать о божественномъ нечистымъ людямъ и за употребленіе неточныхъ переводовъ закона (§§ 312-316). Описавъ затѣмъ, какъ царь наградилъ переводчи-

ковъ и какъ онъ отпустилъ ихъ домой, Аристей еще разъ обращается къ Филократу, чтобы снова подчеркнуть всю важность разсказаннаго имъ предмета и кончаетъ свое «Письмо» (§§ 317-322) ⁸⁾.

Ни іудейскіе, ни первохристіанскіе писатели не могли оставить безъ вниманія разсказъ Аристей изъ-за того распространенія, которое получила въ діаспорѣ сперва, а потомъ и въ Церкви греческая версія Священнаго Писанія Ветхаго Заѣта. Они стали усиленно воспроизводить этотъ разсказъ въ своихъ твореніяхъ ⁹⁾, попутно приукрашая его и прибавляя къ нему все новыя и новыя чудесныя подробности ¹⁰⁾. Такъ, во II-мъ вѣкѣ послѣ Р. Х. появилось сказаніе объ отдѣльныхъ келліяхъ ¹¹⁾, въ которыхъ якобы переводчики были расселены на о. Фаросѣ, что каждый изъ нихъ могъ въ отдѣльности переводить весь оригинальный текстъ. Согласно этому сказанію, всѣ отдѣльно составленные 72 перевода оказались совершенно одинаковыми. Начиная съ Филона Александрійскаго, на 72-хъ переводчиковъ стали смотрѣть, какъ на священноинниковъ и на пророковъ («Жизнь Моисея» 11. 16) и потому вышеприведенная подробность относительно отдѣльныхъ келлій была воспринята какъ прямое доказательство боговдохновенности греческаго перевода Библии. Но она опредѣленно расходилась съ совершенно точными указаніями самого Аристеева разсказа о мѣстѣ, въ которомъ были поселены 72 переводчика и о методахъ ихъ работы. На это обстоятельство неприменно сослаться бл. Іеронимъ Стридонскій ¹²⁾ въ своемъ рѣшителнономъ протестѣ противъ утвержденій о боговдохновенности Септуагинты и связаннаго съ этимъ взглядомъ недопущенія къ употребленію въ Церкви всякой другой библейской версіи ¹³⁾.

Что же касается исторической подлинности самихъ сообщаемыхъ Аристеемъ фактовъ, то его «Письмо» никакихъ сомнѣній у писателей древности не вызывало. Однако, внимательное чтеніе «Письма» не можетъ не позволить всякому непредубѣжденному, но освѣдомленному въ исторіи читателю увидѣть въ разсказѣ Аристей рядъ подробностей, показывающихъ, что составителемъ его не могъ быть современникъ приведенныхъ въ немъ событій. Къ такимъ подробностямъ слѣдуетъ отнести, въ первую очередь, тѣ мѣста, въ которыхъ авторъ, какъ говорится, невольно «проговаривается» и прямо выдаетъ, что онъ не жилъ при Птолемерѣ Филадельфѣ ¹⁴⁾. Напримѣръ, ссылаясь на административные порядки, соблюдавшіеся при этомъ царѣ, онъ отмѣчаетъ въ § 28-мъ «Письма», что всѣ мѣропріятія проводились «тѣми царями» посредствомъ указовъ; точно такъ же, говоря о правилахъ пріема иностранныхъ гостей и пословъ при дворѣ Филадельфа, онъ пишетъ въ § 182: «таковъ обычай, установленный тѣмъ царемъ, и ты его можешь видѣть еще и понынѣ». Такія высказыванья автора «Письма» явно показываютъ, что въ дѣйствительности смотрѣлъ онъ на эпоху первыхъ Птолемеевъ уже издалека, хотя старался говорить объ ней, какъ ея современникъ. Но еще больше подозрѣній вызываютъ допущенные имъ въ его «Письмѣ» анахронизмы и другія историческія неточности. Однимъ изъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ его разсказа является царскій бібліотекаръ Димитрій Фалирей. Однако, изъ исторіи доподлинно извѣстно, что этотъ прославленный аѳинянинъ, считающійся однимъ изъ самыхъ выдающихся ораторовъ и государственныхъ мужей древности

состоялъ въ должности бібліотекаря лишь только при отцѣ Филадельфа, Птолемеѣ I Лагѣ, который пріютилъ его въ Александріи, послѣ того, какъ онъ былъ изгнанъ изъ отечества. Дѣйствительно, Филадельфъ подвергъ его опалѣ въ самомъ началѣ своего царствованія и отправилъ его въ далекую ссылку, гдѣ Димитрій вскорѣ умеръ отъ змѣйнаго укуса¹⁵), и потому онъ уже никакъ не могъ быть участникомъ событій, о которыхъ говорить «Письмо Аристея». Послѣднее также ссылается на побѣду Птолемея II надъ флотомъ Антигона Гоната (§ 80). Но объ этой побѣдѣ не свидѣтельствуешь ни одинъ древній писатель и узнаемъ мы объ ней только лишь отъ одного нашего автора. Кромѣ всего этого, названный Аристеемъ въ числѣ участниковъ пира философъ Менедемъ (§ 20), никогда не живаль въ Александріи и не появлялся при александрійскомъ дворѣ, какъ это вытекаетъ изъ всѣхъ дошедшихъ о немъ до насъ біографическихъ данных¹⁶). Что же касается другого героя разсказа Аристея, первосвященника Елеазара, то врядъ ли мы здѣсь имѣемъ дѣло съ историческимъ лицомъ: объ этомъ первосвященникѣ упоминаетъ одинъ лишь Флавій Іосифъ и то на основаніи того же «Письма Аристея»¹⁷). Исходя изъ всѣхъ этихъ данныхъ изслѣдователи новаго времени признали «Письмо Аристея» неподлиннымъ. Взглядъ этотъ твердо установился въ наукѣ главнымъ образомъ со времени выхода труда оксфордскаго профессора **Humphrey Hody: De Bibliorum textibus originalibus. L. I. Contra historiam LXX interpretum Aristaeae nomine inscriptam (Oxon. 1685).**

Правда, въ началѣ XIX столѣтія было сдѣлано нѣсколько отдѣльныхъ попытокъ, среди которыхъ слѣдуетъ упомянуть попытку знаменитаго Константина Икономоса¹⁸), отстаивать историческую подлинность личности Аристея и сообщаемыхъ въ его «Письмѣ» фактовъ. Но эти мнѣнія не нашли себѣ послѣдователей. Современная библейская наука, католическая такъ же какъ и протестантская, окончательно признала «Письмо Аристея къ Филократу» псевдэпиграфомъ. Содержащійся въ немъ разсказъ объ исторіи перевода іудейскаго закона на греческій языкъ она разсматриваетъ какъ легенду, а самое произведеніе она причисляетъ къ наиболѣе характернымъ образцамъ той апологетической письменности, которую іудеи, какъ самозащиты ради, такъ и въ цѣляхъ прозелитизма, стали усиленно распространять среди культурныхъ слоевъ населенія греко-римскаго міра начиная съ III вѣка до Р. X.¹⁹). Изученіе этого рода іудейской письменности показало, что ея авторы, для того чтобы ихъ творенія легко бы проникали въ языческую образованную среду, часто сами надѣвали на себя языческую маску и надписывали собственные произведенія либо именами древнихъ классическихъ писателей, либо современныхъ имъ представителей культурнаго эллинизма. И потому, когда анонимный іудейскій авторъ, апологетъ духовныхъ цѣнностей своего народа, выдавалъ свой трудъ за «Письмо» грека-язычника и царскаго друга Аристея, онъ въ этомъ слѣдовалъ традиціонному литературному приему, позволявшему ему аккредитировать свой панегирикъ среди эллинскихъ читателей²⁰). Специально выбравъ это имя²¹), онъ кромѣ того, подчеркивалъ, какъ оцѣнилъ, вмѣстѣ со своимъ просвѣщеннымъ окруженіемъ, іудейскую вѣру, законъ и мудрость, самъ Птолемей Филадельфъ, извѣстный покровитель

искусствъ, литературы и философіи. По всѣмъ этимъ соображеніямъ наука говоритъ теперь о нашемъ документѣ, какъ о «Письмѣ» псевдо-Аристее. Но если таково его происхождение, если «Письмо» — псевдепиграфъ и апокрифъ, то каково его значеніе для православнаго ученаго? Чѣмъ его изученіе можетъ поспособствовать для православныхъ церковныхъ наукъ?

Укажемъ, прежде всего, что, будучи іудейскимъ апокрифомъ, уже въ этомъ качествѣ «Письмо» псевдо-Аристее представляетъ сейчасъ особый интересъ. Дѣйствительно, какъ ветхозавѣтники такъ и новозавѣтники удѣляютъ въ настоящее время много вниманія изученію іудаизма, т. е. той среды, въ которой родилась и впервые прозвучала евангельская проповѣдь²²). Но это изученіе предполагаетъ, въ свою очередь, изслѣдованіе всего послѣдствѣннаго періода израильской исторіи, такъ какъ именно по возвращеніи изъ плѣна богоизбраннаго народа окончательно сложилось религиозное сознаніе Ветхозавѣтной церкви. Но при всемъ своемъ значеніи въ исторіи Израиля послѣдствѣнная эпоха оказалась очень скудно освѣщенной для историка въ самой Библии. Тогда какъ для исторіи Израильской монархіи мы находимъ богатѣйшій матеріалъ въ самомъ Ветхомъ Завѣтѣ, лишь очень малое количество библейскихъ данныхъ можетъ освѣдомить историка о томъ, что пережили и продумали Израиль съ момента реформъ Нееміи и Ездры до наступленія новозавѣтной полноты временъ. Но, къ счастью для историка, наряду съ канонической и девтеро-канонической письменностью въ послѣдствѣнномъ Израилѣ богато расцвѣла апокрифическая литература³²). Въ ней народъ Божій тоже выразилъ свои чаянія, свои религиозныя стремленія и свои реакціи на переживаемыя имъ событія исторіи. И если іудейскіе апокрифы не могутъ всякій разъ восполнить историческіе пробѣлы Библии, они всегда намъ смогутъ показать, какъ боговдохновенная проповѣдь послѣдней была воспринимаема іудейской вѣрующей средой. Что же касается въ частности «Письма псевдо-Аристее», то оно именно принадлежитъ къ числу такихъ апокрифическихъ источниковъ, составленныхъ къ тому же въ іудейскомъ разсѣяніи²⁴). Не подлежитъ сомнѣнію, что авторомъ его былъ одинъ изъ тѣхъ эллинизированныхъ по культурѣ и языку іудеевъ, которыми діаспора завлилась въ Александріи. Отсюда слѣдуетъ, что это «Письмо» является цѣннымъ показаніемъ о религиозной настроенности той совершенно особенной среды, каковую представляло александрійское іудейство.

Однако, этимъ не исчерпывается значеніе «Письма псевдо-Аристее», какъ матеріала для научной исторіи іудаизма. Продолжая настаивать на легендарности приведеннаго имъ разсказа, критическая наука все же сочла возможнымъ признать историческую подлинность нѣкоторыхъ подробностей, которыя можно почерпнуть у нашего автора относительно эпохи Птолемеевъ. Этой неожиданной реабилитации псевдо-Аристее послужили, въ первую очередь, новѣйшія находки въ области египетской папирологіи²⁵). Изученіе новооткрытыхъ папирусовъ и сопоставленіе ихъ языка и отдѣльных ихъ показаній съ языкомъ «Письма псевдо-Аристее» и нѣкоторыми приведенными въ немъ фактами, особенно съ тѣмъ, что оно говоритъ о придворныхъ и административныхъ порядкахъ въ Александріи, позволило утверждать его

изслѣдователямъ, что псевдо-Аристей былъ въ этихъ предметахъ очень хорошо освѣдомленъ. На это еще въ 1871 году указывалъ итальянскій ученый Lumbroso²⁶⁾. Съ тѣхъ поръ его мнѣніе во многомъ было подтверждено и потому можно считать, что показанія «Письма» объ александрийскихъ придворныхъ обычаяхъ, о дѣлопроизводствѣ эпохи Птолемеевъ, а также приведенные изъ этой области въ немъ термины и ссылки на законы вполнѣ заслуживаютъ довѣріе историковъ²⁷⁾. Съ другой стороны, также способствовали реабилитациі псевдо-Аристее новѣйшія изысканія въ области палестинской археологіи. Въ частности, было показано²⁸⁾, что все, что нашъ авторъ говоритъ о топографіи Іерусалима, о храмѣ и защищавшей его крѣпости и о картинно колыхавшейся предъ входомъ въ него завѣсы можетъ быть признано за показанія очевидца, несмотря на всю неточность его географическихъ представлений. Все это показываетъ, что «Письмо псевдо-Аристее» можетъ быть использовано не для религіозной только, но и для политической стороны исторіи іудаизма.

Цѣнность содержащагося въ немъ матеріала еще болѣе повысилась, когда рядъ большихъ ученыхъ счелъ возможнымъ отнести составленіе его въ сравнительно ранній періодъ эллинистической эпохи. Правда, въ вопросѣ о времени написанія «Письма» псевдо-Аристее согласія въ наукѣ до сихъ поръ не было достигнуто. Grätz²⁹⁾, въ концѣ прошлаго вѣка, защищалъ въ связи съ этимъ вопросомъ позднюю дату: по его взгляду «Письмо» было написано въ 33-мъ году послѣ Р. X. Wendland, Thackeray и A. Lods выступили съ защитой средней даты и преложили конецъ II вѣка до Р. X. Но Schürer, авторъ извѣстной «Исторіи Израильскаго народа»³⁰⁾ и Tramontano въ своемъ трудѣ о «Письмѣ Аристее къ Филократу» высказались за раннюю дату составленія этого памятника: по ихъ мнѣнію, его свободно можно отнести къ 290 году до нашей эры. Послѣдняя гипотеза мнѣ лично представляется наиболѣе защитимой, какъ это я и старался подробно показать въ предложенномъ мною на сысканіе ученой степени трудѣ. Сейчасъ лишь кратко укажу, что поздняя дата была выдвинута на томъ основаніи, что твореніе псевдо-Аристее, особенно въ приведенныхъ въ немъ застольныхъ рѣчахъ, якобы содержитъ намеки на атмосферу подозрительности и доносовъ, характерную для временъ императора Тиберія (см. §§ 166-1673). Но эти намеки являются настолько неопредѣленными и носятъ до того общій характеръ, что ихъ никакъ нельзя считать рѣшающими показателями той обстановки въ которой могло быть написано «Письмо». Кромѣ того, Филонъ Александрійскій, писавшій свои труды въ началѣ I-го вѣка, воспроизведшій разсказъ псевдо-Аристее и первый явно превратившій 72-хъ переводчиковъ въ священнослужителей и пророковъ, говоритъ также о торжественномъ праздникѣ, который въ его дни ежегодно совершался іудеями на о. Фаросѣ въ честь греческаго перевода закона³¹⁾. Объ этомъ праздникѣ псевдо-Аристее еще не зналъ, иначе онъ не преминулъ бы его использовать для своего панегирика. Все это показываетъ, что онъ писалъ задолго до Филона... Что же касается средней даты, то ея защитники ссылаются, главнымъ образомъ, на обрисованное нашимъ

авторомъ политическое положеніе Палестины. По ихъ взгляду псевдо-Аристей изобразилъ ее какъ совершенно независимую страну. суверенно управляемую іерусалимскимъ первосвященникомъ, объединившимъ въ своихъ рукахъ духовную и государственную власть. Это заставило Wendland'a и Lods'a отнести составленіе «Письма» къ эпохѣ Асмонеѣвской династіи и приурочить его къ царствованію Іоанна Гиркана, завоевателя Самаріи, тѣмъ болѣе, что послѣдняя оказалась включенной псевдо-Аристеемъ въ составъ іудейскаго государства (§ 107). Но выводы этихъ ученыхъ не являются столь обоснованными, сколь представляются они на первый взглядъ. Какъ это подтверждаетъ М. Noth³²⁾, границы обѣтованной земли всегда имѣли не реальный, а идеальный характеръ, какъ это вытекаетъ изъ того же «Письма псевдо-Аристеева», которое, въ своемъ описаніи іудейской земли, включило въ послѣднюю не только Самарію, но и Птолемаиду и Аскалонъ, области никогда Асмонеямъ не принадлежавшія. Было бы къ тому же крайне неправдоподобнымъ для псевдо-Аристеева, который въ другомъ отношеніи оказывается столь освѣдомленнымъ, просто переносить въ эпоху Птолемея Филадельфа политическую ситуацію Палестины таковой, какъ представлялась она въ эпоху, когда онъ писалъ. Онъ могъ не знать всѣхъ подробностей царствованія этого монарха, но ему было хорошо извѣстно, какъ и просвѣщеннымъ эллинамъ, которыхъ онъ имѣлъ въ виду, что при Филадельфѣ Палестина была частью имперіи Лагидовъ. Если бы онъ хотѣлъ ее изобразить какъ независимую державу, его разказъ тогда бы потерялъ кредитъ у эллинскихъ читателей. Напротивъ, онъ самъ опредѣленно даетъ понять въ своемъ «Письмѣ» (§§ 12-13, 24, 35-36), что въ описываемую имъ эпоху Палестина была подъ египетскимъ владычествомъ. Иначе и не могло быть, ибо даже не будучи историкомъ, онъ долженъ былъ заботиться объ избѣжаніи грубыхъ анахронизмовъ, а въ таковой онъ впалъ бы несомнѣнно если бы онъ изобразилъ, какъ независимую область страну, которую Лагиды потеряли только лишь въ началѣ II вѣка, провадѣвши ею до этого больше чѣмъ сто лѣтъ. И, дѣйствительно, то, что говоритъ «Письмо» о политическомъ статутѣ Палестины, скорѣе отражаетъ тотъ режимъ административной автономіи или, даже, полу-суверенитета, которымъ Палестина пользовалась подъ Персами, а потомъ при Птолемеяхъ, до дня, когда она была окончательно отъ послѣднихъ отторгнута Селевкидами въ 196 году до Р. Х. Если прибавить къ этому невыработанность въ «Письмѣ» терминологіи, касающейся статута александрійскихъ іудеевъ, а также особенности псевдо-Аристеева богословія, въ частности отсутствіе у него столь характерныхъ для II вѣка темъ о воздаяніи, о безсмертіи и о воскресеніи, то теорія о средней датѣ написанія «Письма» оказывается просто несостоятельной. Напротивъ, самый широкій универсализмъ, еще выраженный у псевдо-Аристеева но совершенно исчезнувшій послѣ гоненій Антиоха Епифана, преобладаніе Торы надъ Пророками, отсутствіе намековъ на раздѣленіе іудеевъ на партіи фарисеевъ, саддукеевъ и есеевъ, уже существовавшихъ при Асмонеяхъ заставляютъ насъ утверждать, что «Письмо» было написано въ гораздо болѣе раннюю эпоху, чѣмъ та, которую предложилъ Вендландъ. Наиболѣе под-

ходящая дата для составленія «Письма» есть та, которую защищает Транмонтано, а именно послѣдніе годы царствованія Птолемея IV Филометра (221-204 до Р. Х.)... Этотъ выводъ заставляетъ историковъ обратить должное вниманіе на нѣкоторые историческіе факты, относящіеся къ персидской и ранней эллинистической эпохѣ и вскользь упомянутые у псевдо-Аристеея. Въ качествѣ примѣра укажемъ на фактъ тройного переселенія іудеевъ изъ Палестины въ Египетъ, отмѣченный въ §§ 12-14 (ср. §§ 22-23) «Письма»: первое имѣло мѣсто при Псамметихѣ, второе послѣ завоеванія Египта Персами, третье при Птолемеѣ I Лагѣ. О первомъ изъ этихъ переселеній знаютъ Элефантинскіе папирусы, тогда какъ о второмъ и третьемъ насъ освѣдомляютъ только псевдо-Аристеея³³).

