

ПРАВОСЛАВНАЯ
МЫСЛЬ

LA PENSÉE ORTHODOXE

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ VIII.

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

LA PENSÉE ORTHODOXE

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ VIII

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

1951

“Богъ благословитъ напечатать”.

Ректоръ Института :
Епископъ КАССІАНЪ.

ПАРИЖЪ.
Мартъ 1951.

Редакторъ :
Архимандритъ ЕИПРІАНЪ.

LA PENSÉE ORTHODOXE

TRAVAUX
DE L'INSTITUT DE THÉOLOGIE
ORTHODOXE à PARIS

CAHIER VIII

PARIS
1951



О. Павелъ Флоренскій и Сергѣй Николаевичъ Булгаковъ

(Съ картины Нестерова «Два Друга»)

*Памяти
отца Сергія Булакова*

+

1. I. 1941. Спр. подв. в
Париж.

О могилах похороненных.

Прошу устроить мои похороны возможно дешевле и просто,
без всякого шума и раздолья. У меня нет средств, и
все, что будет израсходовано на похороны, пусть
сначала будет отложено, прежде всего, для самых моих
близких, а вообще от кого-нибудь из родственников, кото-
рым и может быть отдала бы часть денег на
грабнаго, в котором хотя бы и было бы только самое необходимое
для похорон. Прошу от и убитых не волноваться, не заботиться и т. д.
"Господня земля и ее плод, великая и все живущее на
ней." У меня нет никакого желания относительно
места погребения, после указания из радио, что я пред-
варительно выбрал себе место (могила около) сына на Ко-
режского кладбища. Если возможно, я хотел бы быть
погребенным в одной могиле вместе с женой моей,
однако если это не вызовет больших трудностей и
будет вообще исполнимо. Однако я прошу положить
мат в гроб в ^{родной} земле Жемли, а именно в кладбище и
вместе с моим мамой Соной, соединив ее с ее родствен-
св. Жемли из Бессонами, расположенной в интервале под моими
могилами (св. земли от того же рода жителей Жемли).
Вот - все мои пожелания. Упокой души Вотин
Сергий

1. 1. 1941 Серг. подв. въ Парижѣ.

О МОИХЪ ПОХОРОНАХЪ.

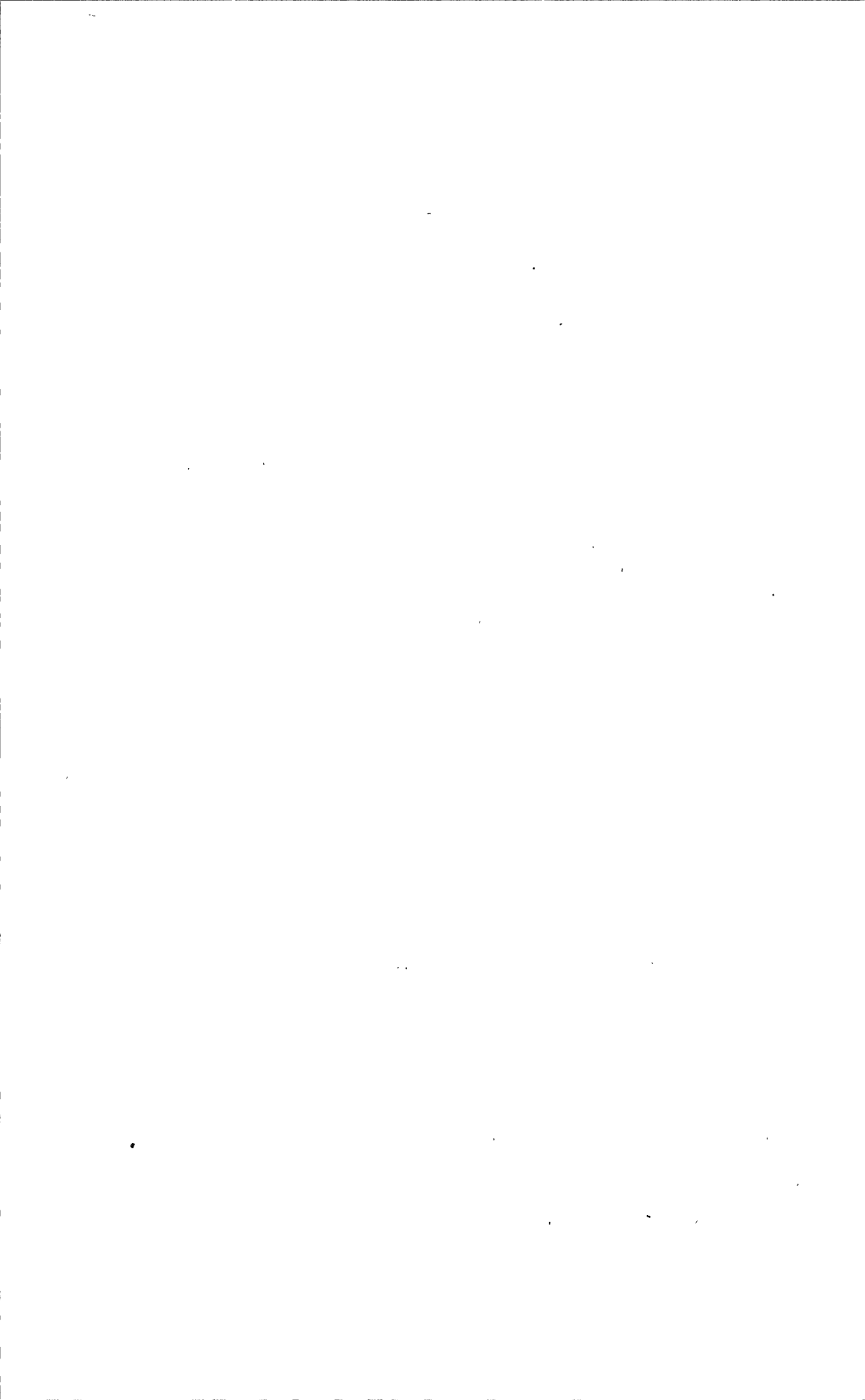
Прошу устроить мои похороны *возможно дешевле и проще*, безъ всякихъ лишнихъ расходовъ. У меня нѣтъ средствъ, и все, что будетъ израсходовано лишняго на похороны, тѣмъ самымъ будетъ отнято, прежде всего, отъ самыхъ моихъ близкихъ, или вообще отъ кого-нибудь изъ нуждающихся, которымъ можетъ быть отдано въ качествѣ вѣнка надгробнаго, въ нѣкоторое хотя бы возмѣщеніе моего собственнаго нечувствія. Просилъ бы и цвѣтовъ не возлагать, не заслужилъ ихъ.

«Господня земля и исполненіе ея, вселенная и вси живущіи на ней». У меня нѣтъ никакого пожеланія относительно мѣста погребенія, послѣ изгнанія изъ родины, гдѣ я преждевременно избралъ себѣ мѣсто около могилы сына на Кореизскомъ кладбищѣ. Если возможно, я хотѣлъ бы быть погребеннымъ въ одной могилѣ вмѣстѣ съ женой моей, однако, если это не вызоветъ большихъ трудностей и будетъ вообще исполнимо.

Однако, я прошу положить мнѣ въ гробъ горсть родной земли, зашитой въ ладанку и взятой съ могилы моего сына, соединивъ ее съ горстью св. земли изъ Геесиманіи, заключенной въ мѣшечекъ подѣ моими иконами (св. землю эту, оставшуюся, можно раздать желающимъ).

Вотъ всѣ мои пожеланія.

Грѣшный священникъ Божій *С е р г і й*.



Памяти отца Сергія

Только смерть завершает личность, — не тѣмъ однимъ, что пресѣкаетъ цѣпь ея измѣненій, но и тѣмъ, что впервые замыкаетъ ее въ твердыя границы, отводя внутри нихъ окончательное мѣсто каждому ея поступку, каждой ея чертѣ. Пока мы живы, не только наше будущее неизвѣстно; неизвѣстенъ и точный смыслъ нашего прошлаго, опредѣляющійся все больше съ каждымъ годомъ, но лишь смертью опредѣляемый вполне. Истолкованія, оцѣнки и далѣе будутъ мѣняться; чѣмъ крупнѣе была личность, тѣмъ обширнѣй поле этихъ перемѣнъ; но сама она за нихъ уже не отвѣчаетъ: отнынѣ она навсегда замкнута въ себѣ. Этотъ законченный обликъ — даръ смерти. Надлежитъ принять его съ благодарностью. Только пусть благодарятъ за него потомки; вѣдь для насъ онъ совсѣмъ не то, что живой человѣкъ. Живого друга мы такимъ не знали. И чѣмъ дороже онъ намъ былъ, тѣмъ труднѣй намъ перейти отъ ощущенія его жизни къ созерцанію посмертнаго его образа. Совершить такой переходъ, это значить разстаться съ нимъ во второй разъ, довести до конца, въ самомъ себѣ, начатое смертью разставанье.

Конечно, тотъ, кого мы знали, съ самаго начала былъ личностью для насъ, именно личность въ немъ мы и любили, но если были минуты, когда намъ казалось, что въ какомъ-нибудь одномъ словѣ, одномъ случайно угаданномъ внутреннемъ движеніи, она вся открывалась намъ, это и показываетъ, что границы ея все-же оставались плавкими, текучими: оттого-то мы и могли съ ней соприкоснуться. Если бы личность замыкалась полностью при жизни, никакое настоящее общеніе между людьми не было бы мыслимо. Что я могу дать другому, что получить отъ него, если ни онъ, ни я уже ни въ чемъ не можемъ измѣниться? Больше того: если онъ — только онъ, если я — только я, почему же я чувствую, хотя его уже нѣтъ, что въ какой-то малой долѣ нашихъ существъ онъ не разлученъ и даже не различимъ со мною? Чтобы увидѣть другого вполне законченнымъ, вполне отдѣльнымъ, намъ надо его душу оторвать отъ нашей собственной души.

На это нужна немалая рѣшимость. Сознаюсъ, я ее въ себѣ не нахожу. Говоря объ о. Сергіи, я не буду пытаться увидать его и показать его другимъ въ той цѣльности, которая ему теперь присуща, и тѣмъ содѣйствовать застыванію его образа, превращенію его въ то, чѣмъ онъ неизбѣжно станетъ для потомства. Извиненіемъ мнѣ послужить то, что я не философъ и не богословъ, что свидѣтелемъ жизни о. Сергія я былъ не очень давнимъ и не очень близкимъ. Если бы я и хотѣлъ, я все равно не могъ бы сказать о немъ ничего полновѣснаго,

рѣшающаго, ничего достойнаго того величія его духа, которое я ощутилъ при первой же встрѣчѣ съ нимъ и которое съ тѣхъ поръ ощущать не пересталъ.

Скажу лишь нѣсколько словъ о томъ, что онъ писалъ, и еще меньше словъ о немъ самомъ — не для тѣхъ, кто его зналъ лучше меня и кому его книги хорошо знакомы, а для другихъ, для тѣхъ, кому въ этихъ книгахъ предстоитъ повстрѣчаться съ нимъ.

За отсутствіемъ Россіи, очень трудно въ правильной перспективѣ увидѣть то, что сдѣлано русскими людьми въ области литературы, искусства, мысли, съ тѣхъ поръ, какъ она отсутствуетъ. Въмѣсто Россіи, есть для насъ эмиграція, а въ эмиграціи значительное и ничего не значущее такъ приблизилось одно къ другому, что разстояніе между ними свелось почти или совсѣмъ на-нѣтъ. Благодаря обстоятельствамъ совершенно случайнымъ, въ нормальной жизни народовъ неизвѣстнымъ, пустяковое выдвинулось, а важное затерялось, ничтожному удалось пошумѣть, а то, что въ первую очередь надлежало услышать, осталось неслышаннымъ. Труды о. Сергія, поскольку они стали извѣстны въ переводѣ, были на Западѣ оцѣнены соотвѣтственно ихъ значенію, но въ русскомъ разсѣяніи, за предѣлами того, что называютъ «церковными кругами» (и то въ очень небольшой ихъ части) одинъ изъ величайшихъ русскихъ мыслителей представлялся и продолжаетъ представляться какимъ-то начетчикомъ, книжнымъ человѣкомъ, писавшимъ неудобочитаемые трактаты, людямъ даже и весьма образованнымъ непонятные, а людямъ вѣрующимъ (такъ добавляют уже въ церковныхъ кругахъ) къ тому же и опасные, ибо заподозрѣнные въ лжеученіяхъ, и еще сильнѣй подозрѣваемые въ ученіяхъ, хоть и не ложныхъ, но лишнихъ, способныхъ навести неизвѣстно на какія мысли, и знакомиться съ которыми никому надобности нѣтъ. Особенно неблагополучнымъ считается самое слово софіологія, внушающее нѣкій суевѣрный ужасъ тѣмъ, — а ихъ къ сожалѣнію много, — кто неспособенъ понять, что обозначаетъ оно ученіе о божественной первоосновѣ міра и человѣка, ученіе, внѣ котораго, какъ бы его ни называть, христіанская мысль не можетъ построить ни космологіи, ни антропологіи, ни философіи исторіи, ни философіи культуры. Слово Софія пріобрѣтаетъ, правда, весьма фантастическій смыслъ у нѣкоторыхъ гностиковъ, но запрещать пользоваться имъ на этомъ основаніи — все равно, что отвергать слово матерія, потому что его примѣняютъ материалисты; и это значитъ также забывать, что существуетъ гнозисъ, ведущій не къ заблужденію, а къ истинѣ. Что бы ни думать о догматической обоснованности софіологіи о. Сергія, нужно разъ навсегда назвать простой неграмотностью мнѣніе, что самые вопросы, рассматриваемые въ ней, не представляютъ интереса для христіанской мысли. Для всякой мысли, а для христіанской по преимуществу, эти вопросы принадлежать къ самымъ основнымъ.

Но, разумѣется, этими вопросами отнюдь не ограничивалось фи-

философское и богословское творчество о. Сергія, хотя все оно и было проникнуто единой интуиціей о пронизанности божественнымъ бытіемъ самой ткани бытія земного. (Бергсонъ замѣтилъ однажды, что у каждаго вырастаетъ вся совокупность его мыслей, и надъ формулировкой котораго ему суждено трудиться цѣлую жизнь). Такъ, напримѣръ, вовсе еще не дошло, какъ будто, до всеобщаго сознанія, что въ статьѣ о «Евхаристическомъ догматѣ», напечатанной въ двухъ номерахъ журнала «Путь» (и къ которой существуетъ еще неизданное дополненіе), изложено впервые то ученіе о преложеніи даровъ, которое православіе можетъ противопоставить всему огромному богатству мыслей на эту тему, выраженныхъ въ западномъ богословіи среднихъ вѣковъ, Реформаціи и новаго времени, и что одной этой работы было бы достаточно, чтобы поставить о. Сергія едва-ли не на первое мѣсто среди всѣхъ современныхъ богослововъ, любого вѣроисповѣданія. Всякая работа мысли должна оцѣниваться прежде всего въ зависимости отъ того, дѣйствительно-ли совершила въ ней мысль какую-либо подлинную работу. Видимость бываетъ обманчива. Дѣло часто ограничивается оказательствомъ знаній, пересказомъ чужого, переносомъ готовыхъ формулъ съ одного матеріала на другой, внѣшнимъ складываньемъ и вычитаньемъ, словесными приспособленіями и поправками. Настоящей работы мысли во всемъ этомъ нѣтъ. У о. Сергія она есть всегда. Въ любой мелочи, напечатанной имъ, слышится ея отзвукъ, и она звучала неизмѣнно въ живыхъ его рѣчахъ. Это вѣчно внутреннее кипѣнье, какой бессонницей награждало оно его подчасъ! Но зато какимъ ключомъ боды живой оно насъ поить во всемъ томъ множествѣ страницъ, которыя отъ него остались! Какая творческая свѣжесть въ «Философіи хозяйства», в «Свѣтѣ невечернемъ» (особенно въ натурфилософскихъ главахъ этой книги); какъ свѣтло и умно, какъ никогда не тускло и не вяло все что онъ писалъ до послѣднихъ своихъ дней! Читая его, вспоминаешь, что мысль и есть самая жизнь духа и что поддѣлка мысли такъ же отличается отъ подлиннаго ея движенія, какъ прорись отъ рисунка. Калькой о. Сергій не пользовался никогда. Лѣнью онъ тоже не отличался. Для того, чтобы написать его три тома о Богочеловѣчествѣ, надо было продумать заново большинство философскихъ системъ и всѣ основныя богословскія мысли Запада и Востока. Это былъ трудъ его жизни, и этотъ трудъ онъ совершилъ. Будущему, и какъ разъ русскому будущему, онъ завѣщалъ огромное и живое богатство. Если оно останется неиспользованнымъ, это не его вина. Судьба его книгъ зависить отъ судьбы самой Россіи.

Мыслитель въ о. Сергій былъ сильнѣе, чѣмъ писатель. Для людей, склонныхъ ко всякой книгѣ подходить, какъ къ литературному произведенію (а я къ нимъ, хоть о томъ и жалѣю, принадлежу), въ его писаніяхъ есть немалые недостатки. Не то, чтобы художественное начало въ нихъ отсутствовало (въ этомъ было бы и трудно для произведений мысли усматривать недостатки); напротивъ, присутствіе этого начала очень замѣтно, но художественность эта не всегда безупречна по качеству. Слогу о. Сергія свойственъ лиризмъ, образность, эмоциональ-

ность синтаксических движений и оборотовъ. И вотъ образы эти немного безличны, фраза отъ взволнованности становится нѣсколько рыхла, и весь этотъ лиризмъ слишкомъ щедръ: отъ большей сдержанности выражений выразительность только бы выиграла. О. Сергій несомнѣнно обладалъ писательскимъ талантомъ, который чаще всего проявляется тамъ, гдѣ мысль всего насыщеннѣй или чувство всего интимнѣй, — какъ въ первой главѣ незаконченной автобіографіи, которую можно было бы включить въ антологию русской прозы. Тамъ, гдѣ мысль и чувство, какъ всего чаще случается у него, идутъ рука объ руку, это содружество ихъ не получаетъ того выраженія, которое, казалось бы, такъ вытекаетъ изъ него и которое могло бы быть такимъ прекраснымъ. Всегда мнѣ хотѣлось, чтобы о. Сергій суровѣй относился къ эпитетамъ и осторожнѣе ко всѣмъ «красотамъ», чтобы онъ отвергъ ту украшенность слога, которая въ началѣ вѣка была у насъ въ ходу и считалась красотой. Мнѣ всегда этого хотѣлось, я жалѣю и сейчасъ, что онъ писалъ такъ, какъ онъ писалъ, а все-таки чѣмъ больше я читывался въ его книги, тѣмъ чаще стало представляться мнѣ, что эта красивость, которую я порицалъ, что всѣ эти недостатки стиля неразрывно были связаны у него съ высокимъ строемъ его души, проистекали изъ того, что меня всего сильнѣе въ немъ плѣняло. Эта манера писать, этотъ немного цвѣтистый языкъ, они были не тѣломъ, но одеждой его мысли, ея привычнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ воскреснымъ, праздничнымъ, радостнымъ ея нарядомъ. Зачѣмъ же, изъ какого тщеславія, изъ какой гордыни, и въ угоду кому сталъ бы онъ его мѣнять? Мы склонны представлять себѣ фарисея въ богатой одеждѣ, а мытаря въ бѣдной; но фарисей въ черномъ и бѣломъ, онъ корректенъ, казаться наряднымъ онъ не хочетъ, и съ презрѣніемъ глядитъ онъ въ церкви воскреснымъ утромъ на пріодѣвшихся въ свои лучшія платья прихожанъ. Слогъ о. Сергія наряденъ изъ скромности, и есть кротость, есть смиреніе въ томъ, какъ глубокая его искренность, чуждая всякой задней мысли, всякой ироніи, приводятъ къ этой беззащитности лиризма. Книга лучшаго его друга, «Столп и утверженіе истины», написана языкомъ стилизованнымъ, очень сознательно отдѣланнымъ и неживымъ: слишкомъ ужъ нарочито благолѣпнымъ. Въ «Свѣтѣ невечернемъ», напротивъ, есть беспорядочная восторженность, почти въ духѣ Димитрія Карамазова (Иванъ Ѳедоровичъ, если бы принялъ постригъ, написалъ бы скорѣе нѣчто похожее на «Столпъ»); трактатъ сбивается порой на исповѣдь горячаго сердца, зато и самая мысль трактата такъ не книжна, такъ сердечна и горяча. Въ огнѣ этой мысли сгораетъ несовершенная ея одежда, и если мы еще вспомнимъ объ этомъ несовершенствѣ, то лишь для того, чтобы сказать себѣ, что его не могло не быть, что оно оправдано изнутри цѣлостнымъ величіемъ челоуѣка. Какъ изъ пѣсни слова не выкинешь, такъ никакой его чертой уже не хочешь и не можешь поступиться.

Сергія Николаевича Булгакова я совсѣмъ не зналъ (и кажется случилось мнѣ разъ обидѣть немножко о. Сергія: глядя на снимокъ съ

картины Нестерова, гдѣ онъ изображенъ вмѣстѣ съ о. Павломъ Флоренскимъ, я сказала, что могъ бы его тамъ принять за кого-нибудь вродѣ московскаго городского головы). Да моего отъѣзда изъ Россіи я прочелъ только «Тихія думы» и книгу эту оцѣнилъ, но не больше чѣмъ, напри мѣръ, «Борозды и межи» Вячеслава Иванова. Въ Парижѣ, до самой съ нимъ встрѣчи, я никакой другой его книги не прочелъ. Живя одно время неподалеку отъ Сергіевскаго Подворья я (очень, впрочемъ, изрѣдка) тамъ бывалъ. Пасхальную утреню служилъ о. Сергій во дворѣ подъ открытымъ небомъ съ волненіемъ заразительнымъ и всѣхъ кругомъ заражавшимъ. Возгласъ о воскресеніи Христа повторялъ онъ на всѣхъ языкахъ, какіе зналъ. Я похристовался съ нимъ, прислушался къ тому, какъ онъ читалъ слово приписываемое Іоанну Златоусту и, уходя, подумалъ, что и въ самомъ дѣлѣ должно быть (какъ я о томъ слышалъ), о. Сергій Булгаковъ священникъ и человекъ совсѣмъ не заурядный. Такъ я подумалъ, угадалъ же я нѣчто гораздо большее; только угадкамъ, какъ водится, не сразу вѣришь. Весной 1932 года начало складываться у меня нѣкоторое мнѣніе объ о. Сергіи, но зародилось во мнѣ и нѣчто, что ни съ какими мнѣніями не соизмѣримо.

Однако, скоро произошла и настоящая встрѣча: ранней осенью того же года на сѣздѣ Лиги Православной Культуры, куда я поѣхалъ по совѣту Г. П. Федотова (вскорѣ послѣ чего я былъ приглашенъ читать лекціи въ Богословскомъ Институтѣ). За нѣсколько дней сѣзда о. Сергій сталъ для меня тѣмъ, чѣмъ остался до конца, чѣмъ остается и по сей день. Началось мое любованіе имъ, которое его смерть не прервала, а только перенесла въ воображеніе и память, и которому я надѣюсь остаться вѣренъ до моей смерти. Въ эти послѣдніе двѣнадцать лѣтъ его жизни видѣлъ я о. Сергія довольно часто, хоть и не очень часто, — и какъ я всегда былъ радъ самой мимолетней встрѣчѣ съ нимъ! Какъ постоянно радовала меня мысль, что я могу пойти к нему и его увидѣть! Были въ этомъ общеніи особо запечатлѣвшіеся дни и минуты: бесѣда передъ тѣмъ, какъ впервые послѣ многихъ лѣтъ я причастился Святыхъ Даровъ изъ его рукъ; рассказъ его, при помощи листочковъ и карандаша, послѣ операціи горла, когда онъ не могъ говорить, объ опытѣ смерти, испытанномъ имъ въ тѣ дни; пріѣздъ мой къ нему въ іюнѣ 1940 года, послѣ того, какъ нѣмецкая армія вступила въ Парижъ, а я хотѣлъ, было, уѣхать, и не уѣхалъ; послѣдній его Духовъ день, когда онъ далъ мнѣ понять, что умереть, и такой мягкій свѣтъ былъ въ его большихъ темныхъ чудныхъ живыхъ глазахъ, — а ночью онъ вступилъ въ долгое свое умиранье. Но хоть минуты эти и были мнѣ еще дороже другихъ, я могъ бы ихъ не упоминать. Отношеніе мое къ о. Сергію исторіи не имѣло, а вѣдь только объ отношеніи этомъ я и взялся свидѣтельствовать здѣсь, не потому, чтобы я хотѣлъ говорить о себѣ, а потому, что многіе любили его не меньше меня: ключъ къ нашей любви не въ насъ, а въ немъ. На сѣздахъ въ Англии, на многихъ другихъ собраніяхъ и сѣздахъ, на Сергіевскомъ Подворьѣ, послѣ раннихъ обѣдѣнъ, за его столомъ, слушая его рѣчь, слѣдя за его службой и молитвой, бесѣдуя съ нимъ на людяхъ или наединѣ, всегда я любовался имъ и все чаще я думалъ: именно за него,

за такого человека, какъ онъ, можно и должно — и главное какъ хорошо было бы — отдать жизнь. Разумѣется, это осталось мечтой, и какой легкомысленной къ тому же! Не только жизнью, но ровно ничѣмъ не довелось мнѣ пожертвовать для него. А если бы дѣло дошло до жизни, то какъ же я могу быть увѣренъ, что не струсиль бы въ самую нужную минуту, да еще не искалъ бы спасенья именно за его спиной? Однако, все же что-нибудь да значила эта мечта. Эта мысль, какъ мысль, сохраняетъ вѣдь все же свою силу. Ни о комъ, никогда такъ настойчиво не являлась она мнѣ. Такъ почему же? Что же мнѣ казалось въ немъ такимъ драгоценнымъ? Отчего изъ лучшаго, что во мнѣ было, все рождалась вновь и вновь все та же мысль?

О. Сергій былъ всегда со мной добръ и милъ. Онъ оказалъ мнѣ много участія и заботы. Онъ былъ моимъ духовнымъ отцомъ. Я очень многимъ ему обязанъ. Но если я чувствовалъ къ нему благодарность, то скорѣй не за его дары, а за самое его бытіе, за то, что онъ такой, а не другой. Это значить, что восхищеніе во мнѣ было еще сильнѣй, чѣмъ благодарность. И въ самомъ дѣлѣ, всѣ эти двѣнадцать лѣтъ я восхищался имъ. Та мечта моя не изъ благодарности, а изъ восхищенія рождалась. Но чѣмъ же я восхищался? Его энергіей, трудоспособностью, широтой его ума, богатствомъ его любопытствъ и интересовъ (когда онъ «для отдыха» бралъ у меня почитать стихи Эліота или джойсовскаго «Улисса»), свѣжестью его чувствъ, его воспримчивостью, душевной молодостью (когда я водилъ его смотрѣть Рембрандта въ Луврѣ или гулялъ съ нимъ по заламъ лондонской національной галлерей), его постояннымъ бодрствованіемъ, духовнымъ подъемомъ, врожденной высотой всего его нравственнаго существа, его благородствомъ, его зоркостью, недоступной мнѣ силой его мысли и его вѣры, всей той царственностью духа, которую я ни въ комъ не видалъ воплощенной такъ, какъ въ немъ. Но вотъ я все это перечислилъ, и перечисленіе кажется мнѣ бѣднымъ и тщетнымъ. Нѣтъ, это не совсѣмъ то. Я въ немъ любилъ его самого, внѣ всякихъ опредѣленій, и вмѣстѣ съ тѣмъ я любилъ что-то, что какъ бы сіяло мнѣ сквозь него. Какъ тѣ человѣческія творенія, что были дороги ему и мнѣ, чѣмъ совершеннѣе, чѣмъ выше бываютъ, тѣмъ прозрачнѣй, такъ и сами люди, такъ и онъ. Что-то трепещетъ и свѣтлѣетъ за мраморомъ и полотномъ, что-то проникаетъ насквозь земную человѣческую душу. Всѣ краски и формы, всѣ слова и качества истлѣваютъ, остается то, что мы любимъ и любили, то одно, что не больно любить: ИЗЛУЧЕНІЕ ДОБРА.

В. Вейдле.

Таинства и тайнодѣйствія

(Sacramenta et Sacramentalia)

1. Школьное догматическое богословіе содержитъ три основныхъ положенія ученія о таинствахъ. Первымъ, наиболѣе важнымъ является опредѣленіе самого таинства: «Таинство есть священное дѣйствіе, которое, подъ видимымъ образомъ, сообщаетъ душѣ вѣрующаго невидимую благодать Божию, будучи установлено Господомъ нашимъ, чрезъ Котораго всякій изъ вѣрующихъ получаетъ божественную благодать»¹⁾. Такого рода священнодѣйствій имѣется семь, причѣмъ «ни менѣе, ни болѣе сего числа таинствъ въ Церкви не имѣемъ»²⁾. Наконецъ, третье: это число состоитъ изъ таинствъ крещенія, муропомазанія, причащенія, покаянія, священства, брака и елеосвященія. Если эти положенія о таинствахъ являются исчерпывающими, а таковыми они мыслятся въ школьномъ богословіи, то изъ нихъ явствуетъ, что дѣйствіе благодати Божьей въ Церкви ограничено этими священнодѣйствіями, а слѣдовательно всѣ остальные священнодѣйствія не имѣютъ благодатнаго характера, т. е. не сообщаютъ вѣрующимъ благодатныхъ даровъ. Благодатная жизнь Церкви оказывается очень ограниченной: только въ семи моментахъ — «ни больше, ни меньше» — проявляется благодать Божія, а внѣ этихъ моментовъ церковная жизнь оказывается внѣ прямого дѣйствія Духа Св., черезъ Котораго подаются дары благодати. Хотя общее церковное сознаніе усвоило этотъ выводъ изъ ученія о таинствахъ, что неизбѣжно сказалося на самой церковной жизни, догматическая мысль бьется въ тискахъ этого ученія. Въ той или иной мѣрѣ современная догматическая мысль чувствуетъ, что оно находится въ скрытомъ противорѣчій съ ученіемъ о Церкви, съ самой церковной жизнью, не только древняго христіанства, но даже современной. «И будетъ въ послѣдніе дни, говоритъ Богъ, излию отъ Духа Моего на всякую плоть...» (Дѣян. II, 17). Основа жизни Церкви есть благодать: все, что въ ней совершается, имѣетъ благодатный характеръ, а все, что не имѣетъ этого характера, ей, какъ благодатному организму, не принадлежитъ. Мы всѣ получили «благодать на благодать», которую Богъ даетъ не мѣрою. «Каждому дается проявленіе Духа на пользу» (I Кор. XII, 7). Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ, и таинства — проявленія Духа въ Церкви, но почему эти проявленія Духа ограничены семью моментами? Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ, но если имѣется только семь проявленій Его, то Онъ не дышитъ, гдѣ хочетъ, а только тамъ, гдѣ опредѣлено.

2. Чувствуя недостаточность ученія о таинствахъ, современная

догматическая мысль пытается выйти изъ школьнаго опредѣленія природы таинствъ. Число семь больше не признается окончательнымъ — «ни болѣе, ни менѣе». Современная богословская мысль рѣшительно отказывается признать, что ими исчерпывается благодатный характеръ священнодѣйствій въ Церкви. «Необходимо напомнить, писалъ о. Сергій Булгаковъ, что число семи не имѣетъ окончательнаго характера, т. к. число таинодѣйствій (*sacramentalia*) гораздо болѣе значительно. Наприм., имѣется много освященій (храма, святой воды, особенно на день Богоявленія, затѣмъ хлѣба, всякаго рода плодовъ); нѣкогда отпѣваніе и монашеское постриженіе рассматривались, какъ таинства. Всѣ эти послѣдованія, такъ же какъ многія другія, наприм., освященіе креста и иконъ, не отличаются отъ «семи таинствъ» въ томъ, что касается ихъ активной силы, т. к. они также сообщаютъ благодать Духа Святаго, если соблюдены нѣкоторыя внѣшнія формы. «Семь таинствъ» являются только наиболѣе значительными проявленіями sacramentalной власти, присущей Церкви»³). Этотъ sacramentalный характеръ о. С. Б. распространяетъ на всѣ акты церковныхъ священнодѣйствій, но не ограничивая и ими дѣйствія Духа.

Однако, это количественное распространеніе таинствъ далеко не рѣшаетъ вопроса о ихъ природѣ. Такъ или иначе число семь принято церковнымъ сознаниемъ. Въ правѣ ли мы, вводя на ряду съ понятіемъ «*sacramenta*» понятіе «*sacramentalia*», различать ихъ между собою по значительности проявленія sacramentalной власти Церкви? Какъ понимать значительность проявленія sacramentalной власти? Если это означаетъ, что въ однихъ случаяхъ сообщается большая благодать, а въ другихъ меньшая, то не преступаемъ ли мы того, что намъ дано? Богъ даетъ благодать не мѣрою, а мы ее измѣряемъ. Если это не такъ, то въ чемъ именно выражается значительность таинствъ? Оставаясь при числѣ семи, не урѣзываемъ ли мы, какъ было показано, дѣйствія Духа въ Церкви? Распространяя это число и включая въ него всѣ таинодѣйствія, не рискуемъ ли мы свести на нѣтъ различіе между тѣми моментами, которые выдвинуло церковное сознаніе между всѣми остальными священнодѣйствіями, и тѣмъ самымъ потерять въ значительной степени само понятіе таинства? Такова какъ-будто дилемма, которая стоитъ передъ нами.

3. О. Сергій Булгаковъ усматривалъ одно изъ самыхъ существенныхъ свойствъ таинствъ въ томъ, что въ нихъ соединяется видимая сторона съ невидимой, внѣшняя форма съ внутреннимъ содержаніемъ. Въ этомъ онъ всецѣло слѣдовалъ М. Макарію, который показывалъ это соединеніе видимаго и невидимаго для каждаго таинства въ отдѣльности. Это несомнѣнно вѣрно. Безспорно, что каждое таинство имѣетъ свою внѣшнюю форму, которая не есть нѣчто случайное, что могло быть и могло не быть, но входитъ въ самую природу таинствъ. Безформеннаго таинства быть не можетъ, т. к. по своей природѣ нѣчто безформенное не можетъ быть священнодѣйствіемъ. Таинство крещенія безъ погруженія въ воду перестаетъ быть таинствомъ, такъ же какъ священство безъ возложенія рукъ съ молитвеннымъ призывомъ не есть таинство. Мы вѣруемъ, что «Богъ можетъ изъ камней сихъ воздвигнуть

дѣтей Аврааму» (Лука, III, 8). Богъ можетъ дать дары Духа помимо священнодѣйствія, но таинство обязательно заключаетъ въ себѣ священнодѣйствіе. Видимый, установленный Церковью, знакъ заключаетъ въ себѣ невидимое, что составляетъ сущность таинства. Тѣмъ не менѣе мы въ правѣ спросить, является ли соединеніе невидимаго и видимаго въ таинствѣ существенною его особенностью, отличающею его отъ остальныхъ церковныхъ актовъ? Если мы признаемъ на ряду съ таинствами еще рядъ сакраментальныхъ актовъ, то и въ нихъ также мы обязательно найдемъ соединеніе видимаго и невидимаго. Въ освященіи крещенской воды невидимое заключено въ видимомъ, какъ и въ самомъ таинствѣ крещенія. Этого мало. Все въ Церкви есть соединеніе видимаго и невидимаго. Если бы въ Церкви было нѣчто только видимое безъ соединенія съ невидимымъ, то это означало бы существованіе въ Церкви самостоятельной эмпирической природы. Сама Церковь есть соединеніе видимаго и невидимаго. Въ Евхаристическомъ собраніи видимымъ образомъ выявляется вся полнота — невидимая — Церкви. Я уже имѣлъ случай указывать, что невидимая Церковь выражается полностью въ видимой, а видимая содержитъ невидимую⁴). Признавая правильнымъ, что въ таинствѣ всегда видимая сторона заключаетъ невидимое содержаніе, мы не можемъ разсматривать это свойство, какъ исключительно принадлежащее таинствамъ. Это есть свойство Церкви, а потому и всего, что въ ней совершается.

4. М. Макарій считалъ таинствами только тѣ священнодѣйствія, соединяющія видимую форму съ невидимымъ содержаніемъ, которые установлены Господомъ. О. С. Булгаковъ долженъ былъ внести сюда нѣкоторую поправку. Онъ признавалъ, что среди таинствъ надо различать «евангельскія таинства» — крещеніе и Евхаристию отъ остальныхъ таинствъ. Послѣднія установлены не Христомъ, а Церковью на основаніи того, что содержится въ Писаніи⁵). Положеніе М. Макарія недоказуемо, и всякая попытка показать, что всѣ семь таинствъ установлены непосредственно Христомъ, заранѣе обречена на неудачу. Прежде всего потому, что первоначальная Церковь не содержала въ раскрытомъ видѣ ученія о таинствахъ, а затѣмъ мы не имѣемъ никакой возможности доказать существованіе въ апостольское время таинства брака и елеосвященія въ томъ видѣ, въ какомъ они опредѣлились позднѣе. Тѣмъ не менѣе, положеніе М. Макарія болѣе приемлемо безъ поправки о. С. Б. Христосъ установилъ не таинства, а установилъ Церковь. Церковь, основанная Христомъ, не была пустой формой, которая впоследствии заполнилась тѣмъ или инымъ содержаніемъ, а потому нѣтъ надобности доказывать, что часть изъ того, что въ ней возникло, имѣетъ непосредственное или посредственное отношеніе къ словамъ Христа, а другое на нихъ не основано. Это все равно, что доказывать, признавая сотвореніе человѣка Богомъ, сотвореніе Имъ частей человѣческаго тѣла. Церковь установлена во всей своей полнотѣ и заключала въ себѣ все то, что въ ней раскрылось. Все, что въ Церкви существуетъ, основано на волѣ Божьей, открытой въ Церкви и Церкви, все въ конечномъ счетѣ установлено Богомъ, т. к. то, что не имѣетъ основанія въ волѣ Божьей, Церкви не принадлежитъ. На этомъ осно-

ваніи было бы слишком поспѣшно и слишком рискованно дѣлать заключеніе, что все, что въ ней существуетъ, установлено Богомъ. Прежде, чѣмъ это утверждать, надо было бы предварительно доказать, что все, что въ ней накопилось въ теченіи ея историческаго бытія, дѣйствительно установлено Церковью въ соотвѣтствіи съ волей Божьей. Въ исторической жизни въ Церковь врывалась часто воля человѣческая, какъ извнутри, такъ и извнѣ.

Истинно-церковно только то, что несетъ въ себѣ самой Церковь и что ею установлено по откровенію воли Божьей. Когда Христосъ установилъ Церковь на Тайной Вечери, то тѣмъ самымъ Онъ установилъ и таинства. Если бы у насъ даже не было никакихъ историческихъ данныхъ относительно апостольскаго времени, то мы могли бы съ максимальной увѣренностью утверждать, что каждая основанная апостолами Церковь включала въ себѣ таинства. Тамъ, гдѣ имѣлось Евхаристическое собраніе, а безъ него нѣтъ Церкви, тамъ совершались таинства приѣма въ Церковь, поставленія и покаянія. Таинства неотдѣлимы отъ Церкви, и они установлены Богомъ, какъ установлена Имъ Церковь. Однако, это свойство принадлежитъ всему, что содержитъ въ себѣ Церковь, а не только таинствамъ. Если тайнодѣйствія (*sacramentalia*) являются подлинно-церковными, то и они въ Церкви установлены Богомъ. Если они не установлены Богомъ, а человѣческой волей, какова бы она ни была, они не являются церковными, они не принадлежатъ Церкви и выходятъ за ея границы. Исповѣдуя, какъ непреложную истину, установленіе таинствъ Господомъ, мы этимъ еще не отдѣляемъ таинствъ отъ тайнодѣйствій и отъ всего, что подлинно-церковно въ самой Церкви.

5. По утвержденію догматическаго богословія таинства, какъ мы уже видѣли, являются священнодѣйствіями, черезъ которыя подаются дары Св. Духа. Можемъ ли мы утверждать, что таинство всегда совершается, т. е. дары Духа ниспосылаются, когда совершенно установленное священнодѣйствіе полномочнымъ лицомъ? Если католическая Церковь вступила на этотъ путь, то православная Церковь такого ученія не знаетъ. Таинство можетъ не совершиться, несмотря на то, что совершилось священнодѣйствіе, т. е. видимая форма можетъ оказаться безъ невидимаго содержанія. Съ теченіемъ времени въ Церкви выработались условія возможности совершенія каждаго таинства. Само существованіе правилъ совершенія таинствъ указываетъ, что въ Церкви ставится вопросъ о дѣйствительности таинствъ. Священнодѣйствіе, совершенное съ исполненіемъ всѣхъ условій, разсматривается, какъ канонически дѣйствительное. Эти условія относятся не только къ священнодѣйствію, но и къ лицу, надъ которымъ оно совершается. Однако, каноническая дѣйствительность, не покрываетъ всецѣло вопроса о дѣйствительности таинствъ. Мы знаемъ изъ исторіи Церкви, что священнодѣйствіе таинства, правильное съ точки зрѣнія его канонической дѣйствительности, можетъ быть отвергнуто Церковью, какъ таинство, а съ другой стороны, священнодѣйствіе, канонически недѣйствительное, т. к. не всѣ правила были выполнены, можетъ быть признано Церковью, какъ таинство. Мы больше всего имѣемъ свѣдѣній относительно таинствъ

пріема въ Церковь и поставленія. Каноническія правила категорически требуютъ, чтобы поставленія совершались въ церковномъ собраніи, явно и открыто для всѣхъ, тѣмъ не менѣе при извѣстныхъ обстоятельствахъ церковной жизни тайное поставленіе можетъ быть признано, какъ благодатное таинство, несмотря на его каноническую недѣйствительность. Поставленія двоебрачныхъ признаются канонически недѣйствительными, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ Церковь признавала такія поставленія⁶). Если бы каноническая дѣйствительность или недѣйствительность покрывала совершенно вопросъ о дѣйствительности таинствъ, то подобнаго рода случаи были бы невозможны. Таинство, совершенное съ соблюденіемъ всѣхъ каноническихъ правилъ, должно было быть признаваемо всегда и при всѣхъ обстоятельствахъ дѣйствительнымъ, а канонически неправильное — недѣйствительнымъ. Если этого всегда и при всѣхъ обстоятельствахъ не наблюдается, то это потому, что каноническая дѣйствительность есть только презумпція дѣйствительности таинствъ. Она только предполагаетъ, что видимая сторона, правильно совершенная, влечетъ за собою обычно внутреннее содержаніе. Таинство подлинно дѣйствительно, когда въ немъ сообщается благодать Духа, ради которой совершается таинство. Наряду съ канонической дѣйствительностью имѣется благодатная дѣйствительность. По отношенію къ этой послѣдней каноническая дѣйствительность имѣетъ только инструментальное значеніе, но она не рѣшаетъ вопроса объ его благодатной дѣйствительности. Признавая или отвергая канонически правильное или канонически неправильное таинство, Церковь свидѣтельствуемъ объ его благодатной дѣйствительности или недѣйствительности. Это происходитъ не въ силу желанія или нежеланія церковнаго народа или его предстоятелей, не въ порядкѣ диспенсачіи существующихъ каноническихъ правилъ со стороны церковной власти, а происходитъ изъ констатированія самого факта ниспосланія Богомъ благодатныхъ даровъ. Каноническія правила остаются правилами, но они при извѣстныхъ обстоятельствахъ въ отдѣльномъ случаѣ становятся излишними, если помимо ихъ достигнуто въ священнодѣйствіи то, ради чего совершается таинство. Передъ фактомъ ниспосланія благодатныхъ даровъ отпадаетъ все остальное.

6. Вопросъ о благодатной дѣйствительности таинствъ, который не можетъ быть элиминированъ въ настоящее время, указываетъ, что священнодѣйствіе не исчерпываетъ всей сущности таинства. Поэтому опредѣленіе таинства, какъ священнодѣйствія, является неполнымъ. Священнодѣйствіе составляетъ только одинъ моментъ таинства, именно тотъ, черезъ который и въ которомъ Церковь испрашиваетъ о ниспосланіи благодатныхъ даровъ. Само по себѣ оно не составляетъ таинства безъ признанія его благодатной дѣйствительности. Оно является таинствомъ, если въ немъ преподаны дары Духа, но оно не можетъ быть таинствомъ, если этихъ даровъ нѣтъ. Признаніе Церковью совершеннаго священнодѣйствія составляетъ второй моментъ, не менѣе важный, чѣмъ первый. Въ богословской наукѣ имѣется специальный терминъ для этого признанія—рецепція. Этотъ терминъ можетъ быть принятъ, если изъ него исключить какой бы то ни было правовой моментъ. Совер-

священнодѣйствіе должно быть рецепировано Церковью, какъ благодатное. Рецепція совершеннаго священнодѣйствія есть ея свидѣтельство о ниспосланиі благодатныхъ даровъ, а не выявленіе чело-вѣческой воли въ Церкви. Рецепируя или отвергая совершенное священнодѣйствіе, Церковь дѣйствуетъ не въ правовомъ порядкѣ, подобно тому, какъ представительныя учрежденія принимаютъ или отвергаютъ предложенный имъ проектъ закона. Въ благодатномъ порядкѣ Церковь черезъ откровеніе Духа свидѣтельствуемъ о благодатномъ фактѣ ниспосланиа даровъ, о которыхъ она сама молится въ священнодѣйствіи. Роль рецепции въ церковной жизни первоначальнаго и древняго христіанства была исключительно большой. Упуская изъ вида этотъ факторъ или недооцѣнивая его, мы многое не поймемъ въ современномъ устройствѣ нашей жизни. Значеніе рецепции при поставленіяхъ, особенно при поставленіи епископа, общеизвѣстно. Литургическіе слѣды ея сохранились и до нашихъ дней. Не менѣе значительно значеніе рецепции и въ таинствѣ приѣма въ Церковь, покаянія и брака. За совершеніемъ таинствъ крещенія и миропомазанія слѣдовали въ древней Церкви «поцѣлуй міра», какъ со стороны епископа, совершившаго приѣмъ въ Церковь, такъ и со стороны всѣхъ вѣрныхъ. Это было свидѣтельствомъ о томъ, что въ Церкви родился ея новый членъ, котораго Богъ поставилъ въ священное званіе лаика. Только послѣ этого онъ допускался къ участию въ Евхаристическомъ собраніи. Какъ приѣмъ въ Церковь, такъ и возвращеніе кающагося въ общеніе, сопровождалось свидѣтельствомъ о томъ, что Богъ черезъ Церковь отпустилъ ему грѣхи, что вслѣдствіе открывало ему доступъ въ Евхаристическое собраніе. Бракъ совершался всегда до Евхаристіи, непосредственно передъ нею, и допущеніе сочетавшихся къ Евхаристіи, какъ мужа и жены, было свидѣтельствомъ о благодатномъ характерѣ совершившагося таинства.

7. Въ Церкви дѣйствуетъ воля Божія, и въ Церкви нѣтъ дѣйствованія безъ откровенія воли Божьей. Церковь совершаетъ приѣмъ новыхъ членовъ, поставляетъ на церковныя служенія, возвращаетъ въ лоно Церкви тѣхъ, кто отпалъ отъ нея, сочетаетъ бракомъ вступающихъ въ брачное сожитіе, но всѣ эти дѣйствованія не являются выраженіемъ чело-вѣческой воли. Церковь поставляетъ въ лаики и на другія церковныя служенія не тѣхъ, кто ей удобенъ въ чело-вѣческомъ порядкѣ, но тѣхъ, кто избраны Богомъ. Если моментъ избранія имѣется въ поставленіяхъ, то онъ означаетъ не избраніе въ чело-вѣческомъ смыслѣ, подобно тому, какъ въ греческихъ государствахъ-городахъ или въ нашихъ представительныхъ учрежденіяхъ избираются должностныя лица. Въ избраніи Церковь иметъ откровенія воли Божьей, она стремится распознать того, кто уже Богомъ предъизбранъ. «И многихъ Богъ поставилъ въ Церкви...» (1 Кор. XII, 28). Это писалъ ап. Павелъ, о которомъ Лука сообщаетъ, что онъ поставлялъ въ церкви, имъ основанныя, пресвитеровъ. Онъ поставлялъ не тѣхъ, кто ему были удобны, но тѣхъ, кого самъ Богъ предъизбралъ, какъ Онъ предъизбралъ самого ап. Павла отъ чрева матери его. Каждому церковному акту предшествовало откровеніе воли Божьей, согласно съ которой совершался этотъ актъ. Въ первоначальной Церкви откровеніе воли Божьей дава-

лось через пророка, въ чемъ заключалось его служеніе. Оно совершалось въ церковномъ собраніи, народъ Божій принималъ это откровеніе, какъ истинное, а тѣмъ самымъ давалъ свое согласіе — не въ правовомъ смыслѣ — на совершеніе того или иного церковнаго акта. Когда служеніе пророковъ стало исчезать, пророческая харизма соединена была со служеніемъ епископовъ. Мы знаемъ изъ переписки Кипріана Карфагенскаго, что онъ ничего не дѣлалъ безъ «согласія — *sine consensu* — народа», о чемъ онъ самъ свидѣтельствовалъ. Священнодѣйствию въ таинствѣ, какъ церковному акту, предшествовало откровеніе воли Божьей, въ какой бы оно формѣ ни проявлялось. Только послѣ согласія Церкви совершалось священнодѣйствіе, въ которомъ испрашивались дары для тѣхъ, кто предъизбраны Богомъ и избраны церковью. Этотъ моментъ иногда отсутствовалъ въ древней Церкви или могъ быть невыраженнымъ въ явной формѣ, а въ послѣдующей исторіи это стало обычнымъ явленіемъ, но его отсутствіе восполнялось послѣдующей за священнодѣйствіемъ церковной рецепціей. Однако, не слѣдуетъ на этомъ основаніи преуменьшать значеніе этого момента таинства. Церковные акты, совершенные въ силу тѣхъ или иныхъ обстоятельствъ безъ «согласія» мѣстной церкви вызвали сомнѣнія въ ихъ правильности. Тотъ же Кипріанъ, о которомъ я только что упомянулъ, считалъ необходимымъ оправдываться передъ своею церковью, что онъ въ изгнаніи во время гоненія рукоположилъ нѣкоторыхъ лицъ въ чтецы и иподіаконы. Обращеніе Кипріана къ своей церкви относительно этихъ рукоположеній было въ то же самое время и просьбой о рецепціи совершенныхъ имъ рукоположеній.