Этотъ же выводъ дѣлаетъ, какъ это на первый взглядъ ни странно, «Письмо псевдо-Аристеея» возможнымъ источникомъ для исторіи возникновенія Септуагинты. Вопросъ о такъ называемой прото-Септуагинтѣ сейчасъ усиленно разрабатывается библейской наукой. Въ Германіи, Англии и Соед. Штатахъ о немъ написана уже обширная литература. Назову, въ этой связи, имена Thackeray, Wutz'a, Kahle, извѣстнаго также своими трудами по масоретскому тексту, а также Sperber'a и Орлинскаго³⁴). Сказаніе псевдо-Аристеея отражаетъ ходячія представленія о происхожденіи перевода LXX, которыя были распространены въ іудейскихъ александрійскихъ кругахъ въ III вѣкѣ до Р. Х. Безъ всякаго сомнѣнія, это сказаніе сильно приукрашено легендою и многое въ немъ было преувеличено ради панегирическихъ цѣлей его авторомъ, но вполне правдоподобно, что въ его основѣ было положено историческое зерно. Правдоподобнымъ является то, что, какъ и показываетъ нашъ авторъ, первымъ былъ переведенъ съ еврейскаго на греческій Законъ, т. е. Тора или Пятикнижіе, къ которому въ началѣ сводился весь канонъ В. З. Церкви. Вполнѣ правдоподобно и то, что этотъ переводъ былъ совершенъ при Птолемеѣ Филадельфѣ, царствованіе котораго вообще было эпохою расцвѣта всякаго рода письменности и искусствъ. Возможно также, что для совершенія такого перевода, спеціально были выписаны изъ Іерусалима съ одной стороны исправный текстъ Закона, а съ другой, для сотрудничества съ александрійскими іудейскими переводчиками, палестинскіе книжники толкователи Торы. Возможно, наконецъ и то, что самъ Филадельфъ былъ освѣдомленъ о совершавшемся переводѣ и даже то, что онъ, согласно традиціонно благожелательной политикѣ всѣхъ Птолемеевъ въ отношеніи іудейства, покровительствовалъ этому дѣлу. Но покровительство это было несомнѣнно далеко отъ того преклоненія царя и всего его двора передъ всѣми іудейскими духовными и культурными цѣнностями, которое изображено въ тенденціозномъ разсказѣ псевдо-Аристеея.

Признаніе исторической достовѣрности отдѣльныхъ показаній псевдо-Аристеея позволило изслѣдователямъ текста LXX намѣтить разрѣшеніе ряда проблемъ, которыя въ большемъ числѣ и разнообразіи были за послѣднія десятилѣтія подняты вокругъ этой библейской версіи. Это касается, въ первую очередь, вопроса объ существованіи еще болѣе древ-

нихъ переводовъ Торы на греческій языкъ. Нѣкоторыя высказыванія псевдо-Аристеея, особенно его намеки въ §§ 30 и 314-315, позволяютъ считать, что нужда въ греческихъ Таргумахъ на Законъ испытывалась въ діаспорѣ съ очень раннихъ поръ и, что еще до царствованія Птолемея Филадельфа были сдѣланы какія-то попытки перевести Законъ на греческій языкъ. Затѣмъ, благодаря тому, что псевдо-Аристеей сообщаетъ намъ о технической сторонѣ описываемаго имъ дѣла перевода, можно теперь считать опроверженными нѣкоторыя ученныя теоріи, относительно происхожденія Септуагинты, въ свое время получившія извѣстный успѣхъ. Я имѣю, прежде всего, въ виду теорію итальянскаго ученаго Motzo³⁵). Послѣдній пытался доказать, что такъ называемый переводъ Семидесяти есть ничто иное, какъ рецензія, совершенная между 130-мъ и 110-мъ годомъ до Р. Х., на нѣкій болѣе древній переводъ, который могъ быть совершенъ во времена Птолемея Филадельфа. Въ связи со своей теоріей, Мотцо считаетъ «Письмо псевдо-Аристеея» литературной попыткой аккредитировать этотъ переводъ вымышленнымъ разсказомъ о якобы полученной имъ царской санкціи, придавшей ему официальный характеръ. Но теорія эта, въ первую очередь, предполагаетъ среднюю дату написанія «Письма», которая, какъ мы уже отмѣтили, представляется трудно защитимой. Затѣмъ, она упускаетъ изъ виду, что само «Письмо» прямо говоритъ, что и до Птолемея Филадельфа уже бывали попытки перевести іудейскій законъ на греческій языкъ, причемъ отнюдь не восхваляя ихъ а, напротивъ, строго ихъ порицая, какъ неудовлетворительныя и несостоятельныя. Наконецъ, было бы крайне неправдоподобнымъ для псевдо-Аристеея, писавшаго, по мнѣнію Мотцо, около 100-го года до Р. Х., дерзновенно хотѣть перенести въ эпоху Птолемея Филадельфа литературное событіе, которое имѣло бы за собой всего лишь двадцатилѣтнюю давность.

Но помимо свѣдѣній о предшествовавшихъ Септуагинтѣ болѣе раннихъ попыткахъ греческихъ таргумовъ на Законъ, «Письмо псевдо-Аристеея» содержитъ, несомнѣнно, цѣнныя указанія относительно того оригинальнаго еврейскаго текста, съ котораго Законъ былъ переведенъ при Филадельфѣ. Если принять во вниманіе это обстоятельство, то на основаніи нашего документа оказывается возможнымъ вѣское возраженіе противъ гипотезы нѣмецкаго ученаго Wutz'a, относительно оригинала, съ котораго былъ сдѣланъ переводъ. Wutz³⁶), отвращаясь отъ расхожденій между Септуагинтою и масоретскимъ текстомъ въ транскрипціи, главнымъ образомъ, собственныхъ именъ, создалъ теорію, по которой греческіе переводчики должны были пользоваться рукописью содержащей еврейскій текстъ закона, уже транскрибированный греческими буквами. Wutz, тоже пытался подкрѣпить свои доводы ссылкой на псевдо-Аристеея: онъ видѣлъ въ словоупотребленіи § 15 «Письма» прямое указаніе на транскрибированный характеръ оригинала перевода. Но болѣе тщательное изученіе словаря нашего автора показываетъ, что глаголь, *μεταγράφειν* на который ссылается Wutz, никоимъ образомъ не значить транскрибировать, но либо переписывать книги (§§ 9-10), либо переводить ихъ (§§ 45, 46 и 307). Къ

этому надо прибавить, что всѣ данныя псевдо-Аристеея прямо свидѣтельствуютъ, что текстъ закона, привезенный для перевода изъ Іерусалима въ Александрію, былъ начертанъ посредствомъ письма еврейскаго еще не вокализированнаго, такъ же какъ онѣ подтверждаютъ, что составленная при Птоломееѣ II греческая версія іудейскаго закона съ самаго дня своего обнародованія была принята всей александрійской діаспорой и приобрѣла оффиціальныи характеръ.

Укажу, наконецъ, какъ изученіе «Письма» псевдо-Аристеея обрѣло значеніе и для изслѣдованія самого библейскаго текста. По своей формѣ нашъ документъ принадлежитъ къ роду письменности, который послужилъ образчикомъ для новозавѣтныхъ посланій. По языку, на которомъ онѣ написанъ, онѣ является однимъ изъ характерныхъ образцовъ литературнаго языка эллинистической эпохи. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи «Письмо псевдо - Аристеея» представляется особенно цѣннымъ для библеиста. На томъ же языкѣ были составлены сама Септуагинта съ каноническими и неканоническими книгами и мѣстами (Ветх. Завѣта и всѣ новозавѣтныя книги. Изслѣдователи уже сейчасъ усматриваютъ особое сходство между языкомъ «Письма псевдо-Аристеея» и языкомъ цѣлаго ряда библейскихъ книгъ. Это касается, главнымъ образомъ, греческаго Пятокнижія, пролога книги Исуса сына Сирахова и III Маккавейской³⁷), какъ наиболѣе близкихъ къ нему по времени своего написанія. Но это касается также наиболѣе литературныхъ по формѣ и языку образцовъ греческой библейской письменности, въ частности книги Премудрости Соломона, евангелія отъ Луки, книги Дѣяній Апостольскихъ, посланія къ Евреямъ и II-го посланія Петра³⁸). Трудъ филологическаго сопоставленія «Письма псевдо-Аристеея» со всѣми вышеназванными библейскими текстами еще до конца не продѣланъ и, потому, еще можетъ выясниться, что многія словесныя параллели между «Письмомъ» и означенными книгами являются дѣломъ простой случайности; но тамъ, гдѣ они окажутся обоснованными, эти параллелизмы получаютъ болѣе чѣмъ одно чисто филологическое значеніе.

Все вышесказанное дѣлаетъ понятнымъ, почему, даже послѣ выхода въ 1931 году какъ будто исчерпывающаго труда *Tramontano* о «Письмѣ Аристеея», интересъ къ послѣднему отнюдь у изслѣдователей его не упалъ. О немъ по сей день выходятъ все новые и новые труды. Назову, среди нихъ, книги англичанина *Meecham'a*³⁹), итальянца *Mamigliano*⁴⁰), американца *Hadas*⁴¹) и также скорѣе популярную книжечку объ апокрифахъ французскаго іезуита *Bonsirven*⁴²). Укажу также, что въ настоящее время существуетъ литература о «Письмѣ Аристеея» у самихъ евреевъ, заинтересовавшихся своимъ національнымъ прошлымъ: объ немъ вышло нѣсколько книгъ профессоровъ палестинскихъ университетовъ и даже переводъ на ново-еврейскомъ языкѣ, составленный профессоромъ *Sahana*⁴³). Мнѣ остается теперь указать, какъ я самъ опредѣляю мѣсто и назначеніе моего труда по историко-филологическому изслѣдованію и по переводу «Письма псевдо-Аристеея» среди только что приведенной новѣйшей литературы по этому предмету.

Диссертація, представляемая мною сегодня на званіе магистра цер-

ковныхъ наукъ, не ставить себѣ задачею продолженіе изслѣдованія «Письма псевдо-Аристеея» по всѣмъ или по нѣкоторымъ изъ намѣченныхъ вопросовъ. Она есть необходимое подведеніе итоговъ. Ея цѣль — поставить русскую православную богословскую науку въ курсъ всего, что было продѣлано на Западѣ за послѣдніе полъ вѣка въ отношеніи изученія «Письма псевдо-Аристеея». Здѣсь необходимо напомнить, что русская богословская наука, главнымъ образомъ въ связи съ темой о происхожденіи и объ вліяніи перевода LXX, никогда не переставала интересоваться «Письмомъ Аристеея», какъ документомъ, въ которомъ, такъ или иначе происхожденіе греческой Библии свое отраженіе получило. Объ этомъ интересѣ свидѣтельствуетъ, прежде всего, старый переводъ «Письма Аристеея» на русскій языкъ, оставленный М. Алексѣевымъ въ 1787 году⁴⁴). Объ этомъ же говорятъ труды нижеслѣдующихъ авторовъ прошлаго вѣка: Елеонскаго⁴⁵), Ловягина⁴⁶), Корсунскаго⁴⁷), Юнгерова⁴⁸) и др. Эти имена достаточно ясно показываютъ, что изслѣдованіе «Письма Аристеея» является одной изъ традиціонныхъ темъ для русской библейской науки. И потому моя диссертація на ту же тему есть, прежде всего, плодъ моего желанія послужить возобновленію традиціи, которая была прервана исторіей уже почти на сорокъ шесть лѣтъ. Но помимо этого желанія, въ выборѣ моего предмета мною руководили два другихъ соображенія, къ изложенію которыхъ я долженъ сейчасъ перейти.

Первое изъ нихъ продиктовано побужденіями методологическаго характера. Изслѣдованія вопроса о времени написанія «Письма псевдо-Аристеея» являются, на мой взглядъ, чрезвычайно поучительными въ области научной методологіи вообще. Они вскрыли нѣкоторыя предпосылки, которыми надлежитъ, во избѣжаніе крупныхъ ошибокъ, руководствоваться въ дѣлѣ установленія датъ псевдэпиграфическихъ или апокрифическихъ документовъ. Каждый такой документъ неизбѣжно отражаетъ обстановку или среду, въ которой онъ былъ составленъ, что часто даетъ возможность, съ одной стороны, подтвердить его апокрифичность, а съ другой — опредѣлить время его написанія. Но выше мы имѣли случай отмѣтить, какъ даже такіе крупные ученые какъ Вендландъ, Таккерей и Лодсъ сочли возможнымъ допустить, что столь умѣлый апологетъ, какъ псевдо-Аристей смогъ просто перенести въ эпоху Птолемея II, которую онъ хотѣлъ изобразить въ своемъ разсказѣ, всю политическую ситуацію эпохи, въ которую онъ жилъ самъ, нисколько не подумавъ о тѣхъ подозрѣніяхъ, которыя такая историческая неправдоподобность вызоветъ у просвѣщенныхъ эллинскихъ читателей. Всякій составитель псевдэпиграфическихъ и апокрифическихъ произведеній, особенно если онъ преслѣдовалъ апологетическія цѣли, непременно долженъ былъ стараться избѣгать крупныхъ, т. е. очевидныхъ анахронизмовъ и потому онъ «проговаривался» и выдавалъ свою эпоху лишь только въ мелочахъ. Это заставляетъ изслѣдователей псевдоэпиграфовъ и апокрифовъ, во-первыхъ, не превращать въ анахронизмы каждую подробность выдаваемого ими за исторію разсказа, а во-вторыхъ, не въ главныхъ фактахъ, но въ часто малозначительныхъ деталяхъ искать отраженіе той обстановки или эпохи, къ

которой въ дѣйствительности принадлежитъ изслѣдуемый документъ. Это очень тонкое замѣчаніе, сдѣланное Трамонтано по поводу историческихъ погрѣшностей, допущенныхъ псевдо-Аристеемъ, можетъ оказаться плодотворнымъ для критическаго изученія псевдэпиграфовъ и апокрифовъ до-христіанской и христіанской древности. Съ нимъ мнѣ и хотѣлось ознакомить русскую академическую науку.

Второе соображеніе пристокаетъ изъ задачъ, которыя сейчасъ особо поставлены передъ русскимъ экзегетомъ и, вообще, передъ русскимъ богословомъ. Это касается вопроса о происхожденіи и о значеніи ветхозавѣтнаго понятія и образа Премудрости-Хохмы-Софіи⁴⁹). Ветхозавѣтное ученіе о Премудрости Божіей должно, конечно, быть понимаемо въ общемъ контекстѣ всей библейской хохмической письменности. Но въ вопросѣ о возникновеніи и развитіи хохмическаго движенія въ Израилѣ цѣннѣйшую услугу оказываетъ привлеченный изслѣдователями внѣ-библейскій матеріалъ. Въ этой связи хорошо изученными оказались памятники мудрости другихъ народовъ древняго Востока, особенно тѣхъ, съ которыми ветхому Израилу приходилось соприкасаться въ теченіе своей болѣе чѣмъ тысячелѣтней священной исторіи. Но не слѣдуетъ забывать, что существуетъ, наряду съ языческимъ, такой же израильскій внѣбиблейскій матеріалъ. Его слѣдуетъ искать въ іудейскихъ апокрифахъ. Къ такому израильскому хохмическому внѣбиблейскому матеріалу опредѣленно слѣдуетъ отнести нѣкоторыя части «Письма» псевдо-Аристеева, въ частности отвѣты переводчиковъ на на вопросы, которые имъ царь задавалъ во время семидневнаго пира (§§ 187-294). Изслѣдователи пока не обратили должнаго вниманія на эти отвѣты и на характеръ хохмическаго ученія, которое въ нихъ содержится. Нѣкоторые даже высказали мнѣніе, что мудрость, которую эти отвѣты возвѣщаютъ, является іудейской лишь по названію и по причинѣ постоянного упоминанія его имени Божьяго⁵⁰). Однако, не слѣдуетъ забывать, что изначальная хохма въ Израилѣ, какъ по своей формѣ такъ и по содержанію, а также по своимъ интересамъ, стояла чрезвычайно близко къ мудрости другихъ народовъ: какъ вся внѣизраильская мудрость, она первоначально трактовала чисто секулярныя темы и, въ частности, о царской власти, о мудромъ управленіи государствомъ, о мудромъ поведеніи въ присутствіи царя, объ искусствѣ быть образцовымъ чиновникомъ и т. д.⁵¹). Лишь въ довольно позднюю пору Израильской исторіи, т. е. приблизительно съ конца вавилонскаго плѣна, эта секулярная мудрость, согласно природному генію и призванію народа Божія, утратила свой свѣтскій характеръ и переключилась на чисто религіозныя пути. Лишь пройдя черезъ мірскіе интересы, израильская хохма стала размышлять о Божественномъ управленіи человѣческими судьбами, о воздаяніи, о причинахъ, по которымъ Богъ допускаетъ страданія праведниковъ и т. д. Поскольку сейчасъ можно судить, «Письмо псевдо-Аристеева» представляетъ ту стадію развитія израильской хохмы, въ которой послѣдняя, не оставляя еще своихъ прежнихъ, чисто мірскихъ темъ, начала постепенно окрашиваться въ новые, опредѣленно религіозныя тона. Въ этой стадіи израильская хохма, продолжая заниматься вопросами о мудрой царской власти, уже намѣ-

тила свою опредѣляющую тему, благодаря которой она сдѣлалась впоследствии боговдохновенной, а именно, вопросъ о Промыслѣ и объ тайнахъ управленія Богомъ созданнаго Имъ міра. Богословіе «Письма псевдо-Аристея», изслѣдованное съ точки зрѣнія ученія о Премудрости, можетъ, несомнѣнно, пролить свѣтъ на то, какъ въ III вѣкѣ до Р. Х. воспринимала хохму та александрійская іудейская среда, для которой полъ вѣка спустя внукъ Сираховъ перевелъ книгу Премудрости своего славнаго прадѣда и которая, уже почти въ новозавѣтную эпоху, дала Книгу Премудрости Соломона, послѣднюю хохмическую книгу и, вообще, послѣднюю книгу ветхозавѣтнаго канона.

Подробное изслѣдованіе ученія о Хохмѣ у псевдо-Аристея уже выходитъ за предѣлы моей диссертаци. Я надѣюсь этому вопросу посвятить главу моего послѣдующаго труда, который будетъ специально посвященъ темѣ о Премудрости. Настоящее же историко-критическое изслѣдованіе о переводѣ на русскій языкъ «Письма псевдо-Аристея» есть лишь подготовительный матеріалъ, какъ для моей дальнѣйшей работы, такъ, осмѣливаюсь надѣяться, и для работы другихъ православныхъ историковъ и богослововъ, которые пожелаютъ потрудиться надъ разработкой историческихъ, филологическихъ и экзегетическихъ темъ, которыя я затронулъ въ настоящей рѣчи.

Исповѣданіемъ моего горячаго желанія содѣйствовать выполненію задачъ, завѣщанныхъ отечественной богословской наукой новѣйшимъ поколѣніямъ православныхъ изслѣдователей, я и кончаю мое слово. Ожидаю критики и рѣшенія ученой коллегіи на представленную мною къ защитѣ диссертацию.

Протоіерей Алексій Князевъ.

8-го мая 1955 г.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) См. о попыткахъ замѣнить другимъ именемъ традиционное названіе Септугинты въ «Dictionnaire de la Bible, V, 2^o part., col. 1624-25.

2) Dict. Bible, Supplem. I, col. 1084 et suiv., 1099-1114.

3) Praep. Evang. VIII, 1-5, 8-9, IX, 34; P.G. XXI, с. 588-97, 624-636, 757.

4) P. Wendland: Aristaeae ad Philocratem Epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis. Lipsiae 1900.

5) Henry St John Thackeray: The Letter of Aristeas, edition of the Greek text, in appendice to Swete's Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900.

6) Raffaele Tramontano S.J.: La Lettera di Aristeo a Filocrate, Introduzione, testo, versione e commento, Napoli 1931. Къ этому труду P. A. Strazzuli прибавилъ списокъ разночтеній на основаніи недавно изслѣдованныхъ рукописей, которыя еще не были использованы въ критическихъ изданіяхъ текста «Письма».

7) Editio princeps: S. Schard, Basel 1561.

8) Русскій читатель найдетъ подробный пересказъ «Письма Аристея» у П. Юнгера (Общее историко-критическое введеніе въ священные ветхозавѣтныя книги. Казань 1902, стр. 355-361. Изъ современныхъ иностранныхъ переводовъ укажу нижеслѣдующіе: 1) P. Wendland: Der Brief des Aristeas, Tübingen 1900 (in Kautzsh. Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T., Band II. S. 1-31. 2) H. St John Thackeray: The Letter of Aristeas, London-New-York 1918). 3) H. T. Andrews: The Letter of Aristeas (in R. H. Charles: The

Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T. in English, Vol. II, pp. 83-122, Oxford 1913). 3) R. Tramontano, op. cit. 4) H. G. Meecham: The Oldest Version of the Bible, London 1932. 5) Risler: Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Berlin 1928, 193-233. 6) Moses Hadas: Aristeeas to Philocrates, New-York 1951.

9) См. объ этомъ въ словарной статьѣ Septante. Dictionnaire de la Bible, V, 2^o part., с. 1624 et suiv.

10) Русский читатель найдетъ объ этомъ нѣкоторыя указанія въ вышеуказанномъ трудѣ проф. Юнгера, а также, въ моей диссертациі.

11) Cohortatio ad Graecos. Migne, P.G., t. VI, с. 265, 268.

12) Бл. Иеронимъ имѣетъ въ виду §§ 301 и сл. «Письма». См. его Praefatio in Pentateuchum, P.L. XXVIII, с. 150-51; Apologia adversus libri Rufini, 24, 25, P.L. XXIII, с. 448-49.

13) Этотъ ошибочный взглядъ имѣетъ до сихъ поръ защитниковъ, несмотря на то, что русская Церковь еще разъ торжественно его опровергла, когда въ 1875-мъ году она издала для народнаго чтенія В. З. Библию, переведенную съ еврейскаго масоретскаго текста.

14) Первымъ усумнился въ подлинности «Письма Аристее» Ludovicus de Vries въ своемъ комментарий на De Civitate Dei XIII, 42. См. краткую исторію критики «Письма Аристее» въ статьѣ Aristée. Dictionnaire de la Bible, I, 1 part., col. 963-64, а также въ предлагаемой диссертациі.

15) Историческую и библиографическую сводку по вопросу о Димитріи Фалерскомъ можно найти въ примѣчаніи къ § 9 «Письма» на стр. 95 II-го тома вышеуказаннаго труда R. H. Charles: The Apocrypha and Pseudepigrapha.

16) См. тамъ же, на стр. 113, въ примѣчаніи къ § 201 историческую и библиографическую справку о Менедемѣ.

17) Antiq. XII, 2; I, 10; Apion. II, 44.

18) К. Οἰκονομος. Περί τῶν Ὁ ἑσθνηυετῶν. Афины 1844.

19) См. A. Lods: Histoire de la littérature hébraïque et juive, Paris 1950, pp. 895 et suiv.; Ricciotti: Histoire d'Israël, II, Paris 1948, pp. 260 et suiv.

20) Такого рода псевдэпиграфами являются также III-я Сивиллова книга и писанія псевдо-Гекатея. См. A. Lods, op. cit., pp. 896-898, 899.

21) Попытки ученыхъ выяснитъ историчность личности этого Аристее до сихъ поръ не привели ни къ какимъ положительнымъ результатамъ (см. Tramontano, op. cit., стр. 45+).

22) См. M. J. Lagrange: Le Judaïsme avant Jesus Christ, Paris 1931; J. Bonsirven: Le Judaïsme palestinien au temps de Jesus Christ, Paris 1935 и тотъ же трудъ въ сокращенномъ изданіи Paris 1950.

23) J. Bonsirven: La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament. Paris 1953, pp. 1-2.

24) Нѣкоторые итоги изслѣдованія апокрифовъ можно найти въ статьѣ Pirot: Apocryphes. Dictionnaire de la Bible, Suppl. I, col. 1354-1460, а также въ Dictionnaire des Apocryphes. Полныя собранія апокрифическихъ текстовъ въ переводѣ на современные языки существуютъ пока только въ нѣмецкой и англійской ученой литературѣ (Kautzsch, Charles, Risler).

25) См. библиографію у Tramontano, op. cit., pp. XII-XIV, а также рядъ статей въ Revue Biblique: 1920, pp. 161 et suiv., 1923, pp. 409 et suiv., 1924, pp. 556 et suiv. H. G. Meecham: The Letter of Aristeeas, Manchester 1935, pp. 343, 8 fol.

26) Lumbroso: Recherches sur l'économie politique de l'Égypte au temps des Lagide. Turin 1870, p. XIII.

27) H. St. J. Thackeray: The Letter of Aristeeas, pp. X-XII.

28) Vincent: Jerusalem d'après la Lettre d'Aristée, Revue Biblique, 1908-1909.

29) Grätz: Die Abfassungszeit des Pseudo-Aristeeasbrief. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1876. S. 283 Такое же мнѣніе раздѣляютъ Bousset, Wilrich и др.

30) Вондландъ изложилъ свою точку зрѣнія во II-томѣ Каушша, стр. XXVI и XXVII. Для Lods, см. его Histoire de la littérature hébraïque et juive, op. cit.,

- р. 902. Для Schürer'a: *Geschichte des Jüdischen Volkes*, Leipzig 1901-1911, стр. 389.
- 31) Philon: *De Vita Mosis*, II, 5-7.
- 32) Martin Noth: *Histoire d'Israel*, Paris 1954, pp. 16 et s.
- 33) Эти и другія подробности псевдо-Аристей могъ узнать изъ писаній Гекатея Абдерскаго, либо непосредственно, либо черезъ псевдо-Гекатея.
- 34) См. общую библиографію и справки въ книгѣ Bleddyn J. Roberts: *The Old Testament, Text and Versions*, Cardiff 1951, pp. 101-119.
- 35) Motzo: *Aristea*. *Atti della R. Academia di Scienze di Torino*. Vol. L, pp. 202-226, 547-570.
- 36) F. Wutz: *Die Uhrsprüngliche Septuaginta*. *Theolog. Blätter*, 1923, № 5 и прочіе его труды.
- 37) Tramontano, op. cit.; Meecham, *The letter of Aristeas*, op. cit., pp. 316-330.
- 38) H. G. Meecham: *The Letter of Aristeas*, p. 44.
- 39) H. G. Meecham: *The Letter of Aristeas*, op. cit.; *The Oldest, Version of the Bible*, London 1932.
- 40) Mamigliano: *Per la data e la caratteristica della Lettera di Aristeo-Aegyptus* 1932, p. 161-172.
- 41) M. Nadas, *Aristeas to Philocrates*, op. cit.
- 42) *La Bible Apocryphe en marge de l'Ancien Testament*, op. cit.
- 43) A. Cahana, *Ha-sepharim Ha-Hizonim*. Tel-Aviv, 1937.
- 44) Онъ былъ напечатанъ впервые въ приложеніи ко II-ой части сочиненій Юсифа Флавія «О войнѣ іудейской». Выдержки изъ этого перевода были изданы въ 1844-45 годахъ въ «Воскресномъ чтеніи», ч. VIII, стр. 341 и сл.
- 45) Проф. прот. Елеонскій: *Свидѣтельства о происхожденіи перевода Семидесяти*. Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія, 1875 г., ч. I, стр. 3-47.
- 46) Е. И. Ловягинъ: *Объ отношеніи писателей классическихъ и библейскихъ къ возрѣнію христіанскихъ апологетовъ*, СПб, 1872.
- 47) И. Корсунскій: *Иудейское толкованіе Ветхаго Завѣта*, Москва 1882. Его же: *Переводъ Семидесяти, его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности*, Троице-Сергіевск. Лавра 1897.
- 48) П. Юнговъ: *Общее историко-критическое введеніе въ священныя ветхо-завѣтныя книги* (цит. соч.).
- 49) См. прот. А. Князевъ: «Образъ и понятіе Божественной Премудрости въ Ветхомъ Завѣтѣ». *Правосл. мысль*, вып. X, 1955, стр. 92-112.
- 50) A. Lods, op. cit., стр. 904.
- 51) См. H. Duesberg: *Les Scribes inspirés*, t. I, chap. I, Paris 1938.

Апостоль Петръ и его преемство въ византійскомъ богословіи

Въ сборникѣ, посвященномъ дорогому учителю и юбиляру, столпу нашей Академіи, профессору Антону Владиміровичу Карташеву, мнѣ приходится коснуться темы часто затрагиваемой имъ въ чтеніяхъ по Исторіи Церкви. Съ тонкимъ историческимъ чутьемъ, Антонъ Владиміровичъ учитъ своихъ студентовъ подходить къ вопросу о раздѣленіи христіанскаго міра, какъ къ постепенному, долго развивавшемуся — и сейчасъ еще развивающемуся — историческому процессу. Какъ далеко этотъ историческій методъ отъ полемическихъ упрощеній, или же уніональной сентиментальности, которыми такъ часто удовлетворяется ученая и не ученая церковная литература!

Съ терпимостью, унаслѣдованной имъ отъ либеральной традиціи старой школы, Антонъ Владиміровичъ не разъ высказывался въ пользу принципиальной возможности сосуществованія, въ лонѣ единой Церкви, централизованнаго западнаго церковнаго строя и древней восточной соборности.

Мы не знаемъ, таково ли будетъ завершеніе исторіи, но мы можемъ и должны со всей силой утверждать, что единство Церкви Христовой и ея устройство неразрывно между собою связаны. Церковное устройство должно выражать не только человѣческую социальную организованность, но и данное Богомъ единство Церкви. Это устройство неизмѣнимо въ своей основѣ, хотя въ текущемъ потокѣ исторіи, внѣшнія проявленія церковной организациі явно и законно мѣняются. Многіе принимаютъ эти временныя и относительныя измѣненія за норму, абсолютизируя ту или иную стадію церковнаго процесса, или же, наоборотъ, предполагая, что абсолютной нормы вовсе нѣтъ, впадаютъ въ церковный релятивизмъ. Поэтому, одна изъ основныхъ задачъ православнаго богословія въ наше время, должна заключаться въ томъ, чтобы, передъ лицомъ православнаго церковнаго сознанія, передъ лицомъ инославнаго міра, выявить Священное Преданіе Церкви, неизмѣняемое и хранимое Церковью въ своей неизмѣнности и спасительности, то Преданіе, безъ котораго нѣтъ Церкви и которое, въ своей полнотѣ, есть само Православіе, выдѣляя его изъ измѣняемыхъ и относительныхъ преданій человѣческихъ, накапливаемыхъ исторіей.

Съ этой мыслью, мы подходимъ сегодня и къ византійской церковной литературѣ о св. Апостолѣ Петрѣ и его преемствѣ. Какъ на всякой литературѣ, на ней лежитъ печать той исторической эпохи, въ ко-

тору она появилась. Но мы постараемся прослѣдить тѣ вѣчныя истины православной еkkлeзiологiи, которыя въ ней выразились.

Въ своихъ лекціяхъ по церковной исторiи, А. В. Карташевъ часто указываетъ на то, что развитіе Римскаго примата на Западѣ, въ теченіе долгихъ столѣтій, прошло мимо вниманія Восточныхъ Церквей. Восточные, безъ всякихъ споровъ всегда признававшіе особый авторитетъ Римской церкви въ церковныхъ дѣлахъ, восхвалявшіе въ V-омъ вѣкѣ папу Льва Великаго, какъ преемника апостола Петра, какъ перваго епископа Вселенной — что не помѣшало имъ, не видя въ этомъ ничего предосудительнаго, осудить папу Гонорія на VI-мъ Вселенскомъ Соборѣ — за ересь моноелитства, — долго не замѣчали, что ихъ искреннія, хвалебныя выраженія по адресу папъ, прославившихся благочестіемъ, будутъ истолкованы, въ Римской канцелярiи IX-го или XI-го вѣковъ, какъ формальныя опредѣленія **правъ** Римской Церкви, основанныхъ на преемствѣ Петра.

Наша задача — анализировать реакцію Востока, когда онъ, наконецъ, понялъ, въ чемъ дѣло.

Какъ это ни покажется страннымъ, это произошло только въ XIII-мъ вѣкѣ. Въ IX-мъ вѣкѣ, патріархъ Фотій, вѣроятно, также осозналъ всю важность еkkлeзiологическаго недоразумѣнія между Востокомъ и Западомъ, но ему никогда не пришлось открыто объ этомъ говорить: только отдѣльныя намеки въ разныхъ его писаніяхъ показываютъ, что онъ, лично, понималъ существо дѣла¹⁾. Его дѣйствія противъ папы Николая, не были направлены формально противъ римскаго ученія о Церкви и, въ сущности, не внесли ничего новаго въ церковную практику Востока, по сравненію, на примѣръ, съ подобнымъ же актомъ противъ Гонорія въ VII-мъ вѣкѣ, или же съ отношеніемъ къ Риму Каппадокійскихъ отцовъ, по поводу Антиохійскаго раскола. А миръ заключенный Фотіемъ съ папой Іоанномъ VIII-мъ послужилъ для него лишь новымъ предлогомъ для восхваленія Ветхаго Рима и его православныхъ предстоятелей.

Только въ XIII-мъ вѣкѣ появились первые литературные памятники направленные противъ папства. И то, историки не разъ отмѣчали, что вопросъ о приматѣ Петра и его преемствѣ занимаетъ далеко не первое мѣсто въ греко-латинской полемикѣ, въ политико-богословскихъ переговорахъ объ уніи или даже въ вопросахъ, подвергшихся обсужденію Флорентійскаго собора. Только отдѣльныя греческія богословы видѣли въ этомъ вопросѣ важный пунктъ, въ которомъ Грекамъ и Латинянамъ не такъ легко будетъ сговориться. Большинство придавало куда большее значеніе вопросу о «*Filioque*». Инстинктивно, Восточные ощущали церковное единство, какъ **единство вѣры** — отсюда значеніе Никейскаго символа и латинской прибавки, — а не какъ единство церковной организаціи, на которой, въ первую очередь, настаивали Западныя. Для византійцевъ охраненіе «организаціоннаго» единства принадлежало вселенскому православному Царю, которому всѣ христіане, въ принципѣ, должны были подчиняться во всѣхъ земныхъ дѣлахъ. Греки долго не могли понять, что приматъ Рима есть такой же предметъ религіозной вѣры, какъ и «*Filioque*», вѣры въ Церковь, какъ

единый земной организм. Экклезиологический вопрос, поставленный церковному сознанию развитием папства, долго казался нереальным Востоку. Восток жил полнокровной церковной жизнью, со всем своим литургическим богатством, святоотеческим преданием, миссионерской деятельностью на Север и на Восток, но гений его не был направлен в сторону формуляции православной экклезиологии, которая могла бы быть противопоставлена новой западной системе, пока еще не было поздно. В этом основная слабость Востока.

Но это, конечно, не значит, что новозаветное учение о Церкви, сама Истина Церкви, Ея жизнь, не составляли того единственного источника, из которого питалось все подлинное в византийской религиозной жизни. Если бы на Восток не присутствовала сама Тайна Церкви, во всей своей полноте, то были бы правы крайние западные полемисты, утверждающие, что все, что не с Римом, лишается спасительной жизни и естественно отсыхает. Но Восток духовно не умер, а, наоборот, ощущал и ощущает экклезиологическое развитие Запада, как пагубное движение, приведшее к безконечным расколам и к секуляризации большей части западной культуры.