8. Такимъ образомъ, таинство включаетъ въ себѣ не одинъ моментъ — священнодѣйствіе, но три: откровеніе воли Божьей въ формѣ согласія Церкви на совершеніе священнодѣйствія, само священнодѣйствіе и, наконецъ, свидѣтельство Церкви о совершившемся въ ней. И первый, и третій моментъ направлены къ центральному — къ священнодѣйствию, т. к. въ немъ происходитъ то, что совершается въ таинствѣ: дарованіе даровъ Духа. Въ литургической жизни мы имѣемъ ограниченное количество актовъ, которые бы включали въ себѣ всѣ три момента. Все ежедневное богослуженіе церкви не имѣетъ этого характера, какъ и не имѣютъ его и тѣ акты, которые можно было бы вслѣдъ за о. С. Булгаковымъ опредѣлить, какъ таинствія (*sacramentalia*). Таковы именно тѣ, на которые указываетъ о. С. Б.: освященіе иконъ, креста, храма. Ближе всего по характеру священнодѣйствія приближается къ таинству освященіе крещенской воды, но Церковь не причислила его къ таинствамъ. Во всѣхъ этихъ актахъ испрашиваются благодатныя силы для ихъ освященія, но они включаютъ въ себѣ только одинъ моментъ священнодѣйствія, не имѣя ни перваго, ни третьяго моментовъ таинства. Что касается монашескаго постриженія, то надо имѣть въ виду, что въ Византіи существовало теченіе, склоняющееся признавать его за таинство. Различное толкованіе монашескаго постриженія не обусловлено было личными вкусами сторонниковъ того или иного взгляда, за нимъ лежало различное пониманіе идеологии монашества. Есть ли монашество особое состояніе въ Церкви, не потому

только, что оно имѣетъ особый образъ, «канонъ» жизни, но потому, что вступленіе въ него сопряжено съ нѣкоторымъ измѣненіемъ природы вступающаго въ него, подобно тому измѣненію, которое происходитъ при приѣмѣ въ Церковь? Мы знаемъ, что монашеское постриженіе разсматривалось иногда, какъ «второе крещеніе», т. е. какъ новое крещеніе въ самой Церкви. Вступившій въ Церковь становится въ ней «новою тварью», вступающій въ монашество также вновь рождается, но не для вступленія въ Церковь, а для вступленія въ особое состояніе въ Церкви. Это есть «ангельскій чинъ» въ Церкви, имѣющей въ ней особое служеніе⁷). Или монашество является состояніемъ покаянія? «По-неже убо монашеское житіе изображаетъ намъ жизнь покаянія (ἐν μετανοίᾳ): то искренне прилѣпляющагося къ оному одобряемъ, и никакъ прежній образъ жизни не воспретяствуетъ ему исполнити свое намѣреніе»⁸). «Того ради постановляемъ, да никто изъ находящихся въ сословіи архіереевъ и пастырей не низводилъ самъ себе на мѣсто пасомыхъ и кающихся (μετανοούτων)»⁹). Кающіеся въ древней Церкви не составляли особаго состоянія, подобно состоянію клира и мірянъ, они не были особымъ чиномъ въ Церкви, а потому и монашество, какъ образъ покаянія, не можетъ также составлять особаго чина. Для меня здѣсь не имѣетъ значенія, какая изъ двухъ идеологій монашества наиболѣе соотвѣтствуетъ его сущности. Я только замѣчу, что первоначальное монашество было далеко и отъ одной, и отъ другой идеологій. Въ началѣ IV-го вѣка никто въ Церкви не рѣшился бы себя поставить на мѣсто кающихся, т. е., согласно тогдашнему пониманію, вывести себя изъ Церкви. Говоря о монашествѣ, какъ образѣ покаянія, соборы не имѣли въ виду покаянія въ его церковномъ значеніи, какъ состоянія внѣ Евхаристическаго общенія, а какъ извѣстное душевное состояніе и какъ нѣкоторую направленность всей жизни вѣрующаго. Если монашеское постриженіе есть «второе крещеніе», то оно естественно является таинствомъ на ряду съ таинствомъ крещенія и священства. Въ этомъ случаѣ въ его священнодѣйствіи преподавались бы особые дары Духа, какъ и въ таинствѣ крещенія, и оно необходимо включало бы въ себѣ рецепцію Церкви, какъ свидѣтельство о дарованіи испрашиваемыхъ даровъ. Какъ состояніе покаянія, монашество является мірянскимъ чиномъ. Въ священнодѣйствіи постриженія Церковь испрашиваетъ благодатные дары на вступающаго въ монашество. Это — благодатное священнодѣйствіе, но не таинство, а потому оно не сопровождается свидѣтельствомъ Церкви, ея рецепціей.

Только то священнодѣйствіе, которое совершается согласно заклѣ Божьей, и которое засвидѣтельствовано Церковью, какъ благодатно дѣйствительное, т. е. такое, въ которомъ **ниспосланы Богомъ испрашиваемые Церковью дары Духа**, является таинствомъ. Не священнодѣйствіе, какъ центральный моментъ въ немъ, отличаетъ таинство отъ таинодѣйствій и отъ всего, что происходитъ въ литургической жизни Церкви, а первый и особенно третій моментъ-свидѣтельство Церкви о дарованныхъ дарахъ Духа. Вся жизнь Церкви наполнена Духомъ, и все въ ней совершается Духомъ. Дѣйствія Духа не ограничены таинствами, и не могутъ быть ограничены, т. к. «Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ». Цер-

ковъ всегда и во всемъ молится о благодатныхъ дарахъ Духа. Не только освященіе креста или иконъ, крещенской воды или храма, — сакраментальные акты, но само призываніе имени Божьяго есть тайнодѣйствіе¹⁰). Церковь не ограничиваетъ дѣйствія Духа, не создаетъ въ ней благодатныхъ или не благодатныхъ актовъ, но она выдѣляетъ изъ ряда священнодѣйствій особые акты, изъ благодатныхъ актовъ она выдѣляетъ только нѣсколько благодатныхъ актовъ — на этомъ основана попытка опредѣлить ихъ число, — которые она объявляетъ таинствами. «Sacramenta» совсѣмъ не тождественны съ «sacramentalia». Вводя въ православное богословіе понятіе «sacramentalia» мы нисколько не опредѣляемъ ближе природу таинства, особенно потому, что въ Церкви все сакраментально. Церковь возводитъ священнодѣйствіе въ таинство черезъ свое свидѣтельство, но не въ томъ только смыслѣ, что она разъ навсегда объявила нѣкоторыя священнодѣйствія таинствами. Она каждый разъ, какъ совершается это священнодѣйствіе, свидѣтельствуемъ о немъ, какъ о таинствѣ. Это есть непрекращающаяся дѣятельность Церкви, а слѣдовательно непрекращающееся дѣйствіе Духа въ Церкви, т. к. Церковь въ Духѣ и черезъ Духа свидѣтельствуемъ о дарахъ Духа. Таинства **установлены Церковью, и таинства каждый разъ, какъ они совершаются, устанавливаются ею.**

9. Разсматривая таинства исключительно, какъ священнодѣйствія, школьное богословіе разсматриваетъ ихъ съ точки зрѣнія тѣхъ, надъ кѣмъ они совершаются. Да, въ таинствахъ подаются вѣрующему благодатныя силы и помощь для его жизни и дѣйствія въ Церкви. Таинства абсолютно необходимы для спасенія тѣхъ, надъ кѣмъ они совершаются. Разсматривая ихъ съ этой точки зрѣнія, догматическое богословіе невольно ихъ сближаетъ съ остальными священнодѣйствіями, въ которыхъ также подается благодатная помощь и силы вѣрующимъ. Отсюда возникаетъ дилемма, или сблизить таинства съ тайнодѣйствіями, и такимъ образомъ въ значительной степени утратить различіе между ними, или признать, что только въ таинствахъ подаются дары Духа, и тѣмъ самымъ благодатно обѣднить церковную жизнь. Или это дилемма есть дѣйствительная, и тогда изъ нея нѣтъ выхода, или недостаточна точка зрѣнія, съ которой разсматриваются таинства, и тогда поставленной дилеммы не существуетъ.

Таинства являются церковными актами, а потому они должны разсматриваться не только съ точки зрѣнія тѣхъ, надъ кѣмъ они совершаются, но съ точки зрѣнія того, что въ самой Церкви происходитъ. Таинства имѣютъ отношеніе ко всей Церкви, во всей ея полнотѣ, а не только къ отдѣльнымъ вѣрующимъ. Поэтому крайне недостаточно дѣленіе таинствъ на таинства, совершаемыя надъ всѣми вѣрными (крещеніе, муропомазаніе, Евхаристія и въ настоящее время покаяніе), и на тѣ, которыя совершаются только надъ нѣкоторыми (священство, бракъ, елеосвященіе и въ древней церкви покаяніе). Это все тотъ же подходъ къ таинствамъ съ точки зрѣнія тѣхъ, надъ кѣмъ они совершаются. Какъ результатъ этого подхода выступаетъ крайняя индивидуализація таинства. Большинство изъ нихъ разсматривается, какъ индивидуальныя акты, совершаемыя надъ индивидуальными членами Церк-

ви, къ которымъ остальные члены какъ-будто не имѣютъ отношенія. Въ современной практикѣ въ таинствахъ вѣрующій стоитъ передъ Богомъ при посредствѣ священника. Церковь, въ которой совершаются таинства, обычно не знаетъ о нихъ. Больше, чѣмъ показательно, что таинства содержатся у насъ въ «Требникѣ». Они — требы, которыя совершаются священникомъ надъ нѣкоторыми членами, въ отличіе отъ священнодѣйствій, которыя содержатся въ «Служебникѣ» и которыя имѣютъ общественный характеръ. Совершаются ли таинства надъ всѣми или надъ нѣкоторыми, они совершаются въ Церкви, они имѣютъ отношеніе ко всей ея жизни и ко всѣмъ ея членамъ. Когда совершаются таинства, то въ самой Церкви нѣчто совершается, въ церковной жизни что-то происходитъ, что имѣетъ отношеніе ко всей этой жизни. Таинства являются церковными актами, причемъ эти акты имѣютъ исключительное значеніе въ жизни Церкви. Безъ нихъ Церковь не можетъ существовать въ историческомъ бытіи, они необходимы для ея жизни. Въ таинствѣ приѣма въ Церковь (крещеніе и муропомазаніе) совершается приѣмъ новыхъ ея членовъ. Черезъ это таинство и въ немъ въ Церкви рождается новый человекъ, призванный Богомъ къ служенію въ ней. Это — актъ, имѣющій отношеніе ко всей Церкви во всей ея полнотѣ, а не только къ нѣкоторымъ ея членамъ, актъ огромнаго значенія, безъ котораго Церковь не можетъ существовать. Въ таинствѣ хиротоніи въ ней поставляются ея предстоятели. Поставленіе епископа имѣетъ значеніе не только для него самого, не только для той церкви, для которой онъ поставляется, но для всей Церкви, для всѣхъ ея вѣрныхъ. Значеніе этого акта выступаетъ изъ того, что нѣтъ Церкви безъ предстоятеля. Служеніе епископа абсолютно необходимо для бытія церкви. Съ этой точки зрѣнія не имѣетъ значенія, что таинство священства совершается только надъ нѣкоторыми, а крещеніе и муропомазаніе — надъ всѣми. Всѣ эти таинства необходимы для жизни Церкви, они отмѣчаютъ въ ней самой существенные моменты ея бытія. Въ таинствѣ покаянія кающійся вновь возвращается въ лоно Церкви для жизни и дѣйствованія въ ней, чего онъ былъ временно лишенъ. Это не индивидуальный актъ, который касается только кающагося и епископа, онъ имѣетъ отношеніе ко всѣмъ членамъ Церкви. Достаточно напомнить, что споры о приѣмѣ павшихъ въ церковное общеніе потрясли всю Церковь. Таинство брака также имѣетъ отношеніе ко всей Церкви. Въ немъ отмѣчается измѣненіе положенія въ жизни членовъ Церкви, признаваемыхъ ею въ качествѣ мужа и жены.

В силу этого церковнаго значенія таинствъ ихъ благодатная дѣйствительность должна быть **открытой и явленной** для всѣхъ членовъ Церкви. Испрашивая дары Св. Духа въ таинствахъ, Церковь должна **знать**, что эти дары преподаны въ нихъ. Безъ этого знанія таинства перестали бы быть тѣмъ, чѣмъ они должны быть въ Церкви, точнѣе они перестали бы быть въ этомъ смыслѣ таинствами, а стали бы священнодѣйствіями, отмѣчающими особые моменты въ жизни вѣрующихъ, но не въ жизни Церкви. Испрашивая въ таинствѣ поставленія благодатные дары, Церковь должна **знать**, что поставляемый эти дары получилъ. Церковь должна **знать**, кто можетъ председательствовать въ

церкви, и объ этомъ должны знать всѣ ея вѣрные. Не можетъ быть вопроса или сомнѣнія, получилъ или не получилъ поставленный въ епископа дары Св. Духа. Если дары Духа не преподаны Богомъ, то поставляемый не можетъ совершать своего служенія, къ которому онъ былъ обозначенъ, потому что безъ харизмы предстоятельства онъ не является епископомъ. Само священнодѣйствіе дать этого знанія не можетъ. Благодатные дары, полученные въ таинствѣ хиротоніи, становятся явленными въ церкви черезъ свидѣтельство Церкви, а не черезъ фактъ самого священнодѣйствія. Приемъ въ Церковь, какъ и таинство поставленія, долженъ быть засвидѣтельствованъ Церковью, т. к. она должна знать, кто являются ея членами. И здѣсь не можетъ быть сомнѣній и колебаній, а должно быть полное знаніе, что дары Духа посланы Богомъ въ таинствѣ приема въ Церковь. Въ каждомъ таинствѣ черезъ свидѣтельство Церкви происходитъ явленіе въ Церкви и черезъ Церковь благодатныхъ даровъ, испрашиваемыхъ въ таинствахъ.

Явленіе даровъ Духа въ таинствѣ черезъ свидѣтельство Церкви не есть только особенность таинствъ. Каждый церковный актъ основанъ на открывшейся Церкви волѣ Божьей, Церковью принятой и засвидѣтельствованной. Догматическія рѣшенія соборовъ становятся истинною не сами по себѣ, а черезъ принятіе ихъ Церковью. Это принятіе или рецепція постановленій соборовъ является свидѣтельствомъ Церкви объ открывшейся волѣ Божьей и о дѣйствіи Духа. Принимая постановленія соборовъ, Церковь, какъ и въ таинствахъ, свидѣтельствуется о дарованіи Богомъ собору благодатныхъ даровъ. Формула «изволися Духу Святому и намъ» подлежитъ рецепціи Церкви. До этой рецепціи постановленія соборовъ остаются только постановленіями его членовъ, а не церковнымъ актомъ. Вотъ почему около догматическихъ постановленій соборовъ шла борьба за ихъ рецепцію. Если въ эту борьбу вносилось много человѣческихъ страстей, неизмѣняющихъ отношенія къ церковной природѣ соборныхъ актовъ, то тѣмъ не менѣе сущность этой борьбы заключалась въ распознаніи воли Божьей. До принятія Церковью соборныхъ рѣшеній безспорной является только вторая часть формулы: «изволися Духу Святому и намъ», и только черезъ рецепцію происходитъ явленіе первой части — явленіе даровъ Духа въ Церкви. Черезъ это явленіе Духа соборныя постановленія становятся церковными актами. Отличіе таинствъ отъ остальныхъ церковныхъ актовъ состоитъ въ томъ, что первыя облекаются въ форму священнодѣйствій. Такимъ образомъ, съ одной стороны таинства по моменту священнодѣйствія, заключающемуся въ нихъ, приближаются къ остальнымъ священнодѣйствіямъ, совершаемымъ въ Церкви, а съ другой стороны они приближаются къ другимъ церковнымъ актамъ въ силу того, что дѣйствія Духа свидѣлуются Церковью. Соборныя постановленія, какъ церковные акты, по своей природѣ очень близки къ таинствамъ, но не являются таинствами, т. к. не облечены въ форму священнодѣйствія. Тайнодѣйствія (*sacramentalia*) не могутъ считаться таинствами, т. к. дары Духа, испрашиваемые въ нихъ, не явлены Церкви черезъ ея свидѣтельство. Поэтому между тайнодѣйствіями и таинствами всегда имѣется граница, которая отдѣляетъ одни отъ другихъ. **Таинства являются**

священнодѣйствіями, совершаемыми согласно волѣ Божьей, въ которыхъ испрашиваемые Церковью дары Духа явлены Церкви черезъ ея свидѣтельство.

Возвращаясь къ вопросу, въ чемъ въ таинствахъ сказывается значительность проявленія сакраментальной власти, присущей Церкви, мы сейчасъ легко усмотримъ, что она не имѣетъ количественнаго характера. Таинства не потому таинства, что черезъ нихъ преподается благодать въ большей степени, чѣмъ въ остальныхъ сакраментальныхъ актахъ и во всѣхъ литургическихъ дѣйствіяхъ Церкви. Обозначая особенно значительные моменты въ жизни вѣрующихъ, надъ которыми они совершаются, таинства одновременно, еще въ большей степени, обозначаютъ наиболѣе значительные моменты въ жизни самой Церкви, безъ которыхъ невозможно эмпирическое бытіе Церкви. Ихъ сакраментальная значительность проявляется въ томъ, что ниспосланные въ нихъ дары Духа явлены всей Церкви. Не дары Духа, преподаваемые въ нихъ, а явленіе въ нихъ этихъ даровъ черезъ Церковь и въ Церкви, выдѣляетъ ихъ по ихъ значительности изъ ряда другихъ сакраментальныхъ актовъ. Естественно, что такихъ моментовъ въ жизни Церкви можетъ быть ограниченное число. Таинства установлены Богомъ въ Церкви, и черезъ Церковь и въ нихъ Богъ благоволилъ являть всей Церкви ниспосылаемые Имъ дары Духа Святаго. Ихъ количество зависитъ не отъ насъ, а отъ воли Божьей. Ихъ столько, сколько надо для жизни Церкви въ историческомъ бытіи. Поэтому наличие нѣкоего опредѣленнаго числа таинствъ не есть «мифъ Тридентскаго собора»¹¹⁾ или не совсѣмъ мифъ. Что касается «семи таинствъ — ни больше, ни меньше», — то это есть недолжное догматизированіе школьнаго ученія. Надо замѣтить, что такого ученія о числѣ таинствъ православная Церковь не содержитъ. Ихъ можетъ быть семь, но ихъ можетъ быть и больше, и меньше.

10. Говоря о разныхъ таинствахъ, я сознательно не указывалъ на два изъ нихъ — елеосвященіе и Евхаристію. Я не рискую ничего утверждать категорическаго о первомъ, т. к. догматическая природа его еще не вполне достаточно опредѣлена. Одно несомнѣнно, что оно выдѣляется среди остальныхъ таинствъ. М. Макарій въ опредѣленіи его природы значительно уклонился отъ имъ принятой для всѣхъ таинствъ формулы. Тогда какъ о всѣхъ таинствахъ онъ говоритъ, что въ нихъ подаются дары Св. Духа, объ елеосвященіи онъ указываетъ, что въ немъ испрашивается благодать Божія. Въ одномъ случаѣ говорится о преподаніи даровъ, а въ другомъ только объ испрашиваніи этихъ даровъ. Это отступленіе въ опредѣленіи таинства елеосвященія вполне понятно. Въ первоначальной церкви имѣлось особое служеніе исцѣленій на основѣ особыхъ даровъ Духа. На это служеніе призывалъ непосредственно самъ Богъ, какъ Онъ призывалъ пророковъ черезъ сообщеніе даровъ Духа. Это служеніе совершалось въ Церкви и для Церкви, но Церковь не испрашивала для этого служенія даровъ Духа. Церковь не могла возобновить этого служенія, чтобы оно продолжалось преемственно, какъ она возобновляла служеніе епископовъ-пресвитеровъ. Дары исцѣленій ниспосылаются Богомъ, какъ и когда Ему угодно, но никакой непрерывности служеній исцѣленія не существовало

и не существуетъ. Церковь молилась и молится объ исцѣленіи болящаго, вѣруя, что «молитва вѣры спасетъ болящаго, и воздвигнетъ его Господь; и, если онъ содѣлалъ грѣхи, простятся ему» (Іак. V, 15). Молитва вѣры не есть знаніе Церкви. О. С. Булгаковъ, пытаясь сгладить это различіе въ опредѣленіи природы таинства елеосвященія отъ остальныхъ таинствъ, указывалъ, что елеосвященіе имѣетъ двѣ стороны, одну обращенную къ исцѣленію болящаго, а другую — къ освобожденію болящаго отъ болѣзни черезъ смерть. Въ силу этого онъ говорилъ, что помазаніе елеемъ болящаго совершается или для его исцѣленія, или для усиленія необходимыхъ силъ для христіанской смерти¹²). Въ этомъ опредѣленіи таинства елеосвященія о. С. Б. значительно приближается къ католическому ученію объ этомъ таинствѣ. Правильно или нѣтъ такого рода ученіе, это вопросъ окончательнаго догматическаго формулированія природы таинства елеосвященія. Нужно замѣтить впрочемъ, что въ молитвахъ послѣдованія елеосвященія говорится только объ исцѣленіи. Отличіе елеосвященія отъ другихъ таинствъ заключается въ томъ, что въ немъ нѣтъ третьяго и перваго момента таинствъ. Молясь объ исцѣленіи болящаго, Церковь не свидѣтельствуетъ что исцѣляющая благодать ниспослана Богомъ. Придерживаясь даннаго выше опредѣленія таинствъ, я бы сказала, что елеосвященіе ближе къ тайнодѣйствию, чѣмъ къ таинству.

Еще больше недоумѣнныхъ вопрошеній заключается въ современномъ ученіи объ Евхаристіи, какъ таинствѣ. Оно включено въ число семи таинствъ, а тѣмъ самымъ какъ-будто поставлено въ одну линію съ прочими таинствами. Конечно, какъ утверждалъ М. Макарій, оно превосходитъ всѣ прочія таинства преизбыткомъ таинственности и непостижимости, и преизбыткомъ любви къ намъ Господа и величіемъ дара. преподаваемаго въ этомъ таинствѣ¹³), но этимъ ли только оно отличается отъ остальныхъ таинствъ? Другими словами, отличается ли оно только количественно — преизбыткомъ, котораго не имѣютъ другія таинства — или имѣется качественное отличіе? Школьное богословіе какъ-будто даже этого вопроса не чувствуетъ. Въ каждомъ таинствѣ преподаются особые дары Духа. Опять же по тому же М. Макарію въ таинствѣ крещенія на вѣрующаго ниспосылаются дары Духа, очищающіе его отъ всякаго грѣха и содѣлывающіе его новымъ человѣкомъ, оправданнымъ и освященнымъ¹⁴); въ таинствѣ муропомазанія крестившемуся сообщаются «благодатныя силы для укрѣпленія и возростанія его духовной жизни»¹⁵); въ покаяніи «пастырь Церкви силою Духа Святаго разрѣшаетъ кающагося и исповѣдующагося отъ всѣхъ грѣховъ, совершенныхъ имъ послѣ крещенія»¹⁶); въ таинствѣ елеосвященія на «больного призывается благодать Божія, исцѣляющая немощи душевныя и тѣлесныя»¹⁷); въ таинствѣ брака «сообщается извѣстнымъ лицамъ благодать къ естественному рожденію дѣтей, будущихъ членовъ Церкви»¹⁸); и въ таинствѣ священства «черезъ молитвенное возложеніе рукъ архіерейскихъ на главу избраннаго лица, низводится на это лицо божественная благодать, освящающая и поставляющая его на извѣстную степень церковной іерархіи и потомъ содѣйствующая ему въ прохожденіи его іерархическихъ обязанностей»¹⁹). Что касается Евхаристіи,

то она «есть такое таинство, въ которомъ христiанинъ подъ видоми хлѣба и вина, причащается истиннаго тѣла и крови своего Спасителя»²⁰). Даже изъ этихъ опредѣлений — я оставляю совершенно въ сторонѣ вопросъ объ ихъ точности — явствуетъ, что природа Евхаристiи гораздо меньше совпадаетъ, чѣмъ природа таинства елеосвященiя, съ остальными таинствами. Это отличие выступаетъ еще яснѣе изъ того, что назначенiе всѣхъ таинствъ есть подготовка къ участию въ Евхаристiи. Всѣ они имѣютъ задачей ввести, по выраженiю псевдо-Дiонисiя, въ «священносовершительную Евхаристiю». По отношенiю къ Евхаристiи всѣ таинства имѣютъ до нѣкоторой степени инструментальный характеръ. Крещенiе и миропомазанiе, входящiя въ составъ таинства приѣма въ Церковь, открываютъ доступъ новому члену народа Божьяго, поставленному въ священное званiе лаика, въ Евхаристическое собранiе. Покаянiе открываетъ возможность отпавшему члену Церкви вновь принимать участiе въ Евхаристiи. Священство поставляетъ тѣхъ, кто избранъ Богомъ для предстоятельствования въ Евхаристическомъ собранiи, а слѣдовательно для совершенiя самой Евхаристiи. Черезъ бракъ мужъ и жена въ новомъ своемъ званiи, признанномъ и благословленномъ Церковью, допускаются къ участию въ Евхаристiи. Въ таинствѣ елеосвященiя, призывая на болящаго благодать, исцѣляющую его отъ душевныхъ и тѣлесныхъ болѣзней, Церковь тѣмъ самымъ молится о непрекращенiи его участiя въ Евхаристiи. Безъ Евхаристiи всѣ таинства остались бы незаконченными — ихъ цѣль не была бы достигнута.

Въ связи съ этимъ положенiемъ Евхаристiи ставится вопросъ объ ея мѣстѣ среди остальныхъ таинствъ. Особое положенiе Евхаристiи въ церковной жизни невольно выдвигаетъ этотъ вопросъ, но рѣшенiе его, поскольку Евхаристiя разсматривается, какъ таинство, остается въ сферѣ количественнаго различiя таинствъ между собою по благодати. Несмотря на признанiе М. Макария, что таинство Евхаристiи превосходитъ всѣ таинства, таинство священства у него фактически превалируетъ надъ остальными таинствами. Современная богословская мысль, опираясь отчасти на мнѣнiе нѣкоторыхъ отцовъ Церкви, пошла въ этомъ направленiи дальше М. Макария: таинство священства выступаетъ, какъ «мать всѣхъ таинствъ», въ томъ числѣ и Евхаристiи. Въ немъ рождаются тѣ, безъ которыхъ нѣтъ таинствъ въ Церкви. Мысль о. С. Булгакова въ этомъ вопросѣ двойна. Съ одной стороны, онъ признаетъ, что Евхаристiя «есть таинство таинствъ, центральное таинство Церкви»²¹), т. к. «iерархiя есть установленiе прежде всего евхаристическое. И, поскольку самъ Господь установилъ таинство Евхаристiи, постольку и iерархiя включена въ ея установленiе, въ качествѣ одного изъ условiй»²²). Въ силу такого центрального положенiя Евхаристiи скорѣе она, чѣмъ таинство священства, является матерью всѣхъ таинствъ. Съ другой стороны эта богословская аксиома не соответствуетъ фактическому положенiю таинства священства. «На практикѣ, писалъ о. С. Б., священство служить основой всѣхъ таинствъ (за исключенiемъ крещенiя)»²³). Вѣроятно, довольно случайно высказанная св. Епифанiемъ мысль заворочила церковное сознание: «Чинъ епископовъ преимущественно назначенъ для рожденiя отцевъ; другой чинъ (пресвитерскiй), который не

может рождаѣть отцевъ; онъ рождаетъ Церкви банею пакибытія дѣтей, но не отцевъ или учителей. Какъ же возможно, чтобы пресвитеръ поставлялъ пресвитера, когда для поставленія его не имѣеть никакого права хиротоніи? Или какимъ образомъ пресвитеръ можетъ быть названъ равнымъ епископу?»²⁴). Евхаристія совершается пресвитеромъ и епископомъ, но священство совершается только епископомъ. По отношенію къ епископу пресвитеръ имѣеть нисшую степень священства, а слѣдовательно, практически, по крайней мѣрѣ, по словамъ о. С. Б., таинство священства служить основою Евхаристіи. Нельзя считать удовлетворительнымъ рѣшеніе вопроса о значимости таинствъ Евхаристіи и священства черезъ констатированіе расхожденія между церковной практикой и богословской мыслью. Нужно выбрать либо одно, либо другое. Но должны ли мы сдѣлать этотъ выборъ? Или необходимость этого выбора пронстекаетъ изъ сравненія того, что не подлежитъ сравненію?

11. Евхаристія есть таинство таинствъ, но она не есть центральное таинство въ Церкви, она есть **таинство Церкви**. Для первоначальнаго и древняго сознанія жизнь, дѣятельность и служеніе каждаго члена Церкви находили свое выраженіе черезъ участіе въ Евхаристическомъ собраніи. Въ Евхаристическаго собранія не могло быть ни дѣятельности, ни жизни въ Церкви. Исключеніе изъ него было отлученіемъ отъ Церкви. Тотъ, кто въ немъ не участвуетъ, не живетъ въ Церкви, т. к. Евхаристическое собраніе есть выраженіе Церкви во всей ея полнотѣ. Церковь тамъ, гдѣ имѣется Евхаристическое собраніе, т. к. Церковь тамъ, гдѣ Христосъ, а Христосъ присутствуетъ въ полнотѣ Своего богочеловѣческаго тѣла въ Евхаристіи. Присутствіе Христа въ Евхаристіи есть Его возвращеніе въ Духъ, какъ предвосхищеніе Его втораго пришествія. Въ Евхаристіи Онъ приходитъ, приходитъ и прійдетъ. Прошлое, настоящее и предѣльно-будущее соединяются, образуя полноту Церкви въ ея единствѣ и единство ея въ полнотѣ. О. С. Булгаковъ подходилъ къ такому осознанію Евхаристіи: «Можно сказать, что въ теперешнемъ эонѣ Церковь, какъ тѣло Христово, непосредственно есть то Евхаристическое тѣло, въ которое прелагаются Евхаристическіе дары»²⁵). Эта мысль остается въ его системѣ неразвитой. Въ другомъ мѣстѣ о. С. Б. писалъ: «Все это приводитъ насъ къ тому общему заключенію, что въ основѣ всѣхъ таинствъ и тайнодѣйствій лежитъ таинство всѣхъ таинствъ, все-таинство, которая есть сама Церковь, какъ Богочеловѣчество, сущее Боговоплощеніе и Пятидесятница Духа въ пребывающей силѣ. И это все-таинство, какъ неизмѣющее для себя границъ, совершается въ мірѣ и человѣчествѣ, надъ всѣмъ міромъ и надъ всѣмъ человѣчествомъ и при томъ всегда, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ, ибо ненарушима сила боговоплощенія и неотъемлемо сошествіе въ міръ Духа Святаго»²⁶). Это все-таинство, какъ Церковь, и Церковь, какъ таинство, тождественно ли у о. С. Б. съ Евхаристіей? Повидимому, нѣтъ, т. к. Евхаристическое собраніе имѣеть опредѣленныя эмпирическія границы, а границы Церкви у о. Сергія далеко уходятъ за границы Евхаристическаго собранія. Гдѣ совершаются всѣ остальные таинства, которыя содержатся во все-таинствѣ? «Въ мірѣ и человѣчествѣ, надъ всѣмъ міромъ

и надъ всѣмъ человѣчествомъ?»²⁶). Все-таинство и есть Евхаристія, т. к. Евхаристическое собраніе есть выявленіе Церкви во всей ея полнотѣ. Евхаристія не есть одно изъ таинствъ, не есть даже центральное таинство во все-таинствѣ, но есть сама Церковь. Не все-таинство Церкви содержитъ въ себѣ всѣ таинства, въ томъ числѣ Евхаристію, но Евхаристія содержитъ въ себѣ всѣ таинства. Она есть таинство, но въ иномъ смыслѣ, чѣмъ таинства, которыя установлены въ ней. Она есть величайшее «μυστήριον», «домостроительство тайны, сокрывающейся отъ вѣчности въ Богѣ, создавшемъ все Иисусомъ Христомъ» (Еф. III, 9). Таинство священства содержится въ Евхаристіи, т. к. таинство священства содержится въ Церкви. Она не можетъ быть безъ священства, т. к. въ эмпирическомъ порядкѣ не можетъ быть Евхаристическаго собранія безъ предстоятеля, но предстоятель не можетъ быть безъ Евхаристическаго собранія. Таинство священства необходимо для бытія Церкви, т. е. для совершенія Евхаристіи. Евхаристическое собраніе, какъ выявленіе Церкви, включаетъ въ себѣ предстоятеля, т. к. безъ него оно не было бы Евхаристическимъ собраніемъ.

12. Когда Евхаристическая эклезіология была отгѣснена ученіемъ объ универсальной церкви, Евхаристическое собраніе перестало выявлять каеволическую полноту Церкви. Въ мѣстной церкви появилось нѣсколько Евхаристическихъ собраній, а сама мѣстная церковь стала лишь частью универсальной Церкви. Евхаристія, совершаемая въ мѣстной церкви, перестаетъ быть таинствомъ Церкви, а становится таинствомъ въ Церкви. Въ порядкѣ идей объ универсальной церкви такого рода измѣненія пониманія Евхаристіи является неизбѣжнымъ. Въ области эклезіологии часть никогда не можетъ замѣнить цѣлаго²⁷), а потому Евхаристическое собраніе мѣстной церкви, какъ части вселенской церкви, не есть Церковь. Отсюда происходитъ разрывъ между таинствомъ Церкви и Евхаристіей. Послѣдняя не тождественна съ первымъ, а входитъ въ первое, какъ особое таинство. Какъ все-таинство, Церковь содержитъ въ себѣ всѣ таинства, а въ томъ числѣ и Евхаристію, какъ центральное таинство въ Церкви. Въ этой точкѣ ученія о таинствахъ с. С. Б. почти совпадаетъ со школьнымъ ученіемъ, которое поставило Евхаристію въ одну линію съ остальными таинствами.

Пониманіе Евхаристіи, какъ таинства, не могло не повліять на общее ученіе о таинствахъ. Какъ таинство Церкви, Евхаристія заключаетъ въ себѣ только одно священнодѣйствіе, не нуждаясь ни въ первомъ, ни въ третьемъ моментѣ таинствъ. Евхаристія не есть церковный актъ, происходящій въ Церкви. Какъ выраженіе всей полноты жизни Церкви, какъ сама Церковь, Евхаристія не имѣетъ нужды въ свидѣтельствѣ Церкви. «Есть другой, свидѣтельствующій о Мнѣ; и Я знаю, что истинно то свидѣтельство, которымъ Онъ свидѣтельствуешь о Мнѣ» (Іо. V, 32). По аналогіи съ Евхаристіей моментъ священнодѣйствія и въ другихъ таинствахъ начинаетъ заслонять другіе ихъ моменты. Этому способствуетъ то обстоятельство, что изъ церковной жизни въ силу устанавливающагося ея устройства постепенно исчезаетъ рецепція Церкви. Въ первоначальной и древней церкви рецепція мѣстной церкви выявляла рецепцію Церкви, т. к. каждая мѣстная церковь обладала всей

каѳолической полнотѣй. Когда единство и полнота Церкви была перенесена на универсальную церковь, рецепція мѣстныхъ церквей потеряла свое значеніе. Она сохраняется еще нѣкоторое время только по отношенію къ соборнымъ постановленіямъ, но принимаетъ правовой характеръ, вмѣсто прежняго благодатнаго. Современное церковное устройство исключаетъ рецепцію. Въ нашей церковной жизни нѣтъ мѣста для свидѣтельства Церкви. Естественно, что и таинства теряютъ тѣ моменты, которые связаны со свидѣтельствомъ Церкви, и на первый планъ выдвигается моментъ священнодѣйствія. Въ силу этого происходитъ невольный сдвигъ въ сторону ученія о таинствахъ католической церкви. Правовая дѣйствительность заслоняетъ благодатную. Однако, исчезнувшая съ поверхности церковной жизни рецепція продолжаетъ сохраняться въ ея глубинахъ. Она молчаливо сопровождаетъ каждое таинство. Явленіе даровъ Духа въ Церкви сохраняется сегодня, какъ и вчера, и сохранится во вѣки, пока возносится Евхаристическая жертва. «День Господень» не только въ грядущемъ, но и въ настоящемъ...

Я бы хотѣлъ закончить мой очеркъ о таинствахъ указаніемъ, что я не имѣлъ никакой полемической задачи, что, однако, не исключаетъ критики, какъ неотъемлемаго права богословской мысли. М. Макарій сдѣлалъ для своего времени все, что онъ могъ. Не его вина, какъ и не наша заслуга, что мы сейчасъ больше знаемъ. Что касается моихъ расхожденій съ ученіемъ о. Сергія Булгакова, то эти расхожденія законны и необходимы. Онъ началъ, а мы продолжаемъ. Чѣмъ больше мы движемся по одной съ нимъ дорогѣ, тѣмъ больше мы замѣчаемъ то, что не было видно ему. Если бы онъ еще жилъ съ нами, онъ, конечно, больше бы замѣтилъ, чѣмъ мы. Какъ бы мы ни относились къ системѣ о. Сергія во всей ея полнотѣ, врядъ ли мы сможемъ уйти съ пути, намѣченнаго имъ — проникновенія въ глубины церковной жизни и возвращенія къ истокамъ церковнаго преданія. Въ этомъ онъ останется нашимъ вѣрнымъ спутникомъ. При жизни онъ не требовалъ безоговорочнаго признанія его ученія, а потому послѣ его смерти критика его системы не можетъ омрачить его свѣтлый образъ. Больше мы не можемъ ограничиваться только поверхностью нашей церковной жизни и, исходя изъ нея, строить наше ученіе, но возвращеніе къ истокамъ преданія не есть скачекъ назадъ черезъ всю исторію церкви. Наша церковная жизнь заключаетъ въ себѣ многое, и въ ней мы ищемъ то, что соединяетъ ее съ первоначаломъ, чтобы среди разныхъ девиаций церковной жизни не заблудиться въ тѣхъ потемкахъ, которыя наступили въ наше время.

Мой очеркъ не есть полемика съ о. Сергіемъ, а дань его жизни и его дѣлу, философа, богослова и вѣрнаго сына Церкви. Я писалъ эти строки съ чувствомъ не только глубокаго уваженія, но и съ чувствомъ подлинной благодарности за все то, что онъ далъ лично мнѣ.

2.XII.1949.

Профессоръ прот. Н. Афанасьевъ.

ПРИМЪЧАНІЯ:

- 1) М. Макарій. Православно-догматическое богословіе, т. II, СПб. 1895 г., стр. 313.
- 2) Тамъ же, стр. 314.
- 3) S. Boulgakoff. L'Orthodoxie. Paris 1932, p. 156.
- 4) Моя рѣчь «Власть любви», произнесенная на годичномъ засѣданіи Богословскаго Института 27-го марта 1949 г.
- 5) L'Orthodoxie, p. 157.
- 6) О дѣйствительности таинства крещенія см. мою статью «Границы Церкви» въ «Православной Мысли», № VII.
- 7) Проф. Архим. К. Керпъ. «Ангелы, иночество, человечество». Парижъ. 1942 г.
- 8) 43-е правило Трулльскаго собора.
- 9) 2-е правило Софійскаго Константинопольскаго собора 879 г.
- 10) S. Boulgakoff. L'Orthodoxie, p. 162.
- 11) О. Сергій Булгаковъ. Невѣста Агнца. Парижъ, 1945 г., стр. 312-313. (Л. Зандеръ. Богъ и міръ, т. II, стр. 298-299).
- 12) S. Boulgakoff. L'Orthodoxie, p. 162.
- 13) М. Макарій. Православно-догматическое богословіе. Т. II. СПб. 1895 г., стр. 367-368.
- 14) Тамъ же, стр. 317.
- 15) Тамъ же, стр. 346.
- 16) Тамъ же, стр. 425.
- 17) Тамъ же, стр. 464.
- 18) Тамъ же, стр. 475-476.
- 19) Тамъ же, стр. 491.
- 20) Тамъ же, стр. 367.
- 21) «Невѣста Агнца», стр. 309 (Л. Зандеръ. Богъ и міръ, т. II, стр. 304).
- 22) «Иерархія и таинства». «Путь», 1935 г. № 49, стр. 33.
- 23) L'Orthodoxie, p. 158.
- 24) Eriphan. Naer. LXXV. Цитирую по М. Макарію, т. II, стр. 226.
- 25) «The Wisdom of God». New York, 1937, p. 206 (Цитирую по Л. Зандеръ. «Богъ и міръ». т. II, стр. 304).
- 26) «Невѣста Агнца», стр. 296-297 (Л. Зандеръ. «Богъ и міръ», т. II, стр. 300).
- 27) «Отдѣльныя помѣстные церкви отнюдь не являются отдѣльными — большими или меньшими частями Церкви — на манеръ провинцій или частей государствъ. Каждая изъ нихъ — безъ различія — есть Церковь, отождествляется съ Церковью, являетъ въ себѣ всю Церковь, какъ *pars pro toto* (О. С. Булгаковъ. One holy, catholic and apostolic Church. Цитирую по Л. Зандеръ. Богъ и міръ, т. II, стр. 291). Если даже допустить, что это правильно по отношенію къ автокефальнымъ церквамъ, то правильно ли оно по отношенію къ каждой отдѣльной церкви? Есть ли она «*pars pro toto*» автокефальной церкви, или Церкви вселенской?

Окамененное нечувствіе

(У истоковъ агрессивнаго безбожія)

Безбожіе въ Европѣ не есть явленіе только новаго времени. Мы найдемъ его и въ самую цвѣтушую эпоху Среднихъ Вѣковъ (XIII в.), и въ раннемъ, а тѣмъ болѣе позднемъ Возрожденіи (XIV-XVI вѣка), — а въ XVII и особенно в XVIII вѣкѣ оно распространяется уже съ необычайной силой. Во Франціи въ XVIII в. борьба съ Церковью принимаетъ очень острый характеръ, переходя къ концу вѣка въ открытое безбожіе, подкрѣпляемое развитіемъ матеріализма, — и изъ Франціи это движеніе расходится по всей Европѣ, какъ «послѣднее слово цивилизаціи», какъ нѣкая мода, обязательная для всякаго человека, стоящаго «на высотѣ современности». Въ XIX в. безбожіе принимаетъ, однако, нѣсколько иной характеръ — особенно тамъ, гдѣ оно приходитъ въ своеобразный симбіозъ съ марксизмомъ. Въ идейной діалектикѣ XIX в., въ томъ комплексѣ идеологическихъ построений, которыя создавались в XIX в., это сочетание безбожія съ принципами «научнаго социализма», какимъ претендуетъ быть марксизмъ, получило особенно зловѣщій характеръ. Оно наложило свою печать на все развитіе социалистической мысли въ Европѣ, окрасило собой и другія умственные теченія, а въ русскомъ коммунизмѣ, «завоевавшемъ» Россію послѣ революціи 1917 г., приняло форму систематическаго движенія, создало цѣлую организацію агрессивнаго безбожія.

Какъ создалось и чѣмъ опредѣлилось это сочетание марксизма и безбожія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ надо искать въ исторіи идейныхъ теченій въ Зап. Европѣ до 1848 г., когда появился знаменитый «Коммунистическій Манифестъ», — и здѣсь передъ нами встаетъ въ высшей степени любопытная и поучительная картина этой исторіи; особенно знаменательно здѣсь рѣзкое различіе въ идейной діалектикѣ духовныхъ теченій во Франціи и въ Германіи.

Во Франціи вторая половина XVIII в. выдвинула нѣсколько вліятельнѣйшихъ явленій, отразившихся въ духовныхъ исканіяхъ во всей Зап. Европѣ, отчасти тогда и въ Россіи. Прежде всего, здѣсь надо упомянуть Руссо съ его острой постановкой социального вопроса, съ его ярко выраженной склонностью къ утопизму. Хотя и то, и другое не было ново ни для Франціи, ни для Зап. Европы вообще, но благодаря огромному таланту Руссо, благодаря силѣ его почти пророческаго вдохновенія его идеи, общая его установка пронесли по всей Европѣ¹⁾, какъ нѣкое откровеніе. По другому, но тоже ярко и властно овладѣ-

вала всѣми умами идея «прогресса» — созданіе исторіософскаго рационализма во Франціи. Эта увлекательная идея становилась какъ бы догматомъ новой вѣры, кристаллизовавшейся уже въ Зап. Европѣ. Въ сущности, то, что раньше было просто программой, нѣкимъ общимъ планомъ у тѣхъ, кто отрывался самъ, отрывал и другихъ отъ Церкви, — я имѣю въ виду систему секуляризма, — здѣсь, въ указанныхъ двухъ направленіяхъ, получило конкретное содержаніе. Секуляризмъ вообще не можетъ держаться однимъ отрывомъ отъ Церкви, онъ естественно стремится самъ стать «какъ Церковь», т. е. отвѣтить на тѣ самые вопросы, на которые давала свои отвѣты Церковь. Въ этомъ надо искать разгадки того, что секуляризмъ является благодарной почвой для развитія духа утопизма.

Утопизмъ есть дѣйствительно явленіе въ высшей степени знаменательное для современной идейной жизни — онъ вскрываетъ тайную работу тѣхъ самыхъ религіозныхъ движеній, которыя отвергаются разсудочной культурой въ XVIII-XIX-XX вѣкахъ. Европа не могла и не можетъ отказаться отъ задачъ и идеаловъ, которые ей принесло христіанство, но она ищетъ осуществленія этихъ задачъ в нѣ Ц е р к в и. Такъ, идеаль Царства Божія подмѣняется чисто земнымъ идеаломъ благоустроенной, «разумной», счастливой жизни, — и тутъ же призходитъ и идеаль братства людей, полнаго обновленія личности. И если Руссо видѣлъ въ цивилизаціи главную причину порчи людей, то его послѣдователи, будучи не менѣе страстными утопистами, чѣмъ Руссо, думаютъ не объ уходѣ отъ цивилизаціи, а о ея переустройствѣ. Развивается утопическій социализмъ — и Фурье первый строитъ картину новаго порядка вещей. За Фурье идетъ цѣлый рядъ такихъ же построений въ духѣ социальной идилліи, — и у многихъ мыслителей п р и в л е к а е т с я с ю д а и х р и с т і а н с т в о — правда, уже стилизованное въ новую духъ. Самый яркій представитель этого направленія — Сенъ Симонъ пишетъ небольшую, но очень типичную для эпохи книгу, подъ названіемъ «Новое христіанство» (*Le nouveau christianisme*). Основоположникъ французскаго коммунизма Cabet въ книгѣ юбъ «Истинномъ христіанствѣ» (*Le vrai christianisme*) утверждаетъ, что «никто не можетъ назвать себя христіаниномъ, если онъ не коммунистъ». Пламенный католикъ Lamennais, подхваченный этимъ бурнымъ потокомъ, становится социалистомъ — и хотя порываетъ съ Церковью, но остается христіаниномъ. Въ тѣ же годы страстный и горячій Прудонъ бичуетъ Церковь за ея связь съ старымъ социальнымъ порядкомъ, вскрываетъ «экономическія противорѣчія» въ цивилизаціи, выдвигаетъ идеаль справедливости, вмѣсто Царства Божія, открыто стоитъ за «антитеизмъ», но въ то же время не перестаетъ жить религіозной темой и, по его собственному признанію, «не перестаетъ думать о Богѣ»²). Весь французскій романтизмъ, часто революціонный и нетерпѣливый, развивается подъ влияніемъ Шатобриана³), первая книга котораго носитъ характерное заглавіе «*Le génie du Christianisme*», а послѣдніе годы котораго обвѣяны мечтой о «социальномъ христіанствѣ». Такимъ образомъ, идея секулярной культуры, «утопія земного

рая» своеобразно сочетается хоть и съ урѣзаннымъ, «новымъ» христіанствомъ, но все же не до конца исключаетъ христіанство.

Для французской духовной жизни XIX в. это *mixtum compositum* очень характерно. Только что отмѣченную непослѣдовательность находимъ мы и въ другомъ вліятельнѣйшемъ теченіи во Франціи въ XIX в. — въ «позитивизмѣ» Ог. Конта. Отбросивъ все, что стоитъ за предѣлами опыта и непосредственнаго наблюденія, отвергнувъ не только всякую «теологію», какъ самую примитивную форму мірообъясненія, но и всякую метафизику, позитивизмъ Конта надѣется «научно», стоя на почвѣ фактовъ и только фактовъ, осмыслить міровую жизнь и историческій процессъ. И неожиданно тотъ же Контъ создаетъ своеобразную новую религію, гдѣ отождествляется человѣчество, какъ нѣкое высшее бытіе («*Grand Etre*»). Болѣе правовѣрные послѣдователи Конта прерительно относились и относятся къ этимъ построеніямъ его, но уже Спенсеръ, стоящій вполне на почвѣ позитивизма, рѣшается открыто признать существованіе «Непознаваемаго». Этотъ агностицизмъ, хотя и не оправдываетъ религіи, но объясняетъ все же ея внутренній смыслъ, какъ обращенность души къ «Непознаваемому».

Но на почвѣ позитивизма и отрыва отъ абсолютныхъ началъ съ новой силой начинается во Франціи развиваться принципиальный р е л я т и в и з м ъ, признаніе относительности всѣхъ цѣнностей. До конца договорить это было суждено эстету-эпикурейцу Ренану, который очень характерно отразилъ новое умонастроеніе⁴). Изъ этого умонастроенія родилась «отрава мыслью», какъ выразился одинъ русский философъ⁵), тоскливая безочарованность Амьеля, — но оно же породило позже и болѣе глубокія, чисто религіозныя исканія. **Huismans, L. Vloy**, въ XX вѣкѣ **Ch. Peguy**, позже **Claudiel** и другіе писатели и мыслители создали настоящее религіозное возрожденіе во французской интеллигенціи. Конечно, никогда не угасало во Франціи такъ наз. «свободомысліе», борьба за отдѣленіе школы отъ Церкви⁶); никогда не угасала и еще въ наше время имѣется вульгарный и псевдо-научный материализмъ, выступающій съ застарѣлыми аргументами. Да еще въ наши дни строится (подъ формой такъ наз. «экзистенціализма») философія отчаянія (Сартръ) — гдѣ новый «меонизмъ» (абсолютированіе «ничто» — *le néant*) свидѣтельствуетъ фактически о томъ, что безъ вѣры въ Бога и Его Премудрость человѣку невозможно жить.

Одно все же было и остается въ духовныхъ путяхъ Франціи — она остается с т р а н о й с в о б о д н а г о д у х а. Рядомъ съ твердокаменной самоувѣренностью рационализма у Декарта, гений народа выдвигаетъ Паскаля съ его глубочайшимъ иррационализмомъ; почти одновременно съ самыми дерзкими и плоскими утверженіями материалистовъ XVIII в. созрѣваетъ мистическая философія исторіи у Ж. Де-Местра и у всей школы такъ наз. «традиционалистовъ» — и такъ до нашихъ дней. Поэтому духовно Франція никогда не знала полнаго «солнечнаго затменія», хотя ея духовное зрѣніе постоянно ослаблялось разными острыми теченіями. Здѣсь никогда не умолкало чувство тайны бытія (Паскаль), не исчезали построенія персонализма (Мень де Биранъ, Прудонъ, Ренувье), не утрачивалось сознаніе мистическаго кор-

ня морали (Бергсонъ). Здѣсь и не могъ поэтому родиться марксизмъ съ его окамененнымъ нечувствіемъ, — и хотя марксизмъ связанъ цѣлымъ рядомъ нитей съ французскими теченіями, какъ мы будемъ имѣть случай дальше говорить объ этомъ, но въ своемъ синтезѣ, какъ цѣльное духовное умонастроеніе, марксизмъ возникъ совсѣмъ въ другомъ духовномъ «климатѣ» — въ той духовной атмосферѣ, которая создалась въ нѣмецкомъ идеализмѣ въ XIX в. Конечно, было бы неправильно выводить марксизмъ цѣликомъ изъ Гегеля, какъ самаго яркаго представителя нѣмецкаго идеализма — тѣмъ болѣе, что, какъ мы сейчасъ увидимъ, Марксъ гораздо больше обязанъ Фейербаху (и именно въ философскихъ построеніяхъ). Но какъ разъ та самоувѣренность радикальнаго имманентизма, которая такъ характерна для основнаго направленія нѣмецкаго идеализма съ его нечувствіемъ всего трансцендентнаго, и была тѣмъ «лономъ», въ которомъ сформировался духовный типъ Маркса. Къ этому присоединились и другіе факторы, но основную тонь опредѣлялся тѣмъ «общимъ умонастроеніемъ, которое съ особенной яркостью выразилось у Гегеля и его послѣдователей, въ частности у Фейербаха. Обратимся теперь къ построеніямъ послѣдняго.