Сосредотачиваясь сегодня на отдельном, частном вопросе о Петре и его преемстве в византийском богословии, я имью в виду не использование устаревшего материала в целях полемики, не приведшей ни к чему и в прошлом, а попытку определить, какую именно форму церковной жизни, какое проявление Тайны Церкви, начали защищать византийцы, когда впервые сознательно встретились с учением о папстве. Не сомнительные и случайные полемические аргументы привлекут наше внимание, а экклезиология, стоящая за этими аргументами. И нам кажется, что эта экклезиология — православная экклезиология, — есть именно то, чего ищут многие на Западе. Византийские богословы защищали не национальный греческий партикуляризм против римского универсализма, не какую-то особую экзотически-мистическую форму церковности, свойственную восточным народам, в отличие от Запада, а основную и спасительную, общедоступную и богооткровенную евангельскую истину о Церкви, которой жил когда-то весь христианский мир, и в которой он мог бы обрести единство в будущем.

В рассматриваемый период, две категории памятников заключают в себя материал об апостоле Петре и его преемстве:

1) Толкования на новозаветные книги Св. Писания и проповеди в день памяти первоверховных апостолов Петра и Павла.

2) Полемические антилатинские произведения, опровергающие западное учение о первенстве Петра и его преемстве в Римской Церкви.

Обратимся к первой категории²⁾. Самое поверхностное знакомство с этими произведениями уже достаточно, чтобы убедиться в почти совершенном отсутствии в них антилатинской полемики. Византийские толкователи и проповедники повторяют святоотеческие выражения о Петре, безотносительно к экклезиологической проблеме, связанной с ними на Западе.

Самъ патріархъ Фотій является, въ этомъ отношеніи, первымъ и очень значительнымъ примѣромъ. — «На Петръ, пишетъ онъ, покоятся основанія вѣры»³). «Онъ есть глава апостоловъ»⁴). Даже предавая Христа, «онъ не выпалъ изъ лика апостольскаго; онъ положенъ въ основаніе, какъ камень церковный, и Истина провозглашаетъ его ключаремъ небесъ»⁵). У Фотія можно также найти не мало выражений, гдѣ основаніе Церкви понимается, какъ основаніе на **исповѣданіи** Петра: — «Господь, пишетъ онъ, вручилъ Петру ключи Царства въ награду за правое исповѣданіе, и на его исповѣданіи Онъ поставилъ основаніе Церкви»⁶). Какъ и послѣдующее византійское богословіе, Фотій не зналъ искусственно-полемическаго противоположенія между Петромъ и его исповѣданіемъ. Петръ есть Камень Церкви, потому что онъ произнесъ исповѣданіе вѣры въ Божество Спасителя. На Фотіевомъ соборѣ 879-880 г.г., были даже употреблены такія выраженія, какъ: — «Господь поставилъ его главою всѣхъ **церквей**, говоря: паси овцы моя»⁷).

Есть ли это только греческая риторика? Да, несомнѣнно, риторика украшаетъ мысль византійскихъ авторовъ. Званіе «корифея» часто присваивается и другимъ апостоламъ, особенно Павлу и Иоанну, и не слѣдуетъ придавать ему особеннаго, самостоятельнаго значенія. Но риторика не можетъ объяснить всего.

Подобныя же выраженія встрѣчаются у многихъ позднѣйшихъ авторовъ. Петръ патріархъ Антиохійскій, пишетъ, напримѣръ, Михаилу Керуларію, что «на Петръ, великая Церковь Божія зиждется»⁸). Но наиболѣе ясные тексты мы находимъ у свят. Θεοφιλάкта Болгарскаго, жившаго въ началѣ XII-го вѣка, въ его экзегетическихъ трудахъ на Четвероевангеліе.

Объясняя текстъ Лк. XXII, 32-33, онъ влагаетъ въ уста Спасителя слѣдующее: — «Я полагаю тебя начальникомъ ἑξάρχος учениковъ, но ты отвергнешься Меня, восплачешь и придешь къ покаянію. Тогда утверди прочихъ (учениковъ), ибо такъ тебѣ подобаетъ поступать, такъ какъ послѣ Меня, ты — Камень и утвержденіе Церкви. Надо думать, что это сказано не только о жившихъ тогда ученикахъ, чтобы они были утверждены Петромъ, но **о всѣхъ вѣрныхъ до скончанія вѣка**». Послѣ своего отверженія, Петръ «снова, черезъ покаяніе, воспринялъ общее первенство и предстояние Вселенной»⁹).

Θεοφιλάктъ также настаиваетъ на томъ, что слова Спасителя въ Ю. XXI обращены лично къ Петру. — «Господь, пишетъ онъ, вручаетъ Петру предстояние среди овецъ во Вселенной, никому другому, какъ ему...»¹⁰). Интересно другое его замѣчаніе объ Іаковѣ, братѣ Господнемъ: — «Если Іаковъ получилъ Іерусалимскій престоль, то Петръ былъ поставленъ учителемъ Вселенной»¹¹). Здѣсь явно чувствуется не только риторическое увлеченіе благочестиваго проповѣдника, но и серьезная богословская и экзегетическая мысль, отличающая служеніе Петра и служеніе Іакова. Мы увидимъ ниже, что это различіе имѣетъ первостепенное значеніе въ византійской — и вообще православной — экклезиологіи.

За патріархомъ Фотіемъ и Θεοφιλάктомъ слѣдуютъ многіе другіе:

Θεοφάνη Κεραμεῦς, а, въ Россіи, въ XIII-мъ вѣкѣ, св. Кирилль Туровскій. Значительны также слова знаменитаго КП-го патріарха Арсенія (1255-1259, 1261-1267), прославившагося своимъ стойкимъ стояніемъ за справедливость передъ лицомъ Михаила Палеолога: — «Воистину блаженъ Петръ — Камень Πέτρος τῆς Πέτρας на которомъ Христосъ утвердилъ Церковь»¹²⁾).

Св. Григорій Палама, въ XIV-мъ вѣкѣ, восхваляетъ апостола все въ тѣхъ же выраженіяхъ. Петръ есть «Корифей» и «первый изъ апостоловъ». Въ своемъ словѣ на праздникъ 29-го іюня, св. Григорій идетъ дальше: онъ сравниваетъ Петра съ праотцемъ Адамомъ. Называя Симона — Петромъ и «на немъ» устроая Церковь, Спаситель сдѣлалъ его «отцемъ рода истинныхъ богочитателей». Такъ же, какъ ветхій Адамъ, Петръ подвергся искушенію діавола, но его паденіе не было окончательнымъ; онъ покался и былъ возстановленъ Христомъ въ достоинствѣ «пастыря и архипастыря всей Церкви»¹³⁾.

Не трудно было бы умножить примѣры. Всѣ византійскіе богословы, даже послѣ конфликта съ Западомъ, говорили объ апостолѣ Петрѣ въ тѣхъ же древнихъ, библейскихъ и святоотеческихъ выраженіяхъ, что Фотій и Θεοφιλάκτῃ. Ихъ безстрастная увѣренность лишній разъ показываетъ, что они не видали во всемъ этомъ аргумента въ пользу западной эkkлeзиoлoгiи. Впрочемъ, какъ мы уже указывали, они этой эkkлeзиoлoгiи не знали и, слѣдовательно, не могли видѣть связи между нею и библейскими текстами о Петрѣ: ея логика была имъ настолько чужда, что они не видѣли, необходимости полемизировать съ нею. Вотъ основныя положенія, которыя для нихъ являются очевидными:

1) Петръ — «Корифей» апостольскаго лика; онъ первый ученикъ Христа и всегда говоритъ отъ имени всѣхъ. Правда, другіе апостолы — Іоаннъ, Іаковъ, Павелъ, — также называются «корифеями» и «первоверховными», но одинъ Петръ является «церковнымъ камнемъ». Его первенство носить, такимъ образомъ, не только личный характеръ, основанный на его собственныхъ достоинствахъ, но оно имѣетъ эkkлeзиoлoгичeскoе значеніе.

2) Слова Христа на пути въ Кесарію Филиппову — «на семь каменѣ созижду Церковь Мою» — связаны съ исповѣданіемъ Петра. Поэтому, для Фотія, какъ и для всѣхъ отцовъ Церкви, западныхъ и восточныхъ, не составляетъ существенной разницы сказать «Церковь основана на Петрѣ», или сказать: «она основана на исповѣданіи Петра» Церковь существуетъ въ исторіи, потому что человекъ имѣетъ вѣру въ Христа, какъ Сына Божія: безъ этой вѣры не можетъ быть Церкви. Петръ, первый исповѣдавшій эту вѣру, — ставшій «богословъ начальникомъ», какъ мы поемъ въ Церкви — получилъ мессіанское званіе «Камня», т. е. воспринялъ на себя званіе, принадлежащее, на библейскомъ языкѣ, самому Мессіи, Новому Адаму. Но, поскольку это званіе связано съ **вѣрою**, человекъ можетъ его лишиться: это случилось и съ Петромъ, и ему нужно было пройти черезъ слезы покаянія, чтобы быть возстановленнымъ въ своемъ званіи.

3) Византійскіе авторы рассматриваютъ слова Христа, обращенныя къ Петру (Мѡ. XVI, 18), какъ имѣющія окончательное и вѣчное

значение. Петръ — смертный человекъ, но Церковь — неодолима вратами ада: она пребываетъ вѣчно и всегда основана на Петрѣ. Петръ утверждаетъ вѣрныхъ братьевъ «до скончанія вѣка», пишетъ Теофилактъ. — «Господь даетъ ключи Петру», читаемъ мы у Теофана Керамевса, — «и **всѣмъ тѣмъ, кто ему подобенъ**, чтобы дверь небеснаго Царства оставалась закрыта передъ еретиками и была легко проходимая вѣрными¹⁴). Теофанъ отражаетъ здѣсь древнюю патристическую традицію, восходящую къ Оригену, на основаніи которой слова Господа о ключахъ, вовсе не говорятъ, о какой-то «власти ключей», позволяющей Петру открывать царство другимъ людямъ, а о возможности **ему самому** войти въ Царство, т. е. спастись вѣрой. Такимъ образомъ всѣ спасенные вѣрой во Христа, также получаютъ ключи Царства, чтобы войти въ Него. Во всей патристикѣ только у Оригена мы находимъ подробное объясненіе словъ Спасителя и ясное ученіе о преемствѣ Петра: — «Если и мы говоримъ, пишетъ Оригенъ, — Ты — Христосъ Сынъ Бога Живого..., то и мы становимся Петромъ (*ὁμιλοῦμεθα Πέτρος*)..., ибо всякій, уподобляющийся Христу, становится Каменемъ (*πέτρα*) Развѣ одному Петру даетъ Христосъ ключи небеснаго Царства, и ни одинъ другой блаженный мужъ не получаетъ ихъ?»¹⁵). Для Оригена, «стать Петромъ» значитъ спастись черезъ уподобленіе Христу, ибо Христосъ есть Камень.

Толкованіе Оригена несомнѣнно повліяло на восточныхъ отцевъ, хотя никто изъ нихъ не говорилъ съ такой опредѣленностью и такъ пространно о преемствѣ Петра (я цитирую всего три фразы Оригена, развивающаго ту же мысль на нѣсколькихъ страницахъ своего толкованія на Евангеліе отъ Маттея). Это толкованіе можетъ быть признано правильнымъ только отчасти. Если признать его единственно правильнымъ, то пришлось бы принять и спиритуалистическую экклезиологію Оригена, не дающую никакого богословскаго основанія для институціонной церковной іерархіи. Вѣроятно, поэтому его отцы и не повторяли буквально.

Вопросъ о преемствѣ Петра остается, такимъ образомъ, не раскрытымъ, хотя византійскіе толкователи явно утверждаютъ необходимость преемства. Эта необходимость вытекаетъ для нихъ изъ самихъ словъ Спасителя, поскольку эти слова говорятъ о **Церкви**, основанной на Петрѣ. Въ какомъ же смыслѣ эти слова продолжаютъ имѣть силу и послѣ смерти апостола?

Нѣкоторый, хотя и требующій развитія, отвѣтъ мы находимъ во второй категоріи византійскихъ памятниковъ, упоминающихъ объ апостолѣ Петрѣ: въ памятникахъ, посвященныхъ прямой полемикѣ съ Западомъ.

Какъ можно себѣ представить, византійскіе полемическіе антилатинскіе памятники далеко не равноцѣнны и не всегда возможно извлечь изъ нихъ подлинную богословскую мысль. Очень немногіе даютъ хоть какой-нибудь матеріалъ объ апостолѣ Петрѣ и его преемствѣ: большинство посвящены вопросу объ исхожденіи Святого Духа.

Греческіе полемисты заговорили о римскомъ первенствѣ только въ

XIII-мъ вѣкѣ. Первые памятники, посвященные именно этому, относятся къ 1205-1206 г.г., т. е. къ періоду, непосредственно слѣдующему за латинскимъ завоеваніемъ Константинополя, когда Римскій престоль впервые началъ назначать епископовъ на восточныя каѳедры, въ частности, на Константинопольскую патриаршую каѳедру. Именно этотъ актъ папы Иннокентія III поставилъ византіецевъ лицомъ къ лицу съ римской еkkлeзіологіей. До тѣхъ поръ они не представляли себѣ, чтобы притязанія древняго Рима могли измѣнить древній канонической порядокъ избранія епископовъ, и что римская централизація могла претендовать на распространеніе внѣ предѣловъ Запада.

Не разъ отмѣчали историки, сколько національной кровной ненависти противъ Латинянь накопилось среди восточныхъ христіанъ за время крестовыхъ походовъ, но эта ненависть была бы излѣчима, если бы восточные, протестуя противъ того, что имъ казалось простымъ насиліемъ и захватничествомъ, не встрѣтились вдругъ съ религіознымъ, богословскимъ оправданіемъ этого захватничества со стороны Ветхаго Рима. Иннокентій III протестовалъ противъ насилій Крестоносцевъ, противъ пролитія въ Константинополѣ христіанской крови. Онъ самъ не былъ ни насильникомъ, ни грабителемъ. Но, на основаніи западной еkkлeзіологіи, какъ преемникъ Петра, онъ имѣлъ право назначить епископа на византіюскую каѳедру, и онъ воспользовался этимъ правомъ, благодаря водворенію на Востокъ Латинской имперіи. На основаніи западной еkkлeзіологіи никто не могъ оспаривать его права такъ поступить, даже если католическіе историки признають, въ наше время, тактическую неудачность назначенія на Кп-ій патриаршіи престоль венеціанца Фомы Морозини.

Во всѣхъ греческихъ антилатинскихъ писаніяхъ этого времени, упоминается объ этомъ «правѣ» Римскаго папы, котораго Восточная Церковь не знала. Актъ Иннокентія III послужилъ поводомъ къ началу полемики о папскомъ приматѣ: Востокъ вдругъ началъ осознавать происшедшее на Западѣ еkkлeзіологическое развитіе, но было уже поздно его остановить.

Къ XIII-му вѣку относятся нѣсколько краткихъ памятниковъ, непосредственно связанныхъ съ назначеніемъ Фомы Морозини:

1) Письмо къ Иннокентію III законнаго Константинопольскаго патриарха Іоанна Каматира (1198-1206), бѣжавшаго въ Никею при взятіи столицы крестоносцами¹⁶).

2) Неправильно приписываемое Фотію произведеніе «Къ тѣмъ, которые говорятъ, что Римъ есть первый престоль»¹⁷).

3) Два произведенія ученаго діакона Николая Месарита, по своему содержанію очень близкія къ предыдущему сочиненію: первое — въ формѣ діалога съ Фомой Морозини, дѣйствительно, имѣвшаго мѣсто въ Константинополѣ 30-го августа 1206 года¹⁸), второе — въ видѣ самостоятельнаго памфлета, написаннаго, когда Николай уже былъ возведенъ въ санъ архіепископа Ефесскаго¹⁹).

4) Письмо неизвѣстнаго по имени патриарха Константинопольскаго къ своему Іерусалимскому собрату²⁰).

5) Статья неизвѣстнаго греческаго автора, озаглавленная, «Поче-

му осилилъ насъ Латинянинъ?» и являющаяся опроверженіемъ возванія Ѳомы Морозини къ Грекамъ. Эта статья является полемическимъ памфлетомъ со всѣми недостатками этого рода литературы ²¹).

Всѣ эти произведенія интересны, главнымъ образомъ, постольку, поскольку они отражаютъ **первую реакцію** греческихъ богослововъ противъ папства. Многие въ нихъ еще не вполне продумано, много аргументовъ выставляется безъ взаимной связи, но все это будетъ отчасти исправлено и развито позднѣйшими писателями, въ XIV-мъ и XV-мъ вѣкахъ. Надо также имѣть ввиду, что нашъ списокъ врядъ ли является полнымъ: постепенно производимое византинистами обслѣдование рукописныхъ библиотекъ несомнѣнно принесетъ и новыя данныя о греческой антилатинской письменности этого времени.

Всѣ памятники приводятъ доводы, касающіеся первенства Петра среди Двѣнадцати, и также затрагиваютъ вопросъ о его преемствѣ. Письма патріарховъ скорѣе настаиваютъ на первомъ пунктѣ. Анонимный памфлетъ вовсе отрицаетъ первенство Петра. (Это, кажется, единственный крайній случай во всей византийской литературѣ). А Николай Месаритъ справедливо видитъ главную силу православной позиціи въ толкованіи вопроса о преемствѣ.

Всѣ писатели, за исключеніемъ анонимнаго полемиста, называютъ Петра «первымъ ученикомъ», «корифеемъ» и «камнемъ». Но Іоаннъ Каматиръ пытается приуменьшить значеніе этихъ званій, сопоставляя ихъ съ другими новозавѣтными текстами, напр., съ Еф. II, 20: — «Бывши утверждены на основаніи Апостоловъ и пророковъ, имѣя Самаго Иисуса Христа краеугольнымъ камнемъ». Церковь утверждена не на одномъ Петрѣ, но на «Апостолахъ и пророкахъ»... Если Петръ есть «первый» или «корифей», то Павелъ есть «избранный сосудъ» (Дѣян. XI, 15), а Іаковъ игралъ первую роль на Іерусалимскомъ соборѣ. Еще болѣе старается приуменьшить первенство Петра неизвѣстный Константинопольскій патріархъ въ письмѣ къ Іерусалимскому. — «Невозможно, пишетъ онъ, чтобы тѣло было безъ головы..., такъ и Церковь не безглавое тѣло». Но ея Глава есть Христосъ. «Нововведенная латинянами глава — лишняя, и не только лишняя...: она приводитъ все тѣло въ смѣшеніе и является для него опасностью» ²²). Римляне страдаютъ тѣмъ же, чѣмъ страдала Коринѣская Церковь, которой Павелъ писалъ, что глава — ни Кифа, ни Павелъ, ни Аполлосъ, а Самъ Христосъ.