Философія Фейербаха есть послѣднее звено въ развитіи того движенія въ нѣмецкой мысли, которое связано съ Кантомъ, въ частности съ его ученіемъ, что подлинное знаніе осуществимо лишь въ предѣлахъ опыта. Все сверхопытное, все, что находится за предѣлами нашего сознанія (т. е. все «трансцендентное», метафизическое, запредѣльное) никогда не можетъ быть познано. Это есть принципъ и м а н е н т и з м а, т. е. исключенія изъ сферы знанія всего трансцендентнаго. Для самаго Канта это вовсе не означало полнаго выпаденія сферы трансцендентнаго бытія изъ нашего духовнаго міра: наоборотъ, онъ даже провозгласилъ «примать практическаго разума» (т. е. моральнаго сознанія): при расхожденіи познавательныхъ и моральныхъ утвержденій Кантъ безоговорочно признаетъ правду моральнаго сознанія. Поэтому для него идеи безсмертія, свободы человѣка (свободы отъ власти закона причинности), существованія Бога, какъ «постулаты» моральнаго сознанія, были безспорны и истинны, хотя и не могли быть, по его мысли, доказуемы въ порядкѣ теоретическомъ. Конечно, у Канта нѣтъ «устойчиваго равновѣсія» между двумя различными тенденціями, — поэтому отъ Канта пошли совершенно противоположныя направленія въ трансцендентализмѣ — реалистическое и идеалистическое. Даже у Фихте, его ближайшаго послѣдователя, рѣшительно изгнавшаго понятіе «вещи въ себѣ» и открывшаго дорогу для послѣдовательнаго и законченнаго имманентизма, мы находимъ еще живое ощущеніе «таинственной безпредѣльности», окружающей насъ. Въ превосходномъ анализѣ построеній Фихте, который въ свое время развилъ Б. П. Выше-славцевъ (въ книгѣ «Этика Фихте»), отчетливо показанъ моментъ ирраціонализма у Фихте, столь мало согласуемый съ гносеологическимъ имманентизмомъ. Не случайно, конечно, то, что въ такъ наз. «послѣдней» системѣ Фихте появляется «Абсолютное Я». И все же тенденціи имманентизма и категорическое исключеніе всего трансцендентнаго про-

должали зачаровывать философское сознание в Германии. Минуя Шеллинга, который медленно, но неуклонно развивался в сторону метафизики, мы приближаемся к могучему, но и роковому гению Гегеля, которому дано было представить в законченной формѣ систему «объективного идеализма», т. е. договорить до конца принцип имманентизма и вобрать в систему идеализма всѣ основныя темы, которыми занять человѣческой духъ. Гегель вовсе не отвергаетъ идеи абсолютнаго начала, но это абсолютное начало не пребываетъ внѣ имманентнаго нашему сознанию міра: наоборотъ, оно только в немъ, только черезъ него и «существуетъ». При исключительномъ діалектическомъ мастерствѣ Гегеля в его системѣ появилась и «Философія религіи», — но по существу раскрылъ до конца «сущность» религіи, какъ ее слѣдуетъ понимать в линіяхъ строгаго имманентизма, не Гегель, а Фейербахъ. Ему-то и принадлежитъ двусмысленная честь стать пророкомъ атеизма, — черезъ него атеизмъ сталъ интегральной частью философіи Маркса.

Наиболѣе характернымъ произведеніемъ Фейербаха была его книга «О сущности христіанства» (появилась в 1841 году). Книга эта оказалась исключительно созвучна эпохѣ и вызвала восторженное отношеніе у самыхъ различныхъ людей его времени, объединивъ ихъ вокругъ себя⁷). Какой разительный контрастъ этой книги съ книгой Сень-Симона «О новомъ христіанствѣ» — гдѣ сохраняется пѣтеть къ христіанству, въ то время, какъ у Фейербаха христіанство, какъ и всякая религія, лишены всякаго метафизическаго характера!... Фейербахъ, по удачному выраженію о. С. Булгакова⁸), «былъ одержимъ атеистической страстью», — книга его была настоящимъ «Евангелиемъ атеизма». Въ самомъ по себѣ атеизмъ не былъ, конечно, ничего новаго, — но сила книги Фейербаха заключалась въ томъ, что она давала новое истолкованіе религіозныхъ переживаній. Фейербахъ съ разныхъ сторонъ подходит къ установленію своего основнаго тезиса, что религіозныя переживанія всецѣло и до конца имманентны, т. е., что не нужно предполагать ничего трансцендентнаго, чтобы объяснить возникновеніе и развитіе религіозныхъ переживаній. Суть религіи, по Фейербаху, заключается въ томъ, что человѣкъ самъ создаетъ себѣ религію, чтобы въ ней выразить сознание тѣхъ высшихъ, идеальныхъ силъ, которыя присущи ему. Тема религіи есть просто идеальное выраженіе сущности человѣка: *homo homini deus est* (человѣкъ человеку Богъ), говоритъ Фейербахъ⁹). «Религія есть сонъ человѣческаго духа», — читаемъ въ другомъ мѣстѣ его книги¹⁰). «Человѣкъ — и въ этомъ заключается тайна религіи, говоритъ Фейербахъ¹¹), — отдѣляетъ отъ себя свою сущность... и эта сущность человѣка есть для него Богъ: человѣкъ въ Богѣ ищетъ только самого себя». Поэтому ученіе о томъ, что Богъ создалъ человѣка, надо перевернуть: не Богъ создалъ человѣка, а человѣкъ создаетъ Бога: «религія есть лишь рефлексъ, отраженіе человѣческой сущности»¹²). «Тайна теологіи, заключаетъ Фейербахъ, есть тайна антропологіи»¹³).

Не трудно убѣдиться въ томъ, насколько невѣрно здѣсь выражается сущность религіи. R. Otto превосходно показалъ въ своей книгѣ

«Das Heilige», что въ религіи человѣкъ стоитъ передъ Невѣдомымъ и запредѣльнымъ; въ религіи непременно наличествуетъ *mysterium tremendum* — трепеть передъ Тайной. Религіозная жизнь есть непременно діалогъ — встрѣча человѣка съ Тѣмъ, Кто выше человѣка, Кто есть источникъ всякой жизни. Именно поэтому религія (если она подлинна) есть источникъ всякаго реализма, — и только тамъ и есть религія, гдѣ человѣкъ переживаетъ реальную близость Бога, какъ Невѣдомаго и Всевышняго начала. *Le sentiment de la présence*, какъ характеризуютъ французскіе психологи религіозный опытъ, есть именно прорывъ изъ имманентной сферы въ сферу трансцендентнаго, запредѣльнаго бытія. Только въ этомъ «прорывѣ», въ этомъ «стояніи» передъ Тѣмъ, Кто превыше всякаго опредѣленія, всякаго именованія, Кто пребываетъ надъ нами, Кто есть основа нашего бытія и жизни, — только въ этомъ и состоитъ творческая мощь религіозной жизни.

А Фейербахъ, очевидно, не соприкасавшійся никогда съ подлинной религіозной реальностью, сводитъ религіозную жизнь къ чистымъ построеніямъ нашего духа. Поистинѣ «окамененное нечувствіе!» Никакого «прорыва», никакой высшей реальности, ничего трансцендентнаго нѣтъ для него, а есть лишь «религіозныя переживанія», чисто субъективныя состоянія. «Богъ» есть поэтому лишь «проэція» человѣческаго духа, — и когда человѣкъ молится Богу, когда ищетъ у Него помощи, онъ обращается лишь къ самому себѣ, къ скрытой своей сущности, своей идеальной сторонѣ, которая должна оживить человѣка.

Это есть поверхностный психологизмъ, простое непониманіе того, что именно въ религіозныхъ переживаніяхъ человѣкъ уходитъ стѣ самого себя, пріобщается къ міру иному и запредѣльному. Ученіе Фейербаха есть истинное человѣкобожество («антропотейзмъ»), — но не въ смыслѣ Конттовскаго обопотворенія человѣчества, какъ цѣлаго, а именно по формулѣ: *homo homini deus est*. Религіозныя вѣрованія, создаваемые, по Фейербаху, фантазіей, не имѣютъ за собой никакой реальности, они есть «сонъ нашего духа», — это есть чистая «поэзія», а «смыслъ» религіозныхъ движеній состоитъ въ томъ, по Фейербаху, что они выражаютъ божественное, т. е. идеальное начало въ человѣкѣ. Фейербахъ однажды высказался такъ: что на обычномъ языкѣ религіозныхъ вѣрованій признается «благодатью», есть просто мистифицированное описаніе случайности¹⁴)... Съ страстнымъ напряженіемъ Фейербахъ хочетъ всюду «разоблачить» тайну христіанства, религіи вообще, — т. е. убѣдить въ томъ, что никакой высшей (религіозной) реальности нѣтъ; всѣ великія идеи христіанства (богочеловѣчества, воскресенія и т. д.) онъ сводитъ къ «проэціямъ» чисто человѣческихъ началъ. Неудивительно, что у Фейербаха развивается крайне враждебное отношеніе къ Церкви за то, что она стремится «внушить невѣжественной и слѣпой толпѣ вѣру въ то, что христіанская вѣра еще существуетъ», что она поддерживаетъ «иллюзіи» ради выгоды. Онъ однажды рискнулъ даже высказать мысль, что «вѣра есть злое начало само по себѣ»¹⁵), что «вѣра отдѣляетъ человѣка отъ человѣка»¹⁶)...

Не стоитъ дальше умножать цитаты, — позиція Фейербаха доста-

точно уже обрисована тѣмъ, что сказано нами. Передъ нами иная форма отрицанія Бога, чѣмъ мы видѣли, на примѣръ, во Франціи, гдѣ тоже встрѣчается остро враждебное отношеніе къ христіанству и Церкви, гдѣ подъ видомъ позитивизма проводится тотъ же отказъ отъ всего запредѣльнаго и трансцендентнаго. Но скептическому уму Франціи присуща и черта релятивизма, а духу французскаго народа свойственна внутренняя свобода — и потому здѣсь возможно возвращеніе къ тайнѣ, пребывающей въ мірѣ. На почвѣ же философскаго имманентизма возникаетъ лишь «антрополатрія» — поклоненіе человѣку, обоготвореніе человѣка, ибо въ мірѣ только въ человѣкѣ ощущается божественное начало. Фейербахъ — честный мыслитель, но именно потому онъ непримиримъ въ своей борьбѣ съ христіанствомъ: разъ христіанство связываетъ правду о человѣкѣ съ Богомъ, — а «Бога нѣтъ», то значитъ христіанство только «усыпляетъ» человѣка. Антропологизмъ рѣшительно отъединяетъ человѣка отъ высшаго міра, замыкаетъ его въ самомъ себѣ, — и это духовное одиночество человѣка, котораго лишаютъ связи съ трансцендентной сферой, эта духовная затерянность человѣка въ огромномъ, бездушномъ, механически истолковываемомъ космосѣ несетъ съ собой потребность ближе стать другъ къ другу, прижаться другъ къ другу. Это прекрасно выразилъ Достоевскій въ рѣчи Верилова («Подростокъ») о томъ тяжкомъ духовномъ состояніи, которое наступитъ, когда жизнь, наконецъ, будетъ устроена и когда люди поймутъ до конца, что они одиноки и затеряны въ природѣ... Изъ этого чувства затерянности не можетъ не возрасти социальная тяга въ человѣкѣ; тотъ же Фейербахъ какъ-то сказалъ: «человѣкъ самъ по себѣ есть только человѣкъ, но человѣкъ съ человѣкомъ, единство я и ты есть Богъ». Такъ обожещается социальная стихія, такъ на руинахъ «разоблаченнаго» христіанства вырастаетъ социальный идеализмъ, уже несущій въ себѣ смертельную отраву. Изъ фейербахіанства вырастаетъ позже марксизмъ, — и здѣсь совершенно правъ о. С. Булгаковъ, когда онъ утверждаетъ, что «Фейербахъ въ гораздо большей степени является отцомъ марксизма, нежели самъ Марксъ»¹⁷).

Теперь мы достаточно подготовлены, чтобы понять религіозную позицію марксизма. Марксъ очень рано вошелъ въ составъ группы лѣвыхъ гегельянцевъ. Едва-ли не самымъ характернымъ выраженіемъ умонастроенія этой группы является статья М. А. Бакунина (скрывшагося подъ псевдонимомъ Jules Elisar) о «реакціи въ Германіи» — въ журналѣ, который издавала группа лѣвыхъ гегельянцевъ. И именно въ этой статьѣ, которую надо истолковать лишь какъ «примѣненіе» къ текущему моменту общихъ началъ философіи исторіи Гегеля, воспѣвается отрицаніе, какъ творческая сила, какъ движущее начало исторіи. Въ этой именно статьѣ Бакунинъ выдвинулъ знаменитый лозунгъ: «радость разрушенія есть творческая радость». Но этимъ настроеніемъ «радости разрушенія» была обвѣяна и книга Фейербаха «О сущности христіанства», — и она-то и повліяла на Маркса именно своимъ разрушительнымъ паѳосомъ. Вліяніе Фейербаха надо признать рѣшающимъ въ духовномъ формированіи Маркса: для него отнынѣ религіозная жизнь не имѣетъ ничего «запредѣльнаго»,

трансцендентнаго, — она есть простое объективированіе земныхъ отношеній. Въ одномъ письмѣ¹⁸⁾ (отъ 30.XI.1842 г.) онъ пишетъ о томъ, что если религія держится, какъ отраженіе историческихкихъ условий, то съ паденіемъ этихъ условий должна исчезнуть и религія. Если религія еще держится въ наше время, то только усиліями Церкви, которой это «выгодно». Въ раннихъ статьяхъ Маркса (1844 г.), посвященныхъ еврейскому вопросу и «критикѣ философіи права Гегеля»¹⁹⁾, находимъ почти буквальныя цитаты изъ Фейербаха. «Человѣкъ дѣлаетъ религію, — читаемъ здѣсь, — а не религія дѣлаетъ человѣка... Она есть общая теорія міра... извращенное сознаніе міра... фантастическое представленіе человѣческой сущности... она есть опиумъ для народа». Послѣднія слова, ставшія однимъ изъ наиболѣе острыхъ лозунговъ въ позднѣйшемъ коммунизмѣ, есть вариантъ формулы Фейербаха, уже знакомой намъ, о томъ, что «религія есть сонъ человѣческаго духа».

Но здѣсь же находимъ и переходъ къ агрессивной тактикѣ, вытекающей изъ атеизма. «Мы стоимъ за уничтоженіе религіи, какъ иллюзорнаго счастья народа, — пишетъ здѣсь Марксъ, — такъ какъ требуемъ его дѣйствительнаго счастья». Правъ совершенно о. С. Булгаковъ, когда утверждаетъ, что «воинствующій атеизмъ есть центральный нервъ всей дѣятельности Маркса, одинъ изъ главныхъ ея стимуловъ; борьба съ религіей есть истинный, хотя и сокровенный мотивъ важнѣйшихъ его чисто теоретическихкихъ трудовъ»²⁰⁾. Но борьба съ религіей, съ Церковью у Маркса вовсе не однородна съ тѣмъ, что мы находимъ во французскомъ или даже нѣмецкомъ Просвѣщенствѣ, — въ этомъ плоскомъ, самодовольномъ рационализмѣ, который не видитъ въ религіи ничего, кромѣ заблужденій и невѣжества. Марксъ (какъ и Фейербахъ) считаетъ религію неизбѣжнымъ продуктомъ неправильныхъ общественныхъ отношеній, продуктомъ той связанности человѣческаго духа, которая создается угнетеніемъ народа въ капиталистической системѣ. Но если для Фейербаха борьба съ религіей опредѣлялась его «человѣкобожествомъ» («homo homini deus est») и была важна, какъ установленіе его основнаго ученія о человѣкѣ, то для Маркса (и здѣсь онъ ближе къ Гегелю, чѣмъ къ Фейербаху) существененъ чисто историческій подходъ къ проблемѣ религіи. Религія не есть просто нѣкая иллюзорная «проекція» идеальныхъ началъ въ человѣкѣ, она «есть извращенное сознаніе міра, ибо нынѣшнее государство само представляетъ извращенный міръ». Здѣсь Марксъ идетъ за французской критикой современнаго экономическаго строя, особенно за критикой его у Прудона²¹⁾. То, что Марксъ былъ экономистъ, толкало его именно въ эту сторону, — литература же утопическаго и религіознаго социализма во Франціи, о которой въ послѣдствіи Марксъ съ такимъ презрѣніемъ будетъ говорить въ «Коммунистическомъ Манифестѣ», дѣйствительно ставила социальную проблему съ исключительной остротой. Марксъ здѣсь идетъ за французскимъ социализмомъ, — но есть у него и новыя идеи, которыя какъ разъ связаны съ его отношеніемъ къ религіи. Признавая, что въ основѣ историческаго процесса лежатъ измѣненія въ экономическихкихъ

отношеніяхъ (къ чему склонялъ Маркса весь утопическій социализмъ), Марксъ преобразуетъ ученіе Фейербаха о религіи въ общее ученіе о «надстройкахъ» идеологическаго характера. Не самъ по себѣ экономическій материализмъ, даже не ученіе о томъ, что исторія есть «борьба классовъ»²²), а ученіе о «надстройкахъ» освобождаетъ окончательно мысль Маркса отъ всякаго «идеализма»²³). Еще недавно Марксъ думалъ иначе — еще въ 1840 г. въ одномъ письмѣ онъ говорилъ о власти идей²⁴); нѣсколько позже онъ писалъ и о томъ, что «идеи овладѣваютъ нами порой съ такой силой (которую онъ называетъ «демонической»), что трудно вырваться изъ ихъ власти, не растерзавъ своего сердца»²⁵). Но въ 1845 г. въ своихъ тезисахъ о Фейербахѣ (опубликованныхъ въ 1888 г. Энгельсомъ) Марксъ строитъ уже общую теорію о «надстройкахъ». Не только религія, но и всякая идея есть «продуктъ» социальнаго развитія; еще черезъ годъ (въ 1846 г.)²⁶ Марксъ уже заявляетъ что сущность религіи надо искать не въ «сущности» чловѣка (какъ недавно еще Марксъ говорилъ вслѣдъ за Фейербахомъ), а въ состояніи матеріальнаго міра въ каждую эпоху. Отсюда становится понятнымъ, почему борьба съ религіей связывается съ самой сущностью коммунизма или, какъ вѣрно говорить о С. Булгаковъ, почему «пролетариату поручается миссія историческаго осуществленія дѣла атеизма». Религія есть выраженіе непорванной связанности чловѣческаго духа съ угасающими или угасшими общественными отношеніями; поэтому борьба съ религіей входитъ въ программу социальнаго прогресса, какъ необходимый элементъ активнаго содѣйствія дѣлу свободы.

П. И. Новгородцевъ въ своей замѣчательной книгѣ «Объ общественномъ идеалѣ» прекрасно показалъ, что основное внутреннее противорѣчіе въ марксизмѣ заключается въ сочетаніи строжайшаго детерминизма (вытекающаго изъ логики экономическаго материализма) и революціоннаго утопизма, присущаго марксизму въ ученіи о переходѣ къ новому социальному строю. Для того, чтобы этотъ переходъ совершился, необходимо развивать «революціонное сознание», — слово сознание — съ точки зрѣнія марксизма — вообще есть сила! Въдѣ по извѣстному выраженію Маркса «не сознание опредѣляетъ бытіе, а бытіе опредѣляетъ сознание». Но революціонный активизмъ, призывъ къ которому образуетъ основной смыслъ «Коммунистическаго Манифеста», долженъ быть еще проповѣдуемъ, для чего и написанъ самый манифестъ. «Коммунисты открыто заявляютъ, — читаемъ въ послѣднемъ абзацѣ²⁷), — что ихъ цѣли могутъ быть достигнуты лишь путемъ насильственнаго ниспроверженія всего существующаго общественнаго строя», — и для подготовки этого переворота манифестъ стремится овладѣть «сознаніемъ пролетариата». Для овладѣнія же сознаніемъ необходимо вырвать изъ него всѣ тѣ идеи, которыя противятся этому новому сознанію. «Законы, мораль, религія, — все это буржуазные предразсудки, за которыми скрываются буржуазные интересы»²⁸). Поэтсму

«Коммунистическій Манифестъ» бичуетъ тѣ «религіозныя иллюзіи, которыя прикрываютъ существующую эксплуатацію»²⁹); ему нужна непримиримая борьба классовъ, ему нужна ненависть къ нынѣшнему строю, ненависть къ тому, что его смягчаетъ, измѣняетъ въ лучшую сторону, ибо этимъ лишь «затемняется классовое сознание». «Соціальныя принципы христіанства относятся на небо вознагражденіе за всѣ перенесенныя мерзости, — писалъ Марксъ, — и тѣмъ оправдываютъ (!) продолженіе этихъ мерзостей на землѣ». Поэтому Марксъ проповѣдуетъ непримиримую борьбу съ христіанствомъ, такъ какъ оно стоитъ ему на пути, какъ мѣшаетъ и культъ личной свободы и идеи морали. Подъ видомъ «научно» обоснованнаго пониманія исторіи, движимой экономическими процессами, Марксъ просто продолжаетъ линію французскаго социалистическаго утопизма — съ тѣмъ существеннымъ различіемъ, что для Маркса главный врагъ его — это всякаго рода «надстройки», и, прежде всего, христіанское ученіе, — тогда какъ французскіе социалисты, хотя и строили систему секулярной культуры, но были свободны отъ ненависти къ христіанству³⁰).

Какіе же выводы можемъ мы извлечь изъ этой исторіи идей, бѣгло нами рассказанной?

Та форма атеизма, которая связана съ марксизмомъ и коммунизмомъ, выросла изъ общаго ученія Маркса о «надстройкахъ», — и это очень важно имѣть въ виду. Но если отвергнуть это ученіе о «надстройкахъ», — а съ нимъ несоединимо, вѣдь, никакое ученіе о «революціонномъ сознаниі» — то что же можно тогда положить въ основу атеизма? У Фейербаха мы нашли подлинное «окамененное нечувствіе» — рѣшительное непониманіе того, что такое религія въ ея живой реальности. Въ этомъ смыслѣ Фейербахъ являетъ намъ примѣръ тѣхъ безчисленныхъ дѣятелей современной мысли, которые берутся разсуждать о религіозной сферѣ, будучи сами религіозно опустѣвшими и одичавшими. Единственная связь ихъ съ подлинной сферой религіи заключается въ томъ, что они никакъ не могутъ оторваться отъ самой темы о религіи и все занимаютъ то «исторіей религіи», то объясненіемъ того, что психологически опредѣляетъ обращеніе къ религіи у тѣхъ или иныхъ людей и т. п.

Но Фейербахъ далъ толчекъ какъ общему ученію Маркса объ идеальныхъ «надстройкахъ» всякаго рода, такъ и его «материалистическому» пониманію исторіи. Атеизмъ во всѣхъ развѣтвленіяхъ марксизма, неомарксизма (ленинизма) и нѣкоторыхъ иныхъ теченій социализма дѣйствительно связанъ именно съ историческимъ материализмомъ, съ экономическимъ пониманіемъ исторіи. Но та (небольшая) правда, которая учитывается этимъ экономическимъ толкованіемъ исторіи, соединяется съ такой огромной неправдой (въ отрицаніи всякой дѣйственности идей въ исторіи), что само развитіе марксизма неизбѣжно потребовало включить въ его систему ученіе о «революціонномъ сознаниі». Какъ справедливо выразился однажды Бердяевъ о совѣтской философіи³¹), мы находимъ

въ ней своеобразную идеологию титанизма, учение о громадномъ значеніи личности въ исторіи (въ лицѣ «вождя»). Въ теоріи и практикѣ неомарксизма отъ «экономическаго объясненія исторіи» остались только слова и термины — до такой степени «революціонное сознание» правой группы стало автономнымъ и самодостаточнымъ. Если въ современномъ неомарксизмѣ фанатически проповѣдуется атеизмъ, то нынѣ его корни связаны лишь съ тѣмъ оскуднѣемъ духа, которое превратило Фейербаховское «окамененное нечувствіе» и его непониманіе сущности религіи въ самоутвержденіе духовныхъ пигмеевъ. Окамененное нечувствіе у Фейербаха внутренне было еще связано съ установкой философскаго имманентизма, — но въ неомарксизмѣ эта позиція замѣнилась, вѣдь, самымъ рѣшительнымъ реализмомъ! Да вѣдь реализма какой же возможенъ революціонный паѳосъ? А вѣдь онъ доходитъ до того, что задачей философіи здѣсь является не простое постиженіе міра, а его «измѣненіе».

Поэтому въ рѣшительномъ реализмѣ (въ гносеологическомъ смыслѣ слова), присудимъ и марксизму и неомарксизму, для ученія о «надстройкахъ» нѣтъ философской основы. Самый элементарный эмпиризмъ неизбѣжно долженъ отвести то или иное мѣсто «идеямъ», вообще всему, чѣмъ живетъ человѣческое сознание, — поэтому движущая сила и марксизма и неомарксизма лежала и лежитъ лишь въ «утопіи земного рая», какъ удачно это назвалъ Новгородцевъ въ своей книгѣ «Объ общественномъ идеалѣ». Здѣсь, въ этой утопіи атеизмъ самъ въ сущности становится религіей, — и оттого міръ нынѣ и всступилъ въ періодъ своеобразной религіозной войны. Это уже не «окамененное нечувствіе», какъ у Фейербаха, а вытѣсненіе христіанства новой религіей — «утопіей земного рая». Фейербахъ въ извѣстномъ смыслѣ случайно помогъ возникновенію самой опасной и страшной утопіи, какая только существовала.

Вся драма современнаго міра и заключается въ томъ, что онъ продолжаетъ жить благовѣстіемъ Христа о Царствѣ Божіемъ, но хочетъ достигъ этого идеала безъ Христа. Именно поэтому человѣчество и зашло нынѣ въ тупикъ, изъ котораго его не можетъ вывести никакой революціонный утопизмъ. Отсюда ненависть въ неомарксизмѣ къ христіанству и неизбѣжность современной религіозной войны, идущей нынѣ въ мірѣ.

Прот. В. Зѣньковскій.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Какъ характерно, напримѣръ, то, что горячими поклонниками Руссо были въ Россіи (помимо многихъ другихъ), столь отличные другъ отъ друга люди, какъ Карамзинъ и Радищевъ!

2) См. книгу De Lubac Proudhon et Christianisme (Paris 1945), P. 116.

3) Очень хорошо это показано въ книгѣ Viatte «Catholicisme chez les romantiques», Paris 1922.

4) См. превосходныя статьи кн. С. Трубецкого о Ренанѣ (Собр. соч. т. 1).

5) Гилляр-овъ въ книгѣ «Предсмертныя мысли во Франціи въ концѣ XIX вѣка».

6) См. любопытную книгу Weill «Histoire de l'idée laïque dans la France en XIX siècle», Paris 1925.

7) Надо сравнить восторженные отзывы о книгѣ Фейербаха столь различныхъ людей, какъ Энгельсъ и Герценъ, чтобы почувствовать, что мисла книга Фейербаха его современникамъ.

8) «Религія чловѣкобожества у Л. Фейербаха» («Два града», т. I, стр. 4).

9) Фейербахъ. Сущность христіанства. Рус. пер. 1908, стр. 142.

10) Ibid. Стр. XXVIII.

11) Ibid. Стр. 27.

12) Ibid. Стр. 55.

13) Ibid. Стр. 186.

14) Ibid. Стр. 167.

15) Ibid. Стр. 34.

16) Ibid. Стр. 317.

17) Булгаковъ. «Религія чловѣкобожества у Л. Фейербаха» («Два града», т. I), стр. 6.

18) Marx. Werke (изданіе подъ редакціей Рязанова) I, I, S. 286 («Религія живетъ не небомъ, а землей, и съ разложеньемъ реальности, теоріей которой она является, она падаетъ сама собой»).

19) Marx. Werke, V. I, I.

20) С. Булгаковъ (Статья «Марксъ, какъ религіозный типъ» въ книгѣ «Два града», т. I).

21) См. у P. Hauptmann. Marx et Proudhon (изъ серіи Economie et humanisme 1947. Paris) всю главу, посвященную вопросу о вліяніи Прудона на Маркса (стр. 30-45). Здѣсь же очень хорошо обрисовано и различіе позицій Маркса и Прудона; см. стр. 26 (Примѣч.).

22) «Коммунистическій Манifestъ» (рус. пер., изданіе 1948 г.), стр. 43.

23) P. Hauptmann, Op. cit. P. 42 («Реалистическій гуманизмъ не имѣетъ въ Германіи болѣе опаснаго врага, чѣмъ спиритуализмъ или идеализмъ», — писалъ Марксъ въ предисловіи къ памфлету «Святое Семейство»).

24) Hauptmann. P. 42 (примѣч.).

25) Изъ статьи о философіи права Гегеля. Werke, V. I, I, S. 586.

26) Hauptmann. P. 54-55.

27) Коммунистическій Манifestъ (рус. пер.), стр. 101.

28) Ком. Ман., стр. 62.

29) Ibid. Стр. 50.

30) Поэтому въ 1844 году французскіе социалисты рѣшительно отклонили предложеніе Маркса принять участіе въ затѣянномъ имъ журналѣ — именно изъ-за его атеизма. См. Hauptmann, Op. cit. P. 16.

31) Бердяевъ. Генеральная линія совѣтской философіи.

Мои раннія встрѣчи съ о. Сергіемъ

Съ покойнымъ о. Сергіемъ мнѣ суждено было впервые встрѣтиться въ 1904 г., въ канунъ первой революціи, когда онъ прибылъ въ Петербургъ изъ Кіева, гдѣ былъ тогда профессоромъ политической экономіи въ политехникумѣ. Имя его съ 1903 г. стало извѣстнымъ всей интеллигентной Россіи по знаменитому сборнику «Проблемы Идеализма». Но къ 1904 г. этотъ этапъ «Отъ марксизма къ идеализму» былъ пройденъ. С. Н. Булгаковъ быстро эволюционировалъ и шелъ уже «отъ идеализма къ православной церкви». Его творческой головѣ и пылкому сердцу предносился идеалъ новаго, еще небывалаго у насъ движенія «Христіанской Общественности». По русской традиціи безъ своего «толстаго» ежемѣсячника не мыслило себя ни одно вліятельное идейное теченіе. Намѣчено было преобразовать уже три года существовавшій органъ СПБ. Религіозно-философскаго Общества — «Новый Путь». Въ результатъ явились «Вопросы Жизни». Жившіе въ Петербургѣ соучастники «Проблемъ идеализма» Н. О. Лосскій, С. А. Алексѣевъ (Аскольдъ) и С. Л. Франкъ примкнули отчасти и къ журналу и вообще къ новому начинанію созданія «христіанской общественности». Въ Петербургъ переселился и Н. А. Бердяевъ, а вскорѣ и магистрантъ Кіевской Духовн. Академіи, свящ. о. К. М. Аггѣевъ. Начались встрѣчи и собранія при редакціи «Вопросовъ Жизни». Помню молодого С. Н. Булгакова съ типично-интеллигентской наружностью, съ рукой, энергично заложеной за грудь неизбывнаго сюртука, съ черной, слегка взвихренной шевелюрой, съ широкимъ розовымъ лицомъ, обрамленнымъ черной бородкой и энгузіастическими, лучистыми карими глазами. Весь — съ трудомъ сдерживаемый пафосъ «оппозиціи», нетерпѣнія и обличенія.

Особенно памятно было мнѣ собраніе въ раскаленные январскіе дни первой революціи 1905 г., послѣ несчастной кровавой провокаціи 9 января. Русскій интеллигентскій міръ куда-то неудержимо несся въ вихрь стихійной, повелительно захватывающей революціонной мобилизаціи. Симптомы вскрывающагося національнаго землетрясенія были очень неожиданные. Огненные языки пробивались изъ подъ почвы въ самыхъ непривычныхъ мѣстахъ, далеко отъ революціонныхъ подполій, на чуждой имъ периферіи: въ неподвижныхъ — казалось — областяхъ церковнаго быта. Какимъ неуязвимымъ для бурь политическихъ представлялся «пріютъ богословскихъ музъ» — наша СПб. Дух. Академія! И вдругъ, «не изъ тучи громъ», — шумнымъ фейерверкомъ

поднялись из нея прогремѣвшие на всю Россію имена: свящ. Гапона, о. Григорія Петрова, арх. Михаила (Семенова), игум. Іліодора (Труфанова), ректора еп. Теофана (Быстрова), и др. О всѣхъ ихъ мемуарно слѣдовало бы кое-что засвидѣтельствовать. Но пока, какъ говорилъ Гоголь, мимо, мимо!..

Москва имѣла свою голову на плечахъ, и полна была крупныхъ людей и талантовъ. А все-же Петербургъ держалъ примать столицы, и безъ него не получалось единого всероссійскаго фронта въ любомъ идейномъ, общественномъ начинаніи. Въ неистовые январскіе дни при-была изъ Москвы своего рода делегация отъ кружковъ религіозно-философскихъ, къ таковымъ же петербургскимъ. Русскій ренессансъ начала XX вѣка выдвинулъ много новыхъ фигуръ, совсѣмъ непохожихъ на штампованный типъ стараго интеллигента-позитивиста. Раннимъ предтечей, опередившимъ ихъ чуть не на два десятилѣтія былъ Вл. С. Соловьевъ († 30.VII.1900). Въ Московскомъ университетѣ линію Вл. Соловьева творчески, на свой ладъ проводили братья Трубецкіе — Сергій Николаевичъ и Евгений Николаевичъ. Изъ ихъ гнѣзда немало птенцовъ, по окончаніи университета, поступили в Моск. Духовную Академію. Таковы были въ данный моментъ коллеги и сверстники Б. Н. Бугаева (Андрея Бѣлаго): П. А. Флоренскій, будущій священникъ и проф. философіи въ Моск. Дух. Академіи, Петровскій, С. М. Соловьевъ (племянникъ Вл. Соловьева, поэтъ и священникъ). Вскорѣ ихъ примѣру послѣдоваль А. В. Ельчаниновъ (по окончаніи СПб Университета). Активистскими, волевыми характерами въ этой средѣ были студенты-филологи: Вал. П. Свенцицкій и Вл. Фр. Эрнъ (вскорѣ магистръ и прив. доц. по философіи, скончавшійся предъ 1917 г.). И Флоренскій, и Эрнъ, и Ельчаниновъ и Свенцицкій — всѣ были изъ Тифлиса, дѣти инженерскихъ русскихъ семей. Землячество способствовало общности ихъ религіозныхъ интересовъ и тянуло къ солидарнымъ дѣйствіямъ. 9-го января высѣкло искру рѣшимости у Эрна и Свенцицкаго. Они двое составили ядро образованнаго ими «Христіанскаго Братства Борьбы». Подразумѣвалось — борьбы за расторженіе старорежимнаго союза Православной Церкви и Самодержавной Власти и выведение церковныхъ силъ на поле борьбы свободной общественности за новый конституціонно-демократическій строй въ Россіи. При чемъ, въ духѣ Вл. Соловьева, подразумѣвалось завоеваніе высокихъ и властныхъ позицій для Православной Церкви для выявленія ея независимаго, свободнаго, евангельскаго голоса въ жгучихъ вопросахъ современности: — культурныхъ, соціальныхъ, политическихъ. Два Аякса — Эрнъ и Свенцицкій ярко разнились по темпераментамъ. Эрнъ — сынъ нѣмца, весь былъ — ученость, разумъ, строжайшій морализмъ. Высокій, съ блѣднымъ, безбородымъ, никогда не улыбающимся лицомъ, въ обычномъ для того времени черномъ сюртукѣ, онъ казался протестантскимъ пасторомъ какой-то морализующей секты, являя собою примѣръ протестантскаго папоса въ православіи. Его другъ-сподвижникъ Свенцицкій, судя по фамиліи, польскаго происхожденія, невысокій, блондинъ съ большими сѣро-голубыми глазами, напряженно и требовательно на всѣхъ смотрящими. Какой-то едва сдерживающій себя Савонаролла, готовый разра-

зяться обличеніями, анаемами, повести толпу въ бой. Типъ теократа-фанатика латинскаго стиля.

Юные активисты явились на собраніе въ редакціи «Вопросы Жизни». Обсуждалось отношеніе Церкви къ текущимъ революціоннымъ событіямъ. Только что Св. Синодъ, еще подъ цензурой К. П. Побѣдоносцева, опубликовалъ свое «Посланіе ко всѣмъ чадамъ Православной Церкви». Посланіе холодно-обличительное, какъ говорили тогда «казенное». Въ жгучей, взволнованной атмосферѣ момента оно казалось, по своему равнодушію къ существу дѣла, какимъ-то вызовомъ. Газеты кричали отъ боли и смущенія; тогда правыя газеты — «Новое Время» и «СПБ. Вѣдомости» князя Э. Э. Ухтомскаго: «Гдѣ въ это время былъ сонмъ духовныхъ?»; «Гдѣ были учителя наши въ непогоду, приведшую къ катастрофѣ 9-го января?». Наши іерархи вовсе не были тѣми мертвецами, подъ маской которыхъ являлъ ихъ ликъ передъ Россіей всемогущій оберъ-прокуроръ. У нихъ сердце разрывалось на части. И «Первоприсутствующій» членъ Св. Синода СПБ. митрополитъ Антоній (Вадковскій) прозрачно выразилъ свое негодованіе въ сдержанномъ письмѣ въ «Нов. Время» (19 янв.), прикрытомъ именемъ его секретаря П. И. Тихомірова: «Въ сферу политическихъ и социальныхъ движеній духовную власть никто не считаетъ нужнымъ посвящать. Поэтому пастьрскаго слова владыки къ рабочимъ не могло и быть. Во всякомъ общественномъ движеніи надо быть вполне освѣдомленнымъ, чтобы во время явиться, гдѣ нужно, и сказать, что слѣдуетъ». Слова горькія, но глубоко правдивыя, намекавшія на старческую немощь режима, подъ формой любящихъ объятій удушавшаго энергію церкви. Іерархи, какъ бы слуги-автоматы ни во что не посвящаются, а въ трудныя минуты на нихъ перекидывается часть отвѣтственности. На глазахъ у митрополита СПБ. Градоначальникъ ген. Дедулинъ и цивильные члены жандармскаго управленія фотографировались, какъ съ имянинникомъ, съ свящ. Гапономъ, радуясь, что привлекли въ его лицѣ «Церковь» (!) на служеніе въ политической борьбѣ. Умный сотрудникъ московскаго Охраннаго Отдѣленія Зубатовъ подбросилъ властямъ идею легальнаго рабочаго движенія съ организаціей въ профессиональные синдикаты, но съ исключеніемъ изъ нихъ задачъ политическихъ и революціонныхъ. Въ Петербургѣ эти планы проводились кустарно, подомашнему. Гапонъ еще въ составѣ «Общества студентовъ — проповѣдниковъ СПБ. Дух. Академіи», работавшихъ каждое воскресенье, въ окраинныхъ рабочихъ церквахъ и аудиторіяхъ, выдвинулся какъ зажигательный (до истерики) народный ораторъ. Природный плебей, изъ полтавскихъ пастуховъ, да еще печальный вдовецъ въ рясѣ, Гапонъ таилъ въ себѣ горечь пролетарскаго озлобленія. Революціонные рабочіе инстинктивно тянулись къ нему, какъ къ «своему брату». Но его первыми поманили блестящей карьерой агенты Зубатовскаго плана и ввели въ свои «салоны». Зубатовъ имѣлъ достаточно живости ума и воображенія, чтобы опередить дремавшую правительственную мысль. Онъ задумалъ ни болѣе, ни менѣе, какъ взять весь рабочій вопросъ въ руки власти и рѣшить его сверху, а не снизу. По подобію отмѣны крѣпостного права. Грандіозная *in abstracto*, идея не могла не быть ис-

калѣчена и окаррикурована въ клещахъ полицейскаго аппарата. Въ Москвѣ были брошены въ рабочія аудиторіи кадры интеллигентныхъ агитаторовъ, даже изъ прив. доцентовъ Университета (напр. Дэнъ) и священниковъ (напр., о. І. Фудель). Движеніе искренно захватило часть рабочихъ. Профессиональные революціонеры рѣшили взорвать опаснаго для нихъ конкуррента.. Младенчески-кустарная «революція сверху», конечно, уязвима была для провокаціи лѣвыхъ. И они этого добились въ Петербургѣ, гдѣ наивная тайная игра въ руководство рабочимъ движеніемъ, безъ открытой опоры на общественныя силы, на печать и на Церковь, превратилась въ легкомысленную забаву «салона» градоначальника. Между тѣмъ подъ ногами клокоталъ вулканъ революціи. Раненное японскимъ пораженіемъ и унижительнымъ миромъ національное сознание цинично использовалось инфернальными силами подполья (будущимъ большевизмомъ). Сверху Гапонъ подымалъ на щитѣ свитскій генераль Дедюлинъ, а снизу ему уже вскружили голову агенты революціи. Гапонъ подымалъ массы на походъ «къ царю», уже какъ сознательный провокаторъ. Помню, такъ за недѣлю, до рокового дня, коллега мой по Академіи, проф. А. П. Дьконовъ (умеръ въ 1944 г. византологомъ Пермскаго Университета), водившій знакомство съ журналистами социалистическаго толка, говоритъ: «Слышали? Гапонъ-то нашъ, революціонеромъ сталъ, гремитъ! Не изъ тучи громъ!» Стало быть, знали черную подоплеку всѣхъ кромѣ тѣхъ, кому вѣдать надлежитъ...

Вотъ въ какой сумасшедшей атмосферѣ происходило январское собраніе кружка «Вопросовъ Жизни», гдѣ были и С. Н. Булгаковъ и С. А. Аскольдовъ (Алексѣевъ) и С. Л. Франкъ — участники «Проблемъ Идеализма» (1903 г.) и позднѣйшихъ «Вѣхъ» (1909). Московскіе гости, братчики «Братства Христіанской Борьбы» Эрнъ и Свенцицкій выдвигали предложеніе объ организаціи большой демонстративной панихиды по жертвамъ 9 января. Даже у умнаго Эрна сорвалось (до чего доводитъ страсть!) рискованная фраза: «въ пику Синоду». Тутъ обычно молчаливый и вообще челоуѣкъ тихаго голоса, С. Л. Франкъ, возвысилъ голосъ и запротестовалъ: «Я рѣшительно возражаю противъ такой постановки вопроса. Я понимаю демонстрацію, какъ актъ внѣшній, боевой и до извѣстной степени грубый, но молиться Богу «въ пику кому-то», примѣшивать сюда мои интимныя отношенія къ Богу — этого я ни понять, ни принять не могу». Какъ холодной водой окатилъ разгоряченныя головы. Все было затушено шумнымъ переходомъ къ русскому чаю. И вся затѣя была забыта. И въ этотъ разъ и въ послѣдующихъ встрѣчахъ С. Л. Франкъ поражалъ меня трезвостью своихъ сужденій въ средѣ, гдѣ деспотически царилъ банальный штампъ «революціонныхъ» оцѣнокъ. Объ этомъ я вспоминалъ и думалъ, когда въ 1928 г., уже здѣсь въ Парижѣ, 16/3 февраля я стоялъ въ церкви нашего Подворья зады С. Л. Франка, имянинника и причастника въ тотъ день. Вотъ этой породы люди въ Израилѣ, трезвые до безстрастія, мужественные умомъ и вѣрой, и вымостили собою дорогу между Ветхимъ и Новымъ Заветомъ. Вотъ изъ такихъ и состояла іудео-христіанская кучка первичной около апостоловъ іерусалимской церкви. И С. Л.

Франкъ и С. Н. Булгаковъ въ то время смѣлыми шагами шли къ православію. Семень Людвиговичъ и крестился вскорѣ, въ 1906 г.

С. Н. Булгаковъ для болѣе близкаго знакомства пришелъ весной 1905 г. ко мнѣ въ мою квартирку въ Лаврскомъ домѣ (Невскій, 163) на 5-ый этажъ по дворовой лѣстницѣ. Разговоръ былъ о реформѣ церкви, объ усиленіи ея свободной общественной и политической дѣятельности. Предполагая, по марксистской репутаціи С. Н. Булгакова, что онъ вводитъ въ эту программу и христіанизацию социализма, я услышалъ отъ него неожиданное для меня тогда возраженіе. «Да, социальный вопросъ, но во всякомъ случаѣ не марксизмъ, ибо по своему паѳосу Марксъ антихристіаненъ. Какъ еврей, онъ эсхатологиченъ. Но эсхатологія его земная, анти-евангельская». Какъ лучъ прожектора прорѣзалъ тьму моего невѣжества въ марксистской проблемѣ. Что Марксъ еврей, было для меня откровеніемъ. Меня всегда поражала роль подсознательнаго начала въ человѣческой личности, сила наслѣдственныхъ инстинктовъ, раса. Я вдругъ понялъ также, что и С. Н. Булгаковъ уже не лическій и гуманистическій социологъ, а библейски мыслящій и чувствующій богословъ. Вся дальнѣйшая эволюція его, меня послѣ этого нисколько не удивляла, казалась естественной.

Въ мукахъ революціоннаго рожденія явилось на свѣтъ спасительное дитя: манифестъ 17 октября 1905 г., представительный строй, обновившій и укрѣпившій Россію. Съ вихревой быстротой начали открыто формироваться отнынѣ уже легальныя группировки. Въ церковной средѣ тоже слагались свои предсоборныя группировки. Раньше другихъ нашумѣла петербургская группа «32-хъ священниковъ». На одно изъ ея засѣданій у свящ. о. К. Аггѣева на Васильевскомъ островѣ, явился розовый, окрыленный, какъ метеоръ летящій, въ неизмѣнномъ черномъ сюртукѣ (не любилъ куцые «пиджачишки») С. Н. Булгаковъ и пожелалъ сдѣлать внѣочередное заявленіе. Онъ пріѣхалъ прямо съ организаціоннаго засѣданія ново-образующейся партіи, а именно партіи «конституціонно-демократической» (К.-Д.). Кратко охарактеризовавъ программу и личный составъ партіи, проф. Булгаковъ лаконически, безъ предисловія, прямо пригласилъ духовенство вступить въ эту партію, какъ самую для него подходящую. Отвѣтомъ было возбужденное и недоумѣнное молчаніе. Все это было ошеломляюще ново. Нова и неясна была на опытъ самая легальность партій. И духовенству, неотдѣлявшему себя отъ церкви, могла казаться дикой мысль о вхожденіи «церкви въ партію». Самъ С. Н. Булгаковъ вскорѣ продумалъ вопросъ и опубликовалъ брошюру «Неотложная Задача» (М. 1906 г.), гдѣ обратился уже не къ духовенству, а ко всѣмъ гражданамъ-христіанамъ, приглашая соединиться въ «Союзъ христіанской политики» (въ развитіе «Христіанскаго Братства Борьбы» Эрна — Свенцицкаго). Союзъ противопоставался по своей христіанской идеологіи всѣмъ партіямъ, демократическимъ и социалистическимъ, какъ построеннымъ на безрелигіозномъ и антирелигіозномъ міровоззрѣніи, но членамъ союза рекомендовалось для цѣлей практической политики входить именно въ эти партіи, чтобы дѣйствовать совмѣстно съ ними и внутри ихъ, но по мотивамъ христіанскимъ и церковнымъ. Это путь косвеннаго, преображающаго изнутри

воздѣйствія христіанъ на политику. Идея болѣе тонкая и безспорная, чѣмъ прямое вхожденіе духовенства въ партію. И самъ С. Н. Булгаковъ тоже не нашель возможнымъ войти въ партію к.-д. Да и дѣйствительность, какъ всегда, оказалась грубѣе теорій. Никакого «Союза христіанскихъ партій» не родилось, а часть духовенства на выборахъ во 2-ую Думу въ началѣ 1907 г. прошла подъ флагомъ социалистовъ-трудовиковъ. Во 2-ую же Думу избранъ былъ и С. Н. Булгаковъ, перешедшій на профессуру изъ Кіева въ Москву. Въ Думѣ онъ занялъ виѣспартійное мѣсто, около к.-д. Рясофорная группа сѣла налѣво и голосовала съ социалистами. Когда С. Н. Булгаковъ въ кулуарныхъ разговорахъ критиковаль поведение этихъ лѣвыхъ священниковъ, они заявляли ему, что они его «духовныя чада», что они шли по программѣ его брошюры «Неотложная Задача». Приходилось, какъ мнѣ самъ говорилъ С. Н., въ лицо отрицаться отъ чадъ своихъ.

Невозможно вообще среднимъ людямъ угнаться за эволюціей большихъ людей. Когда С. Н. Булгаковъ сталъ депутатомъ Думы, онъ внутренно былъ уже другимъ человекомъ, чѣмъ до выборовъ. Шель на выборы еще думая, что онъ «съ революціей», а очутившись въ Думѣ созналь себя съ «контръ-революціей». Такова была эта лѣвѣйшая Дума. Социалисты, убѣдившись на опытѣ, что они сдѣлали глупость, бойкотируя 1-ую Думу, пришли дружно во 2-ую и нагнали въ нее лѣвыхъ крестьянъ къ полной неожиданности правительства. А легальная большевицкая партія, пользуясь правомъ депутатской неприкосновенности, начала цинично, почти въ открытую готовить военное возстаніе въ Кронштадтѣ. Едва смѣлымъ арестомъ «неприкосновенныхъ» депутатовъ с.-д. былъ залитъ этотъ пожаръ, какъ запылало въ другомъ мѣстѣ, взбурлило всемірно извѣстное дѣло о правительственномъ агентѣ изъ среды террористовъ — Азефѣ. Думская оппозиція съ азартомъ молодыхъ парламентаріевъ громила правительство. Отвѣтчикъ отъ лица власти нашелься рѣдкостный — П. А. Столыпинъ. Онъ соединялъ въ своемъ сознаніи носителя власти — бюрократа со всей живостью змеяго, общественнаго дѣятеля. И съ вдохновеннымъ достоинствомъ защищаль правоту власти предъ лицомъ государственно-безотвѣтственной интеллигентской критики. Этотъ тонъ моральной до трагизма государственной овѣтственности пронзилъ сердце моралиста и идеалиста въ политикѣ С. Н. Булгакова. Онъ потерялъ вкусъ къ думской оппозиціи. Болѣе того, онъ оторвался отъ политики вообще и устремился цѣлкомъ въ міръ богословія и жизни церковной. Его внѣшнее положеніе всегда отставало отъ быстрого полета его внутренней эволюціи. Въ дни, когда Столыпинъ произнесъ съ думской трибуны, обращаясь къ озлобленному лѣвымъ, свое знаменитое: «не запугаете!», часовъ около 5-ти я встрѣтилъ С. Н. Б. на Знаменской, идущаго одиноко въ глубокой задумчивости, съ дѣловымъ портфелемъ со стороны Государ. Думы. Я окликнулъ, какъ-бы разбудилъ его. Онъ уцѣпился за меня и явно хотѣлъ поговорить, излиться. Разговоръ разгорѣлся. Мы съ лудной Знаменской свернули, въ поискахъ тишины, въ Ковенскій переулокъ, незамѣтно дошли до пустынной площадки, на которой стоитъ бѣлый соборъ Спаса-Преображенія, обнесенный кругомъ высокой чугунной

оградой стиля ампиръ и много разъ обошли его, какъ въ крестномъ ходу. Въ старой свободной Россіи никто не обратилъ вниманія на двухъ азартно разсуждающихъ интеллигентовъ, жестикулирующихъ, останавливающихся другъ противъ друга. Было все это какъ-то невольно символично. Мы какъ бы вѣнчались, брачались съ церковью. Будущій о. Сергій, какъ прикованный спутникъ около солнца, неотрывно закружился около церковнаго центра. Это былъ уже новый человекъ, «новая тварь». Онъ говорилъ нарѣдкость интимно: «Я хочу уйти совсѣмъ изъ политики. Я это впервые почувствовалъ, когда выѣзаясь въ предвыборной грязи (sic!). Это — не мое дѣло. Это — не я! И теперь я «съ ними» (Столыпинымъ), а не «съ тѣми» (лѣвыми)»... Таковъ былъ смыслъ его рѣчей. Въ общемъ это была вскорѣ появившаяся въ «Вѣхахъ» (1909 г.) статья: «Героизмъ и подвижничество». Гордому безрелигіозному интеллигентскому коллективизму и бездушному механизму революціонныхъ измѣненій С. Н. противопоставлялъ «христіанское смиреніе, рожденіе новаго внутренняго человекъ» (стр. 47, 49, 58)... «Христось стоитъ и стучится въ это гордое, непокорное интеллигентское сердце. Будеть ли когда-нибудь услышанъ стукъ Его?» (стр. 69). Сказать это ему «повелѣваетъ чувство отвѣтственности и мучительная тревога и за интеллигенцію и за Россію» (стр. 59).

Разгонъ 2-ой Думы облегчилъ С. Н. Б-ву его уходъ изъ политики. Продолжая въ Москвѣ профессуру по кафедрѣ политической экономіи, онъ душой весь былъ уже въ темахъ своего «Свѣта Невечернаго» (1917 г.), и докторское сочиненіе представилъ совершенно необычное, метафизическаго характера: «Философія Хозяйства» (1912 г.). Духовно-культурная жизнь С. Н. Б. въ Москвѣ очень тѣсно связана была съ «Рел.-Филос. Обществомъ имени Вл. Соловьева», въ которомъ царилъ духъ и авторитетъ братьевъ Трубецкихъ. Духъ этотъ можно опредѣлить, какъ духъ вѣрнаго православію, внутрицерковнаго реформизма, въ отличіе отъ Петербургскаго Р. Ф. О-ва, которое окрашивала яркая литературная репутация Мережковскаго въ тона какого-то виѣцерковнаго религіознаго революціонизма, сопутствующаго революціонизму политическому. С. Н. Б. не любилъ Мережковскаго, духовно отталкивался отъ него, и я чувствовалъ, что часть этого недоверія онъ переносилъ и на меня, какъ на формальнаго предсѣдателя Р. Ф. О-ва пред-революціоннаго пятилѣтія.

Встрѣтились мы лично только послѣ 10-лѣтняго перерыва въ кошмарѣ революціи въ 1917 г., уже какъ члены Всеросс. Церк. Собора. С. Н. Б. былъ выбранъ отъ Московскаго университета, а я — по должности министра исповѣданій. Шли мы съ нимъ въ концѣ сентября 1917 г. съ Собора, отъ Лихова Переулка до Б. Никитской, до Синодальнаго Дома, гдѣ мнѣ была отведена комната. Передъ подъездомъ, на разставаніе С. Н. Б. не удержался выразить свое удивленіе предъ фантастичностью всего происходящаго: «Не диво ли это? Кто бы могъ подумать: — Ант. Влад., и вдругъ оберъ-прокуроръ!... «По всему тону С. Н. Б. и его сдержанности я почувствовалъ его неодобреніе къ этой волѣ судьбы. Онъ не съ московской только кружковой точки зрѣнія, но и особенно съ своей интимной, заостренно антиреволюціонной (какъ

теперь открывается из его «Автобиограф. Замѣтокъ») подозрѣвалъ меня въ Петербургской «революционности», недостаточной церковности. Этимъ ослѣпленіемъ я и объясняю, что С. Н. Б. не хотѣлъ понять моей декларации въ 1-мъ засѣданіи Собора 16-го августа въ Храмѣ Христа Спасителя. Онъ совершенно исказилъ ее смыслъ, не процитировалъ, а невѣрно пересказалъ своими словами въ 41-мъ дѣяніи Собора 13/XI, 1917 г. И изъ своего измышленія дѣлалъ абсурдныя выводы. Врем. Прав-ство создаетъ «чудовищный цезаропапизмъ» и требуетъ себѣ на утвержденіе все свободное церковное законодательство (Дѣян. кн. IV, стр. 11, СПб., 1918 г.). Это говорилось въ тѣ дни, когда Времен. Правн его министръ не могли уже ничего возразить, ибо сидѣли уже въ Петропавловской крѣпости. Такую aberration можно какъ-то понять черезъ ту психологию страстнаго оттолкновенія отъ революціи, которая вскрыта теперь автентичными признаніями о. Сергія («Автоб. Зам.» стр. 73-93).

Трезвая дѣйствительность была совсѣмъ другая. Если бы у Времен. Правит. зародилась даже потенція лѣваго цезаро-папизма, я ушелъ бы изъ него. Наоборотъ, Врем. Прав., по его совершенному безразличію къ дѣламъ церкви, было бы очень довольно, если бы я отъ его лица декларировалъ при открытіи Собора голый принципъ отдѣленія церкви отъ государства. Это соотвѣтствовало бы банальнымъ лозунгамъ, засѣвшимъ въ головахъ всѣхъ лѣвыхъ. *Carte blanche*, выданную мнѣ Врем. Прав-ствомъ, совершенно не совѣщаясь съ нимъ, я использовалъ нѣсколько умнѣе. Учитывая работу мысли въ Предсобор. Совѣтѣ, въ постоянномъ контактѣ съ обновленнымъ составомъ Синода, съ экзархомъ Грузіи Платономъ во главѣ, и интеллигентными чиновниками (П. В. Гурьевъ — магистръ, С. Г. Рункевичъ — докторъ), я чувствовалъ подъ собой твердую почву, чтобы уточнить и оформить неопредѣленную благожелательную позицію Врем. Прав-ства по отношенію къ церкви, какъ новую систему взаимной независимости соборной церкви и правового государства при ихъ дружественномъ моральномъ сотрудничествѣ. Этой возможностью «навязать» Времен. Прав-ству программу новой свободной связи Церкви и Государства я — смѣю думать — украсилъ ликъ Врем. Прав-ства, въ данномъ пунктѣ. А для Церкви — уравнивалъ путь къ ея мирной и плодотворной коллаборациі съ новой властью (См. мою статью «Времен. Прав-ство и Церковь», «Совр. Записки» 1933 г., кн. 62. Сравни. «Революц. и Соборъ, 1917-18 г.», «Богослов. Мысль», 1942 г.). Этотъ принципъ не «отдѣленія», а «сотрудничества» изъ Предсоборнаго Совѣта черезъ проф. Лазаревскаго, Котляревскаго и Новгородцева передался и въ обновленную программу К.-Д. партіи (май 1917 г.). Когда уже 1920 г. въ дни агоніи Крымскаго фронта, обломки к.-д. партіи собрались здѣсь въ Парижѣ въ квартирѣ А. И. Коновалова и писали нѣкое обращеніе къ ген. Врангелю, я внесъ поправку въ духъ принципа связи церкви и государства. П. Н. Милоковъ, не отрицая, что въ новую программу (май 1917 г.) эта враждебная ему идея къ сожалѣнію проскользнула, прибавилъ: «а мы ее выкорчумъ отсюда», что онъ и продѣлалъ вскорѣ, создавъ «Республиканско-Демократическое Объединеніе». Это для меня — лучшее «свидѣтель-

ство отъ внѣшнихъ», что моя правительственная декларація на Соборѣ не та карриатура, въ какую превратилъ ее пылкій темпераментъ С. Н. Булгакова. «Своя своихъ не познаша».

Свиданіе наше съ С. Н. Б., кончившееся у воротъ синодальнаго дома на Никитской, было послѣднимъ въ Россіи. Далѣе — 25 октября. Мое трехмѣсячное сидѣніе въ Трубецкомъ бастіонѣ и Крестахъ. По милости Божіей освобожденіе. Когда со всѣми ухищреніями (иначе не бываетъ въ СССР) мнѣ удалось прибыть въ началѣ іюля 1918 г. въ Москву опять на Соборъ и въ Высшій Церковный Совѣтъ, то С. Н. Б. тамъ уже не было. Только что въ іюнѣ рукоположенный въ іереи епископомъ Ѳеодоромъ Волоколамскимъ, онъ отбылъ въ Крымъ.

Такъ кончились наши «раннія» встрѣчи и вскорѣ, волею Провидѣнія, началось «позднѣе» тѣсное соработничество на горкѣ Преп. Сергія въ Парижѣ. Это уже было нашимъ «инобытіемъ» въ сравненіи съ російскимъ прошлымъ. Странно, что о. Сергій съ его быстрыми эволюціями смотрѣлъ на меня теперь не «справа», а «слѣва». Тамъ я «привидѣлся» ему какимъ-то лѣвымъ гонителемъ церкви. А здѣсь я ему (скоро забывшему свою романтику царелюбія) представлялся «зубромъ бѣлогвардейской реакціи», другомъ чуждыхъ ему бѣлыхъ генераловъ, — Юденича, Врангеля, Кутепова. Всенѣло отдавшись богословію и священству, о. Сергій въ заброшенной имъ области политики зажилъ и зачувствовалъ какими-то устарѣвшими реминисценціями давно имъ же преодоленной юношеской лѣвизны. Но мы любили другъ друга и работали душа въ душу.

Помню, разъ провѣрили свои политическія разночувствія на опытѣ. Въ началѣ тридцатыхъ годовъ мы были одновременно въ Лондонѣ въ день пролетарскаго 1-го Мая. Выходя изъ Гайдъ-Парка, гдѣ мы прислушивались къ десяткамъ вольныхъ трибунъ разныхъ сектантскихъ ораторовъ, мы попали въ потокъ многолюдной рабочей демонстраціи, несшей довольно неистово и бурно съ тучей красныхъ флаговъ и крикливыхъ плакатовъ. Мы остановились, пока волна народа мрачно протекала мимо насъ при сѣрой холодной погодѣ и падающихъ снѣжинкахъ. Я удивлялся какъ возбужденно, съ искрящимися глазами о. Сергій созерцалъ это отвратительное для меня зрѣлище. О. Сергій признался, что онъ ощущалъ знакомое ему энтузіастическое волненіе. И тотчасъ же мнѣ разсказалъ объ одномъ изъ рѣшающихъ моментовъ психологическаго и идейнаго отрыва его отъ этого краснаго энтузіазма. Это теперь напечатано въ его «Автобіограф. Замѣт.» (стр. 76). Именно въ Кіевѣ, въ день объявленія манифеста 17 октября 1905 г., когда онъ надѣлъ красный бантъ и слился съ уличной толпой, хамство красной клоаки забито съ такой удушающей наглостью, что онъ вернулся къ себѣ и съ омерзеніемъ бросилъ красную тряпку въ отхожее мѣсто. Какъ же можно было послѣ столь яркаго откровенія духа даже въ воспоминаніяхъ какъ-то принимать запахъ «сѣро-водорода»?.. Сложна лира человѣческой души. Гармонія перепутана въ ней съ диссонансами.

А. Карташевъ.

Къ вопросу о построении Молитвы Господней

I.

Въ своей первой статьѣ о М. Г.¹⁾ я старался не выходить за предѣлы тѣхъ сужденій, котѣрыя, въ большей или меньшей степени, могутъ почитаться прочнымъ достояніемъ науки. Потому и въ вопросѣ о построении М. Г., намѣтивъ нѣсколько возможностей его рѣшенія, я не сталъ вдаваться въ подробности, а выразилъ надежду возвратиться къ нему въ специальной работѣ, посвященной формальному анализу Молитвы. Такою попыткою и является настоящая, вторая, статья.

Говоря о разныхъ возможностяхъ логическаго дѣленія М. Г.²⁾, я началъ, само собою разумѣется, съ ея общепринятаго дѣленія на двѣ основныя части; не ограничившись имъ, старался показать, что М. Г. въ цѣломъ допускаетъ пониманіе, какъ раскрытіе ея перваго прошенія: «да святится Имя Твое», но поставилъ читателя передъ возможностью и третьяго пониманія, отправляющагося отъ центрального мѣста четвертаго прошенія: «о хлѣбѣ», и отъ того логическаго ударенія, которое въ этомъ четвертомъ прошеніи лежитъ на заключающемъ его нарѣчїи *σήμερον* (сегодня). Хотя это пониманіе и привело меня къ евхаристическому толкованію М. Г.³⁾, я въ своей первой статьѣ не нашелъ своевременнымъ итти дальше этихъ, довольно общихъ еще, наблюдений. Ихъ дальнѣйшее развитіе и оцѣнка вытекающихъ изъ нихъ слѣдствій и есть та задача, которая стоитъ передо мною сегодня. Въ нѣкоторой мѣрѣ въ первой статьѣ были преднамѣчены и эти слѣдствія, поскольку я уже говорилъ о соотносительности прошеній перваго и седьмого и защищалъ мѣсто славословія, какъ изначальной части Молитвы, въ его соотносительности призыванію⁴⁾. Но только формальный анализъ М. Г. можетъ подвести подъ эти заключенія прочное основаніе.

Формальный анализъ долженъ отправляться отъ данныхъ критики текста. При этомъ, мы уже не вправѣ ограничиться, какъ въ первой статьѣ, защитою, въ ст. 12 аориста *ἀφήκαμεν* (простили), противъ настоящаго *ἀφίεμεν* (прощаемъ), съ котораго сдѣланы привычные намъ русскій и славянскій переводы, но должны взвѣсить и другія различія. Такова, на примѣръ, въ ст. 13в параллельная форма *τῆς πορνείας* (зла), представленная, однако, настолько слабо, что не можетъ конкурировать съ привычнымъ *τῆς πορνείας*, которое мы истолковали въ

первой статьѣ въ смыслѣ личнаго носителя зла⁵). Особаго замѣчанія требуетъ и дважды повторяющійся союз ѿс (какъ, въ слав.: яко — яко же). Въ ст. 10 онъ отсутствуетъ въ кодексѣ D и въ нѣкоторыхъ рукописяхъ древняго латинскаго перевода. Въ ст. 12 онъ замѣненъ въ одномъ изъ древнихъ списковъ союзомъ *quod*. Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ перевѣсъ объективныхъ данныхъ остается на сторонѣ привычнаго чтенія ѿс, и мы не имѣемъ основанія придавать этимъ различеніямъ преувеличеннаго значенія. Сказанное даетъ намъ право утверждать, что данныя критики текста позволяютъ намъ взять за исходную точку нашего формальнаго анализа М. Г. ту ея форму, въ какой она закрѣплена въ нашихъ критическихъ изданіяхъ, съ тою единственною, можетъ быть, оговоркою, что и обычное въ этихъ изданіяхъ исключеніе славословія не можетъ почитаться объективно непреложнымъ.

Тотъ тезисъ, доказательству котораго будетъ посвящена настоящая статья, заключается въ томъ, что въ этой формѣ текста семь прошеній М. Г. располагаются въ двухъ параллельныхъ рядахъ въ порядкѣ сначала нисходящемъ, а затѣмъ восходящемъ, такъ, что первому прошенію соответствуетъ седьмое, второму — шестое, третьему — пятое, и безъ параллели остается четвертое прошеніе, представляющее собою, въ своей единственности, ту точку, въ которой эти два ряда сходятся, или, лучше, то звено, которымъ они связаны. Здѣсь представляется умѣстнымъ напомнить то, что было сказано въ первой статьѣ о критеріи чисто-аритметическомъ и о законѣ композиции, который устанавливаетъ связь прошенія четвертаго, какъ съ тремя первыми, такъ и съ тремя послѣдними⁶). Но эти наблюденія могутъ быть дополнены и другими. Будучи вынуждены принять ту форму М. Г. съ двукратно повтореннымъ союзомъ ѿс, о которой только что была рѣчь, мы убѣждаемся въ строгомъ формальномъ параллелизмѣ прошеній третьяго и пятаго, которому, какъ мы скоро убѣдимся, отвѣчаетъ и параллелизмъ содержанія. Эти два прошенія — и только они — представляютъ собою сложныя предложенія, въ каждомъ изъ которыхъ главное имѣетъ при себѣ придаточное, вводимое союзомъ ѿс. Эти наблюденія склоняютъ насъ къ догадкѣ, что такой же параллелизмъ долженъ наблюдаться и между прошеніями вторымъ и пятымъ и прошеніями первымъ и седьмымъ. О послѣднемъ случаѣ рѣчь была выше. Больше того: принимая построеніе М. Г. въ видѣ двухъ параллельныхъ рядовъ, мы получаемъ подтвержденіе и высказанному нами убѣжденію, что славословіе было изначальнойю частью М. Г. и соответствовало въ ней призыванію.

2.

Бываютъ простыя наблюденія, которыя, однако, по необъяснимой причинѣ, долго ускользаютъ отъ нашего вниманія. Но и обратно: стоитъ ихъ сдѣлать, какъ они уже неизгладимо запечатлѣваются въ нашемъ сознаніи. Смѣю думать, что къ этимъ наблюденіямъ относится и предлагаемое логическое дѣленіе М. Г. на два параллельныхъ ряда.

Когда оно мнѣ открылось, я началъ рыться въ экзегетической литературѣ разныхъ эпохъ и разныхъ христіанскихъ исповѣданій и, къ своему великому удивленію, не нашелъ этого дѣленія ни у одного толкователя, древняго или новаго. Изъ дальнѣйшаго будетъ ясно, что въ нашу эпоху его отдѣльные элементы носятъ въ воздухѣ, но ни у одного изслѣдователя оно не проведено до конца⁷⁾.

Не сумѣвъ найти предшественниковъ, я пошелъ другимъ путемъ. Глубоко убѣжденный въ объективности того, что мнѣ открылось, я сталъ искать аналогій въ священной письменности и скоро установилъ, что предлагаемое мною дѣленіе М. Г. подходитъ подъ вполне определенную литературную форму, которая была предметомъ specialнаго изслѣдованія историковъ Библейской литературы въ XVIII и XIX вѣкѣ, и, страннымъ образомъ, почти совершенно перестала интересовать ихъ въ нашу эпоху расцвѣта формально-исторической школы. Единственное исключеніе представляетъ новая работа Лунда⁸⁾, который и повѣсилъ на этой литературной формѣ вывѣску старой реторики: «хіазмъ». Названіе это не единственное. Предшественники Лунда въ XVIII и XIX вѣкѣ предпочитали иногда другія. Такъ, знаменитый Бенгель и его ученики⁹⁾, хотя и употребляли терминъ *chiasmus*, но примѣняли его къ параллелизму не только обратному (*chiasmus inversus* или *retrogradus*), но и прямому (*chiasmus directus*), а Джеббъ¹⁰⁾, сосредоточивъ свое вниманіе на томъ, что онъ называлъ *introverted parallelism*, изъ многихъ извѣстныхъ ему названій (*ὑστέρσις*, *chiasmus*, *synchysis*) выбралъ *epanodos*, какъ названіе, по его наблюденіямъ, наиболѣе употребительное. Въ недавнее время Бассеттъ¹¹⁾ посвятилъ свое вниманіе изслѣдованію этой же литературной формы въ Гомеровскихъ поэмахъ и, отказавшись отъ употребленія стараго термина *chiasmus*, какъ имѣющаго, по его мнѣнію, узко-реторическое приложеніе, замѣнилъ его Цицероновскимъ выраженіемъ, которое и поставилъ въ кавычкахъ въ заглавіи своей статьи. Но дѣло не въ названіи, а въ определенномъ фактѣ въ исторіи литературныхъ формъ. Самъ я, для краткости, буду употреблять въ дальнѣйшемъ терминъ «хіазмъ» безотносительно къ вопросу о его происхожденіи.

Ясную характеристику этой литературной формы (которой въ терминологіи Бенгеля отвѣчаетъ названіе *chiasmus inversus* или *retrogradus*) даетъ въ своей старой книгѣ Джеббъ: «бываютъ станцы, построенныя такимъ образомъ, что, каково бы ни было число строкъ, первая строка будетъ параллельной съ послѣднею, вторая — съ предпослѣднею, и такъ — на протяженіи всего отрывка (and so throughout), въ порядкѣ, который обращенъ во внутрь, или, если воспользоваться военнымъ выраженіемъ, отъ фланговъ къ центру»¹²⁾. Характеристика эта приложима въ полной мѣрѣ и къ тому, что Лундъ обозначаетъ терминомъ «хіазмъ»¹³⁾.

Названныя мною изслѣдователи даютъ много примѣровъ изъ Новаго Завѣта, которые показываютъ съ достаточною наглядностью, въ чемъ состоитъ эта литературная форма. Начнемъ съ простѣйшихъ.

1) Мк. II, 27.

Суббота

для человѣка,
а не человѣкъ
для субботы.

Въ двухъ двучленахъ, на которые распадается этотъ стихъ, первый членъ перваго двучлена совпадаетъ со вторымъ членомъ втораго двучлена, и второй членъ перваго двучлена — съ первымъ членомъ втораго двучлена. Мысль идетъ отъ субботу къ человѣку и возвращается отъ человѣка къ субботѣ.

Два примѣра изъ Книги Дѣяній:

2) XX, 21 (по тексту древнихъ рукописей):
возвѣщая іудеямъ

и еллинамъ
покаяніе предъ Богомъ
и вѣру въ Господа нашего Іисуса.

Соотношеніе четырехъ членовъ то же, что и въ первомъ случаѣ: Іудеи (первый членъ) нуждались только въ обращеніи ко Христу (последній членъ, тогда какъ Еллины (второй членъ) должны были быть приведены къ Богу (третій членъ).

3) IV, 27:

...собрались... на... Іисуса...

Иродъ
и Понтій Пилать
съ язычниками
и народомъ Израильскимъ.

Понтій Пилать былъ тоже язычникъ (два среднихъ члена). Съ другой стороны, указаніе на Ирода отвѣчаетъ упоминанію народа Израильскаго (крайніе члены).

4) Ин. XIV, 1:

...вѣруйте
въ Бога,
и въ Меня
вѣруйте.

Предметъ вѣры составляетъ содержаніе двухъ среднихъ членовъ. Призывъ къ вѣрѣ, звучащій въ первомъ членѣ, возвращается въ последнемъ и тѣмъ сосредоточиваетъ на себѣ удареніе.

5) Евр. X, 38-39:

Праведный вѣрою живъ будетъ,
А, если поколеблется, не благоволитъ къ нему душа моя.
Мы же не изъ колеблющихся на погибель,
Но (стоимъ) въ вѣрѣ ко спасенію души.

Понятіе колебанія — въ двухъ среднихъ членахъ, понятіе вѣры въ первомъ и последнемъ. Характерно, что ст. 39 (члены третій и четвертый) есть размышленіе составителя посланія по поводу пророческаго текста, составляющаго содержаніе ст. 38 (члены первый и второй). Это размышленіе облечено въ такую форму, которою отгѣняется значеніе вѣры.

6) Римл. XI, 22:

Посмотри на благодсть
и строгость Божію,
строгость къ отпадшимъ,
а благодсть къ тебѣ...

Послѣднее слово остается за благодстію Божіею (четвертый членъ, совпадающій съ первымъ). Мысль о строгости Божіей (члены второй и третій) не имѣетъ на себѣ ударенія. Подобное же хіастическое построеніе, выражающее, въ существенномъ, тѣ же мысли, мы имѣемъ въ 2 Кор. II, 15-16.

7) Филим. 5:

...слыша о твоей любви
и вѣрѣ, которую имѣешь
къ Господу Иисусу
и ко всѣмъ святымъ...

При внимательномъ чтеніи этого стиха, онъ вызываетъ недоумѣніе. Что можетъ значить вѣра ко всѣмъ святымъ, т. е., въ общеупотребительной терминологіи Новаго Завѣта, къ членамъ христіанской общины, къ которой принадлежалъ и Филимонъ? Въ нѣкоторыхъ старинныхъ рукописяхъ слова «любви» и «вѣрѣ» переставлены¹⁴⁾, и трудность устраняется. Но объективныя данныя этой перестановки не оправдываютъ. Единственный выходъ даетъ пониманіе стиха въ смыслѣ хіазма. Вѣра (членъ второй) сосредоточена на лицѣ Христовомъ (членъ третій), а любовь Филимона (членъ первый) обращена ко всѣмъ святымъ (членъ четвертый). Удареніе на любви вполне отвѣчаетъ основной темѣ посланія къ Филимону. Построеніе Филим. 5 было отмѣчено въ экзегетической наукѣ. Джеббъ вычитываетъ въ нашемъ стихѣ мысль о вѣрѣ, какъ основаніи христіанской любви¹⁵⁾, иначе говоря, дѣлаетъ изъ формальнаго анализа богословскіе выводы.

Къ этимъ примѣрамъ, большая часть которыхъ приводится и ранѣйшими изслѣдователями, могли бы быть прибавлены и многіе другіе. Я этого не буду дѣлать, чтобы не перегружать своей статьи. Сказанное достаточно иллюстрируетъ сущность хіазма, какъ литературной формы. Мнѣ хотѣлось бы только отмѣтить, что въ Новомъ Завѣтѣ хіастическое построеніе наблюдается не только въ отдѣльныхъ фразахъ, но и въ болѣе значительныхъ отрывкахъ. Я разумѣю два параллельныхъ ряда мысли, изъ которыхъ второй проходитъ въ порядкѣ восходящемъ тѣ же этапы, которые были пройдены въ первомъ въ порядкѣ нисходящемъ. Сюда относятся нѣкоторыя евангельскія притчи. Достоинно вниманія, напримѣръ, что въ притчѣ о царѣ, который захотѣлъ сосчитать себя со своими рабами (Мѣ. XVIII, 23-35), достаточно ясно проведено то же четверочленное дѣленіе, которое мы наблюдали въ разобранныхъ нами отрывкахъ. Первый членъ: царь и тотъ, кто ему долженъ 10.000 талантовъ. Второй членъ: расправа царева должника съ тѣмъ, кто долженъ этому послѣднему 100 динаривъ. Третій членъ: освѣдомленіе царя о расправѣ. Четвертый членъ: судъ царя надъ немилосерднымъ заимодавцемъ. Возвращеніе къ исходной точкѣ отдѣляетъ основное удареніе, которое и подчеркивается въ ст. 35. Еще яснѣе построеніе притчи о плевелахъ (Мѣ. XIII, 24-30). Сначала идетъ рѣчь о посѣвѣ пше-

нищи, затѣмъ о появленіи плевель. Въ жатвѣ наблюдается обратный порядокъ: сперва (ст. 30: *πρότων*) выбираются плевелы, и только послѣ этого собирается пшеница. Общій принципъ, формулированный въ притчѣ о виноградныхъ рабочихъ (Мѡ. XX, 1-16): «...позови работниковъ и отдай имъ плату, начавъ съ послѣднихъ до первыхъ» (ст. 8), имѣеть, конечно, существенное значеніе и въ развитіи приточнаго образа, но онъ не можетъ быть оставленъ безъ вниманія и въ настоящей связи. Онъ предполагаетъ тоже наличность двухъ параллельныхъ рядовъ, одного нисходящаго, а другого восходящаго, и притомъ такихъ, что въ каждомъ изъ нихъ насчитывалось бы не по два, а по пяти членовъ (ср. ст. 1, 3, 5, 6). Послѣднее заслуживаетъ особаго вниманія потому, что въ богатомъ ветхозавѣтномъ матеріалѣ, который былъ подвергнутъ детальному анализу вышеназванными учеными, многочленный хіастическій параллелизмъ представленъ повторными и очень характерными примѣрами (ср., хотя бы, Притч. XXIII, 15-16; Псс. 84, 5-7; 134, 15-18 и Пс. 90 цѣликомъ). Это сопоставленіе приводитъ насъ къ вопросу о вліяніи Ветхаго Заѣта, осознанномъ или неосознанномъ, на составителей новозавѣтныхъ книгъ и на Самого Иисуса. Къ этому вопросу мы должны будемъ вернуться въ дальнѣйшемъ.

Настоящій параграфъ мнѣ представлялось бы умѣстнымъ закончить слѣдующими дополнительными наблюденіями. Во всѣхъ разобранныхъ нами примѣрахъ число членовъ въ параллельныхъ хіастическихъ рядахъ было неизмѣнно четнымъ. Обычнымъ типомъ, съ которымъ мы имѣли дѣло, было построеніе четырехчленное. Намекъ на многочленное построеніе мы уловили въ притчѣ Мѡ. XX, 1-16 и могли подкрѣпить его ссылкой на Ветхій Заѣтъ. Но и эти примѣры — не только въ Новомъ, но и въ Ветхомъ Заѣтѣ — ставятъ насъ передъ четнымъ числомъ членовъ. Но Лундъ¹⁶⁾ обращаетъ наше вниманіе на то, что въ цѣломъ рядѣ примѣровъ хіастическое построеніе въ Ветхомъ Заѣтѣ имѣеть нечетное число членовъ. Рядъ членовъ по нисходящей линіи связанъ съ рядомъ членовъ по восходящей линіи, или, если угодно, отдѣленъ отъ него одною строкою, не имѣющею параллели и получающею значенія центра системы¹⁷⁾. Подъ этотъ типъ могутъ быть подведены и нѣкоторые новозавѣтные тексты, представляющіе собою примѣръ пятичленного хіазма:

Кол. III, 3-4:

...жизнь ваша
сокрыта со Христомъ
въ Богѣ.
Когда Христосъ явится,
жизнь ваша...

Въ предложенной графической схемѣ, соотношеніе членовъ выступаетъ достаточно ясно. Члены первый и послѣдній: жизнь. Члены второй и предпослѣдній: Христосъ. Членъ третій и единственный безъ параллели: Богъ. Онъ и представляетъ собою центръ системы. Но текстъ вырванъ изъ контекста, даже синтаксическаго, и потому его анализъ можетъ представляться небезспорнымъ. Убѣдительнѣе другой примѣръ:

Мф. XI, 17:

Не вливають вина молодого въ мѣхи ветхіе,
а иначе прорываються мѣхи,
и вино вытекаетъ,
и мѣхи пропадаютъ;

Но вино молодое вливають въ мѣхи новые.

Въ этомъ примѣрѣ наличность пяти членовъ и ихъ взаимоотношеніе не вызываетъ недоумѣнія. При этомъ, изъ анализа вытекаетъ удареніе на винѣ. Являясь центромъ системы (членъ третій), онъ ее вводитъ въ первомъ членѣ и заключаетъ въ пятомъ¹⁸).

3.

Приведенный матеріалъ ставитъ насъ передъ вопросомъ о происхожденіи хіазма и даетъ основаніе для выводовъ общаго характера.

По вопросу о происхожденіи хіазма нельзя не согласиться съ Лундомъ¹⁹), что въ исторіи литературныхъ формъ онъ представляетъ собою явленіе общечеловѣческое. Лундъ считаетъ хіазмъ примитивною формою выраженія и выводитъ его изъ естественной потребности въ повторномъ перечисленіи сказаннаго въ обратномъ порядкѣ членовъ ради провѣрки и самонаблюденія. Въ этой элементарной формѣ хіазмъ не представляетъ собою ни искусства, ни литературы, а всего лишь «безсознательную работу ума» (*inconscious working of the mind*). Свою мысль Лундъ иллюстрируетъ дѣтскою пѣснью съ нагроможденіемъ бессмысленныхъ звукосочетаній, построенныхъ по хіастическому принципу и доставляющихъ дѣтямъ особое наслажденіе²⁰). Значеніе художественнаго приѣма хіазмъ получаетъ у Гомера. Бассеттъ, въ указанной выше статьѣ, приводитъ соответствующіе примѣры. Изъ нихъ наибольшаго вниманія заслуживаетъ слѣдующій: явившейся ему матери Одиссей задаетъ семь вопросовъ, и на эти вопросы она отвѣчаетъ ему въ обратномъ порядкѣ²¹). Бассеттъ отмѣчаетъ, что этимъ же приѣмомъ (*deuteron proteron*, какъ онъ его называетъ въ текстѣ своей статьи) часто пользовался Платонъ. Допуская прямое влияніе Гомера, Бассеттъ на немъ не настаиваетъ, онъ готовъ видѣть въ *deuteron proteron* не болѣе, какъ «естественную черту, свойственную всякой поэзіи и поэтической прозѣ» вообще²²).

Но вотъ, что требуетъ нашего вниманія. За предѣлами Библии Лундъ знаетъ, вообще говоря, только четырехчленный хіазмъ. Характерный примѣръ многочленного хіазма онъ нашелъ у одного лишь бл. Августина (*Enarr. in Psalmos, XXI: шесть членовъ*)²³). При этомъ можетъ оказаться, что и это исключеніе на самомъ дѣлѣ не является таковымъ: вполне допустимо, что на стиль отца Церкви — особенно въ его толкованіи на Писаніе — оказали влияніе тѣ же ветхозавѣтные образцы. Свою мысль Лундъ высказываетъ въ общей формѣ. Наблюдая хіазмъ на всемъ протяженіи Ветхаго Завѣта, не исключая и его законоположительныхъ книгъ, онъ готовъ утверждать, что въ Ветхомъ Завѣтѣ «хіазмъ, какъ литературная форма, столь же характеренъ для прозы, какъ и для поэзіи». Онъ считаетъ его «заложеннымъ въ самомъ

основаніи еврейской мысли»²⁴) и не сомнѣвается въ томъ, что и хіа-стическое построеніе въ Новомъ Заѣтѣ, въ частности въ посланіяхъ ап. Павла, уходитъ своими корнями въ Ветхій Заѣтъ²⁵). Защищая еврейскій характеръ хіазма, какъ литературной формы, Лундъ повторяетъ мысли своихъ предшественниковъ. Не случайно, что и Бенгель²⁶) и Джеббъ²⁷) настаиваютъ на томъ, что въ предѣлахъ Новаго Заѣта хіа-стическое построеніе встрѣчается по преимуществу въ посланіи къ Евреямъ, всесторонне объясняя его планъ и ученіе. Въ настоящей связи это сужденіе интересно не столько по содержанию, сколько по тѣмъ предпосылкамъ, отъ которыхъ оно отправляется: въ сознаніи обоихъ изслѣдователей, Евр. обращено къ іудейскимъ читателямъ, почему и пользуется его составитель тѣми литературными формами, которыя имъ привычны.

Въ своихъ окончательныхъ выводахъ Лундъ готовъ идти очень далеко. Онъ склоненъ думать, что хіазмъ, какъ литературная форма восходитъ, даже въ Гомеровскихъ поѣмахъ, къ семитическимъ истокамъ. Онъ допускаетъ въ древнѣйшую эпоху вліяніе семитической культуры въ Іоніи и высказываетъ догадку о хіастическомъ построеніи и нѣкоторыхъ изъ древнѣйшихъ Вавилонскихъ текстовъ²⁸). Въ предѣлахъ Библии хіазмъ представляется ему тѣмъ ключомъ, который можетъ открыть намъ нѣкоторыя особенности построенія Пятокнижія лучше, чѣмъ выдвигаемая въ наукѣ гипотезы о перемѣщеніяхъ и редакціонной переработкѣ²⁹). Онъ думаетъ, что возведеніе хіазма ко второму тысячелѣтію до Р. Х. можетъ заставить современную науку отказаться и отъ поздней датировки многихъ еврейскихъ псалмовъ³⁰). Всѣ эти сужденія требуютъ, конечно, провѣрки. Непреложнымъ въ нихъ представляется то, что для объясненія хіазма въ Новомъ Заѣтѣ мы должны отправляться отъ Ветхаго Заѣта, и что въ Ветхомъ Заѣтѣ онъ наблюдается, начиная съ древнѣйшихъ его частей. Въ нашихъ цѣляхъ формально-историческаго анализа М. Г. эти выводы представляютъ несомнѣнный интересъ.

Не меньше преувеличенія и въ тѣхъ законахъ хіастическаго построенія, которые Лундъ пытается формулировать, отправляясь отъ изученныхъ имъ текстовъ³¹). А потому не всегда убѣдительно и вскрытіе на основаніи этихъ законовъ хіастическихъ системъ въ текстѣ новозаѣтныхъ книгъ. У читателя часто остается впечатлѣніе, что тѣ новозаѣтные отрывки, не только большіе, но и малые, въ которыхъ Лундъ старается показать схему хіазма, разработанную иногда до мельчайшихъ частностей, далеко не всегда и, во всякомъ случаѣ, не легко укладываются въ прокрустово ложе навязываемой имъ теоріи. Это касается и М. Г. Лундъ толкуетъ ее, какъ часть большого цѣлаго (Ме. IV, 25-VIII, 1), построеннаго по схемѣ хіазма³²), особо прилагая эту схему и къ самой Молитвѣ. Графическое воспроизведеніе схемы³³), какъ будто, выражаетъ пониманіе М. Г., близкое къ тому, которое было предложено мною въ § 1. Заслуживаетъ, однако, вниманія, что въ схемѣ Лунда М. Г. оказывается осложненною ст. 14 и 15, къ Молитвѣ не принадлежащими, и въ толкованіи схемы особенности хіастическаго построенія М. Г. остаются почти неотмѣченными³⁴). Мы не должны за-

бывать, что ихъ проглядѣли и его предшественники. И тѣмъ не менѣе, общіе выводы Лунда о законахъ хіазма въ Новомъ Завѣтѣ не могутъ быть оставлены безъ вниманія. Воздерживаясь отъ его преувеличеній, мы можемъ извлечь изъ нихъ здоровое ядро, которое, въ большей или меньшей степени, прощупывали и его ученые предки.

Бенгель сравнивалъ въ свое время то, что онъ называлъ *χιασμός retrogradus*, съ «двойною лѣстницею со ступенями отрицательными и утвердительными»³⁵). Заключенная въ этомъ сравненіи важная мысль состоитъ въ томъ, что въ соответствующихъ звеньяхъ двухъ параллельныхъ рядовъ рѣчь идетъ объ одномъ и томъ же, съ тою только особенностью, что въ одномъ случаѣ мысль автора раскрывается положительно, а въ другомъ отрицательно. Въ наше время этотъ же образъ двойной лѣстницы мы встрѣчаемъ у Лунда³⁶). Онъ прямо противопоставляетъ простой лѣстницѣ (*κλιμαξί ladder*) древнихъ грековъ двойную лѣстницу (*two ladders*) народовъ семитической расы. Удареніе въ этомъ сравненіи — на наличности двухъ встрѣчныхъ рядовъ мысли. Это — первая особенность хіастическаго построения, тотъ существенный признакъ, которымъ оно отличается отъ другихъ близкихъ къ нему литературныхъ формъ.

Второй законъ хіастическаго построения былъ намѣченъ Джеббомъ. Онъ писалъ: «искусный риторъ совѣтуетъ намъ берегаться къ концу тотъ членъ предложенія, на которомъ лежитъ удареніе»³⁷). Но, по наблюденіямъ того же Джебба, въ хіазмѣ послѣдній членъ совпадаетъ съ первымъ. Иначе говоря, въ хіастической схемѣ удареніе лежитъ на двухъ крайнихъ членахъ: первомъ и послѣднемъ.

Для иллюстраціи этой мысли мы можемъ возвратиться къ приведеннымъ уже примѣрамъ хіастическаго построения въ Новомъ Завѣтѣ. Я отмѣтилъ удареніе на вѣрѣ въ схемахъ Ин. XIV, 1 (примѣръ 4) и Евр. X, 38-39 (примѣръ 5), на благодати Божіей въ схемахъ Римл. XI, 22 и 2 Кор. II, 15-16 (примѣръ 6) и на любви въ схемѣ Филип. 5 (примѣръ 7). Въ анализѣ этой послѣдней было показано, что схема хіазма допускаетъ богословскіе выводы. Какъ я только что напомнилъ, въ схемѣ Ин. XIV, 1 удареніе лежитъ на вѣрѣ. Но предметъ вѣры есть Богъ (членъ второй) и Христосъ (членъ третій). Сопоставленіе Бога и Христа, какъ предметовъ вѣры, подводитъ насъ вплотную къ тайнѣ Отчески-Сыновняго отношенія въ нѣдрахъ Св. Троицы, составляющей существенное содержаніе Юанновскаго богословія.

Къ этимъ примѣрамъ мнѣ представлялось бы цѣлесообразнымъ присокупить три другихъ:

Гал. I, 1 (русскій переводъ исправленъ по греческому подлиннику):

Павель апостоль

не отъ человѣковъ

и не чрезъ человѣка,

но чрезъ Иисуса Христа

и Бога Отца.

Хіастическое построеніе этого отрывка не вызываетъ сомнѣнія. Сочетаніе утвержденія и отрицанія, которое Бенгель считаетъ характернымъ для хіазма, выступаетъ въ немъ съ полною ясностью. Предлогъ *ἀπό*

(отъ) въ первомъ членѣ относится къ источнику апостольскаго служенія Павла. Павелъ нарочито отрицаетъ его человѣческое происхожденіе (ср. еще Гал. I, 12). Предлогъ *διὰ* съ родительнымъ падежомъ (чрезъ) въ членахъ второмъ и третьемъ относится къ посредству. Отрицая посредство человѣческое, Павелъ знаетъ только одного посредника: Иисуса Христа. Четвертый членъ не имѣетъ предлога. Ближайшій предлогъ *διὰ*, отъ котораго могъ бы зависить родительный падежъ «Бога Отца», выражаетъ посредство. Но что могло бы значить посредство Бога Отца? Между кѣмъ и кѣмъ? Ученые толкователи постоянно останавливаются на этой трудности и рѣшаютъ ее по-разному. Но пониманіе отрывка, какъ схемы хіазма, не оставляетъ мѣста для недоумѣнія. Подразумѣвающийся предлогъ восполняется изъ перваго члена. Это предлогъ *ἀπό* выражающій происхожденіе. Павелъ съ исключительною силой настаиваетъ на божественномъ происхожденіи своего служенія (ср. еще Гал. I, 12, 15 слл.). Но, противопоставляя человѣческому посредству посредство Иисуса Христа, апостоль исповѣдуетъ свою вѣру и въ Его божественное достоинство.

Два другіе примѣра заимствую у Джебба и привожу его толкованіе: Мѡ. VI, 24:

Никто не можетъ служить двумъ господамъ:

ибо или одного будетъ ненавидѣть,
а другого любить;
или одному будетъ усердствовать,
а о другомъ нерадѣть.

Не можете служить Богу и мамонѣ.

Съ перваго взгляда, этотъ стихъ представляетъ собой шестичленную хіастическую схему, но съ выдѣленіемъ членовъ перваго и шестого, которые содержатъ сужденіе, получающее обоснованіе въ членахъ со втораго по пятый, мы находимъ въ этихъ послѣднихъ обычную четырехчленную схему, въ которой любовь сопоставляется съ усердіемъ, а ненависть съ нерадѣніемъ, съ тою, однако, особенностью, что удареніе лежитъ на ненависти и нерадѣніи (крайніе члены). Въ такомъ пониманіи нашъ стихъ получаетъ значеніе не столько призыва къ любви, сколько грознаго предостереженія. Это отвѣчаетъ и его мѣсту въ евангельскомъ контекстѣ³⁸).

Мѡ. X, 16:

Вотъ, я посылаю васъ, какъ овецъ
среди волковъ:
итакъ, будьте, мудры, какъ змѣи,
и просты, какъ голуби.

Въ предложенной графической схемѣ, которая выражаетъ пониманіе Джебба³⁹), овцамъ соотвѣтствуютъ голуби и волкамъ змѣи. Въ сопоставленіи съ волками, змѣиная мудрость (два среднихъ члена); хотя и признается желательною, но не существенною. Существенна (*essential*) — простота (Джеббъ: *innocence*, невинность), выраженная въ соотносительныхъ образахъ овецъ и голубей (два крайнихъ члена). Положеніе членовъ въ схемѣ хіазма отдѣляетъ, и въ этомъ случаѣ ея логическое улареніе.

Идемъ дальше. Если въ хіастическомъ построеніи удареніе лежитъ на крайнихъ членахъ, то поворотною точкою является центръ. Значеніе центра въ схемѣ хіазма было отмѣчено Лундомъ⁴⁰). Въ этой простѣйшей формѣ установленный имъ законъ оправдывается литературными фактами. Центр хіастической системы есть та точка, въ которой получаетъ свое заключеніе нисходящій рядъ мыслей, и начинается ея восхожденіе, или иными словами, ея возвращеніе къ исходной точкѣ.

Значеніе центра, какъ поворотной точки въ системѣ хіазма, какъ будто, исключаетъ возможность совпаденія центра по содержанію выражаемой въ немъ мысли съ крайними точками системы. И тѣмъ не менѣе, въ многочленныхъ системахъ хіазма это совпаденіе часто наблюдается съ совершенною ясностью. Его утвержденіе есть одинъ изъ тѣхъ законовъ Лунда, которые строго соотвѣтствуютъ фактамъ и требуютъ нашего признанія⁴¹). Для иллюстраціи этого закона я могу сослаться на тотъ безспорный примѣръ пятичленного хіазма (Мѡ. IX, 17), которымъ я закончилъ обзоръ фактическаго матеріала въ §2 (ср. еще Мѡ. V, 23-24, VI, 19-21). Понятіе вина встрѣчается въ этой системѣ въ крайнихъ членахъ и въ центрѣ (третьей членъ)⁴²). Я отмѣтилъ лежащее на немъ удареніе. Послѣднее не вызываетъ сомнѣнія, поскольку удареніе, въ хіастической схемѣ сосредоточено, какъ уже было показано, на крайнихъ членахъ. Въ многочленныхъ системахъ оно распространяется и на центръ.

Въ этихъ немногихъ тезисахъ, установленные Лундомъ законы хіазма могутъ почитаться безспорными. Я бы позволилъ себѣ присовокупить къ нимъ въ заключеніе этого параграфа только два наблюденія, которыми я обязанъ тому же Лунду. Первое: для надлежащаго пониманія еврейскихъ писаній надо считаться не только съ законами хіазма, но и съ тѣмъ числовымъ принципомъ или съ тѣми числовыми принципами, проведеніе которыхъ въ нихъ постоянно наблюдается⁴³). Въ частности, особую склонность къ числовымъ комбинаціямъ Лундъ усматриваетъ въ евангеліи отъ Маттея⁴⁴). И второе: изученіе хіазма въ Вѣтомъ Завѣтѣ привело его къ убѣжденію, что хіастическое построеніе значительныхъ отрывковъ Вѣтхаго Завѣта объясняется его литургическимъ употребленіемъ въ іудейскихъ общинахъ. Изъ ветхозавѣтныхъ чтеній члены общины почерпали моральные уроки. Лундъ склоненъ думать, что такое же объясненіе допускаетъ и схема хіазма, употребленіе которой онъ отмѣчаетъ на всемъ протяженіи Евангелія отъ Маттея⁴⁵).

4.

Мы можемъ возвратиться къ М. Г.

Вскрывая въ ея построеніи систему хіазма, мы, прежде всего, убѣждаемся въ томъ, что эта система — многочленная и, при томъ, съ нечетнымъ числомъ членовъ. Поворотную точку, иначе говоря центръ системы, составляетъ четвертое прошеніе: «о хлѣбѣ». Прошенія съ перваго по третье представляютъ собою линію нисходящую и положительную. Прошенія съ пятаго по седьмое, имѣющія содержаніе отрица-

тельное, позволительно понимать, какъ линію восходящую. Прошенія эти располагаются попарно: первое съ седьмымъ, второе съ шестымъ, третье съ пятымъ.

Постараемся вникнуть въ М. Г. подь этимъ новымъ угломъ зрѣнія и начиная съ прошеній третьяго и пятаго, формальный параллелизмъ которыхъ выступаетъ особенно выпукло.

Въ третьемъ прошеніи рѣчь идетъ о волѣ Божіей, о ея исполненіи на землѣ такъ, какъ она исполняется на небѣ. Если содержаніе пятаго прошенія составляетъ молитва о прошеніи грѣховъ, то сущность грѣха въ томъ и состоитъ, что грѣхомъ нарушается воля Божія. Въ этомъ пониманіи пятое прошеніе говоритъ — по существу, отрицательно — о томъ же, о чемъ говоритъ — въ положительной формѣ — третье прошеніе: о торжествѣ добра, отвѣчающаго волѣ Божіей. Эта соотносительность является дополнительнымъ основаніемъ въ пользу аориста *ἀφῆκαμεν* лучшихъ рукописей, поскольку и третье прошеніе имѣетъ форму совершеннаго вида. Получаетъ подтвержденіе и высказанное мною мнѣніе⁴⁶), что въ третьемъ прошеніи слова: «яко на небеси, и на земли», имѣютъ ближайшее къ нему, а не къ тремъ первымъ прошеніямъ вмѣстѣ взятымъ. Это вытекаетъ съ несомнѣнностью изъ того, что параллельное обоснованіе пятаго прошенія («якоже и мы оставихомъ должникомъ нашимъ») не можетъ относиться къ другимъ прошеніямъ.

Касательно второго прошенія и содержащагося въ немъ понятія Царства я высказалъ мнѣніе⁴⁷), на основаніи іудейскихъ параллелей и ожиданія исполненія просимаго въ предѣлахъ «сегодняшняго дня» (*σήμερον*), что Царство, въ его первомъ и основномъ значеніи, должно быть понимаемо не въ смыслѣ царской области, а въ смыслѣ царской власти. Если второму прошенію, въ его положительной формѣ, соответствуетъ — отрицательное! — шестое прошеніе, это пониманіе можетъ почитаться окончательно доказаннымъ. Утвержденію власти Божіей мѣшаютъ искушенія, которымъ мы подвергаемся въ этой жизни, и которыя влекутъ насъ къ паденію. Молитва о недопущеніи насъ до грѣховныхъ паденій есть та же молитва объ утвержденіи Царства, но въ ея отрицательномъ аспектѣ⁴⁸). Если Царству Божію противопоставляются искушенія, совершенно ясно, что понятіе Царства мыслится не со стороны области Божіей, а со стороны власти Божіей.

О соотносительности прошеній перваго и седьмого рѣчь была уже въ предыдущей статьѣ⁴⁹). Хіастическое пониманіе М. Г. подводитъ и подь этотъ тезисъ непреложное основаніе. Поскольку Имя Божіе (первое прошеніе) выражаетъ самое Его существо, Богу не можетъ противостоять освѣченное понятіе зла. Ему противостоитъ дьяволъ, какъ личный носитель зла (седьмое прошеніе). Молитва объ избавленіи насъ отъ лукаваго возвращаетъ насъ къ исходной точкѣ. Побѣда надъ лукавымъ есть торжество Бога и можетъ быть только Его дѣломъ⁵⁰). Совершенно ясно, что въ седемьрицѣ прошеній М. Г., какъ и во всякой другой хіастической схемѣ, первое прошеніе по существу совпадаетъ съ послѣднимъ, и удареніе лежитъ на нихъ. Въ М. Г. это удареніе есть удареніе на Богѣ.

Но, какъ я старался показать и въ предыдущей статьѣ⁵¹), первое

прошеніе неотдѣлимо отъ призванія. Имя Бога, выражающее Его существо, есть Имя Его; какъ Отца. Послѣдовательность хіастической схемы требуетъ, чтобы призванію, какъ началу нисходящаго ряда, соотвѣтствовало и послѣднее звено въ восходящемъ ряду. Такимъ звеномъ является славословіе, изначальное присутствіе котораго въ составѣ М. Г. мнѣ кажется тѣмъ самымъ непреложно и окончательно доказаннымъ. Напомню, что въ первой статьѣ я ссылаясь на текстъ М. Г. въ Дидахи, имѣющій славословіе, на іудейскіе параллели и на достаточныя данныя критики текста⁵³) въ пользу сохраненія славословія и въ текстѣ Мѡ. Пониманіе М. Г. какъ системы хіазма, подводитъ и подъ этотъ тезисъ твердое основаніе. Въ своей соотносительности призванію, славословіе раскрываетъ сущность Божественнаго Отцовства: оно говоритъ о томъ, на чемъ покоится христіанская увѣренность въ побѣдѣ Бога надъ лукавымъ⁵³).

Остается четвертое прошеніе. Въ первой статьѣ я старался его понять и въ общемъ⁵⁴) и въ евхаристическомъ⁵⁵) смыслѣ. Въ построеніи М. Г. единственность четвертаго прошенія, а тѣмъ самымъ и особое удареніе, на немъ лежащее, опредѣляется тѣмъ, что имъ заканчивается нисходящій и съ него начинается восходящій рядъ прошеній. Не принадлежатъ ли къ одному изъ нихъ, оно принадлежитъ къ обоимъ. Въ схемѣ хіазма, установленныя Лундомъ законы заставляють связывать его съ прошеніями первымъ и седьмымъ. Но оправдывается ли это буквою четвертаго прошенія? Оно говоритъ о хлѣбѣ, тогда какъ въ прошеніяхъ первомъ и седьмомъ, какъ мы только что видѣли, удареніе лежитъ на Богѣ. Но въ евхаристическомъ толкованіи, которое было предложено въ первой статьѣ, «хлѣбъ насущный» былъ понимаемъ нами, какъ пища Царства⁵⁶). Къ этому толкованію, повидимому, и возвращаетъ насъ хіастическое пониманіе М. Г. Связывая прошенія о хлѣбѣ съ послѣднею цѣлью молящагося въ Богѣ, хіастическое пониманіе М. Г. заставляеть насъ толковать «хлѣбъ насущный», пока, въ самомъ общемъ смыслѣ пищи, вкушеніе которой выражаетъ наше единеніе съ Богомъ.