Всѣ эти аргументы противъ первенства Петра, и многіе другіе, повторяемые православными полемистами всѣхъ временъ, не имѣютъ, все же, абсолютной силы, поскольку евангельскіе тексты о Петрѣ отличаютъ его служеніе отъ служенія другихъ апостоловъ тѣмъ, что это служеніе прямо связано съ **основаніемъ Церкви** и папствомъ. Вся ихъ сила — въ ихъ экклезиологическомъ значеніи. Поэтому болѣе вѣскими являются другіе аргументы патріаршихъ писемъ, основанные на православной экклезиологіи.

Первый изъ этихъ аргументовъ, это — основное различеніе между служеніемъ апостольскимъ и епископскимъ служеніемъ въ Церкви. Служеніе Петра, какъ и служеніе другихъ апостоловъ, было служеніемъ,

распространяющимся на всю Вселенную. Мы отмѣтили выше, что это различіе проводилъ и Ѳеофилактъ Болгарскій. По словамъ Іоанна Каматира, Петръ есть «учитель Вселенной»; правда, апостольскій іерусалимскій соборъ ограничилъ его проповѣдь обрѣзанными, но, все же, Петръ сталъ апостоломъ для обрѣзанныхъ во всей Вселенной и нельзя связать это служеніе съ однимъ Римомъ и отождествить его со служеніемъ епископа Римскаго²³). Анонимный авторъ антилатинскаго памфлета, также не забываетъ упомянуть о томъ, что апостольское служеніе никогда не ограничивалось опредѣленнымъ мѣстомъ²⁴). Этотъ пунктъ еще яснѣе выступаетъ въ письмѣ къ Іерусалимскому патріарху: — «Христосъ есть Пастырь церковный и Учитель, но это пастырство Онъ передалъ Петру..., но вотъ мы видимъ сегодня, что всѣ прочіе (епископы) имѣютъ это служеніе: итакъ, если первенство дано Петру вмѣстѣ съ пастырствомъ, пусть это первенство будетъ признано и за другими, поскольку они пастыри, и будутъ всѣ первыми»²⁵). То же самое неизвѣстный патріархъ пишетъ по поводу исповѣданія на пути въ Кесарію Филиппову, Симонъ сталъ Камнемъ, на которомъ стоитъ Церковь, то вѣдь и другіе такъ же исповѣдали Божество Христа, значить и они являются камнями: Петръ же есть только первый изъ нихъ»²⁶).

Такимъ образомъ, византійскіе богословы, для толкованія евангельскихъ мѣстъ о Петрѣ, основываются на болѣе общихъ экклезиологическихъ положеніяхъ, также, конечно, основанныхъ на Священномъ Писаніи. Апостолы отличаются отъ епископовъ тѣмъ, что служеніе послѣднихъ ограничено одной мѣстной церковью, поэтому Петръ, какъ «Камень Церкви» и какъ Пастырь, не могъ имѣть преемниковъ внѣ мѣстныхъ Церквей. Мѣстныя же церкви, всѣ, обладаютъ одной и той же **полнотой** благодати, и въ каждой изъ нихъ есть служеніе пастырства, и всѣ онѣ основаны на Камнѣ. Мы увидимъ, какъ развиваютъ это представленіе другіе византійскіе писатели, а пока замѣтимъ, что Іоаннъ Каматиръ, и неизвѣстный авторъ письма въ Іерусалимъ, признаютъ **аналогическое** соотношеніе между первенствомъ Петра среди апостоловъ и первенствомъ Римскаго епископа среди другихъ епископовъ.

«Чтобы быть точнымъ въ этомъ вопросѣ, пишетъ Іоаннъ Каматиръ, я признаю **нѣкую аналогію**, какъ въ геометріи: справедливо усмотрѣть ее между отношеніемъ апостола Петра къ другимъ ученикамъ Христа и отношеніемъ Римской Церкви къ прочимъ патріаршимъ престоламъ; но посмотримъ: было ли служеніе Петра единственнымъ и включающимъ въ себя служеніе другихъ учениковъ Христа, и былъ ли ученическій ликъ подвластенъ и подчиненъ ему, чтобы предоставить и Римской Церкви такое же всеобщее первенство? Но слушаніе евангельскихъ словъ явно разрѣшаетъ наше недоумѣніе»²⁷). И вотъ заключеніе патріарха Іоанна: — «Мы согласны почитать Петра первымъ ученикомъ Христовымъ, мы согласны, чтобы приносимое ему почитаніе превосходило почитаніе другихъ, чтобы онъ прославлялся своимъ предстоительствомъ, и Римскую Церковь мы почитаемъ первой по чину и по чести... но мы не видимъ, чтобы Писанія обязывали насъ признавать ее Матерью другихъ и заключающей въ себѣ другія» (церкви)²⁸).

Приблизительно то же самое пишет неизвестный патриарх подчеркивая внутреннее тождество всѣхъ церквей: — «Мы также признаемъ, въ иномъ смыслѣ Петра — корифеемъ, по **неизбѣжному порядку...** Но Петра, не папу. Ибо папа былъ когда-то первымъ среди насъ, когда его мысль и его умъ были согласны съ нашими... Пусть будетъ восстановлено тождество вѣры, тогда и онъ пусть беретъ первенство»²⁹). Иными словами, папа есть преемникъ Петра, если онъ пребываетъ въ вѣрѣ Петровой.

Въ писаніяхъ Николая Месарита и въ трактатѣ, приписываемомъ Фотію, мы находимъ тѣ же мысли, но вопросъ о преемствѣ Петра нѣсколько болѣе развитъ. Въ этомъ смыслѣ, здѣсь мысль еще болѣе ясная: апостольское служеніе отлично отъ епископскаго. Месаритъ пишетъ: — «Ничего нѣтъ великаго или удивительнаго въ томъ, что Петръ, корифей учениковъ, былъ въ Римѣ... какъ въ другихъ городахъ, такъ и въ Римѣ, **онъ былъ, какъ учитель, не какъ епископъ...** Линъ былъ первымъ епископомъ Римскимъ, избраннымъ всѣмъ собраніемъ апостольскимъ, затѣмъ Ксистъ, а третій — священномученикъ Климентъ, поставленный на архіерейскій престолъ самимъ Петромъ». «Итальянцы, продолжаетъ онъ, изъ учителя Вселенской дѣлаютъ епископа одного города»³⁰).

Вотъ еще болѣе ясный текстъ: — «Вы умудряетесь превратить Петра въ учителя одного только Рима, когда божественные отцы толкуютъ обѣщаніе, данное ему Спасителемъ, какъ имѣющее **каѳолическій** смыслъ и относящееся ко всѣмъ вѣровавшимъ и вѣрующимъ. Вы стараетесь дать ему ложное и узкое толкованіе, относя его къ одному Риму. Тогда совершенно непонятно, какъ не одна только Римская, а **всякая церковь вѣрныхъ** имѣетъ Спасителя, и какъ основаніе ея (т. е. всякой церкви) лежитъ на Камнѣ, т. е. на исповѣданіи Петра, согласно обѣщанію»³¹).

Ученіе о преемствѣ Петра въ одномъ только Римѣ представляется Месариту іудейскимъ суженіемъ дѣйствія благодати: «Это іудейство, пишетъ онъ, недостойное благодати, ограничивать ея божественность опредѣленными странами и мѣстами... Когда мы говоримъ о единой, соборной и апостольской Церкви, мы не говоримъ, какъ это хотѣлось бы задорному римскому невѣжеству, о Церкви Петровой или Римской, или Византійской, или Андреевой, или Антіохійской, или Палестинской, мы не говоримъ о Церкви Азіатской, Европейской, Ливійской или находящейся на сѣверъ отъ Босфора, но о Церкви, находящейся во всей вселенной»³²).

Отбрасывая полемическую рѣзкость этихъ текстовъ, остается совершенно очевиднымъ, что противъ Римской экклезіологіи византійскіе богословы защищаютъ благодатную равноцѣнность и онтологическое тождество всѣхъ мѣстныхъ церквей. Римскому универсализму, основанному на единомъ институціонномъ и организационномъ центрѣ, они противопоставляютъ универсализмъ вѣры и благодати: благодать Божія одинаково присутствуетъ во всякой Христовой Церкви, повсюду, гдѣ «два или три» собраны во имя Христова, т. е. повсюду, гдѣ су-

ществуетъ церковь Божія, во всей ея іерархической и сакраментальной полнотѣ.

Но почему же Римская Церковь была облечена первенствомъ среди прочихъ Церквей, первенствомъ аналогичнымъ тому, которое принадлежало Петру среди апостоловъ? Византіицы имѣли ясный отвѣтъ на этотъ вопросъ: первенство Рима не происходило отъ апостола Петра — присутствіе котораго было болѣе эффективнымъ и лучше засвидѣтельствованнымъ въ Иерусалимѣ или въ Антиохіи, чѣмъ въ Римѣ, — а отъ присутствія императора. Тутъ всѣ византійскіе полемисты согласны: 28-ое правило Халкидонскаго собора для нихъ является аксіомой. Правда, Николай Месаритъ разсматриваетъ это присутствіе императора совсѣмъ не въ византійско-теократическомъ свѣтѣ: онъ замѣчаетъ, что первенство Рима есть древнее **доконстантиновское** преданіе, болѣе древнее, чѣмъ христіанская имперія. Оно выявилось еще въ дѣлѣ Павла Самосатскаго: объ осужденіи Павла, на соборѣ въ Антиохіи, было, въ первую очередь, сообщено въ Римъ. Первенство было признано за Римомъ для того, чтобы римскій епископъ былъ облеченъ большимъ авторитетомъ для защиты интересовъ Церкви передъ лицомъ языческихъ Кесарей³²). Эта историческая схема, конечно, не вѣрна. Римское первенство основывалось первоначально на цѣломъ рядѣ факторовъ, которыхъ нельзя всѣ свести къ присутствію императора, и, среди этихъ факторовъ, присутствіе мощей первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла начало играть, въ III-мъ вѣкѣ, не маловажную роль. Но византійская мысль оставалась вѣрной христіанской древности, поскольку она подчиняла римское первенство исповѣданію православной вѣры, т. е. ставило его въ зависимость отъ общаго консензуса всѣхъ церквей, отъ церковной рецепціи.

Итакъ, первая реакція восточнаго церковнаго сознанія передъ лицомъ западнаго ученія о приматѣ, съ одной стороны, имѣетъ тенденцію не столько приуменьшить приматъ Петра среди апостоловъ, сколько освободить его отъ юридическаго понятія власти, но съ другой стороны — и это главное, — преемство Петра не отрицается, а понимается въ свѣтѣ иной экклезиологіи, чѣмъ та, которая была принята на Западѣ.

Нѣсколько византійскихъ богослововъ писали объ апостолѣ Петрѣ и его преемствѣ въ XIV-мъ и XV-мъ вѣкахъ. Оставляя въ сторонѣ менѣе выдающихся (Макарія Анкирскаго, Матѳея Ангела Панарета), мы остановимся на главныхъ: Варлаамѣ Калабрійцѣ и Нилѣ Кавасилѣ въ XIV-мъ вѣкѣ, Семеонѣ Солунскомъ и Геннадіи Схоларіи въ XV-мъ. Если въ XIII-мъ вѣкѣ литература о Петрѣ носила скорѣе случайный характеръ и была вызвана первымъ взрывомъ негодованія противъ назначенія Ѳомы Морозини, то въ XIV-мъ и XV-мъ вѣкахъ она приобретаетъ болѣе продуманный характеръ. Между главными византійскими богословами вырабатывается нѣкій консензусъ въ вопросѣ о Петрѣ. Это тѣмъ болѣе важно, что греческая церковная мысль этого времени переживала періодъ своего послѣдняго и величайшаго расцвѣта.

Многихъ можетъ удивить, что среди великихъ богослововъ этой

эпохи мы встрѣчаемъ имя Варлаама Калабрійца, знаменитаго монаха и философа, перваго противника св. Григорія Паламы. Но произведенія Варлаама, за исключеніемъ его антисихастскихъ книгъ — которыя были переданы сожженію въ 1341 году, — пользовались огромнымъ успѣхомъ и оказали большое вліяніе на послѣдующихъ писателей. Антилатинскіе трактаты Варлаама встрѣчаются въ десяткахъ рукописей и интересъ къ нимъ долго не исчезалъ.

Вопросу о св. апостолѣ Петрѣ и его преемствѣ Варлаамъ посвятилъ три краткихъ трактата³³). Содержаніе ихъ находится въ старой византійской традиціи. Варлаамъ былъ грекомъ изъ Южной Италіи, ревнителемъ эллинизма, пріѣхавшимъ въ Константинополь, какъ въ столицу своего народа, и, по началу, съ ревностью принявшимся за защиту отеческой вѣры противъ Латинства. Только послѣдующій конфликтъ съ монахами убѣдилъ его, что Италія эпохи Ренессанса даетъ больше простора развитію и возрожденію эллинской культуры, чѣмъ монахолюбивая и православная Византія.

Основной аргументъ Варлаама, во всѣхъ трехъ указанныхъ произведеніяхъ, заключается въ томъ, что преемство Петра не связано обязательно съ Римской Церковью. Какъ и авторы XIII-го вѣка, онъ проводитъ основное различіе между служеніемъ апостольскимъ и епископскимъ служеніемъ: — «Никто изъ нихъ, пишетъ онъ объ апостолахъ, не принялъ на себя званіе епископа въ томъ или иномъ городѣ, или въ той или иной странѣ, но всѣ имѣли одну и ту же власть повсюду; а тѣ, которые были ими послѣ себя рукоположены, являлись мѣстными пастырями въ разныхъ городахъ и странахъ³⁴). Варлаамъ останавливается на важномъ вопросѣ о смыслѣ апостольской хиротоніи. Если Латиняне правы, то «св. Климентъ былъ поставленъ Петромъ не только во епископы Римскіе, но и въ пастыри всей Божьей Церкви, чтобы начальствовать не только надъ епископами, поставленными другими апостолами, но и надъ тѣми, которыхъ самъ Корифей поставилъ въ другихъ городахъ...» Но «кто когда-либо называлъ Петра римскимъ епископомъ или Климента — Корифеемъ? Петръ, корифей апостоловъ, поставилъ много епископовъ въ другихъ городахъ, какой же законъ заставляеть только римскаго епископа именоваться его преемникомъ и начальствовать надъ другими?³⁵).

Варлаамъ защищаетъ, такимъ образомъ, фундаментальное, онтологическое тождество мѣстныхъ церквей между собою, а слѣдовательно, и равенство ихъ предстоятелей. О Римскомъ же епископѣ его заключеніе слѣдующее: — «У папы есть два свойства: быть, съ одной стороны, Римскимъ епископомъ, а, съ другой стороны, — первымъ среди другихъ епископовъ. Римскій епископъ онъ получилъ отъ божественнаго Петра, а первенствомъ чести онъ былъ удостоенъ, много лѣтъ спустя, благочестивѣйшими царями Константиномъ и Юстиніаномъ и божественными соборами»³⁶). Какъ епископъ, онъ равенъ другимъ: «Каждый православный епископъ, пишетъ Варлаамъ, есть викарій Христа и преемникъ апостоловъ; такъ что, если всѣ епископы Вселенной отпадутъ отъ правой вѣры, и только одинъ останется хранителемъ правыхъ догматовъ... въ немъ спасется вѣра божественнаго Петра»³⁷). Кромѣ того, вообще, не можетъ быть преемства **одного**

апостола въ **одномъ** епископѣ, потому что служеніе ихъ разны: «Епископы, поставленные Петромъ, являются преемниками не одного Петра, но и другихъ апостоловъ; въ равной мѣрѣ, епископы, рукоположенные другими, являются преемниками Петра»³⁸).

Этотъ послѣдній пунктъ типиченъ для Востока. На Востокъ никогда не придавали особаго значенія такъ наз. «апостольскимъ кафедрамъ», хотя бы потому, что ихъ было много. Во всякомъ случаѣ, іерархія патриаршихъ престоловъ опредѣлялась не ихъ «апостольствомъ», а фактической авторитетностью ихъ церкви. Тѣмъ не менѣе, эта іерархія всегда признавалась, и Римъ занималъ въ ней первое мѣсто — «для благочинія церковнаго», пишетъ Варлаамъ³⁹). Какъ и авторы XIII-го вѣка признавали нѣкую аналогію между апостольскимъ чиномъ и чиномъ епископскимъ — въ обоихъ чинахъ есть «первый», соблюдающій благочиніе, — такъ и Варлаамъ признаетъ нѣкое не личное, а коллективное преемство отъ апостоловъ къ епископамъ. И, для византийцевъ, избраніе «перваго епископа» всецѣло принадлежитъ императорамъ и соборамъ.

Произведенія Нила Кавасилы, дяди знаменитаго Николая Кавасилы и рукоположеннаго за нѣсколько мѣсяцевъ до смерти во епископъ Солунскіа, находятся въ непосредственной зависимости отъ писаній Варлаама: Ниль часто, просто, списываетъ выраженія Калабрійскаго «философа», но затѣмъ развиваетъ и углубляетъ ихъ. Такъ онъ повторяетъ слова Варлаама о двухъ, несвязанныхъ между собой, достоинствахъ папы — римское епископство и вселенскій приматъ — и, такъ же, какъ Варлаамъ, видитъ происхожденіе примата въ *Donatio Constantini*, въ 28-мъ правилѣ Халкидонскаго собора и въ новеллахъ Юстиніана. Но онъ снова, и въ новыхъ выраженіяхъ, настаиваетъ на общемъ вопросѣ о преемствѣ Петра. — «Петръ, пишетъ онъ, апостоль и начальникъ ἑξάρχος апостоловъ, но папа — ни апостоль, ибо апостолы рукополагали пастырей и учителей, а не апостоловъ), ни, тѣмъ болѣе, корифей апостоловъ. Петръ — учитель всей Вселенной..., а папа — епископъ Римскій... Петръ рукополагаетъ епископа Римскаго, а папа Римскій не производитъ другого папу»⁴⁰).

Ниль возражаетъ нѣкоторымъ Латинянамъ, которые, по его словамъ, говорятъ, что «папа не есть епископъ какого-нибудь города, Рима или другого какого, подобный пастырямъ, находящимся въ каждомъ городѣ, но онъ есть просто епископъ, и въ этомъ отличается отъ другихъ»⁴¹).