Вышеизложенное представляетъ собою послѣдовательное вскрытіе системы хіазма въ М. Г. Но, какъ мы видѣли на другихъ примѣрахъ, толкованіе того или иного отрывка Священнаго Писанія, какъ системы хіазма, уполномочиваетъ насъ къ выводамъ богословскаго характера и нерѣдко большой богословской значительности.

Къ этимъ выводамъ мы и должны обратиться.

5.

Въ богословіи М. Г. насъ поражаетъ, прежде всего, его абсолютный геосентризмъ. Это первое наблюденіе вытекаетъ изъ самого построенія Молитвы. Начинаясь съ призванія Имени Божія и прошенія о Его прославленіи, она возвращается въ заключеніи къ исходной точкѣ и кончается славословіемъ Божественнаго всемогущества. Все стоитъ подъ знакомъ Имени Божія. Все подчинено закону Божію. Въ Его

власти — не допускать насъ до грѣховныхъ паденій. Передъ Нимъ безсиленъ и лукавый.

Въ М. Г. Богъ мыслится, какъ Отець. Объ этомъ было достаточно сказано въ первой статьѣ⁵⁷). Но было сказано и то, что, если призванію соотвѣтствуютъ славословіе, то Отцовство Божіе раскрывается со стороны его Царства и силы и славы. Въ мысли о Богѣ, какъ Отцѣ, вниманіе молящагося сосредоточено на отеческой власти. Въ современной богословской наукѣ мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ, что для древневосточнаго человѣка въ понятіи отца существенный признакъ есть признакъ власти, и что это распространяется и на понятіе Богоотцовства въ ученіи Иисуса⁵⁸). Признакъ власти подчеркнуть и въ М. Г. Конечно, какъ было отмѣчено и въ первой статьѣ, М. Г. отъ начала до конца обвѣяна любовью. Ею движетъ сыновняя любовь, увѣренная въ Отеческой Любви Божіей. Имя Бога, какъ Отца, въ началѣ Молитвы есть, вѣроятно, то же арамейское 'Aββα, которое дошло до насъ въ Моленіи о Чашѣ въ изложеніи Мк. (XIV, 36) и въ двухъ мѣстахъ посланій ап. Павла (Римл. VIII, 15, Гал. IV, 6), и которое современные изслѣдователи выводятъ изъ повседнежнаго словоупотребленія иудейской семьи новозавѣтной эпохи⁵⁹). Но, обращаясь съ сыновнею любовью къ Богу, какъ къ Отцу, и не сомнѣваясь въ Его любви, молящійся чувствуетъ надъ собою Его власть и ревнуетъ о Его славѣ. Въ хіастическомъ толкованіи М. Г. это становится особенно ясно, поскольку второй рядъ прошеній повторяетъ первый. Власть не исключаетъ любви. Наоборотъ, она ее обусловливаетъ и сообщаетъ ей ея высшій смыслъ. Но любовь въ М. Г. подразумѣвается, а чувство власти выражено всѣмъ ея построеніемъ. Удареніе на отеческой власти Божіей и есть послѣдовательное выраженіе того теоцентризма, который составляетъ существенную особенность М. Г.

Власть Бога, какъ Отца, осуществляется въ Его Царствѣ. Воля Божія уже исполняется на небѣ, и исполненіе ея на небѣ должно быть образомъ ея исполненія на землѣ. Какъ было указано въ первой статьѣ⁶⁰), исполненіе воли Божіей на небѣ можетъ относиться только къ міру безплотныхъ духовъ. Послушные волѣ Божіей, они составляютъ какъ бы наличное ядро Царства. На небѣ, иначе говоря, въ общеніи съ ними, и пребываетъ Богъ. Но замѣчательно, что въ хіастическомъ построении М. Г. за первымъ придаточнымъ предложеніемъ съ союзомъ *ὅτι*, которымъ вводится въ третьемъ прошеніи понятіе неба, т. е. безплотныхъ духовъ, слѣдуетъ, въ параллельномъ ему пятомъ прошеніи, новое предложеніе съ союзомъ *ὅτι*, которое относится, въ этомъ случаѣ, не къ ангельскимъ чинамъ на небѣ, а къ грѣшникамъ за землѣ⁶¹). Принимая во вниманіе, что въ хіастической схемѣ М. Г. второй рядъ прошеній представляетъ собою отрицательную параллель первому, это соотношеніе: ангелы, какъ исполнители воли Божіей, съ одной стороны, и грѣшники, какъ ея нарушители, съ другой стороны, представляется совершенно естественнымъ. Но оно ставитъ насъ и передъ болѣе общимъ вопросомъ объ объемѣ Царства. Въ Царство входятъ ангелы, но въ него должны войти и люди. Послѣднее есть смыслъ прошенія о пришествіи Царства. Но то сопоставленіе, на которое я только что обра-

тилѣ вниманіе, показываеѣтъ, что участіе въ Царствѣ открыто не только тѣмъ, которые объ этомъ просятъ, но и тѣмъ, которые передъ ними согрѣшили. Содѣянный грѣхъ преграждаетъ намъ путь въ Царство. Молясь о его прощеніи, мы свидѣтельствуемъ о томъ прощеніи, которое и мы оказали согрѣшившимъ противъ насъ⁶²). Оказавши прощенье, мы сдѣлали то, что отъ насъ зависѣло, чтобы снять преграду, которая не допускала ихъ въ Царство.

Прощеніе о наступленіи Царства и объ устраненіи того, что исключаетъ участіе въ Царствѣ, снова напоминаетъ о теоцентрической устремленности М. Г. Это наблюдение подтверждается и ея словоупотребленіемъ. Въ первой статьѣ я имѣлъ случай замѣтить, что «Царство Небесное» въ терминологіи Мѳ. есть то же Царство Божіе въ силу неизреченности Имени Божія и замѣны его въ послѣднемъ іудействѣ разными описательными выраженіями, къ которымъ принадлежало и «небо»⁶³). Въ общемъ и цѣломъ, это, конечно, вѣрно. Но въ М. Г. понятія Бога и неба ясно различаются. Богъ — на небѣ. На небѣ исполняется и воля Божія. Обращаясь къ Небесному Отцу, мы Его просимъ: «да придетъ Царствіе Твое». Въ М. Г., послѣ призванія и перваго прошенія, «Твое» значитъ: «Божіе». Поскольку Богъ пребываетъ на небѣ, — постольку и Царство Божіе можетъ называться Царствомъ Небеснымъ. Само собою разумѣется, что преимущественное употребленіе этого термина въ Мѳ. объясняется іудейскимъ характеромъ послѣдняго. Но характерно, что въ М. Г. онъ не употребляется. Между Богомъ и человекомъ средостѣнія нѣтъ. Понятіе неба не замѣняетъ Бога. Но его вторичнымъ употребленіемъ достигается другое: изъ сопоставленія прошеній третьяго и пятаго вытекаетъ, что въ представленіи М. Г. Царству Божію присуща универсальная полнота. Это и есть новое выраженіе теоцентризма. Все — и ангельскій чинъ на небѣ и человѣчскій родъ на землѣ — должно быть подчинено державной власти Божіей. Изъ этого же сопоставленія вытекаетъ и законъ Царства.

Какъ уже отмѣчалось, о любви въ М. Г. не сказано ни слова. И тѣмъ не менѣе, законъ Царства есть законъ любви. Если врата Царства открываетъ прощеніе, и при томъ, не только прощеніе Богомъ м о и хъ грѣховъ, но и прощеніе мною тѣхъ обидъ, которыя м н ѣ нанесены, — мы не можемъ не сознавать, что сила прощенія есть любовь.

Молящійся Молитвою Господнею въ сыновней любви переживаетъ отеческую власть Бога. Его сыновняя любовь есть исполненіе первой и большей заповѣди (Мѳ. XXII, 38), но вторая подобна ей (ст. 39). Въ свидѣтельствѣ о прощеніи, которымъ обусловлена молитва о прощеніи, М. Г., не называя второй заповѣди своимъ именемъ, говоритъ и о ней. Рядомъ съ любовью къ Богу стоитъ любовь къ ближнему. И Царство Божіе, въ силу этого же сопоставленія прошеній третьяго и пятаго, есть священный кругъ любви.

Въ предыдущемъ параграфѣ толкованіе М. Г., какъ система хіазма, привело насъ къ изясненію четвертаго прошенія въ смыслѣ молитвы о пищѣ, вкушеніе которой выражаетъ наше единеніе съ Богомъ. Въ томъ, что только что было сказано, получаетъ подтвержденіе предложенное мною въ первой статьѣ пониманіе «хлѣба насущнаго», какъ

трапезы Царства. Поскольку Царство мыслится, как имманентная данность, или как осуществление власти Божией, хотя бы и чаемое, но въ условіяхъ нынѣшняго вѣка, осуществленіе, которое можетъ, а по буквѣ четвертаго прошенія и должно, совершиться «сегодня», — трапезу Царства естественно понимать, какъ общественную трапезу. Трапезѣ этой усваивается особое религиозное значеніе, и она, тѣмъ самымъ, оказывается частью, можетъ быть центральной, общественнаго богослуженія. Принимая во вниманіе, что къ этому толкованію «хлѣба насущнаго» мы пришли отъ изясненія М. Г., какъ схемы хіазма, мы, неизбѣжно, останавливаемся на мысли Луида⁶⁴) о литургическомъ назначеніи хіазма, какъ литературной формы. Богословіе М. Г., насколько мы можемъ его вывести изъ ея хіастическаго построенія, требовало отъ вѣрующихъ участія въ общественной трапезѣ, какъ выраженія не только ихъ общенія съ Богомъ, но и вполне конкретно: ихъ участія въ Царствѣ Божіемъ. Это — все, что мы можемъ сказать сейчасъ.

Но, подводя къ концу этотъ параграфъ о богословіи М. Г., мнѣ представлялось бы важнымъ отмѣтить тѣ положенія христіанскаго богословія, которыя, вопреки нашему ожиданію, не получили въ ней выраженія. Отправляясь отъ этихъ наблюденій, мы, можетъ быть, сумѣемъ въ послѣднемъ параграфѣ — о датѣ М. Г. — восполнить и тѣ заключенія, къ которымъ мы только что пришли. Въ М. Г. нѣтъ ни слова о Христѣ, ни слова о Евхаристіи, ни слова объ эсхатологическомъ свершеніи. Конечно, въ М. Г. нѣтъ и многого другого. Но мы отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ, что М. Г. есть молитва о Царствѣ и о хлѣбѣ, обращенная къ Небесному Отцу и вложенная въ уста учениковъ Исусомъ. Въ своей первой статьѣ я старался провести мысль, что невысказанное можетъ подразумеваться. Это относится и ко Христу, какъ Божественному Посреднику усыновленія, и къ евхаристическому толкованію хлѣба, и къ чаянію полноты Царства въ жизни будущаго вѣка. Дальнѣйшее должно отвѣтить на вопросъ, насколько это мнѣніе оправдано.

6.

Тѣ результаты, къ которымъ мы пришли, могли бы притязать на дѣйствительную историческую цѣнность, если бы они допускали сколько-нибудь точную датировку. Къ какому времени относится М. Г.?

Въ предыдущей статьѣ я старался обосновать тезисъ⁶⁵), что М. Г. въ редакціи Мѳ. вышла изъ устъ Самого Господа и стала доступна составителю нашего Перваго Евангелія въ литургическихъ источникахъ. Нашею ближайшею задачею будетъ провѣрка этого тезиса въ обладаніи новыхъ данныхъ, которыми мы теперь располагаемъ. Если они приведутъ насъ къ его подтвержденію, останется спросить себя: значила ли М. Г. въ устахъ Самого Исуса тогда, какъ Онъ давалъ ее Своимъ ученикамъ, то же, что она значила для перваго христіанскаго поколѣнія и значить для насъ? И, если измѣненіе произошло, надо ли понимать это измѣненіе, какъ искаженіе или, наоборотъ, какъ углубленіе и послѣдовательное раскрытіе мысли Христовой?

Въ пользу древности М. Г. въ редакціи Мѳ. говорятъ, прежде всего, тѣ три умолчанія, о которыхъ была рѣчь въ концѣ предыдущаго параграфа. Какъ мы только что видѣли, въ М. Г. нѣтъ ничего о Христѣ, ничего о Евхаристіи, ничего объ эсхатологическомъ свершеніи. Но въ М. Г. это молчаніе раздѣляетъ съ Матѳеемъ и Лука, и потому его одного еще недостаточно, чтобы защищать форму М. Г. въ Мѳ. какъ первоначальную, сравнительно съ ея формою въ Лк.

Второе соображеніе важнѣе. Въ схему хіазма М. Г. облечена въ Мѳ. и не имѣетъ ея въ основномъ текстѣ Лк. Отвлекаясь отъ преувеличеній Лунда, мы вынуждены признать за хіазмомъ, какъ литературною формою, чрезвычайную древность. Этотъ тезисъ Лунда остается непоколебленнымъ. При этомъ, заслуживаетъ вниманія, что и въ другихъ случаяхъ параллельныхъ отрывковъ схема хіазма, выдержанная въ Мѳ., часто отсутствуетъ въ Лк.⁶⁶⁾ Изъ разобранныхъ нами текстовъ достаточно сопоставить Мѳ. X. 16⁶⁷⁾ съ Лк. X, 3 и Мѳ. IX 17⁶⁸⁾ съ Лк. V, 37-38. Здѣсь нѣтъ нужды ставить вопросъ, было ли Мѳ. источникомъ для Лк., или оба они черпали свой матеріалъ изъ общаго первоисточника. Ясно одно: Евангелистъ Лука не имѣлъ къ хіазму, какъ литературной формѣ, той склонности, какую къ нему имѣлъ Евангелистъ Матѳей. И отсутствіе хіазма въ М. Г., какъ она дана въ Лк., сообщаетъ его редакціи менѣе архаическій характеръ, чѣмъ тотъ, который свойственъ редакціи Мѳ. Не обнаруживая хіастическаго построенія, М. Г. въ редакціи Лк. не имѣетъ и того литургическаго ударенія, которое ей придаетъ въ Мѳ. центральное мѣсто четвертаго прошенія. Въ редакціи Лк. «хлѣбъ насущный» есть ежедневное пропитаніе. Это пониманіе отвѣчаетъ и той обобщающей формѣ прошенія о хлѣбѣ, которую мы еще въ первой статьѣ⁶⁹⁾, отмѣтили, какъ характерную особенность редакціи Лк. Тогда же было указано⁷⁰⁾, что въ латинской Вульгатѣ переводу *supersubstantialis* (сверхсущественный) въ Мѳ. отвѣчаетъ — именно въ Лк. — переводъ *quotidianus* (ежедневный). Принимая мнѣніе древнихъ⁷¹⁾, видѣвшихъ въ редакціи М. Г. въ Лк. сознательное сокращеніе ея редакціи въ Мѳ., я готовъ былъ бы сказать и больше: не только сокращеніе, но и толкованіе⁷²⁾.

Хронологическимъ предѣломъ составленія Мѳ. надо считать разрушеніе Іерусалима въ 70 г., или, съ большою точностью, исходъ Іерусалимской христіанской общины въ Пеллу за Іорданъ въ началѣ Іудейской Войны. Кромѣ общаго соображенія, что іудеохристіанское Мѳ. могло получить общецерковное распространеніе только изъ Іерусалима, какъ іерархическаго центра христіанскаго міра, въ пользу этой датировки говоритъ неразличеніе въ Мѳ. (ср. XXIV) такъ же точно, какъ и въ Мк. (ср. XIII), конца Іерусалима и конца эона. Въ Лк. это различеніе уже проводится (ср. XXI, 20-24), и тѣмъ самымъ доказывается, что составитель его имѣлъ уже тотъ историческій опытъ, котораго еще не имѣли его предшественники, въ равной мѣрѣ Матѳей и Маркъ. Но тезисъ, который я защищалъ въ первой статьѣ, шель дальше утвержденія преимущественной древности Мѳ. сравнительно съ Лк. Я старался показать, что и въ Мѳ. М. Г. древнѣе самого Евангелія.

Къ тому, что было сказано въ первой статьѣ⁷³), я хотѣлъ бы до-
бавить сегодня ссылку на седмичленное дѣленіе М. Г.

Конечно, тутъ съ самаго начала надо сдѣлать оговорку. Съ
призываніемъ и славословіемъ, присутствіе котораго въ первоначальной
редакціи М. Г. я могу считать теперь доказаннымъ, въ М. Г. насчиты-
вается не семь, а девять членовъ. Но для М. Г., какъ м о л и т в ы, по-
казательны именно прошенія. Своимъ характеромъ прошеній они и от-
личаются въ равной мѣрѣ отъ призыванія и славословія. Простое арие-
метическое сложение прошеній, съ одной стороны, призыванія и сла-
вословія, съ другой стороны, натолкнулось бы на отсутствіе общаго
признака, который могъ бы быть положенъ въ основаніе этого сло-
женія. Напомню, въ числѣ разобранныхъ нами системъ хіазма схему, на
первый взглядъ шестичленную⁷⁴), изъ которой мы выдѣлили, вмѣстѣ съ
Джеббомъ, члены со второго по пятый, каковыя и подвергли анализу,
какъ обычную четырехчленную схему. Нѣчто подобное могло бы быть оп-
равдано и въ приложеніи къ М. Г. Съ другой стороны, мы усмотрѣли тѣс-
ную внутреннюю связь въ началѣ Молитвы между призываніемъ и пер-
вымъ прошеніемъ, и въ концѣ Молитвы — между седьмымъ прошеніемъ и
славословіемъ. Первое прошеніе есть молитва о прославленіи Имени
Бога, какъ Отца, которое возглашается въ призываніи. А увѣренность
въ избавленіи отъ лукаваго (въ седьмомъ прошеніи) покоится на соз-
наніи всемогущества Божія, которое и исповѣдуются въ славословіи.
Позволительно думать, что древніе христіане чувствовали седмичлен-
ное построеніе М. Г., какъ ея основную схему. Этимъ чувствомъ можетъ
объясняться и выпаденіе славословія изъ многихъ древнихъ рукописей.
Какъ тоже отмѣчалось въ первой статьѣ⁷⁵), въ исторіи текста того или
иного памятника его сокращеніе наблюдается рѣже, чѣмъ его распро-
страненіе и дополненіе. Ученымъ XIX вѣка не представляло особаго
труда объяснить появленіе славословія, но какъ объяснить его исчез-
новеніе? Между тѣмъ, послѣ того, что было сказано, рѣчь можетъ
идти только объ исчезновеніи. Славословіе было изначальною частью
М. Г. Почему же многія древнія рукописи его не имѣютъ? Не потому
ли, что читатели Евангелія чувствовали, что оно нарушаетъ седми-
членную схему молитвы, и пытались сознательно исправить то, что имъ
казалось ошибкою переписчика? Дальше вопроса мы, конечно, не мо-
жемъ идти. Но изъ формальнаго анализа М. Г. ея пониманіе, какъ седь-
мичленной системы хіазма, мнѣ кажется, вытекаетъ съ достаточною
ясностью.

Въ настоящей связи это наблюденіе представляетъ интересъ по-
тому, что расположеніе матеріала по седемичному принципу для Мѳ.
не характерно. Такъ, блаженствъ въ Мѳ. (ср. V, 3-12) не семь, какъ
иногда думаютъ⁷⁶), а девять или восемь, если ихъ свести къ основно-
му ядру стт. 3-10⁷⁷). Въ гл. XIII формула «подобно Царство Небесное»
(*ὅμοιωται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* въ ст. 24 и *ὅμοια ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* въ стт.
31, 33, 44, 45, 47), которою вводятся притчи о Царствѣ, повторяется
шесть разъ. Если присоединить къ этимъ шести притчамъ предваряю-
щую ихъ притчу о сѣятелѣ (стт. 3 слл.), общее число притчъ возвра-
стаетъ до семи, но съ заключительною притчею о книжникѣ (ст. 52)

дойдетъ до восьми. Въ отрывкѣ V, 21-48 толкованію подвергаются шесть заповѣдей ветхозавѣтнаго закона. Въ VI, 1-18, какъ объ этомъ была рѣчь и въ первой статьѣ⁷⁸⁾, ученіе о праведности раскрывается въ трехчленѣ милостыни, молитвы и поста. Въ отрывкѣ XXIV, 42-XXV 46 призывъ къ бодрствованію, которымъ заканчивается эсхатологическая рѣчь, выраженъ въ пяти приточныхъ образахъ. Даже въ 1, 17, отмѣчаясь особымъ удареніемъ, что въ приведенномъ имъ родословномъ древѣ Иисуса Христа насчитывается три раза по четырнадцати родовъ, Евангелистъ, хотя и приводитъ число, кратное семи, но не дѣлаетъ и попытки разложить его на его множители. Мы можемъ согласиться съ Лундомъ⁷⁹⁾ что Евангелистъ Матѳеѣй обнаруживаетъ склонность къ словнымъ комбинаціямъ. Но заслуживаетъ вниманія, что въ приведенномъ перечнѣ, покрывающемъ все Евангеліе, седемерица просто отсутствуетъ.

Есть одно исключеніе: обличительная рѣчь противъ фарисеевъ (Мѳ. XXIII). Въ своей основной части (стг. 13-31) она построена, какъ седемикратное возгласеніе «горя» (ср. стг.13⁸⁰⁾, 15, 16, 23, 25, 27, 29). Но заслуживаетъ вниманія, что, въ отличіе отъ другихъ большихъ рѣчей Мѳ., она не заканчивается характерною для Перваго Евангелиста заключительною формулою (ср. VII, 28, XI, I, XIII 53, XIX, I, XXVI, I), которая тоже, кстати сказать, повторяется въ Мѳ. не семь, а пять разъ. Если въ построенной Евангелистомъ Матѳеемъ системѣ ученія Христова эта формула отмѣчаетъ основныя части системы, позволительно думать, что обличительная рѣчь противъ фарисеевъ не была компилирована Евангелистомъ изъ доступныхъ ему матеріаловъ, но дошла до него въ готовомъ видѣ. Принимая этотъ выводъ, мы приходимъ къ неожиданному результату: единственная, наряду съ М. Г., седемерица Мѳ. обязана своимъ происхожденіемъ не Евангелисту.

Это тѣмъ болѣе знаменательно, что священная седемерица, какъ законъ литературной композиціи, встрѣчается чаще, чѣмъ какое-либо иное число, и, при томъ, въ равной мѣрѣ во вѣтзавѣтной и въ библейской письменности. Въ классической литературѣ, какъ примѣръ седемичнаго дѣленія, называютъ Четвертую Эклогу Вергилія⁸¹⁾. Особое значеніе седемерицы въ сознаніи древнихъ вытекаетъ и изъ элегіи Солона о десяти седемнахъ человѣческой жизни⁸²⁾. Въ Библии, если ограничить наше вниманіе однимъ только Новымъ Завѣтомъ, надо отмѣтить явное для всякаго даже поверхностнаго наблюдателя построеніе по седемичному принципу Іоанновскаго Апокалипсиса. Элементы седемичнаго построения наблюдаются, несомнѣнно, и въ Евангеліи отъ Іоанна⁸³⁾, хотя попытка Ломейера вскрыть его до послѣднихъ частностей въ планѣ Евангелія и распространить его и на Первое Посланіе Іоанна не убѣждаетъ читателя⁸⁴⁾. Очень вѣроятно что въ формальной исторіи Евангелія принципъ седемичнаго дѣленія есть элементъ досиноптической. Небезынтересно, что образъ семи злыхъ духовъ мы встрѣчаемъ не только въ Мѳ. (ср. XII, 45), но и въ Лк. (XI, 26), а, можетъ быть, и въ Mk. (ср. неполное заключеніе XVI, 9, которое, однако, въ этой точкѣ совпадаетъ съ Лк. VIII, 2). Допустимо,

конечно, что текстъ Лк. XI, 26 восходитъ къ Мѳ. (XII, 45), но столь же возможно, что оба Евангелиста его заимствовали изъ общаго источника преданія. Вопросъ саддукеевъ о семи мужьяхъ одной жены встрѣчается у всѣхъ трехъ синоптиковъ (Мѳ. XXII, 23-33, Мк. XII, 18-27, Лк. XX, 27-40), а насыщенье толпы семью хлѣбами, отъ которыхъ осталось семь корзинъ кусковъ, не только у Матѳея (XV, 32-39), но и у Марка (VIII, 1-9). Въ той средѣ, въ которой возникли наши Евангелія, числу «семь», очевидно, приписывалось особое священное значенье. Мы не имѣемъ основанія утверждать, чтобы Евангелистъ Матѳеемъ этого значенья за нимъ не признавалъ, но изученье его книги показываетъ, что большого интереса онъ къ нему не имѣлъ. Седьмерицы въ Мѳ. по всей вѣроятности, принадлежать не ему, а тѣмъ источникамъ преданія, изъ которыхъ онъ ихъ заимствовалъ. Одною изъ этихъ седьмерицъ является и седьмерица М. Г.

Въ этой связи, во избѣжаніе недоразумѣній, мнѣ представлялось бы умѣстнымъ возвратиться къ тѣмъ двумъ наблюдениямъ Лунда, которыя были приведены въ концѣ § 3. Одно изъ нихъ — о склонности Евангелиста Матѳея къ числовымъ комбинаціямъ — только что получило достаточное подтвержденіе. Если и второе, отмѣчающее многократное употребленіе въ Мѳ. схемы хіазма, правильно передаетъ фактическое положенье вещей, — не вытекаетъ ли изъ нихъ съ достаточною вѣроятностью и вопреки тѣмъ моимъ выводамъ, которые я пытался подкрѣпить, что М. Г., представляющая въ Мѳ. систему хіазма и построенная по седьмеричному принципу, есть, въ ея теперешнемъ видѣ, созданіе Евангелиста? Думаю, что собранный нами матеріалъ этого заключенья не оправдываетъ. Мы только что отмѣтили, что именно число «семь» для Мѳ. не характерно, а хіастическая схема, по обоснованному утвержденію самого же Лунда, много древнѣе Мѳ. Единственное, что мы вправѣ утверждать, есть внутренняя созвучность М. Г. въ редакціи Мѳ. и Перваго Евангелія въ цѣломъ. Потому она и дошла до насъ въ этой редакціи не въ Лк., а въ Мѳ. Редакція М. Г. въ Мѳ. есть, по всей вѣроятности, редакція досиноптическая. Сдѣланныя нами наблюдения, думается, подтверждаютъ тѣ соображенія, которыя я высказалъ въ первой статьѣ въ пользу возникновенья М. Г. въ редакціи Мѳ. прежде составленія самого Евангелія.

Слѣдуетъ ли отсюда, что М. Г. въ редакціи Мѳ. вышла изъ устъ Самого Господа? Въ прямомъ и буквальномъ смыслѣ слова, конечно, нѣтъ. Пришло время сдѣлать оговорку, которая относится ко всему, что сказано и въ этой статьѣ и въ предыдущей. Господь училъ по-арамейски. А М. Г. дошла до насъ по-гречески и, при томъ, въ такой формѣ, въ которой тщательно взвѣшены всѣ, даже самые тонкіе, оттѣнки въ выраженіи мысли. Достаточно напомнить двукратное $\omega\varsigma$ и тѣ выводы, къ которымъ оно насъ уполномочиваетъ, а равно и то, что было сказано еще въ первой статьѣ⁸⁵) о мѣстѣ нарѣчія $\sigma\eta\mu\epsilon\rho\nu$ (сегодня). М. Г. въ редакціи Мѳ. есть переводъ арамейскаго подлинника на греческій языкъ. Подлинникомъ мы больше не располагаемъ. Въ соответствующемъ мѣстѣ древнѣйшая рукопись сирийской версіи Евангелій (Syra

Sinaitica), переведенная и истолкованная Мерксом⁸⁶), дошла до насъ съ пробѣломъ, и М. Г. въ ней нѣтъ. Бёрней, въ своей цѣнной книгѣ о поэзіи Христовой, сдѣлалъ попытку обратнаго перевода М. Г. на арамейскій языкъ⁸⁷). Но всякій переводъ, неизбежно, остается условнымъ. Въ М. Г. Бёрней старался передать ея ритмъ и даже возстановить рѣзмы. Хіастическое построеніе М. Г. ускользнуло и отъ его вниманія. Да и предложенный имъ переводъ Ломейеръ принимаетъ не иначе, какъ съ оговорками⁸⁸). Попытка Бёрнея показываетъ, что мы должны склониться передъ фактомъ и остаться на почвѣ греческаго текста М. Г. Есть все основанія думать, что онъ восходитъ къ самой глубокой древности. Какъ извѣстно, современная наука пришла къ убѣжденію, что христіанство греческаго языка столь же древне, какъ и христіанство вообще⁸⁹). Для обращающихся ко Христу іудеевъ разсвѣнія М. Г. должна была быть переведена на самой зарѣ Апостольскаго вѣка, и переведена хорошо. М. Г. пользовалась общею извѣстностью, и слишкомъ вольный переводъ потребовалъ бы немедленнаго исправленія. Къ греческому переводу М. Г. мы имѣемъ достаточныя основанія относиться съ довѣріемъ. Иллюстрирую эту мысль на примѣрѣ другого новозавѣтнаго памятника: Посланія Іакова. Какъ извѣстно, это посланіе представляетъ собою образецъ прекраснаго греческаго языка, и тѣмъ не менѣе, мы имѣемъ методологически неоспоримое право считать его писателемъ Іакова, Брата Господня, конечно, тоже не въ прямомъ и буквальному смыслу слова, а при допущеніи сотрудничества опытнаго секретаря⁹⁰). Этотъ секретарь, надо думать, съ точностью передалъ тонкіе оттѣнки его мысли. Аналогія Посланія Іакова приложима и къ М. Г. Больше того. Лундъ писалъ о хіазмѣ, что изъ Вѣтхаго Завѣта «онъ перешелъ въ греческій Новый Завѣтъ, какъ священное наслѣдіе ранняго іудеохристіанства»⁹¹). Это замѣчаніе Лунда всецѣло относится къ М. Г., хотя, дѣлая его, онъ о М. Г., вѣроятно, и не думалъ. Мы вправдѣ понимать М. Г., какъ тщательный переводъ арамейскаго подлинника. въ которомъ, можно предполагать, была и та чеканка, которую мы отмѣтили въ греческомъ текстѣ, хотя бы мы и не могли уже ее возстановить съ безспорною точностью. Съ этою оговоркою я рѣшаюсь повторить и во второй статьѣ то убѣжденіе, которое я высказалъ въ первой: М. Г. въ редакціи Мѳ. вышла изъ устъ Самого Господа.

Но тогда спрашивается: въ какой моментъ Своего земнаго служенія научилъ Онъ Своихъ учениковъ М. Г.? Вопросъ этотъ имѣетъ особый смыслъ. — Въ богословской наукѣ новаго времени утвердилось мнѣніе, что все евангельское ученіе и все содержаніе евангельской исторіи дошло до насъ преломленнымъ въ призмѣ Воскресенія. Въ общемъ смыслѣ слова, это, конечно, правильно. Въ опытѣ Воскресенія общеніе учениковъ съ Учителемъ до Страстей приобрѣло для нихъ новое и высшее значеніе. Но какъ понимать эту переоцѣнку? Ученіе Христово, дошедшее до насъ въ Евангеліи, относится, почти въ полномъ своемъ объемѣ, ко времени до Страстей, и исторія евангельская, поскольку она допускаетъ реконструкцію, подводитъ къ Страстямъ и тѣмъ самымъ, по времени тоже относится къ эпохѣ до Страстей. Съ своей стороны, и опытъ Воскресенія предполагаетъ общеніе учениковъ

съ Исусомъ въ дни Его общественнаго служенія. Только оно даетъ понять, чѣмъ была для учениковъ трагедія Страстей, а слѣдовательно, и торжество жизни надъ смертью. И потому, говоря о переосмысленіи раннѣйшаго опыта, мы не имѣемъ права обойти вопросъ: что могло и должно было подвергнуться переосмысленію, и что никакого измѣненія не допускало? Не подлежитъ сомнѣнію, что многія поученія Господни, какъ и поученія раввиновъ, заучивались Его учениками наизусть⁹²⁾ въ дни Его общественнаго служенія. Заученнаго наизусть до Страстей не могъ бы измѣнить и опытъ Воскресенія. Это, несомнѣнно, относилось бы и къ М. Г., если бы она была преподана до Страстей.

На вопросъ, когда Исусъ научилъ Своихъ учениковъ М. Г., я отвѣчаю безъ колебаній: въ дни Своего общественнаго служенія. Иначе говоря: до **Воскресенія**. Поскольку рѣчь идетъ о б у к в ѣ М. Г., это положеніе можетъ почитаться безспорнымъ. Оно вытекаетъ съ несомнѣнностью изъ тѣхъ трехъ умолчаній, о которыхъ уже нѣсколько разъ была рѣчь. Надо прямо сказать, что они даютъ основаніе возводить М. Г. не только къ Самому Исусу, но и, вполне конкретно, къ тѣмъ днямъ, когда Онъ училъ словомъ и дѣломъ въ городахъ и всяехъ Галилен. Нельзя забывать, что, можетъ быть, еще до Павла мы встрѣчаемся съ христологическимъ осмысленіемъ евангельскаго ученія въ первичныхъ элементахъ синопитическаго преданія⁹³⁾. Развитое ученіе о Евхаристіи въ I Кор. (гл. XI, ср. X. 14-22), составленіе котораго относится къ половинѣ пятидесятихъ годовъ, проливаетъ свѣтъ и на краткія указанія Дѣян. о преломленіи хлѣба послѣ Пятидесятницы (ср. II, 42, а, по всей вѣроятности, и 46). Мы вправѣ утверждать, что Евхаристическая Трапеза заняла центральное мѣсто въ жизни вѣрующихъ въ первые же дни Апостольскаго Вѣка. Что касается третьяго умолчанія, то въ предыдущей статьѣ⁹⁴⁾ мы вычитали въ М. Г. чаяніе эсхатологическаго свершенія на основаніи опыта перваго христіанскаго поколѣнія, получившаго закрѣпленіе въ I Кор., I Фес. и въ другихъ памятникахъ апостольскаго христіанства. Но изъ Дѣян. вытекаетъ, что напряженность эсхатологическаго ожиданія наблюдалась, опять-таки, съ первыхъ же дней Апостольскаго Вѣка (ср. I, 11, III, 20-21 и др.). Молчаніе М. Г. находитъ свое объясненіе единственно при допущеніи, что она была преподана Господомъ и заучена учениками въ томъ видѣ, какой она имѣла въ арамейскомъ прототипѣ ея редакціи въ Мѡ., въ дни Галилейскаго служенія Христова. Не случайно, Евангелистъ Лука относитъ ее (XI, 2-4) къ началу послѣдняго пути Христова, когда Онъ находился еще на почвѣ Галилеи, а въ системѣ Мѡ. она составляетъ часть Нагорной Проповѣди (глл. V-VII), которою открывается Его служеніе въ ранніе галилейскіе дни.

Но успокоиться на этомъ выводѣ мы не можемъ. Принимая во вниманіе, что проповѣдь Христова до Страстей часто получала въ свѣтѣ Воскресенія новый смыслъ, мы обязаны спросить себя: относится ли это и къ М. Г., иначе говоря, имѣла ли М. Г. — если не для Господа, то для учениковъ — въ дни Его галилейскаго служенія значеніе, отличное отъ того, какое она приобрѣла по Воскресенію? Тѣмъ самымъ, отъ буквы М. Г. мы переходимъ къ ея смыслу.

Анализъ М. Г., какъ системы хіазма, привелъ насъ къ убѣжденію, что Господь связалъ ее съ установленіемъ трапезы, которой сообщилъ значеніе трапезы Царства. Полагая основаніе трапезѣ и вѣряя ученикамъ слова молитвы, Онъ могъ рассчитывать на ихъ пониманіе. Въ Иудействѣ вкушеніе пищи имѣло религиозное значеніе. Оно сопровождалось благословеніемъ. Ритуалъ трапезы былъ тщательно разработанъ. Дошли до насъ и іудейскія застольныя молитвы. Если догадка, высказанная въ первой статьѣ⁹⁵), отвѣчаетъ фактическому положенію вещей, и Господь, дѣйствительно молился, вмѣстѣ съ учениками словами М. Г., это могло имѣть мѣсто не иначе, какъ въ дни Его общественнаго служенія. Заслуживаетъ вниманія, что въ Евангелии повторно говорится не только объ участіи Иисуса въ трапезѣ (ср. Мѡ. IX, 10 и паралл., Лк. VII, 36 слл., XI, 37 слл., XIV, 1 слл., Ин. II, 1 слл., XII, 1 слл.), но и о благословеніи Имъ трапезы (ср. Мѡ. XIV, 19 и паралл., Лк. XXIV, 30). Надо думать, что и толкованіе Иисусомъ трапезы, какъ трапезы Царства, не превышало разумѣнія учениковъ. О близости Царства говорилъ еще Іоаннъ Креститель (ср. Мѡ. III, 1-2), и все служеніе Христово было благовѣстіемъ Царства. Больше того, въ евангельскихъ притчахъ трапеза есть образъ Царства (ср. Мѡ. XXII, 1-14, Лк. XIV, 15-24 и представленіе о возлежаніи въ Царствѣ: Мѡ. VIII, 11, Лк. XIII, 29, и др.). И первое христіанское поколѣніе узрѣло символъ Царства въ чудесномъ насыщеніи народа въ пустынѣ. Послѣднее ясно не только изъ параллелизма слова и дѣла въ Мѡ. XIII и XIV, но и изъ сопоставленія Лк. IX, 11 и 12.

Здѣсь можно замѣтить въ скобкахъ, что толкованіе М. Г., какъ преподаваемой Иисусомъ, въ связи съ установленіемъ трапезы Царства, подкрѣпляетъ предположеніе, высказанное мною въ первой статьѣ⁹⁶), о томъ, что до Евангелиста Маттея она могла дойти въ источникахъ литургическихъ⁹⁷).

Но въ настоящее время наше вниманіе сосредоточено на другомъ. Если въ дни земного служенія Христова М. Г. возносились учениками на трапезѣ Царства, то характеръ этой трапезы, а значитъ, и смыслъ молитвы, какъ она преломлялась въ сознаніи учениковъ, остается для насъ закрытымъ, поскольку конецъ земного служенія Христова былъ и концомъ трапезы Царства въ томъ ея значеніи, какое она имѣла до Страстей. Слова Господа на Тайной Вечерѣ о плодѣ лозномъ, отъ котораго Онъ не будетъ больше пить до наступленія Царства (Мѡ. XXVI, 29—Мк. XIV, 15), имѣютъ болѣе общее значеніе. Въ параллельномъ мѣстѣ Лк. (XXII, 15-16) то же сказано о Пасхѣ. Свидѣтельствуя о концѣ стараго, Господь тутъ же, на Тайной Вечерѣ, полагаетъ начало новому. Онъ устанавливаетъ Евхаристію (Мѡ. XXVI, 26-29 и паралл.) въ воспоминаніе о Немъ (Лк. XXII, 19, ср. I Кор. XI, 24-25). Евхаристическая трапеза заступила мѣсто трапезы Царства. Заслуживаетъ вниманія, что съ чудомъ насыщенія (Ин. VI, 5 слл.), въ которомъ, какъ только что было показано, первое христіанское поколѣніе видѣло символъ Царства, Евангелистъ Іоаннъ связалъ, въ Бесѣдѣ о Хлѣбѣ Животномъ (VI, 26-65), ученіе евхаристическое. Заступая мѣсто трапезы Цар-

ства, какъ совершалъ ее Господь со Своими учениками до Страстей, Трапеза Евхаристическая была ея исполненіемъ и предвосхищеніемъ полноты Царства. Мы обязаны думать, что Господь это исполненіе предвидѣлъ уже тогда, когда учреждалъ трапезу и влагалъ въ уста учениковъ молитву, которая должна была возноситься на трапезѣ. На поставленный нами вопросъ, какъ понимали ученики молитву, связанную съ трапезою Царства, въ дни земного служенія Христова, мы отвѣтить съ полною точностью не можемъ за отсутствіемъ матеріала для отвѣта. Но Господь, вѣряя ученикамъ слова молитвы, зналъ еще до Страстей, что этою молитвою они будутъ молиться на Евхаристической Трапезѣ. Всякое другое пониманіе вносило бы моментъ случайнаго, которому нѣтъ мѣста въ исторіи Боговоплощенія. Тѣмъ самымъ, евхаристическое толкованіе М. Г. восходитъ къ Самому Господу и вскрываетъ ея основное значеніе⁹⁸). То, что ученикамъ открылось въ свѣтѣ Воскресенія, Господь предвидѣлъ до Страстей. Но и больше того. Приобщеніе Тѣла и Крови Христовыхъ предполагаетъ вполне определенную христологическую доктрину и устремлено къ послѣднимъ гранямъ эсхатологическаго свершенія. Въ евхаристическомъ опытѣ Церкви — по Воскресенію! — для трехъ умолчаній М. Г. уже не остается мѣста.

Другое толкованіе М. Г. даетъ Лука. Толкованіе Луки нельзя понимать, какъ возвращеніе къ исходной точкѣ до Воскресенія. Повседневное вкушеніе пищи не есть трапеза Царства. Его и Лука не мыслитъ, какъ трапезу Царства. А потому, вѣроятно, и не восполняетъ тѣхъ трехъ умолчаній, которыя онъ нашелъ въ подлинномъ текстѣ Молитвы. Въ нашемъ христіанскомъ опытѣ это второе толкованіе получило выраженіе во внѣлургійномъ употребленіи М. Г. Въ келейномъ правилѣ, на часахъ и въ другихъ чинопослѣдованіяхъ Церкви, многократно повторяемая М. Г. не есть молитва о евхаристическомъ причащеніи. Тотъ хлѣбъ, о которомъ мы ежедневно молимся — даже въ редакціи МѠ! — есть необходимое пропитаніе. Законность и этого — второго! — толкованія можетъ быть оправдана ссылкой на Лк.⁹⁹).

Вышеизложенное представляетъ собою коррективъ къ моей первой статьѣ о М. Г. Мы къ нему пришли, отправляясь отъ толкованія М. Г., какъ системы хіазма. Оно не позволяетъ видѣть въ «хлѣбѣ насущномъ», 10-первыхъ, необходимое пропитаніе и, во-вторыхъ, хлѣбъ евхаристическій. Соотношеніе этихъ двухъ значеній — обратное. Но пониманіе насущнаго хлѣба въ смыслѣ повседневной пищи въ Лк. показываетъ, что и оно восходитъ къ очень глубокой древности. Мнѣ представляется труднымъ защищать довольно распространенное мнѣніе, что въ Дѣян. II, 46 «преломленіе хлѣба», сопровождавшееся «вкушеніемъ пищи въ веселіи (точнѣе: въ ликованіи) и простотѣ сердца», къ Евхаристіи не относится¹⁰⁰). Но изъ I Кор. XI вытекаетъ, во всякомъ случаѣ, что Евхаристія, входившая въ составъ первохристіанской общественной трапезы, не совпадала съ нею. Не подлежитъ сомнѣнію, что уже въ Апостольскій Вѣкъ молитвою освящалась не только Евхаристическая Трапеза, но и вкушеніе повседневной пищи.

Надо только помнить — и в церковномъ ученіи напоминать! — что основное значеніе М. Г. дошло до насъ въ преданіи литургическомъ, и что толкованіе «хлѣба насущнаго» въ смыслъ повседневной пищи есть толкованіе законное, но вторичное и производное.

Епископъ Кассіанъ.

Jàvea (Испанія).

Августъ 1949 г.

ПРИМЪЧАНІЯ:

- 1) «Православная Мысль», вып. VII, стр. 58-84.
- 2) Ук. ст., § 5.
- 3) Ук. ст., § 6.
- 4) Стр. 76.
- 5) Стр. 74 сл.
- 6) Стр. 79.
- 7) Не является исключеніемъ и построеніе безвременно погибшаго за «Желѣзнымъ занавѣсомъ» талантливаго Бреславльскаго профессора Ломейера (**Lohmeyer, Ernst. Das Vater-Unser. 2. unveränderte Auflage. Göttingen 1947**). Въ предлагаемомъ имъ формальномъ анализѣ (стр. 14) онъ выдѣляетъ, какъ и я, четвертое прошеніе въ его единственности и сопоставляетъ прошенія третье и пятое, какъ имѣющія, и то и другое, *ein vergleichendes* «Wie». Но въ формальномъ анализѣ Ломейера сопоставляются не столько прошенія, сколько двуступища. Если прошенія третье, четвертое и пятое, взятые въ отдѣльности, составляютъ каждое по одному двуступищу, то первое двуступище обнимаетъ два прошенія: первое и второе, равно какъ и послѣднее двуступище соответствуетъ прошеніямъ шестому и седьмому. Въ дальнѣйшемъ толкованіи Ломейеръ, какъ и я, сопоставляетъ прошенія первое съ седьмымъ и второе съ шестымъ (ср. стрр. 146, 162, 194), но нельзя не отмѣтить, что, толкуя М. Г., Ломейеръ, вообще говоря, не отпращивается отъ ея формальнаго анализа, въ чемъ и заключается существенное различіе его подхода отъ того, который проводится въ настоящей статьѣ. Мало извѣстная за предѣлами Германіи книга Ломейера попала въ поле моего зрѣнія, когда статья эта была уже написана, и стала мнѣ доступна благодаря любезности моего друга декана Радтке, которому я и приношу благодарность, какъ за эту, такъ и за многія другія его услуги. Къ интересному толкованію Ломейера я буду имѣть случай неоднократно возвращаться въ дальнѣйшемъ.
- 8) **Lund, Nils Wilhelm. Chiasmus in the New Testament. A study in Formgeschichte. Chapel Hill (The University of North Carolina Press). 1942.**
- 9) **Bengel, J. A. Gnomon Novi Testamenti. Editio 2. Tomus II. Tubingae, 1850.** Ср. тамъ же: *Index terminorum: technicorum, opera M. Jo. A. Burkii, стрр. 758-760: Chiasmus.*
- 10) **Jebb, John. Sacred Literature comprising a review of the principles of composition laid down by R. Lowth, and the application of the principles so reviewed to the illustration of the New Testament in a series of critical observations on the style and structure of that sacred volume. London. 1820.**
- 11) **Basset, Samuel E. ... Οπιστρον πρότερον Ὀμιλικῆς** ("Cicero, Att. I. 16. 1) въ *Harvard Studies in Classical Philology. Vol. XXXI. 1920. Стрр. 39—62.*
- 12) Ук. соч., стр. 53.
- 13) Ук. соч., стр. 31 сл.

В этой связи представляется уместным подчеркнуть, что указанный выше (ср. прим. 7) формальный анализ М. Г. в книгѣ Ломейера сопровождается попыткой вскрыть въ ней характерный ветхозавѣтный метръ (*vertrautes alt-testamentliches Metrum*, стр. 16). Но этимъ и ограничивается его формально-историческое изслѣдование М. Г. На то, что М. Г. въ редакціи Мо. могла бы быть подведена подъ ту или иную литературную форму, въ работѣ Ломейера нѣтъ и намѣка. Это упущеніе представляется тѣмъ болѣе неожиданнымъ, что библейскій ритмъ не столько звуковой, сколько смысловой, и формальный анализъ М. Г. требовалъ бы, прежде всего, вниманія къ параллелизму мыслей. Предлагаемое ниже подведеніе М. Г. подъ законы хіазма не имѣетъ никакихъ исходныхъ точекъ въ анализѣ Ломейера.

Эта статья была уже въ наборѣ, когда мнѣ стала извѣстна послѣдняя работа о М. Г.: **Kuhn, K. G. Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, herausgegeben von J. Jeremias und O. Michel. 1). Tübingen 1950.** Авторъ дѣлаетъ очень интересныя наблюденія по вопросу о происхожденіи рима въ христіанской поэзи, но для М. Г. онъ ограничивается попыткой возстановленія ея римованнаго арамейскаго подлинника (ср. § IV, стр. 30 сл.), остающаюся, неизбѣжно, гипотетическою, и, какъ и его предшественники, совершенно не касается параллелизма мыслей. Исходною точкою его формальнаго анализа и толкованія М. Г. является иудейская молитва Восемнадцати Прошеній.

14) Ср. критическій аппаратъ въ изданіи Нестле.

15) Ук. соч., стр. 347, ср. еще Bengel, ук. соч. т. II, стр. 388.

16) Ук. соч., стр. 35.

17) Ук. соч., стр. 35.

18) Въ книгѣ Лунда (стр. 34) приведенные два текста подвергнуты болѣе расчлененному анализу, доводящему число членовъ въ первомъ отрывкѣ, взятомъ въ его ближайшемъ контекстѣ, до девяти и во второмъ до семи.

19) Ук. соч., стр. 128 сл.

20) Ук. соч., стр. 129.

21) Ук. ст., стр. 46. Другіе примѣры изъ Гомеровскихъ поэмъ приводятся на стрр. 44-46 и 49-51.

22) Ук. ст., стр. 60 сл., ср., особенно, стр. 62: «either Plato derived from Homer his fondness for the inverted order, or else deuteron proteron is only a natural feature of all poetry and poetic prose».

Въ этой связи уместно отмѣтить наблюденія Роллера изъ области древней эпистографии (ср. **Roller, Otto. Das Formular der Paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe. Stuttgart. 1933. Anm. 305, S. 470**): «...eine andere stilistische Forderung der Alten war die, dass der Anfang und der Schluss des Briefkontextes gleich gefügt sein sollten (vgl. Libanius, epp. III, 86). Danach ist offenbar der Römerbrief gearbeitet, dessen Anfangsgedanken, ein Gebet für die Empfänger, Ankündigung des Besuches gelegentlich der geplanten spanischen Reise (1, 8-15), am Schlusse in **umgekehrter Reihenfolge** (курсивъ мой) wiederholt werden, in 15, 28-33, wo wieder die spanische Reise und dann ein Gebet, diesmal für den Absender, gesetzt ist.»

23) Ук. соч., стр. 33. Къ этому примѣру надо добавить вышеприведенный (ср. прим. 21) отрывокъ изъ Одиссеи.

24) Ук. соч., стр. 29: «...the chiasmus seems to be part of Hebrew thought itself.»

25) Ук. соч., стр. 139 сл., ср., особенно, стр. 144: стиль Павла не «deficient», а «merely a new type of Greek style, which has its cultural roots in the Old Testament.»

26) Ук. соч., т. I, Praefatio, § XXIV, стр. XLVII: *χιασμός* qui in primis oeconomiam totius epistolae ad Hebraeos pandit.» ср. еще т. II, стр. 395, къ Евр. I, 4.

27) Ук. соч., стр. 351: «I have no doubt that the principles of Hebrew poetry may be successfully applied both to the doctrinal and practical elucidation of the whole content and indeed of the various passages of this most weighty epistle.»

- 28) Ук. соч., стр. 130 слл.
 29) Ук. соч., стр. 58 сл.
 30) Ук. соч., стр. 135.
 31) Ук. соч., стр. 40 слл.
 32) Ук. соч., стр. 240 слл.
 33) Ук. соч., стр. 245.

34) Лундъ не идетъ дальше слѣдующаго замѣчанія: «The arrangement of the series of seven into two groups of three with a fourth Beatitude in the centre is determined by the structure of the Lord's Prayer (6:9-13), with which the Beatitudes show a close literary relationship» (стр. 250). Въ дальнѣйшемъ онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на анализѣ Блаженствъ, при чемъ число ихъ оказывается возможнымъ свести къ семи не иначе, какъ цѣною отдѣленія отъ нихъ ублаженія гонимыхъ за правду (Мф. V, 10), какъ отъсѣягаго къ слѣдующей системѣ хіазма (ср. схему на стр. 242). Въ этой области прямымъ предшественникомъ Лунда былъ Форбсъ (Forbes, John. The systematic structure of scripture: or the principles of scripture parallelism exemplified in analysis of the Decalogue, the Sermon on the Mount and other passages of the sacred writings. Edinburgh. 1854), на котораго онъ ссылается, между прочимъ, и въ своемъ анализѣ Нагорной Проповѣди (ср. Лундъ, ук. соч., стр. 261, прим. 6). Литературный фактъ «обратнаго параллелизма» Форбсу былъ извѣстенъ. Онъ обозначалъ его старымъ терминомъ Джебба epanodos (Форбсъ, стр. 42 слл.). Но въ графической схемѣ и анализѣ Блаженствъ и М. Г., Форбсъ (стр. 166 слл. и 188 слл.), какъ и его послѣдователь Лундъ, оставилъ безъ вниманія явные примѣры этой литературной формы.

35) Ук. соч., т. II, стр. 156, къ I Кор. XIII, 5: «est enim *χριστός* isquae retro gradus, valde congruens climaci geminae per grados negativos et affirmativos».

36) Ук. соч., стр. 136.

37) Ук. соч., стр. 60. «an able rhetorician recommends that we should reserve for the last the most emphatic member of a sentence».

38) Ср. Джеббъ, ук. соч., стрр. 336-338.

39) Ук. соч., стрр. 340-342.

40) Ук. соч., стр. 40: «the centre is always the turning point.»

41) Ук. соч., стр. 41: «identical ideas are often distributed in such a fashion that they occur in the extremes and at the centre (курсивъ подлинника) of their respective systems and nowhere else» (ср. еще стр. 52).

Изъ анализируемыхъ Лундомъ ветхозавѣтныхъ текстовъ подъ этотъ законъ могутъ быть подведены, напримѣръ, слѣдующіе: Лев. XIV, 49-53, Быт. VII, 21-23, Пс. 58, 1-11 (ср. схемы Лунда на стрр. 52 сл., 60, 95).

42) Ср. Лундъ, ук. соч., стр. 52.

43) Ук. соч., стр. 43.

44) Ук. соч., стр. 240.

45) Ук. соч., стр. 293.

46) «Православная Мысль», вып. VII, статья «О Молитвѣ Господней», стр. 70 сл.

47) Ук. соч., стр. 70.

48) Ломейеръ (ук. соч., стр. 146) такъ перифразируетъ шестое прошеніе: «...damit wir in dein Reich eingehen, mache uns nicht eingehen in das Reich der Versuchung ... es wäre damit klar, dass, wie die fünfte der dritten, so die sechste Bitte der zweiten entspricht.» Какъ уже было отмѣчено (ср. выше прим. 7), это заключеніе Ломейера, совпадающее съ тѣмъ, которое приводится въ текстѣ настоящей статьи, не представляетъ собою вывода изъ формальнаго анализа М. Г. (ср., впрочемъ, указанія на Stellung прошеній на стр. 162).

49) Стр. 74.

50) Мысль о соотносительности прошеній перваго и седьмого пытается развить и обосновать и Ломейеръ (ук. соч., стр. 162).

51) Стр. 68 слл.

52) Стр. 75 сл.

53) Связь славословія съ седьмымъ прошеніемъ отмѣчаетъ и Ломейеръ, (ук. соч., стр. 167), не считающій, однако, славословіе изначальнойю частью молитвы.

54) Стр. 71-сл.

55) § 6.

56) Стр. 82.

57) Стрр. 66 слл., 84.

58) Ср. **Heussi**, Karl. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen 1936, стр. 164 сл. и подстр. прим.

59) Ср. **Kittel**, статья ^{433a} въ *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, т. I, стр. 4 слл. (съ прямою ссылкой на призываніе М. Г., стр. 5. 33 сл. и примѣчанія 11 и 14-15).

60) Стр. 71.

61) Ломейеръ пишетъ въ своемъ формальномъ анализѣ М. Г. (ук. соч., стр. 14): «in dieser Folge entspricht das erste Zeilenpaar dem fünften, das zweite dem vierten, denn dort hat jedes Paar zwei Prädikate, hier ein vergleichendes «Wie», welches Himmel und Erde, Gott und uns (курсивъ мой) aneinander bindet.»

62) Изъ построения пятого прошенія Ломейеръ дѣлаетъ выводъ, что прошеніе человѣческое не можетъ и не должно быть понимаемо иначе, какъ отображеніе прошенія божественнаго (ук. соч., стр. 127).

63) Стр. 67 сл.

64) Ук. соч., стрр. 93, 198, 231, 239 (въ контекстѣ) и др.

65) § 3.

66) Ср. Лундъ, ук. соч., стр. 318 сл.

67) Ср. выше § 3.

68) Ср. выше § 2.

69) Стр. 61.

70) Стр. 72.

71) Ср. въ первой статьѣ ссылку на бл. Августина, стр. 61.

72) О пониманіи М. Г. въ редакціи Лк. которое приводится Ломейеромъ, ср. ниже прим. 99. Въ настоящей связи представляется умѣстнымъ отмѣтить, что, подводя М. Г. въ редакціи Мѳ. подъ законы хіазма, неприложимые къ ея построению въ Лк., мы оказываемся въ обладаніи критеріемъ оцѣнки относительной древности двухъ формъ М. Г., котораго не имѣлъ въ своемъ распоряженіи Ломейеръ. Этому критерію не имѣетъ и новѣйшій изслѣдователь М. Г. Кунъ (ср. выше, прим. 13), готовый выводить форму М. Г. въ Мѳ. изъ ея формы въ Лк., какъ болѣе краткой (стр. 38).

73) § 3, особенно стрр. 63-65.

74) Мѳ. VI, 24, ср. выше § 3.

75) Стр. 60.

76) Ср., напр., Лундъ, ук. соч., стр. 250 и схема на стр. 242. Какъ было указано выше (ср. прим. 34), седьмеричное число достигается цѣною отнесенія восьмого ублаженія къ слѣдующей системѣ хіазма. Въ другихъ случаяхъ оно получается путемъ исключенія ст. 5; ср. **Lagrange**, M. J. *Evangile selon St. Matthieu. Etudes Bibliques*. 2 éd.. Paris. 1923, стр. 80, и **Hauck**, *hachirus...* статья въ *Theologisches Wörterbuch*, т. IV, стр. 370, прим. 45.

77) Ср. A. New Commentary on Holy Scripture, edited by Ch. Gore. Part III. The New Testament. London 1929, стр. 137^b: «the recurring note of the beatific octave».

78) Стр. 63.

79) Ук. соч., стр. 240.

80) Ст. 14, имѣющій параллель въ Мк. XII, 40 = Лк. XX, 47, составляетъ часть *textus receptus* (съ котораго сдѣланы переводы на современные языки, въ томъ числѣ и на русскій), но отсутствуетъ въ древнихъ рукописяхъ. Въ текстѣ Мѳ. онъ могъ попасть по ассимиляціи послѣдняго тексту двухъ другихъ синоптиковъ.

81) Ср. **Jeanmaire**, H. *Le Messianisme de Vergile*. Paris. 1930.

82) Ср. греческій текстъ у Климентя Александрійскаго, Strom. VI. 16 (Migne,

Patr. Gr., t. IX, col. 373) и французский перевод въ **Panthéon littéraire. Les petits poètes grecs publiés par E. Falconnet sous la direction de M. Aimé-Martin. Paris. 1838, стр. 267 сл.**

83) Ср. мою рѣчь передъ защитою диссертации: «Водою и кровію и духомъ», «Православная Мысль», вып. VI, Парижъ 1948, стр. 111.

84) Ср. **Lohmeyer, Ernst. Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums (Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft т. XXVI. 1928, стр. 11—36), и его же, Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes (тамъ же, т. XXVII, 1928, стр. 225—263).**

85) Стр. 79.

86) Ср. **Merx, Ad. Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. I-IV. Berlin. 1897—1911.**

87) Ср. **Burney, C. F. The Poetry of our Lord. An Examination of the formal elements of Hebrew Poetry in the discourses of Jesus Christ. Oxford. 1925, стр. 112 сл.**

88) Ук. соч., стр. 15 сл. Ср. еще указанное въ примѣчаніи 13 новое изслѣдованіе Куна (стр. 31, особенно прим. 1).

89) Ср. **Easton, B. S. Christ in the Gospels. New-York—London. 1930, стр. 97: «Greek-speaking Christianity is practically as old as Christianity itself».**

90) Я могу сослаться на свою старую статью: **Безобразовъ С. «Завѣщаніе іудеохристианства», «Православная Мысль», вып. II, Парижъ 1930.**

91) «...it has shaped to a very great extent the writings of the Old Testament, and has passed over to the Greek New Testament, as a sacred heritage of the early Jewish Christianity» (ук. соч., стр. 136).

92) Ср. **Easton, ук. соч., стр. 41.**

93) Ср., напр. **Hoskyns, Sir Edwyn, and Davey, Noel. The Riddle of the New Testament. London. 1931, стрр. 162 слл., въ частности, 175 сл., 190 сл., 206 сл.**

94) Стрр. 70, 82.

95) Стр. 66 сл.

96) Стр. 64 сл.

97) Въ пользу литургическаго употребленія М. Г. первымъ христіанскимъ поколѣніемъ говорить не только наставленіе Мк. XI, 25 (ср. тамъ же стр. 64 сл.), но, какъ было отмѣчено въ современной наукѣ (ср. **Selwyn, E. G. The first epistle of St. Peter. The greek text with introduction, notes and essays. 2nd edition reprinted. London, 1949. стр. 143**), и призывъ І Петр. I, 17. Небезынтересно, что употребляемое апостоломъ выраженіе (πατέρα ἐπικλησίῳ) сохранилось съ буквальною точностію и въ возгласѣ нашей литургіи (ἐπικλησίῳ... πατέρα), которымъ вводится М. Г.

98) Къ евхаристическому толкованію М. Г. почти вплотную подходит Ломейеръ. Сосредоточивая свое вниманіе на формѣ четвертаго прошенія, онъ отмѣчаетъ, что только въ немъ стоитъ на первомъ мѣстѣ не глаголъ, а прямое дополненіе, чѣмъ полагается удареніе на предметъ прошенія (ук. соч., стр. 92). Онъ связываетъ — и терминологически — «дарованіе хлѣба» съ чудеснымъ насыщеніемъ и отмѣчаетъ чисто-религиозное значеніе этого понятія въ Ін. (стр. 93). И тѣмъ не менѣе, толкованіе евхаристическое онъ нарочито отрицаетъ: «Dieses Brot ist nicht das Brot des kirchlichen Sakramentes, ist nicht einmal das Brot der urchristliche Mahlfeier, und diese Gemeinde ist nicht die spätere Kirche oder auch nur die urkirchliche Ekklesia» (стр. 109). Хлѣбъ, въ пониманіи Ломейера, относится къ категоріямъ эсхагологическимъ, основоположеннымъ въ его анализѣ М. Г. и, тѣмъ не менѣе, лишеннымъ достаточной ясности.

99) Предлагаемое пониманіе М. Г. въ Лк. не совпадаетъ съ тѣмъ, которое приводится въ книгѣ Ломейера. По его наблюденіямъ, М. Г. въ редакціи Лк. обнаруживаетъ, при ея обратномъ переводѣ на арамейскій языкъ, характерный для арамейской письменности силлабическій метръ. Ломейеръ думаетъ, что М. Г. въ редакціи не только Мө., но и Лк., имѣетъ литургическій характеръ, и отказывается понимать одну изъ этихъ параллельныхъ формъ, какъ сокращеніе или, наоборотъ, какъ развитіе другой (ук. соч., стрр. 16-17). Онъ скло-

нень настаивать на томъ, что М. Г. была извѣстна съ самаго начала въ двухъ формахъ, изъ которыхъ редакция Лк. употреблялась, по его мнѣнiю, въ Иерусалимской церкви, а редакция Мѳ. — въ Галилеѣ (ук. соч., стр. 209 слл., ср. еще стр. 17). Тѣмъ самымъ, Ломейеръ въ послѣдней своей книгѣ возвращается къ интересной теорiи, получившей развитiе въ его раннѣйшемъ изслѣдованiи (*Galiläa und Jerusalem, 1936*), о двухъ центрахъ христіанской жизни въ Апостольскій Вѣкъ. Такимъ вторымъ центромъ, наряду съ Иерусалимомъ, оставалась, по его мнѣнiю, Галилея. Его анализъ М. Г. въ двухъ ея формахъ даетъ ему дополнительный аргументъ въ защиту этой теорiи. Но теорiя Ломейера не вышла и по сей день изъ границъ неprovѣренной, хотя и блестящей, гипотезы. И, если своеобразие поэтической формы М. Г. въ постулируемомъ Ломейеромъ арамейскомъ подлинникѣ ея редакціи въ Лк. не позволяетъ выводить ее изъ греческаго текста Мѳ., — то вполне допустимо, что и эта параллельная форма возникла на зарѣ Апостольскаго Вѣка, какъ арамейское толкованiе арамейскаго же прототипа Мѳ. Ср. ко всему прим. 72.

100) Ср. **Jacquier, E.** *Les Actes des Apôtres. Études Bibliques.* Paris. 1926, стр. 91 сл. и мою первую статью, стр. 81.

Явленіе воскресшаго Господа Богоматери

“Ангель вопіюще Благодатній: чистая
Дѣво, радуйся... Твой Сынъ воскресе тридне-
вень отъ гроба...”

Вопросъ о явленіяхъ воскресшаго Спасителя представляется однимъ изъ самыхъ запутанныхъ въ евангельской исторіи. Порядокъ явленій и согласованіе свидѣтельствъ отдѣльныхъ евангелистовъ вызываетъ рядъ недоумѣній. Отъ временъ древнѣйшихъ и до днесь такъ и не найдено удовлетворительнаго объясненія всѣхъ вопросовъ, связанныхъ съ приходомъ Женъ мироносицъ къ пустому гробу въ саду Іосифа Аримаѣйскаго, съ видѣніемъ свѣтлаго ангела (или ангеловъ) и съ явленіемъ воскресшаго Побѣдителя смерти женамъ и апостоламъ въ самомъ Іерусалимѣ и въ разныхъ мѣстахъ Іудеи и Галилеи. Нѣтъ необходимости перечислять всѣ попытки экзегетовъ дать такое объясненіе. Слѣдуетъ только замѣтить, что эти вопросы вовсе не являются какимъ то покушеніемъ одной, современной намъ научной критики текста, (совсѣмъ, кстати, не обязательно либеральной, какъ это часто думаетъ напуганное сознаніе мало знающихъ и безпомощныхъ въ этой области людей). Испытующіе вопросы ставились и попытки найти отвѣтъ дѣлались задолго до Тюбингенской школы, кажушейся очень многимъ ревнителямъ упрощенія въ богословскомъ вѣдѣніи предѣльной опасностью для церкви и благочестія. Достаточно напомнить, что уже въ IV в. Евсевій Кесарійскій писалъ въ своихъ «Вопросахъ къ Марину» по поводу разныхъ недоумѣній въ связи съ явленіями воскресшаго Господа. Его объясненіями пользовались и ихъ потомъ повторяли Георгій Амартоль, Іоаннъ Ксифилинъ, Анастасій Синаитъ и Макарій Хрисокефалъ. Не лишнимъ будетъ замѣтить, что уже Евсевію былъ извѣстенъ фактъ отсутствія въ лучшихъ рукописяхъ послѣдней перикопы Евангелія отъ Марка (XVI, 9-20 или 71-ое начало)¹⁾. Это же знаетъ и Севиръ Антіохійскій²⁾.

Св. отцы понимали необходимость разъяснить эти послѣднія главы Четвероевангелія. Надо, однако, сознаться, что всѣ намъ извѣстныя попытки ихъ дать такое объясненіе всегда страдали односторонностью; замѣчая одну подробность и настаивая на ней, забывали другія, требующія своего отвѣта, который не давала предлагаемая экзегеза.

Не пытаясь дать обзоръ всей патристической литературы даннаго вопроса, мы ограничиваемся только предлагаемой ниже 18-й оміліей св.

Григорія Паламы о явленіи Маріи Магдалинѣ и другимъ Женамъ, въ частности «другой» Маріи. Традиціонную экзегезу занималъ и смущалъ вопросъ согласованія двухъ неясностей евангельскаго повѣствованія: 1. разнорѣчивыя указанія о времени воскресенія и явленія тѣмъ или инымъ лицамъ и 2. почему съ одной стороны Христосъ запрещаетъ Магдалинѣ прикоснуться къ Себѣ, а ап. Фому къ этому же призываетъ, а съ другой, какъ при упомянутомъ запрещеніи (ев. отъ Іоанна), Магдалина (по Матѳею) ухватилась за ноги Воскресшаго вмѣстѣ съ «другой Маріей». На первый поставленный нами вопросъ Палама не находитъ нужнымъ отвѣчать, точнѣе онъ въ этой бесѣдѣ его совсѣмъ и не ставитъ. Вообще же онъ хочетъ найти выходъ въ своеобразномъ объясненіи, имѣющемъ свою давность и въ литературѣ и въ литургическомъ переживаніи воскресенія, а именно, что Христосъ явился первой не Маріи Магдалинѣ, а Своей Пречистой Матери.

Омилија Паламы интересна потому, что она отражаетъ вліянія разныхъ толкователей этого событія, имѣ сопоставляемыя и используемыя. Интересно, что заимствованія были сдѣланы даже изъ Севира Антиохійскаго, монофиситскаго патріарха VI в., о чемъ будетъ сказано ниже. Кромѣ того, при составленіи предлагаемой омиліи были сдѣланы заимствованія изъ: Златоуста, св. Кирилла Александрійскаго, св. Ефрема Сирина, Георгія Никомидійскаго, Теофилакта Болгарскаго, Теофана Керамевса, вѣроятно изъ св. Анастасія Синаита, патр. Фотія и м. б. Никифора Каллисты Ксанфопула. Степень этихъ вліяній выяснится изъ послѣдующихъ сопоставленій.

Главныя экзегетическія затрудненія разбираемаго текста были намѣчены уже Евсевіемъ. Позднѣйшіе писатели только отгѣняли тотъ или иной моментъ, внося мало новаго. Вотъ основные вопросы, намѣченные Евсевіемъ:

1. Какъ по Матѳею оказывается, что Спаситель воскресъ «по прошествіи субботы», тогда какъ по Марку «весьма рано, въ первый день недѣли»?

2. Какъ по Матѳею «по прошествіи субботы» Магдалина увидѣла воскресеніе, а по Іоанну она же стояла у гроба, плачущи въ первый день недѣли»?

3. Какъ по Матѳею «по прошествіи субботы» Магдалина и др. женщины ухватились за ноги Спасителя, а по Іоанну она рано утромъ въ первый день недѣли слышитъ слова: «не прикасайся ко Миѣ»?

Первый вопросъ Евсевій предлагаетъ рѣшить двоякимъ способомъ: а) или, что послѣднее (71-е), зачало Марка отсутствуетъ въ лучшихъ рукописяхъ; (нельзя не отмѣтить смѣлый для его времени научно-критическій подходъ!) или б) тѣмъ, что «по прошествіи субботы» Спаситель воскресъ, а «рано утромъ», явился Маріи Магдалинѣ, т. е. тѣмъ самымъ раздѣляя моменты воскресенія и явленія.

При рѣшеніи второго вопроса Евсевій вводитъ подробныя разсужденія о точномъ значеніи разныхъ выраженій: «по прошествіи субботы», «рано утромъ» и «еще въ темнотѣ». Кромѣ того онъ подчеркиваетъ два прихода Магдалины: одинъ разъ она приходитъ одна, а второй разъ съ «другой Маріей». За симъ онъ различаетъ четыре Маріи

(Богоматерь, Марія Клеопова, Магдалина и Марія мать Іосифа и Іакова). Наконецъ онъ настаиваетъ на томъ, что нѣтъ противорѣчій въ повѣствованіи, т. к. разные евангелисты говорятъ о разныхъ лицахъ и разныхъ посѣщеніяхъ³).

Третій вопросъ получаетъ такое разъясненіе. Магдалинѣ запрещено прикосновеніе, т. к. она мыслитъ «смертное», а не то, что достойно Бога. Плача, она ищетъ мертвеца, тогда какъ описанное Матвеемъ прикосновеніе къ ногамъ Спасителя сопровождалось повелѣніемъ Господа «радоваться» и этимъ, слѣдовательно, былъ исключенъ моментъ скорбнаго и земнаго⁴). Объясненіе это страдаетъ извѣстной натянутостью. Но важнѣе то, что запретъ Магдалинѣ не поставленъ въ связь съ приглашеніемъ ап. Ѳомѣ коснуться пречистаго ребра. Это затрудненіе, повидимому, обходится намѣренно.

Слѣдуетъ впрочемъ отмѣтить, что если Евсевій далъ вопросу о явленіяхъ Христа Мүроносицамъ характеръ экзегетической проблемы, то все же и до него уже это затрудненіе чувствовалось у церковныхъ писателей. Оно переживалось въ связи съ пасхальными спорами, точнѣе съ вопросомъ о часѣ прекращенія предпасхальнаго поста. Въ такъ наз. «Каноническомъ посланіи св. Діонисія Александрійскаго къ еп. Василиду Пентапольскому», печатаемомъ въ «Книгѣ Правиль» разбирается вопросъ о часѣ воскресенія Христова и о томъ, что въ повѣствованіи разныхъ евангелистовъ нѣтъ противорѣчій. Каноническое посланіе Діонисія повліяло въ свое время на 89 правило Трулльскаго собора. Оно же было предметомъ истолкованія византійскихъ каноническихъ комментаторовъ Валсамона и Зонары⁵).

Обратимся къ св. Ефрему Сирину. Его толкованіе интересно по двумъ причинамъ. Прежде всего, онъ въ своихъ объясненіяхъ пользовался не обычнымъ текстомъ четырехъ евангелистовъ, а т. к. наз. «Диатессарономъ», т. е. своднымъ, унифицированнымъ текстомъ одного Четвероевангелія («Евангеліе смѣшанныхъ»), повидимому, въ редакціи Таціана Сирійскаго. Такова была традиція сирійскаго Востока, Эдесской школы, Афраата и самого Ефрема: пользоваться для изученія Четвероевангелія именно такой «гармоніей». Этимъ м. б. слѣдуетъ объяснить извѣстныя своеобразности толкованія св. Ефрема. Вторая причина заключается въ томъ, что у него мы находимъ нѣкоторыя мысли и темы, которыхъ не забудетъ послѣдующая святоотеческая экзегеза и которыя будутъ рецепированы и въ интересующей насъ оміліи Паламы.

Тутъ надо отмѣтить, что св. Ефремъ вводитъ въ свою XXI главу толкованій слѣдующее:

1. Тему объ Адамѣ, т. е. параллель Адама перваго и Второго, Прародца и Спасителя. «Адамъ принялъ залогъ смерти, ...а мы получили жизнь во Христѣ. Эта тема у послѣдующихъ писателей не разъ будетъ варіироваться.

2. Въ объясненіе словъ «не прикасайся ко Мнѣ» дано нѣсколько толкованій. Слова эти сказаны якобы:

а) потому что это тѣло есть начатокъ гроба и Самъ Господь, какъ священникъ его, тщательно охранялъ его отъ всѣхъ рукъ, чтобы дать

его той рукѣ, которая можетъ воспринять такой даръ и воздать за него подобный же даръ;

б) потому что тѣло Его уже облеклось честью и славой;

в) потому что Магдалина еще не вкусила таинственного Тѣла и Крови и потому что Онъ еще не восшелъ на небо и не увѣнчанъ славой у Отца. Вопросъ о Ѳомѣ поставленъ не былъ. Сказано только: «...и Ѳомъ показалъ бокъ Свой». А изъ только что сказаннаго напрашивается предположеніе, что Ѳома долженъ былъ бы коснуться у же прославленнаго тѣла, тогда какъ Маріи Магдалинѣ это не дано. Иными словами Спаситель по разному относится къ этимъ двумъ прикосновеніямъ.

3. Св. Ефремъ утверждаетъ, что Спаситель не Маріи Магдалинѣ явился первой, а Своей Пречистой Матери. «Какъ ни первое знаменіе (т. е. чудо въ Канѣ) не произошло безъ Нея, такъ ни начатокъ гроба (т. е. выходъ Христа изъ гроба) не остался безъ Нея. Отмѣтимъ кстати, что въ другомъ мѣстѣ, какъ разъ въ объясненіи чуда въ Канѣ св. Ефремъ смѣшиваетъ два лица, — Марію Магдалину съ Богородицею. Въ самомъ дѣлѣ: «Пошла Марія (Богородица), чтобы вмѣсто апостоловъ стать исполнительницей Его воли и т. к. Она не умѣла ни предугадывать, ни предупреждать Его слово, то остановилъ Онъ Ее, поскольку Она была поспѣшлива. «Не пришло Мнѣ Мое время», т. е. когда пожелаютъ пить и окажется, что вина не достало, тогда и произойдетъ чудесное знаменіе. Такъ и послѣ побѣды Его надъ преисподней, когда Мать Его увидѣла Его и хотѣла, какъ мать обнять Его». (Іоанна XX, 11-17). Редакторъ русскаго академическаго перевода св. Ефрема примѣчаетъ, что авторъ смѣшиваетъ здѣсь Богородицу съ Маріей Магдалиной⁶).

Обратимся къ толкованіямъ св. Іоанна Златоуста. Въ 8-й бесѣдѣ на ев. Іоанна⁷) онъ обращаетъ гл. обр. вниманіе на личныя переживанія Маріи Магдалины. Она представляется не знающей ничего о воскресеніи и все еще воображающей, что тѣло Господа похищено. «Возвышенный догматъ» о воскресеніи не вмѣщается въ сознаніе этой Жены. «Велико усердіе, великая любовь жены, но высокаго въ немъ нѣтъ еще ничего». Вообще же «женскій полъ какъ то особенно склоненъ къ состраданію и весьма чувствителенъ». Потому то и слова «не прикасайся ко Мнѣ» истолковываются Златоустомъ въ томъ именно смыслѣ, что они обращены къ слишкомъ восторженному и чувствительному, къ слишкомъ еще земному настроенію св. Мвроносицы. «Нѣкоторые говорятъ, что Марія просила у Него духовной благодати, т. к. слышала, что Онъ говорилъ ученикамъ: «еще пойду къ Отцу, умолю Его и ино-го Утѣшителя дать вамъ» (Іоан. XIV, 3; 16). Но какъ она, не бывшая тогда съ учениками, могла слышать эти слова? Съ другой стороны, и по своимъ понятіямъ она далека была отъ подобнаго желанія. Да и какъ она могла просить объ этомъ, разъ Онъ еще не отошелъ ко Отцу? Мнѣ кажется, что она еще и теперь желала обращаться съ Нимъ, какъ прежде, и отъ радости не представляла себѣ ничего великаго...»

Въ опроверженіе еврейской хульной молвы о похищеніи тѣла, Златоустъ вводитъ разсужденіе о пеленахъ и головномъ покровѣ, аккурат-

но сложенныхъ, а не брошенныхъ кое-какъ впопыхахъ, что имѣло бы мѣсто въ случаѣ похищенія. Чудесно, какъ могли быть сложены эти одежды, т. к. «много смиры было употреблено при намащиваніи тѣла, которая не хуже свинца приклеиваетъ пелены к тѣлу».

Тема объ Адамѣ, казалось бы, отсутствуетъ. Но вмѣсто этой параллели двухъ Адамовъ (св. Ефремъ) Златоустомъ вводится замѣчаніе: «потому желалъ Онъ благовѣстить радость (женамъ), что этотъ полъ былъ въ скорби и получаетъ эту первую радость». Это своеобразный вариантъ той же темы: вмѣсто печали падшаго Адама — печаль побудившей его къ паденію жены, а теперь вмѣсто этой печали — радость, подаваемая женамъ муриносицамъ.

Въ 88-й бесѣдѣ на ев. Маттея Златоустъ отождествляетъ Марію Іаковлеву съ Богородицею⁸).

Какъ видимъ, самый трудный вопросъ о запрещеніи прикасаться поставленъ въ связь съ возможностью полученія «духовной благодати», т. е. Духа Святаго и т. обр., приводится, казалось бы, къ необходимости сопоставленія этого запрета съ дозволеніемъ Ѳомѣ, но и Златоустъ предпочитаетъ этотъ вопросъ не ставить; онъ говоритъ о человѣческомъ, земномъ настроеніи Магдалины, несоответственномъ при встрѣчѣ съ воскресшимъ Господомъ.

У псевдо-Іустина Философа въ его «*Quaestiones et resp. ad Orthodoxos*» (quaest. 48.) находится и такой вопросъ: «Почему Господь сказалъ Маріи «не прикасайся ко Мнѣ». Я еще не восшелъ. Если же до Его вознесенія никому не дозволено было прикосновеніе к Нему, то почему же мало спустя Онъ допускаетъ это Ѳомѣ?» Отвѣтъ гласитъ: «Слова «Не прикасайся» сказаны Господомъ Маріи въ томъ смыслѣ, чтобы не слѣдовать за Нимъ такъ же, какъ она всегда слѣдовала во время до Его крестныхъ страданій. Господь вѣдь хотѣлъ, чтобы Его ученики отвыкали мало по малу отъ лицезрѣнія Его и присутствія. Поэтому съ одной стороны, Онъ не постоянно видимъ учениками въ тѣ дни, которые Онъ провелъ на землѣ послѣ воскресенія; а съ другой, и не сдѣлался совершенно невидимымъ для нихъ. Но въ этомъ промежутокѣ времени Онъ допускаетъ и то и другое, т. е. и показывается и не показывается». Неубѣдительность этого толкованія очевидна по своей богословской непроницаемости⁹).

Св. Кириллъ Александрійскій останавливается достаточно подробно на личныхъ переживаніяхъ Магдалины и на ея характеристикѣ. Въ XII книгѣ толкованія на ев. Іоанна¹⁰) она называется «любомудрой» (философомъ), «ревностнѣйшей», «христолюбивой», но поведеніе ея у гроба, ея недовѣріе и удивленіе объясняется тѣмъ, что «эта женщина какъ то медленно понимаетъ, что свойственно вообще женскому полу». «Женскій полъ какъ то трудно понимаетъ». Прикосновеніе запрещается ей, ибо она еще не приняла Св. Духа. Естественно опять-таки, поставивъ это въ связь съ явленіемъ Ѳомѣ, предположить, что этотъ послѣдній уже принялъ Св. Духа. Подойдя, однако, къ этой темѣ, авторъ отъ нея уклонился.

Тѣмъ не менѣе Магдалинѣ повелѣно быть первовѣстницей великихъ благъ и благовѣстить ученикамъ восшествіе Господа на небо.

Въ разныхъ показаніяхъ евангелистовъ св. Кирилль не усматриваетъ противорѣчія, т. к. отдѣльными писателями въ ихъ показаніяхъ и во всей совокупности свидѣтельствъ охватывается все время ночи, весь промежутокъ отъ вечера до утра.

Тема объ Адамѣ слышится въ толкованіи на Матѳея, при сопоставленіи съ ветхозавѣтнымъ обѣтованіемъ о рожденіи дѣтей въ болѣзни¹¹).

Особый интересъ представляетъ омилія Севира Антиохійскаго. Ею Палама пользовался, самъ не подозрѣвая авторства монофиситскаго патріарха, а думая, что пользуется св. Григоріемъ Нисскимъ или св. Исихіемъ Іерусалимскимъ. Этотъ послѣдній вопросъ получилъ совершенно законченное объясненіе благодаря трудамъ католическихъ ученыхъ М. А. Kugener и Edg. Triffaux¹²), давшихъ намъ прекрасное изданіе 77-й омиліи Севира на греческомъ, сирійскомъ и французскомъ языкахъ. Ими установлено, что, хотя произведенія Севира (патріаршествовалъ съ 6 ноября 512 г. по сентябрь 518 г.) и были запрещены 43-й новеллой Юстиніана и, наравнѣ съ трудами Несторія, они тщательнo уничтожались, нѣкоторыя его омиліи сохранились. Такъ и 77-я омилія дошла до насъ: 1. въ катенахъ, 2. въ переводахъ на сирійскій яз. Павла Каллиника (VI в.) и Іакова Эдесскаго (VIII в.) и 3. подъ именемъ св. Григорія Нисскаго или св. Исихія Іерусалимскаго, въ 22 рукописяхъ XV и XVI вв. Къ такому «благочестивому подлогу» прибѣгали, выскабливая имя Севира и замѣняя его безопасными и безупречными именами православныхъ учителей церкви, ради спасенія этой бесѣды, которая сама по себѣ не содержитъ совершенно ничего еретическаго¹³). Впервые 77-я омилія Севира была издана подъ именемъ Григорія Нисскаго въ 1615 г. (Fronton le Duc), потомъ въ 1638 г. (Morel) и у Migne, P. Gr. въ 46-мъ томѣ въ 1858 г. Въ этомъ послѣднемъ изданіи она значится какъ 2-я омилія, въ числѣ прочихъ пяти бесѣдъ св. Григорія на Пасху. Непринадлежность ее св. Григорію Нисскому признана теперь въ Патрологіи¹⁴). Подъ именемъ Исихія ее издалъ впервые въ 1648 г. Combefis и еще въ 1788 г. Galand защищалъ его авторство.

Обращаясь къ содержанію этой омиліи Севира, мы видимъ, что св. Кирилломъ намѣченная мысль о томъ, что нѣтъ разногласія въ показаніяхъ евангелистовъ особенно занимаетъ Севира и является главной темой его проповѣди. Она даже такъ и озаглавляется: «77-я омилія Севира, антиохійскаго архіепископа о томъ, что евангелисты ни въ чемъ другъ другу не противорѣчаютъ, когда равно повѣствуютъ о событіяхъ, имѣвшихъ мѣсто при воскресеніи Христа, Бога и Спасителя нашего, событіяхъ, которыя читаются каждое воскресеніе на утрени (точнѣе: ночью)».

Севиромъ сопоставляются различныя показанія евангелистовъ о времени, начиная со словъ ев. Матѳея: «по прошествіи субботы». Существуетъ даже особая глосса Іакова Эдесскаго въ объясненіе этого выраженія. Она указываетъ, точно такъ же какъ и самъ Сеvirь, на различіе сирійскаго и греческаго словоупотребленія; «одна изъ субботъ» или «два или три изъ субботъ, т. е. изъ дней недѣли», свойственное сирійской терминологіи, передается греческими выраженіями

«первая, вторая или третья (или первый, второй или третий день) из дней недѣли». Кромѣ того $\delta\psi\epsilon$ у ев. Матѳея, а не $\epsilon\sigma\pi\epsilon\rho\alpha$ означаютъ нѣчто иное, нѣчто болѣе точное, чѣмъ вечерь, а именно «поздній вечерь», м. б. даже «глубоко въ ночь». Севирь приводитъ это въ связь съ указаніями времени у др. евангелистовъ и разбираетъ явленія по всѣмъ четыремъ евангелиямъ, чтобы, какъ того требуетъ заглавіе омиліи, показать возможность согласованія ихъ, казалось бы, разнорѣчныхъ показаній. Посему подчеркивается, что по изволенію Св. Духа различные евангелисты описываютъ разныя явленія, откуда и кажущееся несоотвѣтствіе числа и имени Мурносицъ и числа ангеловъ у гроба. Онъ также считаетъ нужнымъ объяснить, что Матерь Божія обозначается то именемъ «другая» Марія, то «Марія, мать Іакова, Іосіа, Іуды и Симона», дѣтей Іосифа отъ перваго брака.

Тема объ Адамѣ имѣетъ такой отзвукъ: «женщинамъ позволяется явить людямъ вѣсть о воскресеніи, «чтобы жена стала для людей вѣстникомъ радости, какъ для Адама она была орудіемъ печали».

Зная о томъ, что 71-е зачало Марка встрѣчается не во всѣхъ манускриптахъ, Севирь все же останавливается на кажущемся противорѣчии этого евангелія («воскресши рано въ первый день недѣли, Іисусъ явился сперва Маріи Магдалинѣ») съ показаніемъ Матѳ. XXVIII, 1 и совѣтуетъ поставить точку послѣ словъ, «воскресши же». Намѣчая тк. обр., проблему пунктуации, Севирь различаетъ моменты воскресенія и явленія св. Маріи Магдалинѣ. (р. 842).

Говоря о «другой Маріи», т. е. о Богородицѣ, которой и подобало узнать отъ ангела вѣсть о воскресеніи, Севирь вспоминаетъ и ангельское благовѣстіе Ей-же: «радуйся, Благодатная». Хотя онъ и не дѣлаетъ выводовъ, которые слѣдуетъ въ послѣдствіи Палама, т. е., что Ей было п е р в о й явлено, все же важно указать на выдѣленіе этого момента въ толкованіи, ибо онъ будетъ потомъ использованъ другими.

Магдалина представляется недоувѣрчивой, склонной къ видѣніямъ. Она уже одинъ разъ съ «другой» Маріей прикоснулась къ ногамъ Господа, а теперь снова впадаетъ въ маловѣріе, «не имѣя ничего возвышеннаго въ мысляхъ». Но толкователь не сопоставляетъ Магдалину и Θ ому. О явленіи этому послѣднему сказано дважды (pp. 812 и 850), но отъ сравненія этихъ двухъ моментовъ онъ уклоняется. Имъ сопоставляется не запретъ Магдалинѣ съ дозволеніемъ Θ омѣ, а только невѣріе одного и другого. Экзегетическое затрудненіе обходится тѣмъ, что удареніе перенесено съ момента богословскаго на моментъ психологическій.

Севирь, наконецъ, останавливается и на чудѣ со сложенными пеленами. «Трудно было освободить тѣло отъ приклеившихся къ нему покрововъ». (р. 816).

Вниманіе св. Максима Исповѣдника (+662) было привлечено въ интересующемъ вопросѣ словами Спасителя «не прикасайся ко Мнѣ». Въ «*Capita theolog. et oeconom. centur. II, § 45*» читаемъ: «Тотъ, кто думаетъ о Господѣ, только какъ о Создателѣ рождающихся и смертныхъ существъ, тотъ мыслить о Немъ, подобно Маріи Магдалинѣ, какъ о садовникѣ. Потому то ради нашей пользы Владыка убѣгаетъ отъ при-

косновенія такого, т. к. Онъ еще не можетъ взойти къ Отцу и говорить: «не прикасайся ко Мнѣ». Господь знаетъ, что приходящій къ Нему съ такими ничтожными представленіями вредитъ самъ себѣ»¹⁵). Эта же мысль развивается св. Максимомъ болѣе подробно въ его «*Quaestiones ad Theopemptum*» (16). Здѣсь все переносится въ сферу аскетическихъ разсужденій, что по существу мало мѣняетъ уже намѣченное Златоустомъ и св. Кирилломъ толкованіе.

Св. Анастасій Синаитъ (+ послѣ 700) въ своихъ «*Quaestiones*», § 153 ограничивается разборомъ вопроса о явленіяхъ Христа по разнымъ евангелистамъ съ точки зрѣнія чисто фактической. Онъ указываетъ на четыре прихода Женъ ко гробу, говоритъ о разныхъ Маріяхъ, отождествляетъ Марію, мать Іакова и Іосіа съ Богородицей, ссылается на еврейскія хульные баснословія о Ней, подчеркиваетъ, что по изволенію Св. Духа каждый евангелистъ описываетъ только одно изъ посѣщеній гроба и настаиваетъ на томъ, что между евангелистами нѣтъ разногласій. Заключаетъ онъ свое толкованіе довольно пространномъ заимствованіемъ изъ извѣстныхъ намъ Евсевіевыхъ «*Quaestiones ad Marinum*» (17).

Совершенно особе мѣсто въ ряду патристическихъ толкованій послѣднихъ главъ Четвероевангелія занимаетъ Георгій Никомидійскій (+ 860). Ему принадлежатъ двѣ бесѣды, — 8-я «О Пресвятой Маріи, предстоящей кресту», и 9-я «О Пресвятой Маріи, предстоящей у гроба». Въ этихъ повѣдяхъ онъ возвращается къ мысли св. Ефрема Сирина о томъ, что Спаситель явился сперва Своей Матери, а не Маріи Магдалинѣ, Неискусомужно Родившей Христа и удостоившейся ангельскаго привѣтствія и надлежало принять первой вселенскую радость. Она одна неподвижно присутствуетъ у гроба и терпѣливо ждетъ. При землетрясеніи, схожденіи ангела, отваливаніи камня, при обморокѣ стражи, ихъ пробужденіи, бѣгствѣ въ городъ присутствовала Она одна, терпѣливо бодрствуя, тогда какъ другія Мвроносицы увидѣли уже отваленный камень и сидящаго на немъ ангела, но какъ все это случилось они не знали. Только Богоматерь видѣла землетрясеніе, «пробудившее отъ вѣка умершихъ и усыпившее бодрствующую стражу». Той, Которой была повѣрена тайна домостроительства, только и было показано чудо воскресенія. Не апостоламъ и не мвроносицамъ, но Ей, имѣвшей посвященіе, превышающее ангельское и духовное. Ее непосредственно осіяваетъ свѣтъ воскресенія, а Мвроносицъ черезъ ангела».

Георгій Никомидійскій не пользуется возможнымъ экзегетическимъ аргументомъ объ отводѣ послѣдняго зачала отъ Марка, а прибѣгаетъ къ иному, не вполне убѣдительному объясненію. «Если и написано, что Магдалинѣ Христосъ явился первой, то только первой между апостолами и другими мвроносицами». Точно также «если и сказано у ев. Матѳея (XXVII, 61) и ев. Марка (XV, 47), что и Марія Магдалина съ другими сидѣла противъ гроба, то это только для того, чтобы показать, что онъ тамъ были въ самый моментъ погребенія».

Кромѣ того онъ не согласенъ съ тѣмъ, что Богородица именуется другими именами (Марія Іосифова, или Марія Іаковлева. Такое «переименованіе» ему кажется невозможнымъ. Эти двѣ бесѣды¹⁸, совсѣмъ

не обычныя для традиціоннаго толкованія не останутся безъ вліянія на разбираемую ниже омілію Паламы.

Св. Фотій Константинопольскій (+ 891) въ своихъ «Вопросахъ къ Амфилохію» дважды касается проблемы явленій воскресшаго Господа апостоламъ и муроносицамъ. Въ вопр. 124 онъ только перечисляетъ порядокомъ явленій, насчитывая ихъ всего одиннадцать, по числу 11 учениковъ, какъ говорить онъ¹⁹). Въ другомъ мѣстѣ (вопр. 218) онъ разбираетъ специально и очень пространно слова Господа «не прикасайся ко Мнѣ»²⁰). Его мысли сводятся въ главномъ къ слѣдующему.

«Почему сказано: «не прикасайся ко Мнѣ»? Потому что Я еще не восшелъ къ Отеческой высотѣ и не воспринялъ достоинство сверхъестественнаго естества. А ты, Марія, подходишь ко Мнѣ, думая обо Мнѣ еще низменно, никакъ не возвышаясь надъ человѣческими мѣрками. И это не дѣлаетъ тебя достойной коснуться Моей славы, но еще больше удаляетъ отъ Меня. Обратите вниманіе, что, сказавъ «не прикасайся», Онъ добавляетъ: «Я еще не восшелъ», давая этимъ надежду, чтобы она не окончательно отказывалась отъ своего желанія, но что скоро она добьется того, о чемъ она ревнуетъ. Онъ какъ бы говорить: «съ тѣмъ настроеніемъ, съ которымъ ты приближаешься, нельзя тебѣ подходить ко Мнѣ... Когда же ты себя отъ этихъ низменныхъ желаній возведешь къ болѣе возвышеннымъ и богоподобнымъ размышленіямъ, то тебѣ будетъ дарованъ доступъ ко Мнѣ, и ты удостоишься большаго, чѣмъ то, на что ты надѣешься теперь... Не подобаетъ, чтобы твое желаніе все еще затмѣвало во Мнѣ Отеческое Божество и чтобы ты все еще подходила ко Мнѣ, какъ къ простому человѣку. Ибо время до Креста было временемъ снисхожденія и смиренія; тогда допускалось тебѣ приближаться съ болѣе низменными помысленіями... Теперь настало время болѣе возвышенныхъ и божественныхъ устремленій. Смерть умерщвлена и побѣждена. Адъ отдалъ мертвецовъ, которые въ немъ были отъ вѣка и лишень теперь тиранической власти...» Господь двоякимъ способомъ успокаиваетъ смущеніе ея помысловъ и призываетъ ее къ доброму настроенію: во-первыхъ, тѣмъ, что Онъ ее посвящаетъ (буквально: хиротонисуетъ, рукополагаетъ) благовѣствовать воскресенію и во-вторыхъ, что черезъ нее-же повелѣваетъ сдѣлать тоже и ученикамъ... Онъ какъ бы говорить: «не скорби, что Я запретилъ тебѣ прикоснуться ко Мнѣ, ибо Я это сдѣлалъ не изъ пренебреженія или во гнѣвъ. Но самая природа вещей и неизреченный порядокомъ Моего во-человѣченія велитъ это сдѣлать прежде всего. Но оттого, что твое желаніе не исполнилось, ты не потерпишь никакого ущерба, а приобрѣтешь еще больше...»

Изъ этихъ пространныхъ выдержекъ видно, что патр. Фотій развиваетъ все тѣ же мысли аскетико-психологическаго порядка, которыя были уже высказаны и до него.

Ееофилактъ болгарскій (+ 1070) не вноситъ почти ничего новаго въ свои толкованія евангельскаго текста. Онъ повторяетъ, а мѣстами и рабски копируетъ мысли и цѣлыя фразы изъ до него бывшихъ экзегетовъ. Въ толкованіи на ев. Іоанна его объясненія сводятся въ общемъ къ слѣдующему²¹).

Женскій полъ сильно склоненъ къ волненіямъ и легко плачетъ, а Марія Магдалина весьма возбуждена была и движима любовью къ Господу. Она не могла думать ни о чемъ возвышенномъ. Поэтому слова Господа: «не прикасайся» означаютъ: «Я уже больше не въ тѣхъ условіяхъ, что и раньше; Я не буду больше съ вами вмѣстѣ, какъ раньше, но восхожду ко Отцу».

Еофилактъ буквально переписываетъ изъ Златоуста о крѣпости клейкаго состава на пеленахъ, не хуже свинца.

Въ какой часъ произошло воскресеніе никто не знаетъ. Въ показаніяхъ евангелистовъ нѣтъ разногласія между выраженіями «поздно вечеромъ» и «рано, когда было еще темно», т. к. здѣсь говорится о разныхъ посѣщеніяхъ гроба, то одной Магдалиной, то вмѣстѣ съ другими муроносицами.

И въ толкованіи на ев. Матѳея²²) онъ настаиваетъ на томъ, что нѣтъ разногласія между евангелистами. Казалось бы противорѣчивыя указанія о времени («по прошествіи субботы»; «очень рано»; «при восходѣ солнца») охватываютъ въ сущности одинъ и тотъ же промежутокъ ночи. Онъ, уточняя свою мысль, вводитъ такую фразу, которою потомъ воспользуется и Палама: «мы должны здѣсь подразумѣвать лучи утренняго солнца, ибо отъ 8-го часа прерывается ночь, отъ какаго времени и начинается слѣдующій день и утро становится замѣтнымъ».

Какъ и другіе толкователи, онъ утверждаетъ тождество личности Богоматери съ Маріей Іаковлевою и съ другой Маріей. Обѣ Маріи (т. е. Богородица и Магдалина) коснулись ногъ Спасителя, при чемъ никакихъ объясненій не дано этому въ связи съ указаннымъ выше толкованіемъ «не прикасайся ко Мнѣ». Нѣтъ сопоставленія запрета Магдалинѣ съ дозволеніемъ ап. Еомѣ.

Гораздо болѣе интересенъ и какъ толкователь и какъ проповѣдникъ Еофанъ Керамевсъ, еп. Тавроменийскій въ Сицили (+ 1140). Онъ принадлежитъ ко времени византійскаго Ренессанса, соединяя въ себѣ традиціи святоотеческой мысли Востока съ изяществомъ и пышностью стиля, того нѣсколько искусственнаго языка, которымъ любили говорить и писать въ то время. Отъ него осталось много проповѣдей, въ числѣ коихъ и омилиі на всѣ 11 утреннихъ воскресныхъ евангелій. Въ нихъ подробнѣе другихъ онъ касается вопроса о явленіяхъ Христа

Въ Омиліи XXIX (на 2-ое воскресное евангеліе), а равно и въ XXX и XXXI онъ настаиваетъ на томъ, что нѣтъ противорѣчій въ показаніяхъ евангелистовъ, т. к. говорится о разныхъ посѣщеніяхъ и потому не совпадаютъ ни имена участниковъ, ни время ихъ прихода ко гробу. Евангелисты свидѣтельствуютъ не о часѣ воскресенія, который остался людямъ неизвѣстнымъ, а о времени явленія²³). Уточняя время явленія Маріи Магдалинѣ, время, когда было еще темно, въ часъ ранняго утра, Еофанъ называетъ его полумракомъ, или точнѣе «свѣтотѣнью»²⁴). Любопытно, что такія же уточненія повторяетъ и Палама: «время, когда утренній свѣтъ еще смѣшивается съ тьмою; это то время, когда востокъ на горизонтѣ начинаетъ свѣтлѣть и предвозвѣщать день». Интересно, что это выраженіе Еофана «свѣтотѣнь» (*σκιόφως*)

не встрѣчается нигдѣ въ греческомъ литературномъ языкѣ. Во всякомъ случаѣ ни одинъ изъ словарей (ни школьные: Поспишила, Вейсмана, Bailly и Benseleer'a, ни большіе лексиконы типа Liddel & Scott и Stephanos, ни даже спеціальныя Sophocle'a для византійскаго языка и словари Кумануди) этого слова не знаютъ.

Проповѣдникъ устанавливаетъ тождество Богородицы съ «другой» Маріей и съ матерью Іакова и Іосифа²⁵). Мруносицы сдѣланы вѣстниками воскресенія, а Магдалина возвеличивается особо, т. к. слово «Магдалина» означаетъ «возвеличенная» и она становится «апостоломъ для апостоловъ»²⁶).

Говоря о явленіи ангела съ правой стороны гроба, Теофанъ упоминаетъ архангела Гавріила, явившагося Захаріи справа отъ кадилаща алтаря²⁷).

Подробно развивается тема объ Адамѣ. Въ омиліи на 2-ое евангеліе сказано: «какъ Ева, обманутая въ вечерній часъ, была изгнана изъ мѣста наслажденія, такъ и ея внучки, прибывъ рано утромъ, узнали благодаря воскресенію Господню вѣсть о возстановленіи (апокатастасисѣ) ихъ праматери»²⁸). Въ XXXIII омиліи (на 7-ое евангеліе) Теофанъ объясняетъ: «когда мстительный убійца (діаволь) задумалъ козни противъ нашего естества, воспользовавшись змиемъ, какъ орудіемъ, онъ прежде всего подошелъ къ женскому нраву, какъ простѣйшему, а черезъ женщину онъ покорилъ и мужчину. Владыка, исцѣляя стало быть эту слабость черезъ противоположное, показывается по воскресеніи изъ гроба прежде всего женщинамъ, чтобы та, которая была въ началѣ причиной паденія, сдѣлалась опять таки и вѣстникомъ возстановленія»²⁹). Наконецъ въ XXXIV омиліи (на 8-ое евангеліе) при явленіи Господа Маріи Магдалинѣ³⁰), Котораго она приняла за садовника, проводится параллель съ первымъ Адамомъ, первымъ стражемъ рая и первымъ садовникомъ Эдемскаго сада. Напомнимъ разсужденіе св. Максима Исповѣдника о томъ же садовникѣ, но въ иномъ аскетическомъ разрѣзѣ.

Теофанъ не забываетъ повторить разсужденіе о клеветности смѣшенія алая и смиренны³¹).

По возстаніи Христа (омилія XXIX) души заключенныхъ въ адскомъ мракѣ больше не скрываются тамъ³²), тема, затронутая Фотіемъ, а потомъ и Паламою.

Вопросъ о прикосновеніи остается все на томъ же мѣстѣ, что и у прежнихъ экзегетовъ. Съ одной стороны (ев. отъ Маттея) Марія увидѣла лицо Любимаго, удержала Его пречистыя ноги и услышала Его сладкій голосъ³³), а съ другой, ей запрещено прикосновеніе: «Я больше не ношу дебелость плоти, которая бы подлежала прикосновенію твоему. И хотя Ты по Моему снисхожденію недавно ухватила въ мѣстѣ съ другой Маріей за Мои ноги, но то было промыслительно и служило подтвержденіемъ Моего воскресенія». «А т. к. Магдалина все еще погружена во мглу невѣрія, то теперь ей прикосновеніе запрещается»³⁴). Это, стало быть, повтореніе извѣстныхъ уже намъ мыслей предшествовавшихъ толкователей текста.