Но православіе не знаетъ «просто епископовъ», ибо епископское достоинство связано неразрывно и онтологически съ предстоятельствомъ въ мѣстной церкви.

Слова Христа Ниль толкуетъ именно въ свѣтѣ этого ученія о Церкви. Если папа есть хранитель истинной вѣры, какъ преемникъ Петра, то «утерявъ эту вѣру, слова Господа не имѣютъ силы... Ибо благочестіе можетъ соблюдаться и другими епископами. Ясно, поэтому, что не одной только Римской Церкви подобаетъ быть утвержденной на Камнѣ... Христосъ утвердилъ Церковь на богословіи (т. е. на исповѣданіи Христа Богомъ) Петра и **всѣ хранители этого исповѣданія будутъ** (утверждены на Камнѣ⁴²). Мѡ. 16, 18 понимается Ниломъ

въ томъ же смыслѣ, что Оригеномъ — всякій, истинно вѣрующій, есть преемникъ Петра, — но византійскій богословъ сознаеть лучше, чѣмъ Оригенъ, существующія въ Церкви различія служеній, онъ принимаетъ сакраментальный, іерархическій строй Церкви, а, поэтому, подъ хранителями истины и преемниками Петра онъ, въ первую очередь, какъ и Варлаамъ, понимаетъ предстоятелей мѣстныхъ Церквей, т. е. епископовъ. При этомъ, конечно, толкованіе Оригена не исключается — всякій членъ Церкви есть хранитель Истины и, поэтому, онъ также утверждается на Камнѣ, — но епископу дано особое служеніе учительства, какъ предстоятелю общины. — «Ничего нѣтъ великаго въ томъ, пишетъ Ниль, что Римскій престоль называется престоломъ апостольскимъ, ибо каждый епископъ возсѣдаетъ на престолѣ Христа и облеченъ сверхъангельскимъ достоинствомъ»⁴³). Здѣсь у Николая, въ отличие отъ Варлаама, явно чувствуется отраженіе того стремленія къ сакраментальному реализму, которое окрашиваетъ весь византійскій XIV-й вѣкъ, въ лицѣ св. Θεоплпта Филадельфійскаго, св. Григорія Паламы, Николая Кавасилы и другихъ.

Но при этомъ византійская мысль отнюдь не отказывалась признать за Римской Церковью ея традиціоннаго первенства. Въ этомъ смыслѣ, особенно ясно пишетъ въ XV-мъ вѣкѣ св. Симеонъ Солунскій, извѣстный своими литургическими писаніями. Онъ также понимаетъ преемство Петра, какъ преемство истиной вѣры. — «Не надо противорѣчить латинянамъ, пишетъ онъ, когда они говорятъ, что Римскій епископъ — первый; это первенство не вредно для Церкви. Но пусть они только покажутъ, что онъ вѣренъ вѣрѣ Петра и преемниковъ Петра; тогда пусть онъ имѣетъ всѣ привилегіи Петра, пусть онъ будетъ первымъ, главою, главою всѣхъ и верховнымъ архіереемъ... Пусть онъ только держится православія Сильвестра и Агаѳона, Льва, Ливерія, Мартина и Григорія, тогда и мы назовемъ его апостольскимъ мужемъ и первымъ изъ архіереевъ; тогда мы будемъ подвластны ему, не только, какъ Петру, а какъ Самому Спасителю»⁴⁴). И эти послѣднія слова опять же не риторическое преувеличеніе, а исповѣданіе вѣры въ то, что каждый православный епископъ, поскольку онъ не измѣняетъ своему достоинству — а онъ можетъ измѣнить! — и есть образъ Христа. И первый среди архіереевъ, есть образъ Христа не въ «большей мѣрѣ — ибо здѣсь не можетъ быть рѣчи о количествѣ, — а въ томъ служеніи, на которое поставила его Церковь, т. е. въ служеніи первенства. Точно такъ же, византійская «Эпанагога», называетъ и Константинопольскаго патріарха «живымъ образомъ Христа», конечно, не исключая другихъ, а утверждая, что должность столичнаго епископа являютъ образъ Христа, — т. е., просто, епископское служеніе — въ дѣлахъ имперіи.

Для Симеона Солунскаго, служеніе первенства, традиціонно принадлежало римскому епископу, не исчезло въ Церкви, но Римскій епископъ его лишился. — «Мы совсѣмъ не отказываемся отъ папы, пишетъ онъ, не съ папой мы отказываемся войти въ общеніе: мы съ нимъ едины, какъ со Христомъ, и мы признаемъ его за отца и пастыря... Мы имѣемъ нерасторжимое общеніе и единство во Христвѣ съ папой: съ Линомъ и съ Климентомъ»⁴⁵). Но современный папа, «поскольку онъ не есть ихъ преемникъ по вѣрѣ, не есть ихъ преемникъ и по престолу»⁴⁶),

т. е. онъ — не папа. «Такъ называемый, папа не будетъ папой, пока не будетъ имѣть вѣру Петра»⁴⁷). Симеонъ, въ сущности, исповѣдуетъ здѣсь очевидное для православныхъ ученіе о благодатныхъ дарахъ въ Церкви. Всякій человѣкъ всегда можетъ оказаться недостойнымъ того благодатнаго дара, который онъ получаетъ, того служенія, на которое его поставляетъ благодать Святого Духа. Но его недостойнство не отмѣняетъ ни дара, ни служенія, которыми живетъ Святая Церковь. Непогрѣшимость Церкви есть, въ сущности, вѣрность Божія своему народу, но Богъ никогда отдѣльныхъ людей не насилуетъ. Каждый епископъ получаетъ благодать учительства и храненія истины въ той Церкви, въ которой онъ поставленъ епископомъ. Если онъ окажется невѣрнымъ своему служенію, онъ лишается служенія, но само служеніе въ Церкви должно быть исполнено другимъ. Точно то же Симеонъ Солунскій пишетъ о служеніи первенства: оно существуетъ въ епископскомъ ликѣ, какъ оно существовало и въ ликѣ апостольскомъ, но оно предполагаетъ единство вѣры и любви, и папа Римскій его лишился.

Тотъ же экклезіологическій мотивъ мы находимъ у послѣдняго большого византійскаго богослова, перваго Константинопольскаго патриарха подъ властью Турокъ, Геннадія Схларія. — «Христось утверждаетъ Церковь на Петрѣ, пишетъ Геннадій, но неодолимость вратами Ада, т. е. нечестіемъ и ересями, Онъ даруетъ Церкви, а не Петру⁴⁸). Петрѣ — «епископъ и пастырь Вселенной», пишетъ Схларій, на основаніи словъ Спасителя⁴⁹), но этого нельзя сказать ни о какомъ епископѣ послѣ апостольскаго вѣка. Геннадій очень ясно различаетъ, вслѣдъ за всѣми другими рассматриваемыми авторами, апостольское служеніе, основанное на исключительномъ и единственномъ откровеніи, связанномъ съ историческимъ фактомъ воскресенія Христа и сошествіемъ Святого Духа, и служеніе учительства въ Церкви «апостольской», т. е. основанной апостолами, и не могущей ничего прибавить къ тому, что разъ навсегда было имъ открыто, и чему они были свидѣтелями. «Апостоламъ была дана премудрость и благодать слова свыше, и Духъ черезъ нихъ говорилъ... но, послѣ основанія Церкви, не слѣдовало болѣе, чтобы эта благодать была присуща учителямъ (Церкви)»... Но, «Церковь не могла понести отъ этого отсутствія апостольскаго служенія никакого ущерба, и вѣра продолжала не менѣе, чѣмъ прежде, получить помощь отъ Духа; но учителямъ (церкви) достаточно вѣры апостольской и всего того, что Духъ сказалъ апостоламъ...»⁵⁰).

Полнота откровенія дарована во Христѣ и намъ передана апостолами. Церковь хранитъ это откровеніе, въ согласіи со своими собственными, органическими и благодатными законами. Какъ сакраментальный организмъ, она — непогрѣшима и утверждена на Петрѣ, исповѣдающемъ на пути въ Кесарію Филиппову истину Боговоплощенія. И тамъ, гдѣ полнота этого сакраментальнаго организма, тамъ и Христось, тамъ Церковь Божія, основанная на Камнѣ вѣры.

Въ настоящемъ краткомъ обзорѣ, мы, конечно, не исчерпали всѣхъ памятниковъ византійской церковной литературы о Петрѣ, ни даже всего содержанія тѣхъ писаній, на которыхъ мы останавливались. Но при-

веденный материал представляется достаточным для усмотрения некоего общего консенсуса, существующего между византийскими богословами в нескольких определенных пунктах.

В первую очередь, можно отметить, что этот консенсус не относится к вопросу о личном первенстве ап. Петра среди апостолов. Некоторые крайние полемисты пытаются его вовсе отрицать. Большинство указывает на то, что власть вязать и рѣшить дана также и другим апостолам, и что, следовательно, привилегия Петра есть именно **«первенство»**, а не особая власть над другими апостолами. Но это, конечно, недостаточно для того, чтобы всецело объяснить все то, что в Ветхом и Новомъ Завѣтѣ связано съ мессіанствомъ образомъ «Камня» или «Скалы»: только одному Петру было дано Христомъ это званіе, принадлежащее по существу Самому Мессіи.

Византийскіе памятники не даютъ опредѣленнаго разрѣшенія этого вопроса, хотя, какъ мы уже указывали, ихъ взглядъ на преемство Петра даетъ основаніе для положительнаго отвѣта. Лучшіе богословы понимаютъ, что въ вопросѣ о **преемствѣ** лежитъ главная трудность раздѣляющая Востокъ и Западъ. Ниль Кавасила пишетъ прямо: — «Я не считаю необходимымъ дѣлать въ настоящемъ вопросѣ изысканія о начальствѣ блаженнаго Петра, о томъ, былъ ли онъ начальникомъ другихъ апостоловъ и, въ какой мѣрѣ, ему подобало подчиненіе со стороны священнаго лика; пусть каждый имѣетъ свое мнѣніе. Но я только утверждаю, что папа **не отъ блаженнаго Петра** имѣетъ первенство среди прочихъ епископовъ..., а отъ блаженныхъ апостоловъ⁵¹). Поскольку у Петра **есть** преемство, въ комъ же оно проявляется?»

Для всего святоотеческаго преданія, за которымъ слѣдуютъ и византийцы, это преемство связано съ исповѣданіемъ истиной вѣры. Это исповѣданіе вручено каждому христіанину, при его крещеніи, но особая отвѣтственность за храненіе истины, согласно ученію св. Иринея Ліонскаго, принадлежитъ тѣмъ, кто получаетъ апостольское преемство для предстоятельства въ мѣстныхъ церквахъ, для возсѣданія, въ евхаристическихъ собраніяхъ, на престолѣ Самаго Христа, т. е. **епископамъ: каждому** изъ нихъ, поскольку **каждая** мѣстная Церковь обладаетъ полною спасительной благодати. Византийское богословіе было почти не знакомо съ западной древней патристикой, въ частности, ни одинъ византийскій авторъ не цитируетъ произведеній св. Кипріяна Карѳагенскаго. Между тѣмъ, то, что византийскіе богословы защищаютъ въ своихъ писаніяхъ, направленныхъ противъ римской экклезиологии, есть ученіе св. Кипріяна о «Cathedra Petri». Согласно св. Кипріяну, существуетъ не много, а только одна епископская кафедра, «кафедра Петра», но на ней возсѣдаетъ **каждый епископъ** въ своей общинѣ.

Конечно, это ученіе допускаетъ паденія тѣхъ, кому вручено это преемство, оно допускаетъ съ ихъ стороны человѣческой ошибки — и сколько «человѣческаго» было въ личности самаго Петра! — но оно не допускаетъ съ ихъ стороны измѣны истинной вѣрѣ, вѣрѣ Петра, ибо, по словамъ св. Иринея Ліонскаго, каждый епископъ получаетъ «*charisma veritatis certum*»⁵², «достоверную харизму истины» и измѣна этой вѣрѣ влечетъ и лишеніе его того служенія, на которое онъ былъ поставленъ.

Таково, въ православной экклезиологіи, основное представление о преемствѣ Петра въ Церкви. Но есть другое преемство, признаваемое византийскими богословами, но только въ планѣ **аналогіи**, ибо служеніе апостольское и служеніе епископское суть разныя служенія, хотя одно получаетъ преемство отъ другого. Такая необходимая аналогія между апостольскимъ ликомъ и епископскимъ чиномъ вызвана необходимостью церковнаго благочинія *ἐκκλησιαστικῆ εὐταξία* и границы ея опредѣлены соборами, а для византийцевъ и «благочестивѣйшими царями». Какъ въ апостольскомъ ликѣ былъ одинъ первый, такъ и среди епископовъ есть первенствующій епископъ. Его первенство отнюдь не отмѣняетъ другія мѣры, принятыя соборами и императорами, ради того же «церковнаго благочинія»: учрежденіе, такъ наз. «Пентархія», т. е. главенства въ Церкви пяти патріарховъ, сравниваемыхъ съ пятью чувствами человѣческаго тѣла, установленіе митрополичьихъ округовъ, а, въ самое послѣднее время такъ наз. «автокефалии».

Въ православной перспективѣ церковной исторіи, римская экклезиологія есть не что иное, какъ потеря правильнаго равновѣсія между основнымъ преемствомъ Петра въ каждой мѣстной церкви, въ лицѣ ея епископа, и «аналогическимъ» преемствомъ Петра въ видѣ примата Рима среди другихъ церквей. Эта потеря равновѣсія произошла постепенно, и много историческихъ причинъ могутъ ее объяснить. Кто слѣдитъ за современной католической литературой, можетъ отмѣтить, что въ нѣкоторыхъ, пока еще ограниченныхъ, католическихъ кругахъ эта потеря равновѣсія очень глубоко ощущается, какъ она ощущалась многими на Западѣ и въ прошломъ до и послѣ Ватиканскаго собора. Съ этими католическими братьями мы можемъ найти, если не согласіе, то общій языкъ, и нашъ прямой долгъ передъ Богомъ и Его Церковью — свидѣтельствовать передъ ними объ Истинѣ Православія на общемъ всѣмъ намъ языкѣ Писанія и святыхъ отцовъ.

Бар. И. Мейендорфъ.

ПРИМѢЧАНІЯ:

- 1) Мы увидимъ ниже, что приписываемое ему произведеніе противъ Римскаго примата, въ дѣйствительности является позднѣйшимъ «псевдепиграфомъ».
- 2) Много текстовъ собрано о. М. Жюжи въ его «Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium», I и IV.
- 3) Ер. XCIX, ad. Niceph. — P.G. CII, 909 A.
- 4) Ер. I, ad Nicolaum. — P.G. CII, 685 C.
- 5) Nom. 50, по изд. Аристархиса, I, стр. 481-482.
- 6) Amphil. CXCIV — P.G., CI, 933 A.
- 7) Hard. VI, 232 E.
- 8) P.G. CXX, 800 B.
- 9) In Luc. 22 — P.G., CXXIII, 1073 D — 1076 A.
- 10) In Joh. 21 — P.G. CXXXIV, 309 A.
- 11) Тамъ-же, col. 313 A.
- 12) Текстъ приведенъ у Жюжи, цит. соч., IV, стр. 328.
- 13) Nom. XXVIII — P.G. CLI, 356-360.
- 14) Nom. LV — P.G. CXXXII, 965 A.
- 15) In Mat. XII, 10. — Изд. Klostermann'a, Leipzig, 1935, стр. 85-89. (P.G. XIII, 997-1004).
- 16) Это письмо содержится въ рукописи Paris. gr. 1302, XIII-го вѣка, листъ

270-й и сл. нѣсколько краткихъ выдержекъ приводятся у М. Жюжи IV, стр. 341-342.

17) Издано впервые Beveridge'емъ — Συνοδικὸν sive Pandectae canonum ss. apostolorum et conciliorum — Oxonii, 1672, II; имѣется также у Ῥάλλης — Πότρη, V, стр. 409 и сл.; критическое издание М. Gordillo «Photius et primatus Romanus». — *Orientalia christiana periodica* VI (1940), стр. 5-39. Авторство Фотія, на основаніи надписанія нѣкоторыхъ позднѣйшихъ рукописей, пытаются доказать кардиналъ Hergenröther («Photius» III, стр. 170-172), о. М. Жюжи (цит. соч., I, стр. 123-124, 131-138) и архіеп. Аѳинскій Хризостомъ (τὸ πρωτεύον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης, Афины, 1930, стр. 172-178). Русскіе ученые не разъ выражали сомнѣніе въ авторствѣ Фотія (см. Кургановъ «Къ изслѣдованію о патр. Фотіи» Христ. Чт., 1895, I, стр. 198; Θ. Россейкинъ «Восточный папизмъ въ IX-мъ вѣкѣ» — Богосл. Вѣстн. 1915, II, стр. 421); М. Gordillo и F. Dvornik («The Photian Schism». — *History and Legend*, Combridge, 1948, стр. 125-127) (окончательно установили, что указанный памятникъ, слѣдуетъ отнести къ XII-му вѣку.

18) Изд. А. Heisenberg'омъ въ «Sitzungsberichte der Bayerischen». Akad. der Wissenschaften. Philos., philol., u hist. Kl., 1923, 2. Abh. — *Neue Quellen zur Geschichte der lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, II. — *Die Unionsverhandlungen von 30 August 1206*. — München, 1923.

19) Впервые издано арх. Арсеніемъ въ «Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія», 1891 (мартъ-іюль), 1893 (сент.-дек.). Переиздано съ комментаріями, А. Heissenberg'омъ въ тѣхъ-же *Sitzungsberichte*, 1923, 3. Abh., *Neue Quellen* ., III. — *Der bericht der Nikolaos Mesarites über die politischer und kaiserlicher Ereignisse der Jahres 1214*.

20) Изд. А. Павловымъ «Критическіе опыты по исторіи древнѣйшей греко-русской полемики противъ латинянъ» — СПб. 1878, прим. VI, стр. 158-168.

21) Изд. арх. Арсеніемъ «Три статьи неизвѣстнаго греческаго писателя начала XIII-го вѣка въ защиту православія и обличеніе новостей латинскихъ въ вѣрѣ и благочестіи». Москва, 1892, стр. 84-115. Издатель сопровождаетъ греческій текстъ русскимъ переводомъ.

22) Изд. Павлова, стр. 164-165.

23) Paris. gr. 1302, листъ 279 bis.

24) Изд. Арсенія, стр. 107, 111.

25) Изд. Павлова, стр. 165.

26) Тамъ-же, стр. 166.

27) Paris. gr. 1302, лл. 271, об. — 172. Этотъ текстъ цитируется и у Жюжи, цит. соч. IV, стр. 341, прим. 1.

28) Листъ 272 bis.

29) Изд. Павлова, стр. 166.

30) *Neue Quellen* II, стр. 22.

31) *Neue Quellen* III, стр. 34-35.

32) *Neue Quellen* II, стр. 24. Почти въ тѣхъ-же выраженіяхъ, та-же мысль проводится въ псевдо-Фотіевомъ трактатѣ, — изд. Gordillo, стр. 12, 32bis.) *Neue Quellen* II, стр. 22-23; ср. псевдо-Фотій, стр. 12-13.

33) Одинъ изъ нихъ изданъ въ Патрологіи Миня CLI, 1255-1280. Другіе два находятся во многихъ рукописяхъ XIV-го и XV-го вѣковъ. (Paris. gr. 1278, 1218, 1308, 2751; Vat. gr. 1106, 1717, 2242; Marc 153 и др.). Изданный трактатъ Варлаама написанъ въ формѣ діалога съ доминиканцемъ Францискомъ Камерино, латинскимъ епископомъ «Босфорскимъ», прѣхавшимъ въ Константинополь въ качествѣ папскаго легата въ 1334 году. Нѣкоторые предполагаютъ, что «Францискъ», никто иной, какъ Петрарка, съ которымъ Варлаамъ познакомился въ 1339 году, но это мало вѣроятно. Два неизданныхъ трактата обращены къ архіепископу Николаю — преемнику Франциска.

34) P.G.G. CLI, 1260 C.D; ср. 1262 C.

35) Тамъ-же, 1262 D — 1263 C.

36) Paris. gr. 1278, л. 101.

37) Тамъ-же, л. 127 об.

38) Л. 130 об.

39) Тамъ-же,

- 40) P.G. CXLIX, 704 D — 705 A.
- 41) Тамъ-же, 701 B.
- 42) Тамъ-же, 708 B.
- 43) Тамъ-же, 724 B.
- 44) Dial. contra hæreses XXIII — P.G. CLV, 120 AC.
- 45) Тамъ-же, 121. AB.
- 46) Тамъ-же, 120 D.
- 47) Тамъ-же, 121 C.
- 48) Объ исхождени Св. Духа I, изд. *Petit-Jugie*, II. стр. 62.
- 49) Письмо къ Иоакиму, IV, стр. 206-207.
- 50) Объ исхождени Св. Духа, I, стр. 63.
- 51) P.G. SXLIX, 701 CD.
- 52) Adv. Hæres. IV, 21, 2.

Праздникъ Рождества Богородицы

Цѣлью настоящаго очерка служитъ незначительное дополненіе изъясненія исторіи и смысла праздника Рождества Богородицы, получившаго свое истолкованіе въ первомъ выпускѣ «Христіанскихъ праздниковъ» М. Скабаллановича въ 1916 г. (Кіевъ). Дополненіе это касается какъ выводовъ относящихся къ частнымъ вопросамъ, такъ и поясненія содержанія нѣкоторыхъ пѣснопѣній праздника, оставшихся не до конца объясненными въ общемъ обзорѣ Скабаллановича. Эти частности представляютъ интересъ какъ съ точки зрѣнія прошлаго нашей гимнографіи, такъ и по появившейся въ послѣднее время надобности въ истолкованіи подлинной мысли авторовъ богослужебныхъ текстовъ этого дня.

Въ разсмотрѣніи текстовъ пѣснопѣній на день Рождества Богородицы М. Скабаллановичъ упускаетъ отмѣтить указаніе на то, что кондакъ этого дня составленъ Романомъ Сладкопѣвцомъ. Скабаллановичъ даже остерегается предположить (стр. 26), что кондакъ можетъ принадлежать творчеству Романа: «Отъ преп. Романа Сладкопѣвца, составившаго многіе изъ нынѣшнихъ кондаковъ въ честь дванадесятихъ праздниковъ не дошло кондака на Рождество Богородицы», хотя въ своемъ «Толковомъ типиконѣ», ч. I, стр. 367 онъ и отмѣчаетъ среди твореній преп. Романа «въ другихъ кондакаряхъ (не Московскомъ) 12 кондаковъ и икосовъ на Рождество Богородицы». Это упущеніе приводитъ Скабаллановича къ выводу, что праздникъ Рождества Богородицы «едва ли не послѣдній по времени изъ дванадесятихъ», несмотря на приводимыя имъ же указанія на существованіе этого праздника у несторіанъ и яковитовъ (и въ тотъ же день 8 сентября). Это является доказательствомъ признака древности праздника. Другое доказательство можно видѣть въ томъ, что тропарь этого дня употребляется, и даже въ нѣсколько расширенной формѣ въ католической церкви: явленіе весьма рѣдкое. Текстъ тропаря въ службѣ у католиковъ приведенъ у Скабаллановича (Р. Б. стр. 132). «Рождество Твое, Богородица Дѣва, радость возвѣстило всему міру: изъ Тебя возсіяло солнце правды — Христось Богъ нашъ, который, разрушивши клятву, далъ благословеніе и, упразднивъ смерть, даровалъ намъ жизнь вѣчную. Блаженна же Ты, священная Дѣва, и достойнѣйшая всякой похвалы: ибо изъ Тебя возсіяло солнце правды — Христось Богъ нашъ. Моли за народъ, предстательствуй за клиръ, ходатайствуй за благочестивый женскій полъ: да ощутиятъ Твою помощь всѣ, которые празднуютъ Твое святое рождество».

Но и общія особенности текстовъ пѣснопѣній дня Рождества Бо-

городицы дают повод сдѣлать выводъ о раннемъ зарожденіи этого празднованія. Наличіе кондака на этотъ день, даже если подвергать сомнѣнію авторство Романа, ясно указываетъ на тотъ фактъ, что пѣснопѣнія этого праздника существовали во времена близкія къ Роману, когда кондакарное творчество занимало преимущественное мѣсто въ богослуженіяхъ — до вытѣсненія кондаковъ канонами около 7 вѣка. Кондакъ, содержаніе котораго мы позволимъ себѣ привести полностью, даетъ поразительное сходство по содержанію своему съ канономъ праздника Рождества Богородицы, принадлежащимъ преп. Андрею Критскому. Въ этомъ сходствѣ и лежитъ точка, позволяющая думать о древности возникновенія празднованія этого дня. Разбирая содержаніе остатка полнаго кондака въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ — кукуліона и лишь одного икоса — Скабаллановичъ разсматриваетъ лишь внутренней смыслъ оставшихся текстовъ и не отмѣчаетъ въ достаточной степени значенія нѣкоторой двойственности ихъ содержанія, именно, прославленія не только событія Рождества, но и введенія во храмъ Божіей Матери. Эта общность содержанія помѣщаемого ниже перевода полнаго кондака и канона Андрея Критскаго говоритъ за происхожденіе этого кондака ранѣе, во всякомъ случаѣ, 8 вѣка — времени Іоанна Дамаскина, автора нашего поставленнаго первымъ на день Рождества Богоматери канона, не упоминающаго о событіи введенія. Кондакъ съ увѣренностью можно отнести ко времени Андрея Критскаго (7 вѣкъ) и даже ранѣе. Нельзя согласиться съ Jugie (*L'Immacule Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition Orientale, Romae 1952*), что праздникъ Рождества Богородицы включалъ въ себя и тему зачатія Ея Анной (стр. 97) Jugie умалчиваетъ о томъ, что именно введеніе во храмъ отмѣчается настойчиво и ясно, а о зачатіи Анной, говорится мимоходомъ и вскользь. И это легко объясняется тѣмъ, что тема зачатія Богородицы Анной не занимаетъ писателей гимновъ на день Рождества по причинѣ существованія уже отдѣльнаго праздника въ честь Анны 9 декабря. На этотъ день тотъ же преп. Андрей составилъ особый канонъ, что и лишаетъ его надобности брать темой преданіе о дѣтствѣ Богоматери цѣликомъ, и, въ частности, говорить о зачатіи Анной. И не только богослужебные тексты, но и слова Андрея Критскаго, часто цитируемаго Jugie, а въ особенности его слово 3-е (Migne, P. G. 97, p. 844) отмѣчаютъ такое соединеніе темы рождества и введенія Богородицы во храмъ.

Текстъ кондака въ его цѣлостномъ изложеніи даетъ представленіе, чего лишилось наше богослуженіе, замѣнивъ отрывочными тропами каноновъ, разрываемыхъ припѣвами, стройное построеніе единого и цѣльнаго произведенія. Кондакъ на Рождество Богородицы помѣщенъ въ *Analecta Sacra, specilegio Solemensi parata, t. 1, 1876*, у Pitra, стр. 198, приводящаго указаніе, что текстъ находится и въ Ватиканскомъ и Криптоферратскомъ кодексахъ. Питра дѣлаетъ примѣчаніе: «Романа можно хорошо узнать въ этой его 25-й пѣснѣ, которая, какъ и та, первая изъ всѣхъ, — на Рождество Христово, — на рожденіе блаженной Дѣвы, восторгаетъ такой же сладостью, равной же тщательностью и новой живостью». Заглавіе кондака, благодаря акро-

стиху, даетъ основаніе приписывать его Роману, хотя и нужно считаться съ возможностью позднѣйшей поддѣлки (см. Мансветовъ, Церковный Уставъ, стр. 371). Это указаніе и помѣшало, очевидно, Скабаллановичу, ссылающемуся на примѣчаніе Мансветова, относящееся не специально къ этому кондаку, высказать къ тексту и опредѣленію Питра то же довѣріе, которое оказываетъ ему въ данномъ случаѣ Мансветовъ и, въ особенности, Васильевъ (Виз. Времен. 1901, т. 8, стр. 435).

Но, даже если бы кондакъ и не носилъ акростиха, показывающаго имя автора его, то и въ этомъ случаѣ его надо признать твореніемъ предшествующей преп. Андрею эпохи. Косвенно и Скабаллановичъ приходитъ къ такому выводу, говоря объ Андрей: «Вдохновиться на такія пѣсни, какъ нынѣшній второй канонъ на Рождество Богородицы, могъ только человѣкъ, воспитанный въ чествованіи этого дня и, вѣроятно, слышавшій восторженныя пѣсни прежнихъ творцовъ».

Кукуліонъ кондака расположенъ нами въ той словесной послѣдовательности, которую представляетъ греческое стихотворное изображеніе текста. Форма эта свойственна и послѣдующимъ икосамъ, но въ цѣляхъ экономіи мѣста помѣщены они въ строчномъ написаніи.

«Мѣсяца сентября 8, кондакъ самогласенъ на Рождество святыя Богородицы, гласъ 4, акростихъ котораго: пѣснь Романа» (Кукуліонъ въ акростихъ не входитъ).

Іоакимъ и Анна отъ поношенія безчадія,
И Адамъ и Ева отъ тлѣнія смерти
Освободились, Пречистая, въ святомъ рождествѣ Твоемъ.
Этотъ праздникъ прославляетъ и народъ Твой,
Отъ узъ паденія избавленный, восклицая Тебѣ:
Неплодная рождаетъ Богородицу
И, питательницу Жизни¹⁾ нашей.

1. Молитва вмѣстѣ съ воздыханіями о неплодіи и безчадіи Іоакима и Анны пришли благопріятно въ уши Господа и произрастили плодъ живоносный міру. Іоакимъ на горѣ творилъ молитву, а Анна переносила свое огорченіе въ садъ. Но съ радостью неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

2. О доброе Аннино рожденіе! Какъ воспую Тебя или какъ прослаблю Тебя, въ то время какъ Ты становишься сооруженнымъ святымъ храмомъ. Іоакимъ молится на горѣ, чтобы воспринять плодъ отъ чрева Анны и моленіе святого принимается. Послѣ чревоношенія блаженная (Анна) приноситъ міру радость: неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

3. Некогда принесъ онъ въ храмъ дары и они не были приняты, ибо священники не захотѣли ихъ взять, какъ отъ безчаднаго и не имѣющаго сѣмени. И былъ въ презрѣніи Іоакимъ у сыновъ Израильскихъ. Но уже въ иное время пришелъ онъ и приводитъ дѣвицу съ дарами благодаренія, вмѣстѣ съ Анной, потому что нынѣ радуются они: неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

4. Услышали колѣна Израиля, что Анна родила непорочную и

съ веселіемъ возрадовались. Тогда Іоакимъ устроилъ пиръ и свѣтло радовался о необычномъ, призвавъ къ молитвѣ священниковъ и левитовъ. И привелъ онъ посреди всѣхъ блаженную (Анну), чтобы она была возвеличена: неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

5. Ты источила намъ родникъ жизни, переданная въ храмъ воспитаться и вкушавшая пищу ангела, находясь во святая святыхъ: согласно предвидѣнія Ты была храмомъ и принявшей Господа. Дѣвы со свѣтильниками привели Дѣву, предизображая Солнце, Которое Она должна была принести вѣрнымъ: неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

6. О чудеса, совершающіяся на землѣ! Такъ воскликнула Анна послѣ рожденія, къ предвѣдающему Богу нашему. Ты, воистину, Владыка, услышала мою молитву, какъ Аннину, когда Илій (1 Цар. 1, 13) упрекалъ ее въ опьяненіи. Она обѣщала посвятить рожденного Самуила на служеніе Господу. Ты же даровалъ мнѣ теперь то же, что тогда ей: неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

7. Великое произошло со мною нынѣ, благой, что родила я рождающую Тебя, Владыку предвѣчнаго и Бога, сохраняющаго послѣ рожденія Своего мать Свою такой, какъ она есть — Дѣвою. Я приношу Ее Тебѣ въ храмъ, благоутробный, Она будетъ для Тебя, приходящаго съ высоты, дверью, потому и съ радостью неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

8. Не возжелала ли когда-то родить и вѣрная Сарра, будучи неплодной, прежде чѣмъ родила она Исаака, сына своего? И она приняла Господа какъ бы въ человѣческомъ видѣ съ двумя архангелами. И сказалъ ей Слово: въ сіе время будетъ у Сарры ребенокъ (Быт. 18, 10). А нынѣ я въ радости восклицаю міру: неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

9. Сіяетъ нынѣ Маріамъ на всѣ времена. Она не покидала храмъ святой: видя Ее процвѣтающей, Захарія жребіемъ обрѣлъ для Нея обручника, назначеннаго къ тому отъ Бога Іосифа для обрученія съ Ней. Она была ему передана, обнаруженному посредствомъ жезла, отъ Духа Святого. Ради Нея и Анна радуясь восклицала: неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

10. Рожденіе Твое все свято, славная (Анна), ибо ты родила похвалу міра и близкое и доброе ходатайство для людей. Она есть стѣна и крѣпкое утвержденіе всѣхъ на Нее уповающихъ. Ее имѣетъ всякій христіанинъ какъ предстательницу и покровъ и надежду спасенія, хотя Она и отъ чрева твоего: неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

11. Высочайшій Боже, Творецъ всѣхъ! Словомъ Твоимъ совершившій все и мудростью Твоей устроившій челоуѣка, Самъ единый челоуѣколюбивый! Миръ Твой, какъ благоутробный, даруй народу Твоему, сохраняя вѣрныхъ царей, и храни стадо несмущаемымъ съ пастыремъ и соблюдай его, чтобы онъ въ вѣрѣ восклицалъ: неплодная рождаетъ Богородицу и питательницу Жизни нашей.

Молитвенныя обращенія, подобныя помѣщеннымъ въ послѣднемъ

икось, находятся въ кондакахъ на Срѣтеніе и на Недѣлю Ваій, засвидѣльствованныхъ, какъ Романовы и находящихся и въ Московскомъ кондакарѣ (Питра, стр. 28 и 61). Можно съ достовѣрностью утверждать вслѣдъ за Питрою, что и приведенный кондакъ принадлежитъ рукѣ Романа Сладкопѣвца. Это относитъ установленіе праздника ко второй половинѣ пятого вѣка, что объясняетъ указанную Скабаллановичемъ наличность праздника у яковитовъ и несторіанъ.

Содержаніемъ кондака является повѣствованіе преданія о рожденіи Дѣвы, Ея введеніи во храмъ, жизни и воспитаніи въ немъ для уготовленія къ грядущему Богоматеринству. Всѣ эти темы служатъ преп. Андрею для составленія его канона на день Рождества Богородицы. Онъ только шире развиваетъ послѣднюю тему о богоматеринствѣ и даетъ свое маріологическое богословіе. Богородичны его канона почти цѣликомъ говорятъ о рожденіи Спасителя, что, возможно, имѣло свое вліяніе на употребленіе рождественскихъ ирмосовъ въ качествѣ катавасіи на день праздника Введенія, ближе чѣмъ Рождество Богородицы расположеннаго ко дню Рождества, и на помѣщеніе ихъ во второмъ канонѣ по алфавиту, неизвѣстнаго творца, на день зачатія Анной пресвятой Богородицы.

Итакъ, общее празднованіе Рождества и Введенія Ея во храмъ, позже получившаго собственный день, представляетъ собой первоначальную фазу праздника Рождества Богородицы. Съ постепеннымъ развитіемъ общаго почитанія Богородицы и углубленіемъ православнаго взгляда на значеніе періода воспитанія Богоматери въ храмѣ, какъ начала Ея подвига Богоматеринства и уготовленія «пріятія Божія», праздникъ Введенія отдѣлился отъ празднованія совмѣстно съ Рождествомъ Богородицы въ особый. Преп. Андрей еще устремляетъ свою мысль къ этимъ двумъ темамъ праздника въ своемъ канонѣ, говорящемъ объ одномъ и другомъ событіяхъ. Поставленный у насъ первымъ канонъ Іоанна Дамаскина, какъ дополненіе къ Андрееву, уже имѣетъ темой только рожденіе Дѣвы и слѣдствія его. Это обстоятельство показываетъ, что праздникъ Введенія при Дамаскинѣ въ 8 вѣкѣ уже намѣтился въ отдѣленности отъ общаго съ рождествомъ Дѣвы празднованія. И дѣйствительно, Синайское евангеліе 715 г. (Сергій архим. Полный мѣсяцесловъ Востока, подъ числомъ) указываетъ особый день празднованія Введенія. Вѣкомъ позже Георгій Никомидійскій составляетъ на этотъ день кондакъ (у Питра полный стр. 278) и канонъ, повторяя въ образцѣ такого двойнаго творчества примѣръ Космы Маюмскаго, вѣкомъ раньше составившаго и кондакъ и канонъ на день Успенія Богоматери. 9-й вѣкъ можно считать временемъ закрѣпленія литургическаго отдѣльнаго празднованія дня Введенія во храмъ, когда и Іосифъ составляетъ канонъ на предпразднество Введенія, посвященный только этому событію.