У современнаго Паламѣ Никифора Каллиста Ксанфопула есть про-

повѣдь на св. и равноапостольную Мвроносицу Марію Магдалину³⁵), въ которой рѣшительно отстаивается первенство явленія именно ей. Кромѣ этого Ксанфопуль повторяетъ всѣ намъ уже извѣстныя разсужденія: о четырехъ приходахъ Маріи Магдалины ко гробу, о прикосновеніи при встрѣчѣ съ другими женами, о недовѣрїи Магдалины, не разсуждающей возвышенно о Господѣ по Его воскресеніи. Уточняется часъ явленія по Матѳею: «по прошествїи субботы, т. е. около времени пѣнія первыхъ пѣтуховъ, на разсвѣтѣ перваго дня недѣли, который есть воскресеніе. «Другая Марія», равно какъ и Марія, мать Іакова и Іосїи «безспорно есть и Богоматерь».

Явленіе Маріи Магдалинѣ въ саду у гроба не сопоставляется съ явленіемъ одиннадцати ученикамъ въ присутствїи ап. Ѳомы.

Мы подошли къ обр. въ процессѣ историческаго обозрѣнія къ объясненію св. Григорія Паламы. Свою 18-ую омилію онъ посвящаетъ толкованію евангелія на недѣлю Женъ Мвроносицъ, т. е. 3-го утренняго воскреснаго евангелія (71-го зач. от Марка). Палама не давалъ систематическихъ толкованій священныхъ книгъ; настоящее объясненіе есть толкованіе рецепированной церковью пѣрикопы, которую приходится «take for granted». Поэтому поставленный когда-то Евсевіемъ вопросъ о неинтегритетѣ евангелія отъ Марка, который традиціонная экзегеза постаралась забыть, отпадалъ у Паламы какъ выходъ изъ положенія. Надо было стало быть или безоговорочно принять слова евангелиста о явленіи с п е р в а Маріи Магдалинѣ, или же искать иного выхода. Палама вспомнилъ попытки св. Ефрема Сирина и Георгія Никомидійскаго, а также и нѣкоторыхъ литургическихъ пѣснопѣній и рѣшительно утверждаетъ, что воскресшій Господь явился прежде всего не Маріи Магдалинѣ, а Своей Пречистой Матери³⁶). Это было вѣроятно продиктовано чувствомъ высокаго благоговѣнія къ Пресвятой Дѣвѣ, но нисколько не улучшило экзегетическаго затрудненія. Вопросъ о сопоставленіи явленія св. Маріи Магдалинѣ съ явленіемъ ап. Ѳомѣ Паламою не былъ поставленъ. Изъ послѣдующаго перевода этой омиліи при сравненіи ея съ разными отрывками изъ святоотеческой экзегезы станетъ ясно степень самостоятельности Паламы. Передъ нами развиваются все тѣ же темы: о томъ, что нѣтъ противорѣчїя въ показанїи евангелистовъ; что «другая Марія» и Марія Іаковлева суть иныя имена Богородицы; что надо отличать часъ явленія отъ часа воскресенія; сопоставляется явленіе ангела Богоматери съ явленіемъ Ей-же архангела въ день Благовѣщенія; съ темы объ Адамѣ Палама даже начинается, но въ нѣсколько иной интерпретаціи.

БЕСѢДА 18-ая ВЪ НЕДѢЛЮ ЖЕНЪ МВРОНОСИЦЪ,

(въ ней же и о томъ, что Богородица первая увидѣла воскресшаго
изъ мертвыхъ Господа)

«Воскресеніе Господне есть об-
новленіе чловѣческаго естества и
оживленіе; возстановленіе и возвра-

(Іоаннъ Дамаскинъ. «Бес. на Вел.
Пятокъ» (М. Р. Сг. 96, 589 В):
«Изъ Дѣвы произошелъ Исусъ, —
великое чудо, превышающее бракъ»

щеніе къ безсмертной жизни Адама, который вслѣдствіе грѣха былъ поглощенъ смертію и черезъ смерть возвращенъ въ землю, изъ которой и сотворенъ. Какъ въ началѣ никто изъ людей не видѣлъ созданія Адама, ибо въ то время никто изъ людей еще не существовалъ, а послѣ пріятія имъ жизни черезъ божественное вдуновеніе, прежде всѣхъ увидѣла его женщина, ибо послѣ него Ева была первая между людьми; такъ и второго Адама, который есть Господь, никто изъ людей не видѣлъ возставшимъ изъ мертвыхъ, ибо никто изъ близкихъ тамъ не присутствовалъ, а воины стерегущіе гробъ, потрясенные страхомъ, обмерли. Послѣ же воскресенія, прежде другихъ увидѣла Его женщина, какъ мы и слышали сегодня отъ евангелиста Марка, который говоритъ: «воскресши рано въ первый день недѣли, Иисусъ явился сперва Маріи Магдалинѣ». Кажется, что евангелистъ ясно говорить и о часѣ, въ который воскресъ Господь, сказавъ «рано», и о томъ, что первой Онъ явился Маріи Магдалинѣ, и что явился ей въ моментъ воскресенія. Однако, онъ не говоритъ такъ, какъ это м. б. ясно для малоосвѣдомленныхъ. Ибо нѣсколько выше и этотъ евангелистъ, согласно съ другими, говорить о томъ, что эта Марія пришла на гробъ съ другими мѣроносицами и увидѣла его пустымъ и ушла, т. к. Господь воскресъ гораздо раньше разсвѣта, когда она Его увидѣла. Обозначая тотъ моментъ воскресенія, онъ не говоритъ такъ просто какъ здѣсь: «рано», но «весьма рано». Развѣ онъ не говоритъ тамъ о восходѣ солнца и о появленіи слабаго свѣта на горизонтѣ? Восходъ солнца упоминаетъ и Іоаннъ, говоря, что Марія Магдалина пришла на гробъ рано, когда еще было темно

и обновляющее естество. Но если бы не было Креста, то своими дѣлами не спаслась бы первая дѣва Раа. Теперь же, во время Креста, первой спасается женщина, новыми дарами исцѣляющая ветхое зло”...

(Северь Антиохійскій. Р. О. XVI. 808, 1-5):

“Т. к. женщина первая услышала обманъ змія и противозаконно увидѣла запрещенный плодъ древа и была осуждена на скорбь; то и Спаситель позволилъ женщинамъ поклониться и ухватиться за Его ноги, т. к. онѣ первыя отпали и удалились отъ Него; и имъ Онъ повелѣваетъ возвѣстить радость ученикамъ. Онъ желаетъ, чтобы женщина стала вѣстникомъ радости для мужчинъ, какъ она была для Адама орудіемъ скорби, исцѣляя т. к. обр. противное противнымъ.

(Св. Кириллъ Александр. М. Р. Стр. 74, 697 В):

“...какъ женщина первая была осуждена словомъ діавола, а черезъ нее и весь женскій родъ, такъ и Марія Магдалина подаетъ всѣмъ вѣсть: о вѣчной жизни”.

(ср: и приведенные выше отрывки изъ Теофана Керамевса и др. въ частности и слова Ник. Калк. Ксанфопула: “...какъ въ болѣзняхъ ты рождала дѣтей, такъ теперь тебѣ первой подобаетъ радоваться”).

ср: св. Фотія. Бесѣда 65-ая (изданіе Аристарха, т. II, стр. 218).

и увидѣла, что камень отваленъ отъ гроба. (XX, 1).

Но по Іоанну она тогда не только приходитъ ко гробу, но и уходитъ отъ него, еще не увидѣвъ Господа. Она бѣжитъ къ Петру и Іоанну, и объявляетъ имъ не то, что Господь воскресъ, но что взять отъ гроба, т. к. и она сама еще не знала о воскресеніи. Не дано было Маріи первой обнаружить Господа, но только уже при наступленіи дня. И то, что дѣйствительно неясно рассказано евангелистами, я и открою вамъ, возлюбленные. Радостную вѣсть о Господнемъ воскресеніи прежде всѣхъ получила Богородица, какъ то и было Ей прилично и справедливо. Она прежде всѣхъ увидѣла Его воскресшимъ и наслаждалась Его божественной бесѣдой. И не только Его видѣла глазами и Своими ушами слышала Его слова, но и первая и единая Своими руками коснулась Его пречистыхъ ногъ, хотя обо всемъ этомъ евангелисты и не говорить ясно, не желая подвергать Богоматерь опасности мученія и не дать невѣрнымъ повода для сомнѣнія. Намъ нынѣ принадлежитъ слово къ вѣрнымъ въ честь Воскресшаго, а тема праздника вынуждаетъ насъ правильно разсудить о Муроносицахъ, слѣдуя тому, кто сказалъ: «нѣтъ ничего тайнаго, что не сдѣлалось бы явнымъ» и это разъяснится.

Итакъ Муроносицы суть тѣ женщины, которыя слѣдовали вмѣстѣ съ Матерью Господа и которыя во время спасительныхъ страданій присутствовали и позаботились помазать тѣло Господа мвромъ. Ибо, когда Іосифъ съ Никодимомъ попросили у Пилата и взяли тѣло Владыки, сняли Его со креста, обвили Его плащаницей съ клейкими ароматическими составами, положили Его во

(Сефирь, 848, 8-9):

“Будь Дѣва опознана со стороны многихъ людей, Іудеи изъ ревности погубили бы Ее.” Тоже и у Златоуста (sermō) 58, 643, что Богородица могла бы подвергнуться каменованію.

гробъ, высѣченный въ скалѣ и привалили большимъ камнемъ двери гроба, то Марія Магдалина и другая Марія, согласно ев. Марку, присутствовали, сидя противъ гроба и смотря на это. Слова «другая Марія» во всякомъ случаѣ означаютъ Богоматерь, ибо Она еще называется и Матерью Іакова и Іосіа, дѣтей Іосифа Обручника. Но не только эти женщины присутствовали и смотрѣли, какъ погребаютъ Господа, а еще и другія, какъ повѣствуетъ Лука, говоря: «послѣдовали также и женщины, пришедшія съ Нимъ изъ Галилеи и смотрѣли гробъ, и какъ полагалось тѣло Его»; (XXIII, 55) «и была то Марія Магдалина, и Іоанна, и Марія Іаковлева, и другія съ ними». (XXIV, 10). Возвратившись же, какъ повѣствуетъ Лука, онѣ купили ароматы и мвро (XXIII, 56). ибо онѣ точно не знали, что Онъ Самъ поистинѣ благоуханіе жизни для тѣхъ, кто къ Нему вѣрно приходитъ, какъ и запахъ смерти для тѣхъ, кто невѣренъ до конца; и что благоуханіе одеждъ Его, т. е. Его тѣла выше всѣхъ благоуханій, и что имя Его — изліянное мвро, наполнившее и вселенную божественнымъ благоуханіемъ. Но онѣ готовятъ мвро и ароматы; первое въ честь покойника, второе же для ослабленія зловонія гніющаго тѣла, и въ цѣляхъ этого помазанія онѣ намѣреваются наблюдать то, что должно произойти.

Итакъ, приготовивши мвро и ароматы, онѣ остались по заповѣди въ покоѣ, т. к. еще не настала настоящая суббота и не познали онѣ ту преблагословенную субботу, которая переводитъ наше естество изъ адскихъ ущелій на всесвѣтлую, божественную и небесную высоту. «Въ первый же день недѣли очень рано, какъ говоритъ Лука (XXIV,

(Ср. Златоуста, Севира, Анастасія Синаита, Теофилакта, Теофана Керамевса и Никифора Каллиста Ксантопула, согласно утверждающихъ тоже. Особнякомъ стоятъ, какъ мы видѣли, мнѣніе Георгія Никомидійскаго).

(ср: 2 Кор. II, 15-16).

(Пѣснь Пѣсн. 1, 2).

(Теофилактъ 123, 676 В: «Мвро покупается женами, чтобы по іудейскому обычаю помазать; чтобы оно осталось благоуханнымъ и не претерпѣло бы отъ зловонія разложения. Мвро имѣетъ нѣкую силу, высушивать, впитывая въ себя влажность тѣла»).

(Теофанъ Керамевсъ 132, 620 В: «Творческій Логосъ при созданіи міра уснулъ въ субботу...» и (621 С).

«По возстаніи же Христа, души заключенныхъ во мракѣ ада больше не скрываются тамъ».

(Сравни и Фотія, 101, 988 С): «Смерть умерщвлена и побѣждена. Адь отдалъ мертвецовъ, которые были въ немъ отъ вѣка и лишены теперь тиранической власти».

1), — пришли онѣ ко гробу, неся приготовленные ароматы». А. Матѳеѣй говоритъ: «по прошествіи субботы на разсвѣтъ перваго дня недѣли» (XXVIII, 1). И по его повѣствованію приходятъ двѣ женщины. А по Іоанну: «рано, когда было еще темно» (XX, 1), и приходитъ одна Марія Магдалина. У Марка же: «весьма рано, въ первый день недѣли» (XVI, 1), приходятъ три женщины. Первымъ днемъ недѣли всѣ евангелисты называютъ воскресеніе, а когда говорятъ, «по прошествіи субботы», или «рано утромъ», или «очень рано», или «когда еще было темно», то это значитъ то время, когда утренній свѣтъ еще смѣшивается съ тьмою. Это то время, когда востокъ на горизонтѣ начинаетъ свѣтлѣть и предвозвѣщать день. Если бы кто-либо смотрѣлъ на это издали, то увидѣлъ бы, что востокъ начинаетъ окрашиваться свѣтомъ около девятаго часа ночи, т. е. что до наступленія дня осталось еще часа три³⁷). Кажется, что евангелисты разногласятъ объ этомъ часѣ и о числѣ женщинъ, т. к. мѣроносицъ было, какъ сказано, много, и не только одинъ разъ, но и дважды и трижды приходили онѣ ко гробу; и приходили онѣ не тѣ же самыя вмѣстѣ и не всѣ точно въ тотъ же самый часъ утра. Магдалина отдѣльно отъ другихъ приходитъ снова и остается дольше. Каждый изъ евангелистовъ говоритъ объ одномъ изъ такихъ посѣщеній, а о другихъ умалчиваетъ. Я же, сравнивая и сопоставляя всѣхъ евангелистовъ, считаю, какъ я это уже выше замѣтилъ, что Богородица, торопясь за Маріей Магдалиной, пришла раньше всѣхъ другихъ ко гробу Сына и Бога. Въ этомъ именно я убѣждаюсь изъ словъ ев. Матѳея: «пришла Магдалина Марія и другая Марія, (кото-

(Феофилактъ. 124, 288): «Первымъ днемъ недѣли называется воскресеніе».

(Феофанъ Керамевсъ. 660 С): «...промежутокъ времени между ночью и днемъ, которое называется «свѣтотѣнью» (полумракомъ).

(Севирь. 828, 8): «...когда утро замѣтно, но только еще начинается».

(Феофилактъ. 123, 477 С): «Мы должны здѣсь подразумѣвать лучи утренняго солнца, ибо отъ восьмого часа прерывается ночь и утро становится замѣтно».

Ср: Кирилла Алекс.. Анастасія Синаита, Феофилакта и др., какъ сказано выше).

(Ср: Евсевія, Анастасія Синаита, какъ указано выше, и особенно подробно у Севира 796, 1-4 и 842, 8-844). «Св. Духъ устроилъ такъ, чтобы каждый изъ евангелистовъ написалъ про одно изъ посѣщеній».

рая и есть безъ сомнѣнія Богоматерь) посмотрѣть гробъ. И вотъ сдѣлалось великое землетрясеніе, ибо Ангель Господень, сошедши съ небесъ, приступилъ и отвалилъ камень отъ двери гроба и сидѣлъ на немъ. Видъ его былъ какъ молнія и одежда его бѣла какъ снѣгъ; устранившись его, стерегущіе пришли въ трепетъ и обмерли». (XXVIII, 1-4).

Всѣ другія женщины пришли послѣ землетрясенія и послѣ бѣгства стражи, и нашли гробъ открытымъ и камень отваленнымъ. А Дѣва-Матерь присутствовала тамъ, когда случилось землетрясеніе и отвалился камень и гробъ открылся, и когда стража, хотя и погрѣшенная страхомъ, тамъ все же находилась; оправившись же послѣ землетрясенія они немедленно же обратились въ бѣгство. Богоматерь же безстрашно и съ улыбкой на это смотрѣла. Мнѣ кажется, что для Нея первой тотъ живоносный гробъ открылся; для Нея первой, а черезъ Нее и всѣмъ намъ открывается все, что горѣ на небѣ и долу на землѣ; для Нея и ангель такъ блистаетъ и тогда, какъ все еще было покрыто мракомъ, Она при яркомъ сіяніи ангела увидѣла не только пустой гробъ, но и погребальныя одежды, лежащія въ порядкѣ и свидѣтельствующія многообразно о возстаніи Погребеннаго. Этотъ ангель благовѣстникъ былъ, конечно, тотъ самый Гаврииль. Онъ видитъ спѣшащей ко гробу Ту, Которой онъ когда-то давно сказалъ «не бойся, Марія, ибо Ты обрѣла благодать у Бога». (Лк. I, 30). Онъ торопится теперь и слетаетъ съ неба, чтобы возвѣстить Ей снова тоже самое и объявить Ей о воскресеніи изъ мертвыхъ Рожденнаго отъ Нея безъ сѣмени; чтобы взять камень и показать пустой гробъ и по-

(Георгій Никомид. 100. 1496 В):
“При землетрясеніи, схожденіи ангела, отваливаніи камня, обморокѣ стражи, ихъ пробужденіи, бѣгствѣ въ городъ, отсутствіи и возвращеніи была только терпѣливо ждавшая и бодрствовавшая Богородица”. (ср. также и 1492-1493).

(Северъ, 810, 2-4): “Ей (Богородицѣ) подобало возвѣстить радостную вѣсть, т. е. Она есть причина (букв.: корень) радости и Она ясно услышала (когда-то) эти слова: “радуйся, Благодатная”.

(Георгій Ником. 1500): “Родившая Христа, уже и до духовнаго ангельскаго привѣстивія, увидѣла тайну изъ Нея Рожденнаго. Надо было Ей принять и всемірную радость (воскресенія)”.

гребальныя одежды; и чтобы так. образ. подтвердилась Ей благая вѣсть. «Ангель же, обративъ рѣчь къ женамъ, сказалъ: «не бойтесь! Вы ищите Иисуса Распятаго. Онъ возсталъ. Вотъ мѣсто, гдѣ лежалъ Господь». (Мѡ. XXVIII, 5-6). Ибо, — говорить, — если увидите сгражу, потрясенную страхомъ не бойтесь; я знаю, что вы ищите Иисуса распятаго. Онъ возсталъ и нѣтъ Его здѣсь. Его вѣдь не только не удержали замки, засовы и печати ада, смерти и гроба, но Онъ Господь и насъ, безсмертныхъ и небесныхъ ангеловъ и Онъ единый Господь всего. «Видите, — говорить, — мѣсто, гдѣ лежалъ Господь; и пойдите скорѣй и скажите ученикамъ Его, что Онъ возсталъ изъ мертвыхъ. И вышли онѣ со страхомъ и великой радостью». (XXVIII, 6-8).

Мнѣ опять-таки кажется, что Марія Магдалина и другія съ ней тогда пришедшія женщины все еще боятся, т. к. онѣ не поняли смысла сказаннаго ангеломъ, не могли вполне принять свѣтъ, чтобы видѣть и точно уразумѣть. Богоматерь же стяжала великую радость, понявъ сказанное ангеломъ, и Она вся слѣлалась свѣтомъ, какъ совершенно очищенная и богооблагодатствованная. Она вполне надежно узнала истину и повѣрила архангелу, т. к. онъ Ей давно на дѣлѣ уже показался достойнымъ довѣрія. Да и какъ бы не поняла богомудрая Дѣва самаго существеннаго изъ всего того, что въ Ея присутствіи случилось, если Она увидѣла землетрясеніе и этого великаго молніеноснаго ангела, сходящаго съ неба, и обморокъ стражи, отваливаніе камня, и опустошеніе гроба, и великое чудо съ погребальными одеждами, неразвернутыми и наполненными смирны и алая, и въ тоже время видимыхъ безъ тѣла, и,

(ср: Георгій Никомид. 1496 В; 1496 Д).

(Сефиръ, 816, 7-8): «...какъ же не было бы великимъ чудомъ разорвать пелены и освободить тѣло отъ склеившихся покрововъ?»

наконецъ, обращенный къ Ней радостный взглядъ и привѣтствіе ангела? А Марія Магдалина, отойдя послѣ этой радостной вѣсти, какъ будто-бы и не слышала ни ангела, ни того, конечно, что ей сказано, и не спросила ничего про погребальныя одежды; удостовѣрившись въ томъ, что гробъ пустъ, она побѣжала къ Симону Петру и къ другому ученику, какъ указываетъ Іоаннъ. А Богоматерь - Дѣва, присоединившись къ другимъ женамъ, вернулась снова туда, откуда пришла, и вотъ, какъ говоритъ Матѳей, Иисусъ встрѣтилъ ихъ, сказавъ: «радуйтесь!»

Видите ли вы, что Богородица до Маріи Магдалины увидѣла Того, Кто ради нашего спасенія пострадалъ во плоти, былъ погребенъ и воскресъ? А онъ, какъ говоритъ Матѳей, «приступивъ, ухватились за ноги Его и поклонились Ему». И хотя Богородица вмѣстѣ съ Маріей Магдалиной услышала отъ ангела радостную вѣсть о воскресеніи, все-же только Она одна поняла смыслъ сказаннаго Ей, и, встрѣтивши вмѣстѣ съ другими Женами Сына и Бога, Она прежде всѣхъ другихъ и узрѣла и узнала Воскресшаго, упавъ, прикоснулась къ Его ногамъ и стала Его апостоломъ передъ апостолами. Отъ Іоанна мы узнали, что Марія Магдалина не была съ Божіей Матерью въ то время, когда Господь встрѣтилъ Ее, возвращающуюся отъ гроба, явился Ей и заговорилъ съ Ней. «Бѣжить (Марія Магдалина) къ Симону Петру и къ другому ученику, котораго любилъ Иисусъ и говорить имъ: «унесли Господа изъ гроба и не знаю, гдѣ положили Его». Если бы видѣла и коснулась руками и услышала, что случилось, то почему же говорить, что «унесли и не знаю, гдѣ положили?» Но послѣ

(Ср: Златоуста. 59. 465):
 «...смазанные смирной покровы были прикрѣплены къ тѣлу не меньше, чѣмъ свинецъ». Тоже буквально у Θεοφιλάкта, 124. 289 А. Сравни: св. Фотія. Бесѣда 83, на Вел. Субботу. (изданіе Аристарха, т. II, стр. 462).

(Ср: Кирилла Алекс. Севира и Фотія, какъ указано выше).

(Севирь. 836. 2-4): «Если бы жены знали, про чудо, совершенное ангеломъ, т. е. про отнятіе камня и удаленіе стражи, обмершей отъ страха, то почему же имъ быть въ затрудненіи отъ того, что камень отваленъ?»

(Севирь, 820-822):
 «Но Петръ и Іоаннъ, удостовѣ-

того, какъ Петръ и Иоаннъ побѣжали ко гробу и увидѣли погребальныя одежды и вернулись, Марія стояла у гроба и плакала.

Понимаете ли вы, что она не только еще не увидѣла, но и по слышкѣ не вполне увѣрилась, ибо, когда ангелы спросили ее о случившемся: «жена, что ты плачешь?» — она снова отвѣчаетъ имъ о Иисусѣ, какъ о мертвомъ. И когда, обернувшись, она увидѣла Иисуса, опять-таки она не поняла, но, будучи Имъ спрошена: «что ты плачешь?» — она отвѣчаетъ что-то подобное тому, пока Онъ не позвалъ ее по имени и не открылъ Себя. Тогда и она, припавши и желая поцѣловать Его ноги, услышала отъ Него: «не прикасайся ко Мнѣ». Изъ этого мы узнаемъ, что Онъ явился сначала Матери и женщинамъ, которыя были съ Нею, только Ей одной позволилъ коснуться Своихъ ногъ, хотя Матерей и заявляетъ, что Онъ позволилъ это и другимъ женщинамъ, не желая съ самаго начала давать поводъ обвиненію противъ Нея, если бы выдѣлили Мать изъ ихъ среды. И только послѣ того какъ Приснодѣва Марія приняла радостную вѣсть о воскресеніи, приходятъ и другія женщины и видятъ камень отваленнымъ отъ гроба и слышатъ отъ ангеловъ о воскресеніи и, вернувшись послѣ такой вѣсти и видѣнія, онѣ расстаются. Однѣ, какъ говоритъ Маркъ, «побѣжали отъ гроба и объялъ ихъ трепеть и ужась и никому ничего не сказали, потому что боялись» (XVI, 8). Другія же послѣдовали за Матерью Господней и онѣ то и удостоились видѣнія и бесѣды съ Владыкой. А Марія (Магдалина) пошла къ Петру и Иоанну, съ которыми опять приходитъ ко гробу одна; и когда они удалились, она остается тамъ и удостоивается ви-

рившись видѣннымъ, вернулись къ себѣ и ничего не сказали Маріи. Ибо Единый Премудрый промышляетъ, чтобы невѣрующая Марія удостовѣрилась черезъ видѣніе скорѣе, чѣмъ черезъ слухъ, и она слѣдовательно стояла у гроба и плакала..”

“...Она должна была смѣнить печаль на радость, но не перестать все же плакать, такъ что ангелы должны были ее укорить: “жена, что плачешь?””.

дѣтъ Владыку, посылается Имъ къ апостоламъ и приходитъ снова, возвѣщаетъ всѣмъ, какъ говоритъ Юаннъ, «что она видѣла Господа и что Онъ сказалъ ей это».

И Маркъ говоритъ о томъ, что это видѣніе было рано, т. е. въ началѣ бѣлаго дня, когда утро совсѣмъ миновало, но не утверждаетъ, что тогда именно случилось и воскресеніе Господне или Его первое явленіе. Мы имѣемъ о томъ точныя данныя отъ мвроносицъ и кромѣ того въ вышеизложенной согласованности четырехъ евангелистовъ. Ученики же, слышавъ въ самый день воскресенія отъ мвроносицъ отъ Петра, отъ Луки и Клеопы, что Господь виденъ былъ ими, не повѣрили, вслѣдствіе чего и были Имъ укоряемы, когда Онъ явился къ нимъ собравшимся. А послѣ того какъ Онъ имъ часто и много разъ показался, какъ живой, они не только всѣ повѣрили, но и повсюду о томъ проповѣдали. «По всей землѣ проходилъ звукъ ихъ и до предѣловъ вселенной слова ихъ» (псал. 18, 5). И Господь содѣйствовалъ и подкрѣплялъ слово послѣдующими знаменіями, (Мрк. XVI, 20), ибо знаменія были особенно необходимы въ то время, когда слово проповѣдывалось по всей землѣ. Знаки и чудеса нужны, чтобы показать и утвердить истину проповѣдуемаго; нужны знаки, но не чудеса, чтобы показались принявшіе слово, если они крѣпко повѣрили. Какіе же это знаки? Изъ дѣлъ. Ибо Іаковъ апостоль говоритъ: «покажи мнѣ вѣру твою изъ дѣлъ твоихъ» (II, 18); и кто вѣренъ, «пусть покажетъ добрымъ поведеніемъ на дѣлѣ» (III, 13). Кто повѣритъ, что тотъ, кто на землѣ и къ земному пригвожденъ, имѣетъ поистинѣ настроеніе божественное, возвышенное, высокое и

Евсевій. 22, 937-957): различаются моментъ воскресенія и явленія мвроносицамъ. Тоже и у Анастасія Синаита (89, 809, А — 813 С), а также и у Теофилакта (123, 677 С): «утромъ не воскресъ, а явился Магдалинѣ» и у Теофана Керамевса (132, 620 АВ; 632 А).

тк. ск. небесное, т. е. благочестіе для противодѣйствія худымъ дѣламъ?

Нѣтъ никакой пользы, братія, въ томъ, когда, кто нибудь говоритъ, что имѣеть божественную вѣру, но не имѣеть дѣлъ, соотвѣтствующихъ той вѣрѣ. Какую пользу имѣли юродивыя дѣвы отъ свѣтильниковъ безъ едея, т. е. безъ дѣлъ любви и состраданія? Какую пользу имѣлъ тотъ богачъ, который мучился въ неугасимомъ огнѣ изъ-за немилости къ Лазарю, оттого, что Авраама онъ называлъ отцомъ? Какова польза отъ кажушагося послушанія призванію того, кто не стяжалъ добрыми дѣлами одежду чистоты, соотвѣтствующую божественному брачному чертогу?

Ибо хотя бы онъ и былъ позванъ и послушался, пришелъ и возлегъ съ тѣми святыми гостями, но, будучи изблеченъ и посрамленъ за одежду дурныхъ дѣлъ и привычекъ, онъ былъ, связанный по ногамъ и рукамъ, немилосердно ввергнуть въ генну огненную, гдѣ плачь и срежетъ зубовъ. Да не случится что либо подобное съ позванными Христомъ на испытаніе, но да покажутъ они жизнь достойную вѣры, и да войдутъ они въ брачный чертогъ чистаго веселія и да останутся вѣчно со святыми въ селеніи радующихся. Аминь».

(Иоаннъ Дам. "Бѣс. на Велик. Субб." § 35. — 96. 637 С.): "Званые, облечемся же въ свѣтлыя одежды, чтобы намъ быть участниками божественнаго брака; будемъ-те достойны приглашенія..."

Какъ видимъ, настоящая омилія пытается преодолѣть экзегетическое затрудненіе тѣмъ, что, присоединяясь къ меньшинству церковныхъ толкователей (св. Ефремъ и Георгій Никомидійскій), она утверждаетъ, что воскресшій Господь явился первой не Маріи Магдалинѣ, а Своей Пречистой Матери³⁸). Кромѣ нихъ Палама несомнѣнно имѣлъ поддержку и въ литургической традиціи. Богословіе Страстной седмицы и Пасхи могло дать извѣстное обоснованіе его взгляду. Въ самомъ дѣлѣ, въ противоположность слишкомъ земному и эмоціональному настроенію

Маріи Магдалины и ея недовѣрію, какъ мы его можемъ угадывать въ Евангеліи и у большинства экзегетовъ, Церковь старается въ своемъ литургическомъ переживаніи подчеркнуть особое Богоматеринское прозрѣніе Приснодѣвы и пониманіе Ею Крестной смерти Ея Сына не по земному и человѣческому, а съ исключительной богословской проницательностью. Недовѣрію апостоловъ и Маріи Магдалины, умъ которыхъ еще не былъ «отверсть разумѣти Писанія», богослуженіе Страстной седмицы противопоставляетъ предвидѣніе Богоматерью тридневнаго воскресенія, побѣды надъ смертью, схождения во адъ для спасенія человѣческаго рода. Это выдѣляетъ Богородицу изъ ряда всѣхъ другихъ лицъ, окружавшихъ Спасителя въ часы Его страданій. Церковь описывая человѣческія переживанія горя и оставленности у апостоолвъ и мруносицъ, представляетъ въ богослуженіи Богоматерь, какъ уже преодолевшую эту грань и какъ уже познавшую тайну воскресенія, или точнѣе, ее уже предувѣдавшую. А пѣснопѣнія Пасхальной седмицы уже открыто исповѣдуютъ точку зрѣнія Георгія Никомидійскаго и Паламы.

Въ самомъ дѣлѣ, вотъ что мы читаемъ въ послѣдованіяхъ послѣднихъ дней Постной Тріоди.

«Мечь пройде, о Сыне... Мое сердце, и терзаетъ, Владыко, якоже древле Симеонъ Мнѣ предрѣче, но востани и спрослави Матерь и Рабу Твою молюся...» (Вторникъ Ваий. Вечеръ. На стиховнѣ. Крестобогородиченъ).

О Боже и Слове! О радость Моя! Како претерплю тридневное Твое погребеніе». (похвалы Вел. Субботы).

«Потшися убо востани, яко да вижу и Азь изъ мертвыхъ Твое тридневное воскресеніе». (Вел. Пятокъ, Вечерня. На «Господи воззвахъ», гласъ 2-й).

«...в о с к р е с н и и утоли Мою болѣзнь и печаль...» (Канонъ на распятіе, пѣснь 9-ая).

«Не косни, Животе, въ мертвыхъ...» (похвала В. Субб.).

«Воскресни, Жизнодавче, — Рождшая Тя, Мати, слезы точаши, глаголетъ». (тамъ же).

«П о т щ и с я в о с к р е с н у т и», Слове печаль разрѣшая чисто Рождшія Тя». (тамъ же).

«...оружіемъ печали растерзаюся лютѣ, но воскресни, яко да возвеличуся». (тамъ же).

Эти выписки можно было бы продолжить, но и приведеннаго достаточно, чтобы понять литургическое воспріятіе скорби Богоматери въ дни Страстей. Она не безгранична и не погружена въ недовѣріе. Матерь Божія вѣдаетъ больше, чѣмъ апостолы и Магдалина.

Богословіе Цвѣтной Тріоди идетъ дальше. Въ канонѣ въ недѣлю Женъ Мруносицъ (пѣснь 1-ая) читаемъ: «Воскресшаго видѣвши Сына Твоего и Бога, радуйся со апостолы Богоблагодатная Чистая, и еже радуйся п е р в ѣ е, яко всѣхъ радости вина воспріяла еси Богомати Всенепорочная». А въ пасхальномъ канонѣ: «Ангель вопіюще Благо-

датнѣй: Чистая Дѣво, радуйся! И пали реку: радуйся! Твой Сынъ воскресе тридневенъ отъ гроба...»

Впрочемъ нельзя не отмѣтить, что съ другой стороны служба св. Маріи Магдалины (22 іюля) говоритъ обратное. Такъ въ стихирахъ на «Господи воззвахъ», слава и нынѣ, Анатоліево: «Первѣ видѣвши божественное воскресеніе, Марія Магдалина, перваго благихъ виновника, наше благосердно естество обожившаго, первая и благовѣстниця явилася еси». Также и въ канонѣ на утрени (пѣснь 3-ья): «Рыдаючи, гроба Избавителява достигла еси, первѣ видѣвши божественное, отроковице, воскресеніе». Затѣмъ и въ 7-ой пѣсни: «Едина видѣла еси прежде инѣхъ живота нашего Христа воставша». И въ свѣтильнѣ: «Воскресшаго видѣла еси первѣ, Маріе...»

Церковь принимаетъ слѣдовательно оба взгляда въ своемъ литургическомъ переживаніи. Палама избралъ точку зрѣнія менѣе безспорную, во всякомъ случаѣ трудно обосновываемую самымъ евангельскимъ текстомъ. Его натяжки надъ нимъ выдаютъ сами себя. Мы видѣли, что и большинство экзегетовъ не за него. Но что же эта точка зрѣнія дала ему для преодоленія экзегетическихъ затрудненій?

Кажущіяся разногласія евангелистовъ, какъ о времени воскресенія и явленія, такъ и о лицахъ, которымъ Господь явился не заключаютъ въ себѣ противорѣчій. Часъ воскресенія въ Евангеліи точно не указанъ; а разныя показанія о времени явленія, о послѣдовательности посѣщеній Гроба и о участникахъ этого объясняются тѣмъ, что каждый евангелистъ описываетъ какое-либо одно изъ посѣщеній и явленій. «Другая Марія» и Марія Іаковлева означаютъ Богоматерь. Въ томъ готовы согласиться всѣ, кромѣ Георгія Никомидійскаго. «*Cruх interpretationis*» конечно не въ этомъ. Онъ въ сопоставленіи стиховъ 17 и 27 главы XX отъ Іоанна, въ связи съ Матѣ. XXVIII, 9: почему апостолу Ѳомѣ дозволяется прикоснуться, но это же запрещается Маріи Магдалинѣ, которой, однако, это было дано вмѣстѣ с «другой Маріей»?

Святоотеческая экзегеза усвоила въ главномъ аскетико-психологическое объясненіе: Марія подходитъ къ воскресшему Господу слишкомъ по земному и человѣческому, т. е. не духовно. Она еще не причастилась таинственнаго Тѣла и Крови (св. Ефремъ Сиринъ) или еще не приняла Св. Духа (св. Кириллъ Александрійскій). Не слѣдуетъ ли изъ этого, что ап. Ѳома Его уже принялъ? Что же означаетъ тогда это пріятіе? Богословскіе выводы изъ этого не были сдѣланы у древнихъ толкователей. Въ новѣйшей литературѣ эта тема нашла свое истолкованіе у архим. (нынѣ еп. Катанскаго) Кассіана въ его работѣ «*La Pentecôte Johannique*» (Paris, 1939, pp. 180). По его объясненію явленіе одиннадцати ученикамъ и испытаніе вѣры ап. Ѳомы могло бы имѣть мѣсто уже послѣ Вознесенія, которое авторъ склоненъ въ евангеліи отъ Іоанна подразумѣвать между 18 и 19 стихами главы XX. Это было явленіе Христа, пришедшаго въ Духѣ. Такое пониманіе, необычное въ традиціонной литературѣ, не противорѣчитъ, однако, мнѣнію нѣкоторыхъ писателей древности, въ частности патр. Фотія). Упомянутую работу архим. Кассіана слѣдуетъ поставить въ связь

сь его диссертаціей «Водой, и Кровью и Духомъ», все еще по ненормальнымъ условіямъ печатно-издательскаго дѣла, остающейся въ рукописи.

Тѣ изъ древнихъ экзегетовъ, кто сопоставляли свидѣтельства евангелистовъ Іоанна и Матѳея (Евсевій, Севиръ, Теофанъ Керамевсъ, Никифоръ Каллистъ), рѣшали его въ томъ смыслѣ, что, прикоснувшись уже одинъ разъ (Матѳ. XXVIII, 9) и тѣмъ удостовѣрившись въ реальности воскресенія, Марія Магдалина при своей второй встрѣчѣ въ саду (Іоан. XX) обнаружила свое сомнѣніе и недовѣріе.

Палама и Георгій Никомидійскій рѣшаютъ иначе. Вполнѣ понятно ихъ высокоблагговѣйное чувство къ Богоматери и ихъ желаніе выдѣлать Ее изъ числа прочихъ лицъ около воскресшаго Господа. Вполнѣ естественно стремленіе думать, что чудесно и необыкновенно зачавшая и родившая Спасителя міра Дѣва должна была бы, казалось, удостоиться и особаго, чудеснаго и не въ томъ же порядкѣ, какъ и всѣмъ остальнымъ явленія Сына, какого то особаго приближенія къ Нему по Его выходѣ изъ адскихъ ушелій. Почему же, хочется спросить, первую вѣсть о воскресеніи получила обычная женщина, Марія Магдалина, а не Сама Пречистая, не Честнѣйшая Херувимъ Приснодѣва? Церковь понимаетъ это чувство, допуская такое воспріятіе въ своемъ литургическомъ богословіи. Но строгая вѣрность Писанію, обязательная для экзегета, не должна была бы примиряться съ подобной вольностью надъ текстомъ.

Не закрывая глаза на затрудненія, вытекающія изъ сопоставленія Матѳ. XXVIII, 9 и Марк XVI, 9 съ Іоан. XX, 17, св. Григорій Палама ищетъ явно не научнаго выхода, жертвуя вѣрность тексту своему личному чувству благоговѣйнаго почитанія Богоматери. Конечно, онъ могъ легко преодолѣть свидѣтельство Мрк. XVI, 9, сославшись, на примѣръ, вмѣстѣ съ Евсевіемъ и Севиромъ на то, что послѣднее (71-ое) зачало отъ Марка отсутствуетъ въ лучшихъ рукописяхъ. Но съ теченіемъ времени церковные толкователи постарались позабыть объ этомъ, повидимому, слишкомъ «критичномъ» подходѣ къ тексту. Отсюда Георгію Никомидійскому остается это свидѣтельство Марка принять съ тѣмъ ограниченіемъ, что Господь явился Магдалинѣ п е р в о й м е ж д у а п о с т о л а м и и м у р о н о с и ц а м и. Палама же не прибѣгаетъ и къ этому. Онъ просто вводитъ въ трудное для толкованія мѣсто текста достаточно произвольное предположеніе, заимствованное имъ отъ Златоуста, что Богоматери грозила опасность надруганія и м. б. даже убійенія со стороны Іудеевъ. Но, высказывая подобное предположеніе, Златоустъ это говорить между прочимъ, не строя на этомъ никакихъ экзегетическихъ рѣшеній и выводовъ; Палама же, думаетъ этимъ аргументомъ убѣдить себя и своихъ слушателей въ желательномъ для себя предположеніи.

Повторяемъ: желаніе думать о явленіи Богоматери раньше всѣхъ другихъ, и раньше Маріи Магдалины вполнѣ объяснимо благочестивымъ чувствомъ особаго, исключительнаго преклоненія передъ Ней, допустимо въ рамкахъ литургической поэзіи, но неубѣдительно съ точки зрѣнія правилъ герменевтики.

Вопросъ о возможности явленія Господа Богоматери прежде другихъ, въ связи съ приведеннымъ отрывкомъ пасхальной службы, былъ затронутъ когда-то въ «Воскресномъ Читеніи» (№1, 23 марта 1858 г.) въ анонимной статьѣ, но совершенно внѣ связи съ святоотеческими толкованіями.

Профессоръ архим. Кипріанъ.

Сергіевское подворье.

Май 1948 г.

ПРИМѢЧАНІЯ:

- 1) M. P. Gr. 22, 937—940.
- 2) Homélie 77. — Patrol. Orient., XVI, 840.
- 3) col. 940—948; cf: 953 B.
- 4) col. 948—952.
- 5) Mansi, I, 1017—1021; или M. P. Gr. 10, 1272-1277. Русскій переводъ въ «Правилахъ Правосл. Церкви съ толкованіями» еп. Никодима Дампатинскаго, СПб. 1912. т. I, стр. 323-326. Кромѣ того о посланіи св. Діонисія см. у А. Дружинина въ «Жизнь и труды св. Діонисія Александрійскаго». Казань, 1900, стр. 264—273.
- 6) Толкованіе на Четвероевангеліе въ русскомъ переводѣ. Творенія св. Ефрема, ч. 8-я. Серг. Посадъ, 1895, стр. 335—387.
- 7) M. P. Gr. 59, 467—470.
- 8) M. P. Gr. 58, 777.
- 9) Эти «Вопросо-отвѣты къ Православнымъ» повидимому не принадлежатъ перу блж. Феодорита, какъ это предполагалъ въ свое время Пападопуло-Керамевсъ. По признанному мнѣнію Харизка они должны быть приписаны Діодору Тарскому. Слѣдовательно временемъ ихъ составленія надо считать 370—377 гг. Bardenhewer, I, 222.225.
- 10) M. P. Gr. 74, 684—697. Cf: In Lucam, — M. P. Gr. 72, 945 A,
- 11) M. P. Gr. 72, 469 CD c.f: In Lucam, — M. P. Gr. 72, 941 C,
- 12) Patrologia Orientalis, tome XVI, Paris 1921.
- 13) P. O. t. XVI, p. 776.
- 14) Bardenhewer. Patrologie. Freiburg i/Br. 1901, S. 267.
- 15) M. P. Gr. 90, 1144 D—1145 A.
- 16) ibid., 1400 BD.
- 17) M. P. Gr. 89, 809—813.
- 18) M. P. Gr. 100, 1488 C—1500 C.
- 19) M. P. Gr. 101, 716 D—717 B.
- 20) ibid., 985 D—992 A.
- 21) M. P. Gr. 124, 288—296.
- 22) M. P. Gr. 123, 473—481.
- 23) M. P. Gr. 132, 620 AB; 629 C; 632 A; 641 BC.
- 24) Homel. XXXIII, col. 660 C.
- 25) col. 621 C.
- 26) col. 645 A; 660 B.
- 27) col. 625 A.
- 28) col. 621 B.
- 29) col. 660 A.
- 30) col. 676 B.
- 31) col. 668 C.
- 32) col. 621 C.

33) col. 660 BC.

34) col. 676—680.

35) M. P. Gr. 147, 540—576.

36) M. P. Gr. 151, 236 D—248 C. Въ іерусалимскомъ Святогробскомъ изд 1857 г., стр. 103-108. По-русски она появляется впервые. До этого нами же данъ былъ сербскій переводъ въ журналѣ «Хрищ. Дело», Скопье, 1936, стр. 141-147. Многія изъ этихъ мыслей Палама развиваетъ и въ бесѣдѣ 20-й. M. P. G. 151, col. 265 A—273 D.

37) Счетъ времени по-восточному.

38) На Западѣ эту же мысль поддерживалъ Руппертъ въ «Divin. offic.» VII, 25. с M. P. L. 170, 306.

О боговдохновенности священного писанія

Православная Церковь твердо вѣритъ въ боговдохновенность книгъ Священнаго Писанія. Исповѣдуя свою вѣру въ этотъ догматъ, Церковь Новозавѣтная не только ссылается на свидѣтельства Св. Апостоловъ¹⁾, но также повторяетъ и древнюю истину, унаслѣдованную ею еще отъ Церкви Вѣтхозавѣтной²⁾. Но, наряду съ такой прочной засвидѣтельствованностью этого догмата всѣмъ церковнымъ преданіемъ, нельзя не отмѣтить и полную неразъясненность этой истины въ богословіи. Правда, въ первые вѣка христіанства, отцы апологеты, утверждая со всей силой истину боговдохновенности Священнаго Писанія, уже ставили вопросъ относительно природы этого благодатнаго дара подаваемого священнымъ писателямъ; однако, желая подчеркнуть, прежде всего, божественное дѣйствіе въ написаніи боговдохновенныхъ книгъ, эти древніе отцы сводили даръ боговдохновенности къ своего рода диктовкѣ свыше и представляли совершенно несуществующимъ человѣческое участіе во всѣмъ дѣлѣ составленія книги: они даже сравнивали роль священнаго писателя съ чисто пассивной ролью музыкальнаго инструмента, на которомъ наигрываетъ мелодію музыкантъ³⁾. Передъ опасностью монтеизма Церковь очень быстро откасалась отъ нѣкоторыхъ утверженій и сравненій встрѣчаемыхъ у апологетовъ и, наоборотъ, стала утверждать, что въ составленіи книгъ Свящ. Писанія даръ Святаго Духа не упраздняетъ, но, напротивъ, предполагаетъ самое активное и сознательное участіе человѣка-писателя. Но дальше этого утвержденія Церковь не пошла, по крайней мѣрѣ на Востокѣ, можетъ быть, именно потому, что догматъ боговдохновенности Писанія не только никогда не оспаривался, но и вообще не поднималъ никакихъ острыхъ смежныхъ вопросовъ. И если Западъ, вслѣдствіе особенности своихъ интересовъ и своихъ историческихъ путей, имѣетъ въ настоящее время и догматическія опредѣленія и цѣлую богословскую литературу по вопросу о боговдохновенности Свящ. Писанія⁴⁾, то на православномъ Востокѣ догматъ боговдохновенности священныхъ книгъ еще ожидаетъ своего изслѣдователя.

Тѣмъ не менѣе, въ настоящій моментъ православные богословы, работающіе по изученію Свящ. Писанія, все болѣе и болѣе испытываютъ нужду въ православномъ разъясненіи природы боговдохновенности. Это положеніе объясняется тѣмъ, что въ переживаемый нами моментъ методологическій вопросъ преобладаетъ надъ всѣми другими вопросами въ области изслѣдованія Свящ. Писанія. Конечно, въ первую очередь,

это утверждение относится къ изученію Вѣтхаго Завѣта, но оно также оправдывается и въ отношеніи Новаго Завѣта. Не надо, прежде всего, забывать, что все то, что было продѣлано такъ наз. библейской наукой въ области текстуальной и, гл. обр., исторической критики, ставитъ экзегетовъ и богослововъ передъ необходимостью не только согласовать съ преданіемъ церковнымъ нѣкоторыя положенія, установленныя при помощи историческаго метода, но и показать, насколько догматически оправданъ для христіанскаго толкователя самый фактъ историческаго подхода къ Священному Писанію. И если католическое богословіе, которое, такъ же какъ и православное, признаетъ Свящ. Преданіе, теперь въ общемъ, болѣе или менѣе, преодолѣло всѣ вопросы, поставленные критикой⁵), критическая проблема совсѣмъ лишь недавно начала привлекать вниманіе православныхъ богослововъ⁶). Но критическимъ вопросомъ не исчерпывается методологическая проблема стоящая передъ современнымъ вѣрующимъ библеистомъ. Западные богословы въ настоящее время озабочены другимъ методологическимъ вопросомъ, а именно вопросомъ о духовномъ смыслѣ Священнаго Писанія⁷). Извѣстно, что Отцы Церкви съ самаго начала христіанства находили за буквой Писанія иной, высшій смыслъ, безконечно превосходящій то, что написано. Современные богословы стараются понять, на чемъ основывались Отцы въ ихъ методъ толкованія Свящ. Писанія, и, вообще, какъ возможенъ въ Писаніи смыслъ иной, чѣмъ тотъ, который имѣлъ, прежде всего, въ виду боговдохновенный авторъ, писавшій преимущественно для своихъ современниковъ и о вполнѣ извѣстныхъ или понятныхъ для нихъ фактахъ и событіяхъ. Отцы не оставили намъ трактатовъ по герменевтикѣ и даже далеко не формулировали всѣхъ правилъ толкованія Свящ. Писанія; поэтому, въ то время, какъ Западъ уже имѣетъ свои герменевтическія системы, православному богословію предстоитъ не только отвѣтить на вопросы, поставленные типологическимъ методомъ толкованія Священнаго Писанія у отцовъ Церкви, но еще выработать и православную герменевтику, формулировать православный подходъ къ Свящ. Писанію... Т. о., въ настоящее время передъ православными экзегетами и богословами намѣчается цѣлый рядъ проблемъ, которыя, въ конечномъ итогѣ, заставляютъ поставить во всей полнотѣ вопросъ о природѣ Священнаго Писанія или же, что то же самое, вопросъ о природѣ дара боговдохновенности, котораго сподоблялись священные писатели, а также и о дѣйствіяхъ этого дара въ дѣлѣ написанія боговдохновенныхъ книгъ.

Настоящій очеркъ, не претендуя на полноту богословскаго освѣщенія истины о природѣ Священнаго Писанія, является попыткою опредѣлить тѣ пути, на которыхъ возможно православное разрѣшеніе проблемъ, стоящихъ передъ современными христіанскими библеистами, а также намѣтить хотя бы нѣкоторые изъ принциповъ, обосновывающихъ православное воспріятіе догмата боговдохновенности Писанія... Прежде всего, намъ предстоитъ сдѣлать краткій обзоръ того, что было уже сдѣлано по интересующему насъ вопросу на Западѣ, и установить, насколько приемлемо для насъ западное разрѣшеніе вопроса.

Западная Церковь не только имѣетъ цѣлое богословіе по вопросу

о боговдохновенности Свящ. Писанія, но она знает и соборныя опредѣленія этого догмата. Послѣдняя формулировка догмата была дана на Ватиканскомъ Соборѣ. Вотъ это опредѣленіе: «Церковь содержитъ эти книги (т. е. Священное Писаніе), какъ священныя и каноническія... т. к., будучи написанными подъ вдохновеніемъ Св. Духа, онѣ имѣютъ своимъ авторомъ Бога»⁸). Всѣ усилія католическаго богословія по вопросу о боговдохновенности направлены именно къ тому, чтобы показать, какимъ образомъ, Богъ, не упраздняя участія священнаго писателя, является авторомъ боговдохновенныхъ книгъ.