Мы упомянули, что канонъ преп. Андрея не останавливается только на прославленіи событій изъ жизни Дѣвы, изложенныхъ въ преданіи. Мысль автора настойчиво занята богоматеринствомъ Дѣвы (см. канонъ п. 1, троп. 4, п. 3, троп. 1, 2, 3, п. 4, тр. 4, п. 5, тр. 1, 2 и 4, п. 6, тр. 1 и 4, п. 8, тр. 1 и 4, п. 9 тр. 2 и всѣ богородичны). Такое расширеніе мысли преп. Андрея даетъ руководственные указанія къ объ-

ясненію нѣкоторыхъ выраженій въ канонѣ, иногда вызывавшихъ невѣрное ихъ истолкованіе, имѣвшее цѣлью заподозрить преп. Андрея въ томъ, что онъ намѣчалъ уже въ свое время новѣйшіи догматы о непорочномъ зачатіи Богоматери. Такая тенденція наблюдалась у латинскихъ писателей²⁾ и у Гагарина³⁾ въ прошломъ вѣкѣ и въ послѣднее время въ брошюрахъ на русскомъ языкѣ, распространенныхъ среди русскаго разсѣянія. Мы разумѣемъ брошюры М. Гаврилова, поражавшія, по крайней мѣрѣ, необдуманностью. Не безгрѣшенъ въ этомъ и Jugie, зачастую вырывающій отдѣльные слова и неуглубляющійся сознательно въ полное изслѣдованіе мысли преп. Андрея, приводящій цитаты въ желательномъ для себя сокращеніи.

Къ такимъ неправильно истолковываемымъ текстамъ относится троп. 1, пятой пѣсни Андреева канона: «Пречистое Твое рождество (γέννησις) Дѣво непорочная, несказанно и зачатіе Твое, неизглаголанно и рожденіе Твое τόκος невѣсто неневѣстная, Богъ, неизглавь мя оболкйся»⁴⁾. Далѣе, троп. 4, пѣсни 6-й (въ греческой минеѣ онъ первый) «Поемъ святое Твое рождество (τὴν ἁγίαν σου γέννησιν) чтимъ и непорочное зачатіе Твое, (τὴν ἄσπορον σύλληψιν) невѣсто богозванная и Дѣво». Прежде всего, употребленіе преп. Андреемъ разныхъ терминовъ для обозначенія рожденія Дѣвы и рожденія Ею Сына въ приведенномъ текстѣ отмѣчаетъ двѣ точки — исходную и заключительную въ мысли автора. Въ нихъ отмѣчается два понятія — пассивное и активное въ отношеніи Дѣвы Маріи: рожденіе γέννησις Самой Дѣвы и рожденіе τόκος Ею Сына. Заключенныя между этими двумя точками понятія лежатъ между ними въ логической послѣдовательности и потому эта мысль Андрея можетъ быть въ точности передана такъ: «Пречистое рожденіе (Анной) Тебя, непорочная Дѣва, несказанно и зачатіе Тобой (Христа) и роды Твои, неизречено само рожденіе (Тобою Христа), невѣста неневѣстная, ибо это Богъ весь меня воспринимаетъ»⁵⁾. Въ этомъ свѣтѣ вполне понятенъ и троп. 4 пѣсни шестой, говорящій о рожденіи Самой Дѣвы и затѣмъ о непорочномъ⁶⁾ зачатіи Ею Сына. Употребленіе при первомъ существительномъ притяжательнаго мѣстоименія σ ο ὦ и опущеніе его при второмъ ясно указываетъ на два разныхъ понятія. Вообще во всѣхъ текстахъ, относящихся къ этому дню, можно наблюдать ясное различіе въ указанномъ смыслѣ глаголовъ γεννάω и τίχτω.

Мысль преп. Андрея, видящаго въ Рождествѣ Богородицы «начало праздниковъ» (см. слово 1 на этотъ день, стр. 805 и 808, и слово 3 стр. 860, у Миня т. 97), строится въ логической послѣдовательности событій и возвышается до созерцанія будущаго непорочнаго (безсѣменнаго) зачатія и рожденія Ею Спасителя. Иное толкованіе представляетъ собой нарочитое насиліе надъ продуманной и стройной мыслью автора.

Мимоходомъ отмѣтимъ, что греческій текстъ канона въ 1-й его пѣсни носитъ на себѣ намѣреніе автора составить канонъ стихотворный. Начала ирмоса этой пѣсни и всѣхъ ея тропарей звучатъ тоническими стихами, заканчиваясь яже неразмѣренными тоникой окончаніями. Напр. богородиченъ: Τὶς ἐώρακε παῖδιον "Ο οὐκ ἔσπερε πατῆρ, γάλακτι τρεφόμενον.

Неправильный славянскій переводъ⁷⁾, съ одной стороны, и необъясненная поэтическая игра словъ, съ другой стороны, въ первой стихирѣ на хвалитѣхъ иногда могутъ подать поводъ къ невѣрнымъ выводамъ. «Источникъ жизни отъ неплодныя раждается и благодать плодородити свѣтло начинается». Если взять это выраженіе въ такомъ изложеніи (что г. Гавриловъ и сдѣлалъ⁸⁾), то можно принять слово «благодать» за новый и необычный эпитетъ Богоматери. Ошибка заключается въ невѣрномъ переводѣ глагола, взятаго не въ его значеніи дѣйствительнаго залога: «начинаеть», т. е. благодать начинаетъ раждать источникъ жизни, Саму Богоматерь. Такой переводъ звучитъ здѣсь тѣмъ болѣе странно, что второй рядъ стихиръ на «Господи возвахъ», Стефана Святоградца, начинается стихирой, въ которой то же греческое выраженіе, что и здѣсь, ἡ χάρις καρποφορεῖν ἀπέρχεται переведено совершенно правильно «Днесъ плодъ раждати благодать начинается». Поясненіи этому поэтическому выраженію въ богослужбныхъ книгахъ достаточно. Въ канонѣ Іоакиму и Аннѣ 9 сентября, въ пѣсни 6, троп. 4 читается: «Таинству предтчетъ таинство: прежде неплодящая благодать породи спасенія ходатаицу». Конечно и здѣсь мысль, благодаря поэтической игрѣ словъ, не до конца ясна, но эпитетъ уже не относится къ Самой Дѣвѣ. Львовская минея сохранила на день предпразднства Рождества Богоматери свѣтилень, разясняющій, что подъ словомъ «благодать» подразумѣвается Анна, по-еврейски благодать: «Отъ Анны богомудренныя, яже глаголется благодать, Іоакимъ раждаетъ божественную, паче надежды». Такое же поясненіе даетъ и первая стихира на стиховнѣ 9 декабря, на день зачатія Анной пресвятыя Богородицы: «Анна, божественная благодать, иногда молящися о чудѣ...». Іоаннъ Дамаскинъ, возможно, предвидѣлъ такія возможности заблужденій, когда помѣстилъ въ своемъ «Точномъ изложеніи вѣры» примѣчаніе о значеніи въ переводѣ имени Анны (см. «Точное изложеніе вѣры». СПб. 1913, т. 1, стр. 315).

Скабаллановичъ несомнѣнно правъ (стр. 65), утверждая, что канонъ Дамаскина является дополненіемъ къ канону Андрея и что Дамаскинъ былъ знакомъ съ его текстомъ. Въ канонѣ Іоанна Дамаскина ясно намѣчено продолженіе мысли Андрея о значеніи рожденія Дѣвы. Іоаннъ обращается къ развитію догматическаго смысла событія рожденія «ходатаицы» *πρόξενος* а не *μεσίτης* употребляемое въ отношеніи Христа, (прим. Скабаллановича, стр. 52), первому блаженству въ дѣлѣ спасенія чловѣковъ (см. тр. 2 пѣсни первой — вводный запѣвъ канона). Дамаскинъ широко пользуется пророчествами Ветхаго Завѣта и его образами, разясняя ихъ «сѣннописанный мракъ гаданій, вѣрныхъ сердца озаривъ прибытіемъ истины — Богоотроковицею» (ирмосъ 5 пѣсни). Въ частности, основной темой канона Дамаскина служить образъ Богоматери, какъ моста между падшимъ чловѣчествомъ и Христомъ Жизнодавцемъ. Эту тему онъ мастерски, весьма искуснымъ приѣмомъ писанія, отмѣчаетъ въ началѣ и концѣ своего канона. Въ первой пѣсни въ троп. 3 онъ пишетъ: «Жизни раждается днесъ мость, имъ же чловѣцы воззваніе паденія еже отъ ада обрѣтши, Христа Жизнодавца пѣсньми прославляютъ». Этимъ же образомъ моста къ

Творцу Дамаскинъ и заканчиваетъ свой канонъ — въ заключительномъ тропарѣ послѣдней 8-й пѣсни: «Напраснаго древляго отъятельницу осужденія и праматере исправленіе, юже рода присвоенія, къ зиждителю мость, Тя Богородице величаемъ». Образъ моста въ отношеніи Дѣвы является, какъ будто, новымъ понятіемъ, родившимся въ поэтической мысли автора и неимѣющимъ себѣ основанія въ принятой уже къ его времени типологической терминологіи Ветхаго Завѣта (см. у Миня т. 97, слова Андрея на Рождество Богоматери и Успение Ея, являющіяся, какъ бы, каталогомъ такихъ типологическихъ образовъ). Образъ этотъ, конечно, хорошо передаетъ основную мысль Дамаскина о Дѣвѣ, какъ Матери, рожденіемъ Богочеловѣка соединившей небо и землю⁹). Но въ основу такого понятія, по нашему мнѣнію, Дамаскинъ кладетъ нѣкое иносказаніе, взятое имъ изъ привычнаго уже въ богослужебномъ употребленіи текста Ветхаго Завѣта, положеннаго къ чтенію въ Богородичные праздники отрывка Быт. гл. 28 о лѣствицѣ, «ея же глава досязаше до небесь». Позднѣйшій авторъ пѣснопѣній на день предпразднества Рождества Богородицы, Іосифъ, въ своемъ канонѣ такъ и разумѣетъ Дамаскинову мысль, говоря: «Радуйся, мосте, преводящъ къ свѣту челоуѣчество, ЛѢСТВИЦА НЕБЕСНАЯ». Кстатѣ, и заканчиваетъ онъ свой канонъ словами, взятыми изъ того же отрывка ветхозавѣтнаго чтенія: «Се мѣсто Божіе святое свѣтоставленно показался». Такъ Іосифъ, близкій по времени къ Дамаскину, объясняетъ намъ основныя его мысли. И въ другихъ пѣснопѣніяхъ нашихъ богослуженій легко намѣтитъ и найти связь съ ветхозавѣтными чтеніями, положенными на праздники святыхъ и, въ особенности Богоматери. Это наблюдается на вечерняхъ и, въ особенности, на утреняхъ, гдѣ ирмосы, взятые изъ библейскихъ пѣсень, даютъ обширный матеріалъ творцамъ каноновъ для поэтическихъ образовъ, на вѣянныхъ ими. Но вліяніе уставныхъ ветхозавѣтныхъ чтеній на при мѣръ Дамаскина лежитъ въ части заимствования образовъ не изъ хвалѣбныхъ библейскихъ пѣсень, а изъ псалтири. Въ неизслѣдованной доселѣ области происхожденія причастныхъ можно обнаружить подобную связь. Въ частности, общепринятый нынѣ богородичный причастенъ имѣетъ связь съ ветхозавѣтнымъ чтеніемъ изъ кн. Притчей 9, 1-11, что признаетъ Скабаллановичъ: «Величайшимъ благомъ въ Церкви Христовой является Божественная трапеза въ таинствѣ Евхаристіи, которую въ частности тутъ можно разумѣть» (см. толкованіе его на третью паремію, стр. 46).

Послѣднее наше краткое замѣчаніе относится къ вошедшему въ частое литургическое употребленіе (отпусты) термина Богоотцы въ отношеніи Іоакима и Анны. Слово это, несомнѣнно, выросло въ соотвѣтствіи съ наименованіемъ Дѣвы Богоотроковицею — Θεοπαῖς по наблюденію Jugie появляющимся впервые у того же преп. Андрея Критскаго¹⁰). Возможно, что введеніе этого термина въ литургическій словарь принадлежитъ преп. Феофану, помѣстившему его въ канонъ Іоакиму и Аннѣ на 9 сентября въ пѣсни 1, троп. 2, въ формѣ Θεοῦ πατέρες. Тропарь 9 сентября также употребляетъ въ греческомъ текстѣ это слово, почему-то исчезнувшее въ славянскомъ переводѣ. Поздній писатель, Николай Малакса въ стихирахъ на стиховнѣ на зачатіе Анной

Богородицы, 9 декабря, помѣщаетъ его. Зарожденіе и внѣдреніе этого слова въ литургическій обиходъ служить поясненіемъ принятаго и распространеннаго наименованія Богоматери Богоотроковицею, воспринимаемаго въ православіи отнюдь не въ «спеціальномъ (Jugie, стр. 105) смыслѣ, отрывающемъ Богоматерь отъ Ея челоуѣчества¹¹⁾, рода и семьи, «лучшей вѣтви богоизбранныхъ еврейскихъ родовъ» (Скабаллановичъ Р. Б., стр. 3), воспитанія въ ней и храмѣ для подвига Богоматеринства.

Это воспитаніе, какъ мы видѣли, настойчиво и постоянно упоминаетъ преп. Андрей и писатели, бывшіе ранѣе его. Не обратитъ вниманія на эту настойчивость является по меньшей мѣрѣ нарочитымъ замалчиваніемъ. Слова второе и третье преп. Андрея (Минь, стр. 820 и далѣе, стр. 844 и далѣе) на Рождество Богородицы посвящены цѣликомъ доказательству того, что Дѣва Марія происходитъ отъ сѣмени Давидова, Богоотца, предка Іоакима (см. Минь, стр. 821). Тѣмъ самымъ Іоакимъ и Анна, часто упоминаемые въ словахъ преп. Андрея *τροπατόρες* являются въ мысли преп. Андрея Богоотцами. Самъ Андрей не пользуется этимъ терминомъ, но онъ его намѣчаетъ и слово «Богоотцы» въ отношеніи Іоакима и Анны раждается въ нашей письменности и занимаетъ прочное мѣсто въ литургическомъ употребленіи, какъ многозначительный кореллятивъ къ Андрееву выраженію — «Богоотроковица».

Ө. Спасскій.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1) Данное слово, по нашему мнѣнію, является здѣсь — поэтическимъ образомъ Христа: *τροφός* кормилица, воспитательница. Скабаллановичъ ставитъ въ переводѣ слово съ маленькой буквы.

2) См. А. Лебедевъ. Разности церквей Восточной и Западной въ ученіи о пр. Дѣвѣ Маріи Богородицы, Варшава 1881, стр. 147, въ примѣч. Дѣлаемъ къ нему добавленія.

3) Въ его «Eglise Russe et l'Immaculée Conception, Paris 1876, онъ заявляетъ, стр. 4: «Si nous prenons en main les livres liturgiques dont, l'Eglise Russe fait usage, nous serons bien vite amenés à penser que cette Eglise admet pleinement la croyance à l'Immaculée Conception».

4) Въ славянскомъ переводѣ почему-то опущено стоящее въ греческомъ текстѣ *καὶ ἡ ὄδῆς* т. е., процессъ рожденія.

5) Переводъ Скабаллановича, въ скобкахъ наши примѣчанія.

6) Невѣрный славянскій переводъ *второу* Скабаллановичъ въ русскомъ переводѣ ставитъ «безсѣменное», совершенно соотвѣтствующее греческому слову. (См. выше). Назидательный примѣръ для неосторожныхъ толкователей. То-же замѣчаніе и у Лебедева, стр. 147, прим. 1.

7) См. предыдущее замѣчаніе.

8) М. Гавриловъ: Тайна Рождества и Успенія Пр. Богородицы. Брюссель, 1950.

9) У Іоанна Златоуста, въ бесѣдахъ на книгу Бытія, Творенія. Т. 4, стр. 581 и дал. еще нѣтъ и намекъ на позднѣйшее толкованіе.

10) Въ текстахъ праздника Рождества Богородицы, онъ встрѣчается въ тропарѣ предпразднства, во второмъ сѣдалнѣ, на утрени, въ стих. на стиховнѣ на нынѣ 9 сентября, гдѣ Іоакимъ и Анна именуются праотцами. У Андрея въ канонѣ въ троп. 1, пѣсни 6, онъ замѣненъ словомъ «Богоневѣста», не привлекая къ себѣ почему-то вниманія Jugie

11) См. слово преп. Андрея 4-ое (Минь, т. 97, стр. 880. в помѣщенное у насъ въ качествѣ уставного чтенія на утрени: «Вотъ, черезъ жену, единоплеменную и сродную намъ, Богъ благодѣтельствуеетъ сверхъ природно и сверхъ естественнаго порядка» (переводъ нашъ).

СОДЕРЖАНИЕ

| | Стр. |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Епископъ К А С С І А Н Ъ. — «Антонъ Владиміровичъ Кар- ташевъ» | 9 |
| Прот. Н. А Ф А Н А С Ь Е В Ъ. — «Каѳолическая церковь» | 17 |
| В. В. В Е Й Д Л Е. — «Образъ челоѣка въ испанскомъ иску- ствѣ». (О религіозной основѣ испанскаго художественнаго творчества) | 45 |
| П. Н. Е В Д О К И М О В Ъ. — «Движеніе богословской мысли на Западѣ» | 62 |
| Прот. В. В. З Ъ Н Ъ К О В С К І Й. — «Современныя ученія о разумѣ» | 73 |
| Епископъ К А С С І А Н Ъ. — «Смерть Пастыря». (Къ пониманію Ин. XXI, 18-19) | 85 |
| Архимандритъ К И П Р І А Н Ъ. — «Дореволюціонное русское ду- ховенство за-границею». (Экуменизмъ до экуменическаго движенія) | 100 |
| Прот. А. К Н Я З Е В Ъ. — «Историческое и богословское значе- ніе» «Письма Аристия къ Филократу» | 123 |
| Бар. И. Ѳ. М Е Й Е Н Д О Р Ф Ъ. — «Апостоль Петръ и его преемство въ византійскомъ богословіи» | 139 |
| Ѳ. Г. С П А С С К І Й. — «Праздникъ Рождества Богородицы» . | 158 |