Долгое время общимъ признаніемъ пользовалось среди западныхъ богослововъ объясненіе, данное въ прошломъ столѣтіи Franzelin'омъ⁹). Послѣдній, въ дѣлѣ написанія священныхъ книгъ, различаетъ *ratio formalis*, т. е. мысли, которыя подаются Богомъ и *ratio materialis*, т. е. слова, которыя принадлежатъ человѣку-писателю. Для мыслей необходимо вдохновеніе Св. Духа, въ то время, какъ для употребляемыхъ писателемъ словъ достаточно божественное содѣйствіе. Т. о., для Franzelin'a священная книга представляется задуманной Богомъ и затѣмъ, въ готовомъ видѣ, что касается мысли, внушаемой священному писателю, который, въ общемъ, является только какъ бы ея редакторомъ. Но въ настоящее время это объясненіе оставлено католическими богословами. Оно, дѣйствительно, погрѣшаетъ съ точки зрѣнія философской, ибо не существуетъ мыслей безъ словъ, т. е. безъ нѣкоего начала ихъ выраженія. Оно, затѣмъ, оказывается не въ состояніи объяснить такіе факты, какъ наличіе въ нѣкоторыхъ книгахъ дублетныхъ или триплетныхъ повѣствованій, какъ расхожденіе въ планѣ у евангелистовъ, какъ использованіе священными авторами различныхъ источниковъ, документовъ и записей (см., напримѣръ, книги Ездры и Нееміи). Franzelin, наконецъ, сводитъ дѣло написанія священныхъ книгъ къ простой диктовкѣ и, т. юбр., возвращается къ тому упраздненію человѣческаго участія, которое намѣчается въ ученіи по данному вопросу у древнихъ апологетовъ. Въ настоящее время господствующее положеніе въ католическомъ богословіи принадлежитъ теоріи о боговдохновенности, развитой покойнымъ о. Lagrange¹⁰). Въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ теорія эта завоевала всеобщее признаніе¹¹). Въ отличіе отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ, о. Lagrange не начинаетъ съ анализа понятія о божественномъ авторствѣ священныхъ книгъ, но самого понятія боговдохновенности и приходитъ къ выводу: книги Свящ. Писанія имѣютъ своимъ авторомъ Бога именно потому, что составители ихъ получили даръ боговдохновенности. О. Lagrange считаетъ, прежде всего, что необходимо различать боговдохновенность и божественное откровеніе. Первый даръ, въ отличіе отъ второго, не сообщаетъ новыхъ знаній: такъ, по мнѣнію о. Lagrange, св. евангелистъ Лука, писавшій на основаніи тщательнаго изслѣдованія (Лк. 1, 3)), является боговдохновеннымъ писателемъ, хотя божественнаго откровенія онъ и не имѣлъ. Откровеніе можетъ иногда подаваться совмѣстно съ даромъ боговдохновенности (случай пророка, записывающаго или диктующаго то, что ему открываетъ Богъ), но это не обязательно: о. Lagrange считаетъ, что откровеніе и даръ, со-

общаемый священному писателю, могут быть раздѣленными во времени и что даже тогда, когда они подаются одновременно, они тѣмъ не менѣе должны мыслиться, какъ два совершенно различныхъ дара. Если боговдохновенность, по мнѣнію о. Lagrange, не заключается въ сообщеніи автору новыхъ знаній, то она, по преимуществу, состоитъ въ божественномъ воздѣйствіи, прежде всего, на волю писателя, побуждая его къ написанію книги, а затѣмъ — на умъ писателя, просвѣщая его божественнымъ свѣтомъ. Т. о., благодаря этому озаренію, священный авторъ, по о. Lagrange, получаетъ возможность имѣть истинныя сужденія о вещахъ, о которыхъ онъ можетъ узнавать и естественнымъ путемъ: Богъ ему не внушаетъ мыслей, но дѣлаетъ его въ своихъ утвержденіяхъ непогрѣшающимъ противъ истины... О. Lagrange, далѣе, въ отличіе отъ Franzelin'a, показываетъ, что боговдохновенность распространяется на все дѣло написанія священной книги, на весь писательскій трудъ. Свящ. авторъ пишетъ такъ же, какъ и обыкновенный писатель. Въ его трудѣ наличествуетъ все тотъ же человѣческій элементъ: использование источниковъ, стиль, мысли, слова. Но къ этому приводитъ и сверхчеловѣческой элементъ, т. е. благодатный даръ свыше. Благодаря послѣднему священный авторъ выбираетъ надлежащимъ образомъ и свои источники, и свои мысли, и надлежащимъ образомъ пользуется всѣмъ этимъ матеріаломъ; когда же онъ составляетъ свой трудъ то онъ употребляетъ, благодаря дару свыше, наиболѣе адекватныя выраженія и слова. Т. о., священный авторъ, въ теченіе всего процесса написанія своего произведенія, всецѣло пребываетъ движимымъ Богомъ, такъ что, заключаетъ о. Lagrange, въ священной книгѣ все отъ Бога и все отъ человѣка. Богъ является первопричиной, а человѣкъ — второй причиной. Свящ. авторъ продѣлываетъ все, что дѣлаютъ всѣ писатели, только онъ движимъ Богомъ и поэтому, настаиваетъ о. Lagrange, не можетъ быть никакихъ заблужденій въ томъ, что утверждаетъ боговдохновенная книга имъ составленная.

Таково ученіе о. Lagrange, раздѣляемое въ настоящій моментъ всѣмъ католическимъ богословіемъ. Нельзя не отмѣтить старанія покойнаго основателя библейской Иерусалимской школы отстоять человѣческую свободу и человѣческое участіе въ дѣлѣ написанія книгъ Свящ. Писанія, а также его усилія богословски обосновать принципъ истинности (inégarance) Священнаго Писанія. Очень цѣнной является и его попытка дать богословское объясненіе и тѣмъ фактамъ, которые вскрываетъ историческій методъ изслѣдованія Свящ. Писанія. Но насколько о. Lagrange достигаетъ поставленныхъ цѣлей и, кромѣ того, можетъ ли православный богословъ согласиться съ его основными положеніями? Хотя мы, православные и не имѣемъ ни точной формулировки догмата о боговдохновенности Писанія, ни отчетливо выраженного богословія по интересующему насъ вопросу, мы можемъ, тѣмъ не менѣе, на основаніи совершенно опредѣленныхъ взглядовъ Православной Церкви на характеръ взаимоотношеній Бога и человѣка и на природу нашего знанія Бога, указать на совершенную неприемлемость для насъ того объясненія природы дара боговдохновенности, которое предлагаетъ о. Lagrange.

Мы также, какъ и католики, настаиваемъ на истинѣ подлиннаго участія человѣка-писателя въ дѣлѣ написанія книгъ Свящ. Писанія. Православному сознанию всегда была дорога истина о синергизмѣ или о подлинномъ сотрудничествѣ Бога и человѣка. Православная Церковь распространяетъ догматъ IV Вселенскаго Халкидонскаго Собора, о неразрывномъ, неразлучномъ соединеніи Божеской и человѣческой природы въ Богочеловѣкѣ на весь сложный комплексъ отношеній Бога и человѣка. Божество, для православнаго сознанія, не упраздняетъ чело-вѣчества не только во Христѣ, но всякій разъ, когда Богъ дѣйствуетъ въ чело-вѣкѣ и черезъ чело-вѣка, послѣдній сохраняетъ въ своей само-бытности всю свою свободу. Именно въ силу принципа синергизма мы не можемъ согласиться съ богословскими предпосылками о. Lagrange, которыя основаны на чистомъ томизмѣ, въ частности на различеніи между Богомъ, какъ первопричиной, и вторыми причинами, зависящими отъ первой въ безконечной цѣпи причинности. Мы не можемъ здѣсь останавливаться на всѣхъ тѣхъ трудностяхъ, которыя встрѣчалъ то-мизмъ въ теченіе всей своей исторіи. Всѣ эти трудности, а также православная критика томизма, были исчерпывающе изложены покойнымъ о. С. Булгаковымъ въ послѣднемъ томѣ его большой трилогіи¹²). Приведемъ только лишь одно сравненіе, сдѣланное о. С. Булгаковымъ: взаимоотношеніе первой и второй причины можно уподобить взаимоотношенію горы Монбланъ съ гвоздемъ, воткнутымъ въ мягкое дерево, и давящей всѣмъ своимъ вѣсомъ на этотъ гвоздь. Можно-ли въ данномъ случаѣ говорить о свободѣ гвоздя?¹³). Если же мы обратимся къ представленію о. Lagrange объ участіи Бога и человѣка въ дѣлѣ написанія священныхъ книгъ, то, если сдѣлать всѣ тѣ выводы, которые неизбѣжно вытекаютъ изъ его предпосылокъ, то выходитъ, что авторъ остается самимъ собой только въ подготовительной работѣ, т. е. при ознакомленіи съ источниками; что же касается ихъ использования, выбора терминовъ и т. д., то здѣсь подлинно дѣйствующей оказывается одна только первопричина — Богъ.

Но мы не можемъ согласиться также и съ различеніемъ между откровеніемъ и боговдохновенностью, выставляемымъ о. Lagrange. Для насъ чисто интеллектуальное знаніе, къ которому о. Lagrange, слѣдуя въ этомъ всей традиціи католическаго богословія, сводитъ знаніе Бога, не есть то подлинное знаніе Бога, къ которому долженъ стремиться чело-вѣкъ. Мы твердо различаемъ знаніе о Богѣ и знаніе Бога. Послѣднее, въ силу трансцендентности или надмірности Бога, возможно только лишь въ порядкѣ откровенія, т. е. въ силу акта снисхожденія Божія, когда Богъ Самъ преподаетъ чело-вѣку непосредственное, опытное знаніе Самого Себя. И такъ какъ Богъ постоянно снисходитъ къ чело-вѣку, такъ какъ, особенно теперь, послѣ Вознесенія и Пятидесятницы, сошедшій въ міръ Духъ Святой соединяетъ каждого изъ насъ съ пребывающимъ одесную Отца Богочеловѣкомъ, подавая намъ жизнь Христову и солѣвая въ насъ умъ Христовъ, то это живое, непосредственное знаніе Бога всегда доступно Церкви, по ея же собственному свидѣтельству. Церковь высоко ставитъ авторитетъ Апостоловъ и Отцовъ именно потому, что они имѣли это непосредственное знаніе Бога

и божественнаго дѣйствія въ мірѣ и подлиннымъ богословіемъ Церковь почитала всегда богословіе отъ опыта, на подобіе жизненнаго богословія св. Апостоловъ и Отцовъ. И нѣтъ причины отъказывать въ этомъ непосредственномъ знаніи и тѣмъ новозавѣтнымъ боговдохновеннымъ писателямъ, которые, подобно св. евангелисту Лукъ, хотя и не встрѣчали Христа во время Его земной жизни, но были, тѣмъ не менѣе, призваны Духомъ Святымъ благовѣствовать о Немъ. Но Духъ Святыи, какъ Духъ Божій, сходилъ и въ Вѣтхомъ Завѣтѣ и подготавливалъ чело-вѣка къ пришествію Христову, какъ бы предвплощая Христа; поэтому непосредственное знаніе Бога и Его дѣйствія сообщалось людямъ и въ Вѣтхозавѣтной Церкви. Всегда и в.-завѣтные и н.-завѣтные боговдохновенные писатели выступаютъ, прежде всего, какъ свидѣтели. Это значитъ, что они имѣли непосредственное знаніе Бога, т. е., что всѣ они, такъ или иначе, сподобились пріятія дара божественнаго откровенія.

Надо прибавить и то, что различеніе, предлагаемое о. Lagrange, не соотвѣтствуетъ преданію Церкви, какъ ветхозавѣтной, такъ и новозавѣтной. Никогда не слѣдуетъ забывать, что для ветхозавѣтной Церкви наши такъ наз. историческія книги являются книгами пророческими. Для нее это — ранніе пророки, «небимъ ришонимъ». Эти книги не скрываютъ, что авторы ихъ пользовались многочисленными источниками, откуда они почерпывали свѣдѣнія объ историческомъ прошломъ. Но, это не мѣшало тому, что авторы этихъ книгъ получили отъ Бога даръ видѣть смыслъ историческихъ событій и свидѣтельствовать о божественной участи въ священной исторіи. Въ этомъ они принципиально нисколько не отличаются отъ «позднихъ пророковъ», «небимъ ахаронимъ», которые писали по поводу современныхъ имъ событій, такъ что и тѣ, и другіе пророки постигали откровеніе Бога черезъ историческія событія и боговдохновенно свидѣтельствовали о Немъ¹⁴). Не надо также забывать, что въ в.-завѣтныхъ писаніяхъ литературное наслѣдство пророковъ обозначено всегда характернымъ терминомъ *х а з о н ъ*, видѣніе, что показываетъ, что даже если не всѣ пророки сподобились величественныхъ видѣній на подобіе Ис. VI, Іез. I, XXXVII и т. д., то все же въ основѣ ихъ литературной дѣятельности лежитъ узрѣніе, т. е. непосредственное знаніе Бога или же, что то же, откровеніе¹⁵). Подтвержденіе этому мы находимъ и въ Н. Заѣтѣ: такъ, апостоль Петръ, говоря во II Петр. I, 19-21 о пророческомъ словѣ, содержащемся въ Свящ. Писаніи и изрекаемомъ святыми Божиими челоѡвѣками, движимыми Духомъ Святымъ, имѣетъ въ виду не только одни такъ наз. пророческія писанія, но все Свящ. Писаніе. Для него, какъ и для всей церкви, всякій священный писатель есть тотъ же пророкъ: даръ боговдохновенности, по существу, есть тотъ же даръ пророческій¹⁶).

Нельзя не отмѣтить, наконецъ, и тѣ трудности, которыя встрѣчаетъ примѣненіе теоріи о. Lagrange и въ области экзегетики. Теорія эта не даетъ, прежде всего, никакого обоснованія типологическому истолкованію Свящ. Писанія и не говоритъ, откуда происходитъ типологическій смыслъ. Совершенно не ясно, въ свѣтѣ ученія о. Lagrange о природѣ Свящ. Писанія, провидѣли ли ветхозавѣтные авторы типологическій смыслъ и утверждаютъ-ли они то, что вкладываютъ въ ихъ писанія Отцы

Церкви и творцы наших канонів и стихирь. Но, рядомъ съ этимъ, приходится отмѣтить, что теорія о Lagrange встрѣчаетъ трудности и въ области примѣненія принципа непогрѣшимости Свящ. Писанія противъ истины. По ученію ю. Lagrange никакое утвержденіе писателя не можетъ погрѣшить противъ истины, т. к. писатель движимъ Богомъ. Мы знаемъ, конечно, что, священные писатели часто прибѣгаютъ къ притчамъ, аллегоріямъ и другимъ литературнымъ приемамъ, благодаря которымъ утвержденія ихъ не совпадаютъ съ буквой ихъ писаній; это обстоятельство всегда должно быть учтено экзегетомъ. Но какъ же можно объяснить, напримѣръ, что священный авторъ, хотя и движимый Богомъ, могъ высказать такое явно ошибочное утвержденіе, какъ включеніе зайца въ категорію животныхъ, жующихъ жвачку? (Лев. XI, 6, см. вѣсь отрывокъ XI, 1-7).

Теорія Lagrange представляется намъ, т. о., не только богословски неприемлемой, но и несостоятельной. Мы вынуждены поставить вопросъ о характерѣ знанія, которое подаютъ священному писателю даръ боговдохновенности. И если мы припомнимъ и то дѣйствіе, которое имѣетъ иногда Свящ. Писаніе на сердца вѣрующихъ, то мы приходимъ къ убѣжденію, что, вопреки всей концепціи Lagrange, главнымъ слѣдствіемъ ниспосланія священному писателю дара боговдохновенности отнюдь не является сообщеніе ему способности высказывать безошибочныя сужденія о вещахъ, о которыхъ онъ уже узналъ, быть можетъ, и самымъ естественнымъ образомъ. Напротивъ, ссылка на Лев. XI, 6 со всею очевидностью показываетъ, что даръ боговдохновенности не распространяется на всѣ области человѣческаго знанія, но ограничивается лишь областью знанія Бога и его дѣйствія въ мірѣ. Къ тому же, онъ далеко не исчерпывается въ своемъ воздѣйствіи на человѣка порожденіемъ одного лишь акта чистаго интеллекта. Все это еще разъ подтверждаетъ, что даръ боговдохновенности есть все то же Божественное откровеніе.

Это положеніе, твердо засвидѣтельствованное всѣмъ преданіемъ, и должно послужить исходнымъ пунктомъ для выясненія православнаго воспріятія факта боговдохновенности и православнаго взгляда на природу Свящ. Писанія. Природа и проявленіе дара боговдохновенности должны опредѣляться природой и проявленіями даровъ божественнаго откровенія вообще. Это насъ вынуждаетъ нѣсколько остановиться на фактѣ божественнаго откровенія въ мірѣ.

Прежде всего, надлежитъ отмѣтить то, что можно охарактеризовать, какъ многочастность, многообразность откровенія. Въ откровеніе входитъ не только сообщеніе Богомъ человѣку вѣднія о Себѣ, но вообще всякое вхожденіе Бога въ міръ, ибо все это одинаково составляетъ снисхожденіе въ міръ надмірнаго, трансцентентнаго Бога. Поэтому, даже всякое воздѣйствіе Божіе въ порядкѣ промышленности и освященія можетъ также быть приравнено къ откровенію. Но рядомъ съ этимъ фактомъ безконечнаго разнообразія формъ откровенія надо подчеркнуть, что всегда послѣднее представляется, какъ двусторонній, богочеловѣчскій актъ, ибо предполагаетъ не только ниспосланіе божественнаго дара, но и свободное принятіе этого дара человѣкомъ. Благодатный даръ никогда

не насилуетъ человѣка, но подается всегда лишь въ ту мѣру, въ какую человѣкъ бываетъ способенъ его принять и вмѣстить, и всякій разъ, когда возрастаетъ у человѣка способность вмѣщать благодать, то повышается и мѣра, которой подается ему Св. Духъ. Отцы указываютъ на этотъ фактъ, говоря, что дары Св. Духа подаются и принимаются по аналогіи, κατὰ τὴν ἀναλογίαν. Т. о., откровеніе не только многообразно, оно и многостепенно. Вмѣстѣ съ тѣмъ, оно всегда есть соборный актъ. Хотя оно подается въ началѣ одной какой-нибудь особо религіозно одаренной личности, пророку или апостолу, оно, тѣмъ не менѣе, всегда обращено ко всякой человѣческой личности. Пророкамъ же и апостоламъ оно дается какъ посредникамъ. Религіозная истина есть истина объективная. Она предназначается для всего человѣчества¹⁷). «Пойди и возвѣсти сынамъ Израилевымъ» (Исх. III, 14, XIX, 8 и т. д.) — постоянно повелѣвалъ Моисею Богъ; Спаситель же, передъ Вознесеніемъ, послалъ Апостоловъ въ мѣръ со словами: «идите, научите всѣ народы» (Мѣ. XXVIII, 19). Но религіозный опытъ посредника, пророка или апостола, долженъ быть не только пересказанъ прочимъ людямъ (но также, какъ это имѣло мѣсто у самихъ посредниковъ, ими вмѣщенъ и пережитъ. Этого требуетъ объективный характеръ религіозной реальности, а также соборная природа человѣчества. Поэтому откровеніе, полученное посредниками, передается и вновь и вновь переживается въ человѣчествѣ, обрастаетъ созвучнымъ, болѣе совершеннымъ религіознымъ опытомъ, въ свѣтѣ котораго сообщенная Богомъ религіозная реальность непрерывно уясняется и углубляется. Откровеніе, поэтому, непрерывно осуществляется въ человѣчествѣ и представляется какъ нѣкая духовная реальность, какъ священное преданіе, которое представляется, т. о., не какъ ссылка на древность или на фактическую неизмѣняемость, а какъ непрекращающееся откровеніе въ единомъ живомъ религіозномъ сознаніи соборнаго человѣчества. И если человѣчество вновь и вновь переживаетъ и вмѣщаетъ ниспосланное ему въ какой-то моментъ своей исторіи откровеніе, то это происходитъ потому, что подаются ему Богомъ особые дары Св. Духа, подъ водительствомъ Котораго человѣчество, становящееся Церковью, возрастающимъ Тѣломъ Христовымъ, осуществляетъ свое вхожденіе въ богооткровенную дѣйствительность. Непосредственное знаніе Бога, которое имѣетъ Церковь и о которомъ было упомянуто выше, возможно именно потому, что религіозный опытъ соборенъ по своей природѣ, и потому, что существуетъ Священное Преданіе, которое есть харизматическая память Церкви, въ которой грани времени снимаются, такъ что и прошедшее и настоящее предстоятъ, какъ одно цѣлое, какъ единое продолжающееся настоящее. Священное Преданіе, соборное сознаніе Церкви, непосредственное богопознаніе — все это ютдѣльные аспекты одной и той же богочеловѣческой реальности продолжающагося юткровенія. Именно потому, что это откровеніе соборно и потому что для осуществленія этой соборности необходимы юсобые дары Св. Духа, то въ порядкѣ этихъ благодатныхъ даровъ, способствующихъ благодатной передачѣ и углубленію религіознаго опыта, ниспосылается человѣку и даръ боговдохновенности.

Въ то время, какъ приходится, главнымъ образомъ, отмѣчать непознаваемость и потому неизслѣдимость и неизреченность прочихъ путей, по которымъ Духъ Святой осуществляетъ божественное Откровеніе въ мірѣ, въ отношеніи дара боговдохновенности оказывается возможнымъ не только одно апофатическое, но также и катафатическое богословіе. Это объясняется самымъ назначеніемъ этого дара. Дѣйствительно, даръ этотъ способствуетъ выраженію откровенія на человѣческомъ языкѣ, передачѣ его въ человѣческомъ словѣ. Въ немъ слово человѣческое становится вмѣстилищемъ слова Божественнаго, обращеннаго къ людямъ для того, чтобы дойти и до сознанія и до сердца людей, передать имъ религіозный опытъ того свидѣтеля, который первый получилъ данное откровеніе. Слово человѣческое, благодаря ниспосланію этого дара, не только запечатлѣваетъ боговдохновенную реальность, но и само становится духоноснымъ. Этимъ именно объясняется, почему ни Ветхозавѣтная, ни Новозавѣтная Церковь никогда не дѣлали различія между боговдохновеннымъ писателемъ и пророкомъ: это же положеніе позволитъ намъ опредѣлить и природу дара боговдохновенности... Поскольку боговдохновенность принадлежитъ къ категоріи осуществляющагося божественнаго откровенія, постольку не приходится сомнѣваться, что всегда Богъ посылаетъ боговдохновенному писателю нѣкое религіозное узрѣніе. Онъ посылаетъ его ему либо непосредственно (напр., черезъ видѣнія), либо черезъ другія, можетъ быть, даже и чисто человѣческіе способы освѣдומленія (напримѣръ, на основаніи чтенія источниковъ). Но всегда это будетъ не актъ чистаго интеллекта, какъ это видимъ мы въ теоріи Lagrange, но непосредственное, опытное знаніе, воспринимаемое вѣрою. Послѣднія есть *ἐπιζωμένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος ὁ βλεπόμενον* (Евр. XI, 1), т. е. особый органъ духа, которымъ человѣкъ познаетъ невидимый міръ¹⁸). Предметомъ этого узрѣнія можетъ быть либо Самъ открывающійся Богъ, либо явленіе божественной силы въ мірѣ, либо особо проявляющая себя воля Божія. Но всегда это получаемое свящ. авторомъ знаніе будетъ относиться къ области трансцендентнаго, т. е. недоступнаго человѣку, помимо особаго акта откровенія свыше. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно всякому воспріятію, которое всегда уже содержитъ въ себѣ нѣкое истолкованіе своего предмета, чѣмъ оно и отличается отъ простаго ощущенія, религіозное узрѣніе, подаваемое боговдохновенному писателю, непременно должно сопровождаться и проникновеніемъ въ его смыслъ. Въ Священномъ Писаніи мы имѣемъ примѣры того, какъ пророки вопрошаютъ о смыслѣ узрѣтаго ими и болѣзную до тѣхъ поръ, пока Богъ не даетъ имъ проникнуть въ этотъ смыслъ и постигнуть значеніе откровенія (см., напр., Дан. VII, 15, VIII 15, 18, 27, X, 8-9, Римл. IX, 3-4, 25-26, Откр. V, 4). И такъ какъ Богъ содѣйствуетъ ему въ этомъ постиженіи религіознаго смысла, боговдохновенный писатель постигаетъ, конечно, истинное значеніе преподаннаго ему откровенія. Но, въ отличіе отъ всякаго другаго посредника между Богомъ и человѣкомъ, священный авторъ является посредникомъ *κατ' ἐξοχήν*, въ томъ смыслѣ, что онъ передаетъ свой опытъ черезъ то человѣческое орудіе, которое по преимуществу и служитъ для передачи человѣческихъ мыслей и переживаній, т. е. черезъ слово.

Поэтому под водительством Божиим ему подается не только проникнуть въ истинный смысл преподаннаго откровения, но увидѣть и тѣ подходящія слова и выраженія, при помощи которыхъ можетъ быть повѣдана намъ наиболѣе адекватнымъ образомъ на человѣческомъ языкѣ и сама богооткровенная реальность, и ставшій доступнымъ священному автору ея подлинный смыслъ. Даръ боговдохновенности, т. о., дѣйствительно, относится, какъ и думаетъ Lagrange, ко всему процессу написанія священной книги. Но онъ не ограничивается одной харизмой безошибочныхъ суждений. Всѣ «*jugements de certitude*», даже «*de certitude divine*», которыя усмотрѣлъ Lagrange, остаются операциями чистаго интеллекта, т. е. уже чисто вторичными дѣйствіями человѣческаго духа въ процессѣ познанія. Будучи откровеніемъ, даръ боговдохновенности не можетъ ограничиться операциями абстрагирующей мысли. Онъ есть озареніе свыше, ниспосылаемое навстрѣчу человѣческому вдохновенію, которое дѣлаетъ доступной человѣку недоступную ему въ его обычномъ состояніи Божественную реальность. Онъ предполагаетъ богочеловѣчскій актъ или богочеловѣчскій синергетическій процессъ. Съ божественной стороны, онъ есть для пишущаго свою книгу священнаго автора непрестанное откровеніе объ откровеніи, а съ человѣческой — то, что психологическая наука относитъ къ области воспріятія и творческаго воображенія. Поэтому плодъ этого дара, т. е. Священное Писаніе, не является системой отвлеченныхъ понятій, но, прежде всего — жизненнымъ свидѣтельствомъ.

Опредѣленіе дара ниспосланнаго священнымъ авторамъ, какъ откровенія объ откровеніи, позволяетъ намъ опредѣлить природу и характеръ этого свидѣтельства, а вмѣстѣ съ тѣмъ намѣтить и его предѣлы. По своему предмету, свидѣтельство Свящ. Писанія можетъ быть исключительно религіознымъ, т. е. относиться только къ области познанія которой возможно лишь въ порядкѣ откровенія свыше. Поэтому Свящ. Писаніе и свидѣтельствуегъ о Богѣ и объ Его отношеніяхъ къ міру, т. е. объ истинахъ религіозныхъ и метафизическихъ; но оно совсѣмъ не призвано къ свидѣтельству объ истинахъ научныхъ, т. е. о тѣхъ, которыя доступны человѣку на естественныхъ путяхъ познанія. По природѣ своей Свящ. Писаніе есть свидѣтельство богочеловѣческое: оно предполагаетъ даръ Св. Духа свыше и предѣльное напряженіе всѣхъ способностей человѣческаго духа. Оно всецѣло божественное и всецѣло человѣческое, оно преподается Богомъ черезъ человѣка и для человѣка и потому — черезъ посредство человѣческаго слова. Отсюда слѣдуетъ, что, хотя Священное Писаніе часто характеризуется, какъ слово Божіе, однако никогда и нигдѣ у православныхъ отцовъ и богослововъ не находимъ мы утвержденій, какъ это имѣемъ мы въ католической догматикѣ, что Богъ является авторомъ Священнаго Писанія. Тѣмъ болѣе не можетъ оно войти въ православныя догматическія опредѣленія, какъ погрѣшающее противъ истины синергизма. Выраженіе «Слово Божіе» надо понимать въ смыслѣ слова богочеловѣческаго, слова Божественнаго, выраженнаго черезъ человѣческое слово, что является однимъ изъ частныхъ проявленій догмата IV Собора. Богочеловѣчность Священнаго Писанія дѣлаетъ понятной адекватность его свидѣтельства, выраженнаго въ тер-

минахъ наиболѣе подходящихъ къ той реальности, о которой священный авторъ призванъ повѣдать, чѣмъ и опредѣляется вѣручительный авторитетъ Писанія. Но она же заставляетъ насъ видѣть въ Свящ. Писаніи не абстрактную категорію откровенія вообще и не откровеніе всей полноты Божественной реальности, которое просто не вмѣстимо для человѣка, но откровеніе конкретное, относящееся въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ къ опредѣленному аспекту божественной реальности, заключающее въ каждой своей книгѣ, а м. б. и главѣ, а иногда и даже въ стихѣ, вполне опредѣленный message (по удачному выраженію западнаго богословія) съ вполне опредѣленнымъ содержаніемъ; это, однако, не препятствуетъ тому, что по глубинѣ своей этотъ message причастенъ вѣчности, и потому для полноты его жизненнаго выявленія требуется также вѣчность. Но надо также имѣть въ виду и то, что, относясь къ реальности, безконечно превышающей человѣческое сознаніе, свидѣтельство Свящ. Писанія всегда является выраженнымъ на языкѣ образовъ и символовъ, а не на языкѣ понятій. Вотъ почему языкъ откровенія всегда — лапидарный, образный, конкретный. Поэтому работа экзегетовъ-богослововъ надъ священнымъ текстомъ отнюдь не можетъ представляться, какъ нѣкое дедуктирующее мышленіе, но какъ постиженіе конкретного Божественнаго слова Откровенія черезъ его конкретную человѣческую словесную оболочку. Но надо отмѣтить и послѣдній фактъ, связанный съ боговдохновеннымъ высказываніемъ священнаго автора: оно должно быть воспринято и пережито всею соборной Церковью. Являясь откровеніемъ объ откровеніи и обладая поэтому свойствомъ передавать религіозный опытъ, свидѣтельство это предназначено для всей Церкви. Священное Писаніе есть книга, данная Церкви и черезъ Церковь. Поэтому воспринимаемо оно можетъ быть только изъ жизни въ Церкви.

Послѣднее положеніе заставляетъ насъ — для того, чтобы провѣрить, насколько намѣченное нами православное объясненіе природы боговдохновенности книгъ Свящ. Писанія дѣйствительно отвѣчаетъ воспріятію этого догмата Православной Церковью, — сопоставить все вышеизложенное съ нѣкоторыми догматическими фактами, твердо засвидѣтельствованными церковной жизнью и обнаруживающими православный взглядъ на откровеніе, содержащееся въ Священномъ Писаніи. Здѣсь, прежде всего, надо отмѣтить, что намѣченный нами взглядъ на даръ боговдохновенности, какъ на составляющій одинъ изъ видовъ откровенія объ откровеніи, вполне отвѣчаетъ свидѣтельству Православной Церкви о томъ, что все откровеніе, преподанное Церкви, далеко не запечатлѣно въ Священномъ Писаніи во всей своей цѣлокупности; въ Писаніи только то, что Духу угодно было въ немъ запечатлѣть. Болѣе того, защищаемый нами взглядъ объясняетъ связь, на которой такъ настаиваетъ православное вѣроученіе, существующую между Свящ. Преданіемъ и Свящ. Писаніемъ: послѣднее подтверждается и свидѣтельствуется первымъ и имѣетъ въ немъ свое авторитетное истолкованіе. Эта истина станетъ намъ понятной, если мы вспомнимъ, что Писаніе есть письменное свидѣтельство о богооткровенныхъ реальностяхъ, содержащихся въ Свящ. Преданіи, воспринимаемомъ, какъ харизматическое со-

знаніе Церкви. Рядомъ съ Писаніемъ могутъ быть и другія письменныя свидѣтельства объ истиннахъ Преданія, своего рода его памятники, какъ, напр., писанія Отцовъ, опредѣленія соборовъ и т. д. Нѣтъ, конечно, качественного различія между всѣми этими памятниками и Свящ. Писаніемъ, которое является наиболѣе авторитетнымъ изъ нихъ благодаря присущей ему наивысшей мѣры Духа. Но и Писаніе, и прочіе памятники Преданія всегда нуждаются въ фактѣ рецензій: Церковь узнаетъ въ нихъ свою истину и высказываетъ свое сужденіе объ ихъ авторитетности. Въ отношеніи Свящ. Писанія это положеніе подтверждается фактомъ исторіи канона: Церковь, черезъ Свящ. Преданіе, включаетъ тѣ или иныя книги въ канонъ Свящ. Писанія и свидѣтельствуешь, что книги эти дѣйствительно являются канономъ, т. е. мѣриломъ истиннаго вѣроученія... Но можно идти и дальше: все вышеизложенное по поводу природы боговдохновенности объясняетъ и нѣкоторые взгляды Православной Церкви на самый канонъ Свящ. Писанія. Православію, прежде всего, чуждо ученіе о запечатлѣнности канона: дѣйствительно, послѣднимъ не исчерпывается все откровеніе, которое представляетъ непрекращающійся богочеловѣческой процессъ. Вся полнота предназначеннаго человѣку Откровенія была сообщена Св. Духомъ, сошедшимъ въ Пятидесятницу, но она будетъ восприниматься и раскрываться до скончанія вѣка. Въ порядкѣ этого раскрытія возникли уже написанныя и признанныя Церковью книги Писанія, но Духъ можетъ, если Ему будетъ угодно, воздвигнуть и новыхъ священныхъ писателей, такъ же какъ онъ можетъ воздвигнуть и новыхъ Отцовъ Церкви. Рядомъ съ этимъ. Церковь знаетъ фактъ существованія неканоническихъ ветхозавѣтныхъ книгъ, которыхъ она никогда не приравнивала къ каноническимъ. Это объясняется конкретнымъ характеромъ откровенія вообще и Свящ. Писанія въ частности. Не существуетъ абстрактной категоріи откровенія вообще, но есть лишь опредѣленное богооткровенное слово, съ опредѣленнымъ содержаніемъ, подаваемое черезъ опредѣленнаго автора и книгу. И такъ какъ Духъ подаетъ Себя отъ мѣры въ мѣру, то возможна и различная степень духоносности и боговдохновенности, почему богословски и допустимъ не только фактъ существованія такъ наз. неканоническихъ книгъ, но, также, съ одной стороны, различіе по полнотѣ и силѣ откровенія между ветхозавѣтными и новозавѣтными книгами, а съ другой фактъ различія книгъ и по ихъ относительной для насъ важности. засвидѣтельствованной хотя бы ихъ разнымъ богослужебнымъ употребленіемъ. Этимъ объясняется, почему, напримѣръ, Есѣиръ книга хотя и каноническая, не можетъ быть приравниваема по важности къ Псалтири... Но можно идти еще дальше и показать, въ свѣтѣ намѣченныхъ выше принциповъ православнаго воспріятія истины боговдохновенности Свящ. Писанія, почему Православная Церковь всегда отказывалась канонизировать или объявить самостоятельной одну какую-нибудь изъ существующихъ версій боговдохновеннаго священнаго текста. До насъ не дошелъ священный оригиналъ, написанный боговдохновенными писателями. До насъ дошли только версіи, т. е., тѣ истолкованія, которыя священные тексты получили въ Священномъ Преданіи, какъ (какъ Ветхозавѣтной, такъ и Новозавѣтной) Церкви. Эти истолкованія могутъ болѣе

или менѣ приближаться къ полнотѣ смысла, содержащагося въ оригиналѣ, но, будучи уже толкованіями, они неизбежно односторонни и поэтому никакъ не могутъ претендовать замѣнить оригиналъ. Правда, Православная Церковь особо возлюбила греческій переводъ ветхозавѣтныхъ книгъ, извѣстный подъ названіемъ перевода LXX-ти толковниковъ: она считаетъ его наиболее близкимъ къ своему пониманію ветхозавѣтнаго откровенія, но она никогда не утверждала, что онъ долженъ исключать употребленіе прочихъ версій священнаго текста. Честь провозгласить этотъ взглядъ дана была въ прошломъ вѣкѣ Русской Церкви, которая сдѣлала переводъ ветхозавѣтныхъ книгъ для домашняго чтенія не съ текста LXX, а съ еврейской масоретской Библии... И, наконецъ, послѣднее: изложенный нами взглядъ на боговдохновенность, какъ на откровеніе объ откровеніи и какъ на духоносное свидѣтельство о передающемся религіозномъ опытѣ, соответствуетъ и тому употребленію, которое Свящ. Писаніе получаетъ въ Церкви. Писаніе не только толкуется экзегетами и богословами, но также читается во время богослуженія. Богослуженіе, какъ это прекрасно показалъ покойный Митр. Антоній Храповицкій и вся его школа, есть ни что иное, какъ молитвенное переживаніе истинъ откровенія. Чтеніе Свящ. Писанія, которое содержитъ передающійся религіозный опытъ боговдохновеннаго автора, способствуетъ такому молитвенному уясненію воспоминаемаго Церковью событія, либо въ его новозавѣтной полнотѣ, либо въ его ветхозавѣтномъ прообразѣ. И такъ какъ религіозный опытъ древнихъ вѣковъ и поколѣній вновь и вновь переживается и уясняется въ свѣтѣ созвучнаго, но болѣе совершеннаго религіознаго опыта поколѣній послѣдующихъ, то дѣлается совершенно понятнымъ, какимъ образомъ въ Свящ. Преданіи вообще, а въ литургическомъ богословіи въ частности, снимается съ Ветхаго Завѣта лежащее на немъ покрывало: не навязывая своего совершеннаго знанія ветхозавѣтному человеку, пребывающему въ подзаконной сѣни и гаданіи, Новозавѣтная Церковь узнаетъ, въ свѣтѣ новозавѣтной полноты, въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ тѣ реальности, которыми она сама нынѣ обладаетъ, но которыя были только частично вѣдомы ветхозавѣтнымъ авторамъ и къ которымъ послѣдніе только лишь прикасались. Мы приходимъ, т. о., не только къ обоснованности типологическаго метода, но и къ сознанію его неизбежности и необходимости для всякаго христіанскаго экзегета или богослова.

Мы возвращаемся, т. о., къ тѣмъ методологическимъ вопросамъ, которые въ настоящее время привлекаютъ вниманіе изслѣдователей Свящ. Писанія, и съ перечисленія которыхъ мы начали нашъ очеркъ. Къ какимъ методологическимъ выводамъ приводятъ насъ тѣ принципы, которые мы намѣтили выше, какъ опредѣляющіе православное пониманіе догмата о боговдохновенности Писанія? Мы только что показали, что они помогаютъ разрѣшить вопросы, связанные съ фактомъ наличія типологическаго смысла въ Священномъ Писаніи. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, они снимаютъ и двѣ другія трудности, встающія передъ современными экзегетами. Первая изъ нихъ это — примѣненіе принципа истинности или непогрѣшимости Священнаго Писанія. Такъ какъ даръ

боговдохновенности составляет откровение об откровении, то свидетельство священного автора всегда является истинным в отношении истин религиозных; что же касается областей, не требующих, для своего познания, откровения свыше, то в отношении их священный автор остается человеком своей эпохи, со всеми ее представлениями, которые могут быть даже и ошибочными. Поэтому вполне допустимо в боговдохновенном Писании утверждение, заключающее зайца в число животных жующих жвачку. (Лев. XI, 6). Правда, Церковь никогда официально не провозгласит, что это место погрязает против истины, ибо она не призвана изрекать подобного рода суды: критерий суда Церкви есть святость, а не научность. Но вместе с тем она, никогда не объявит и догматом веры то, что утверждается в этом месте боговдохновенного Писания... Вторая трудность — это явно компилятивный характер некоторых священных книг, в частности Пятикнижия. Но так называемые источники суть не что иное, как записи, сделанные в разные эпохи, разными лицами или школами: это записи предания, идущего от Моисея или от другого пророка, или боговдохновенного вождя или учителя в Израиле, причем вполне допустимо, что эти записи могут быть, в свою очередь, боговдохновенными. Последняя редакция или объединение всех записей в один компилятивный труд, обычный прием и метод древней семитической историографии, есть не что иное, как засвидетельствование боговдохновенным автором или редактором тех аспектов богооткровенной истины, которые были выявлены в различные эпохи Священным Преданием¹⁹). Поэтому, экзегет призывается к тщательному изследованию богословия не только всей книги, но и богословия отдельных ее источников.

Т. о., экзегету предстоит, прежде всего, текстуальный и историко-критический анализ священного текста и тщательное установление буквального смысла, тем более необходимое, что откровение, которое Дух Св. подает через слово Писания, может быть постигнуто только через постижение во всей его конкретности того человеческого слова, в которое Духу было угодно свое откровение облечь. Но вместе с тем, поскольку Священное Писание дано Церкви и постигается только через Церковь, толкователь обязан искать, как Церковь воспринимает каждое слово откровения, руководствоваться всем ее опытом в своем истолковании, и искать в буквах Писания основание всей множественности смыслов, вкладываемых в него Церковью. Священное Писание предстоит, как заключающее в себя множество отдельных планов — и человечески-исторических и духовно-мистических: определение этих планов и уяснение законов перехода от истории и буквы к духовной реальности и составляет задачу, стоящую перед православным экзегетом.

Свящ. Алексій Князьевъ.

Ermont (S. et O.).

Декабрь, 1949 г.

ПРИМЪЧАНІЯ:

1) Въ отношеніи боговдохновенности Священнаго Писанія Ветхаго Заѣта главныя свидѣтельства суть: Мѡ. V, 18, XXVI, 54; Лк. IV, 21, XVIII, 31, XXIV, 27; Иѡ. V, 39-40; Римл. I, 3, III, 2; Евр. I, 1; I Петр. I, 10-12 и особенно II Тим. III, 16 и II Петр. I, 16-21; въ отношеніи новозавѣтныхъ писаній II Петр. III, 15-16 I Тим. V, 18 (гдѣ Лк. X, 7 цитируется, какъ Свящ. Писаніе и ставится на одну плоскость съ Втор. XXV, 4) и Апок. I, 1-3 (гдѣ св. Іоаннъ Богословъ свидѣтельствуеъ о боговдохновенности своего Откровенія).

2) См. Іосифъ Флавій. *Contra Apion. I, 8*.

3) См. особенно характерное мѣсто у Аѡинагора *Suppl. IX, 1*.

4) Обзоръ западной богословской литературы по интересующему насъ вопросу можно найти въ «*Dictionnaire de Théologie Catholique*» (изд. Letouzey въ статьѣ *Inspiration* (t. VII col. 2068—2266). Краткій разборъ основныхъ теорій см. у *Robert et Tricat, Initiation Biblique* (Новое изданіе въ 1948 г.).

5) Труды о Lagrange и его школы. См. также энциклику *Divino Afflante Spiritu*, изданную папой Піемъ XII въ 1944 г. относительно метода изученія Свящ. Писанія (французскій переводъ: *Lettre-encyclique Divino Afflante Spiritu*. Edit. Comprendre. Lille 1944).

6) Проф. Велласъ. *Bibelkritik und Kirchliche Autorität (Procès-Verbaux du 1^{er} Congrès des théologiens Orthodoxes. Athènes, 1935, p. 135—143*. См. также другія сочиненія проф. Велласа. Въ русской богословской мысли проблема библейской критики была поставлена книжкой проф. А. В. Карташева «Ветхозавѣтная библейская критика», Парижъ 1947.

7) См. W. Vischer «*Das Christenzeugnis des Alten Testamentes*». Zollikon Zürich 1943; A. G. Hebert. «*The Throne of David*», London 1943; S. de Deitrich «*Le Dessein de Dieu*», Neuchâtel 1945; L. Bouyer. *La Liturgie et l'Exégèse spirituelle*. «*La Maison-Dieu*» N° 7, Juillet 1946, pp. 27—50; J. van der Ploeg «*L'Exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux*». *Revue Biblique*, N° 2. Avril 1947. pp. 187—229 и т. д.

8) См. Denziger. *Enchiridion symbolorum, n° 1787*.

9) *Tractatus de divina traditione et Scriptura*. Rome, ed. 3^a, 1882.

10) См. «*Une pensée de Saint Thomas sur l'Inspiration Scripturaire*», *Revue Biblique* 1895, стр. 563—571; «*Inspiration des Livres Saints, l'inspiration et les exigences de la critique*», *Revue Biblique* 1896, стр. 199—220, 496—518. См. также изложеніе ученія о боговдохновенности у о. Lagrange, сдѣланное тоже нынѣ покойнымъ J. Chaine'омъ въ «*L'oeuvre exégétique et historique du P. Lagrange*». *Cahiers de la Nouvelle Journée*. Paris 1935, стр. 11—26.

11) R. P. Vosté, секретарь библейской коммисіи при Ватиканѣ, положилъ ученіе о. Lagrange въ основу своего труда «*De natura et extensione inspirationis biblicae secundum principia Angelici Doctoris*». Romae 1924. Кромѣ того, энциклика *Divino Afflante Spiritu* какъ будто также ссылается на ученіе о. Lagrange о боговдохновенности (см. стр. 19-20 указанного выше изданія французскаго перевода энциклики).

12) Прот. Сергій Булгаковъ. «*Невѣста Агнца*», Paris 1945, стр. 221—279.

13) См. *ibid.*, стр. 241.

14) См. мою статью «*Господь, мужъ брани*» въ «*Православной Мысли*», вып. VII.

15) См. особенно Ис. I, 1, II, 1 и т. д.

16) Этотъ взглядъ мы находимъ и у Отцовъ Церкви и у церковныхъ писателей. Интересно отмѣтить, что блаж. Іеронимъ, юспаривавшій взглядъ на переводъ LXX, какъ на переводъ боговдохновенный, указывалъ, что авторы его были просто переводчиками, а совсѣмъ не пророками. (См. *Praefatio in Pentateuchum*, T. XXVIII, col. 150—159 и *Apol. adv. lib. Rufini* 24, 25. T. XXIII, col. 448 и слѣд.). Для блаж. Іеронима, слѣдовательно, нѣтъ разницы между авторами книгъ Священнаго Писанія и пророками.

17) См. объ этомъ въ начальной главѣ «*Свѣта Невечернаго*» С. Н. Булгакова. Москва 1918.

18) См. тамъ же о вѣрѣ, какъ объ органѣ познаванія міра невидимаго.

19) См. объ этомъ «*Господь, мужъ брани*», *op. cit.*

Русское литургическое творчество Макаріевскаго періода

Дѣятельность «знаменитѣйшаго», по выраженію церковнаго историка Е. Голубинскаго (т. 2, ч. 1, стр. 744), «изъ всѣхъ, которые были прежде него и которые были послѣ него, высшаго пастыря русской церкви», митрополита XVI вѣка Макарія доселѣ еще полностью не изслѣдована. Его работа по собиранію и созданію русскихъ литературныхъ памятниковъ того времени недостаточно полно оцѣнивается историками и обзорѣвателями матеріаловъ, извѣстныхъ доселѣ. Уже традиціонно, напримѣръ, пренебрегается одна немаловажная сторона дѣятельности митрополита Макарія, за специальнымъ назначеніемъ которой скрываются многія ея значенія. Это область литургическаго творчества, развившагося въ эпоху правленія Макарія, отъ 1526 по 1542 бывшаго архіепископомъ Новгородѣ и Пскова, двухъ примѣчательныхъ культурныхъ центровъ русскаго просвѣщенія, и съ 1542 по годъ смерти — 1563 — правившаго русской митрополіей на Москвѣ.

Разсматривая нашу оригинальную письменность за этотъ періодъ, Е. Голубинскій дѣлитъ ее на отдѣлы учительный, историческій, богословскій и полемическій, лишь кратко иногда указывая на существованіе службы тому или иному святому и ни разу не опредѣляя качества или значенія этой отрасли литературнаго русскаго творчества. Потому, его особое общее разсмотрѣніе памятниковъ въ отношеніи эпохи митрополита Макарія страдаетъ ущербленностью. Такъ, для перваго, учительнаго отдѣла, Е. Голубинскій указываетъ нѣсколько поученій и посланій митр. Макарія. Болѣе обширный матеріалъ указанъ для части исторической: житія святыхъ, писанныя по порученію митр. Макарія или имъ свидѣльствованныя, лѣтописи Никоновская и, возможно, Софійскій Временникъ, Степенная Книга и описаніе путешествія неизвѣстнаго паломника въ Палестину и, наконецъ, полемическія писанія Зиновія Отенскаго.

Создается отъ такого перечисленія впечатлѣніе, что богословская мысль при Макарії заглохла, уснула тотчасъ же сразу послѣ борьбы съ ересями въ Новгородѣ, Псковѣ и Москвѣ и послѣ дѣятельной работы православнаго сознанія, преодолевшаго соблазны времени митрополита Исидора.

Русская церковь того времени не создавала схоластическихъ учебниковъ вѣроученія: слѣдовъ такого творчества нѣтъ до довольно поздняго времени. Богословская мысль пролагала себѣ дороги совершенно

иными путями, незамѣченными нашей исторической наукой, и лишь въ малой степени намѣченными въ трудахъ митр. Макарія, у преосвященнаго Филарета въ его «Обзоръ Русской духовной литературы», и у митр. Евгенія. Вѣроученіе практически предлагалось въ церковныхъ службахъ, въ текстахъ богослуженій, пополнявшихся новыми службами въ честь своихъ русскихъ святыхъ. Между тѣмъ, область эта не была обслѣдована и мало принималась во вниманіе позже. Такъ и въ перечисленіи Е. Голубинскимъ литературныхъ памятниковъ Макаріевской эпохи допущена ошибка, вслѣдъ за нимъ повторяемая и до сего времени историками, обращающимися къ разсмотрѣнію дѣятельности митрополита Макарія въ области литературной. Такъ недавно въ *Russie et Chrétieneté*, N° 1-2, 1949, проф. П. Паскаль точно по Голубинскому пишетъ: *Nous trouvons donc le métropolitaine Macaire à l'origine de ces trois grandes entreprises littéraires du règne d'Ivan IV — les vies des Saints, la Chronique, le Livre de Généalogies*».

Область литургическаго творчества на русской почвѣ включаетъ въ себя, по существу, всѣ четыре отдѣла, указанные Голубинскимъ: учительный, историческій, богословскій и полемическій. Въ упомянутомъ нами журналѣ отецъ С. I. Dumont въ содержательномъ краткомъ обзорѣ «*Sources principales et traits caractéristiques de la spiritualité russe*», тонко отмѣчаетъ значеніе для русской духовной жизни общественнаго богослуженія: «*Parmi les sources de la spiritualité russe figurent en première place l'Écriture Sainte et la Liturgie*», подразумевая подъ послѣднимъ выраженіемъ не только литургію, но и все наше общественное и частное богослуженіе, являющееся учительнымъ для вѣрующихъ. Но не только учительность отмѣчаетъ эти службы. Въ нихъ заключено неизбежно богословское содержаніе. Кромѣ того, силою обстоятельствъ, русскія службы неизмѣнно заключаютъ въ себѣ характеръ историческій и полемическій.

Русская богослужбная практика потеряла обычай чтенія за богослуженіями (на вечерняхъ и утреняхъ) житій святыхъ и синаксарныхъ назидательныхъ твореній. Эта потеря въ большой степени вознаграждалась тѣмъ, что службы русскаго творчества, съ легкой руки Пахомія Серба и другихъ заѣзжихъ писателей, стали весьма замѣтно пополняться въ литургическихъ пѣснопѣніяхъ элементами житій и вслѣдъ за этимъ историческими данными, составляющими фонъ житія святого. Этому способствовала смѣна болѣе краткаго Студійскаго устава на пространнѣйшій Іерусалимскій, понравившійся Южнымъ славянамъ и русскимъ. Это позволяло расширять объемъ рамокъ богослуженія. Такимъ образомъ литургическіе тексты концентрировали въ себѣ разные смыслы, отражали разныя стороны жизни и тѣмъ пріобрѣтали значеніе памятниковъ литературныхъ, учительно-историческихъ и богословскихъ, отражая иногда въ послѣдней части и полемическій оттѣнокъ. Къ выраженію богословствованія можетъ быть также отнесено и русское иконописание. Митрополитъ Макарій подвизался и въ этой области. (См. Н. Андреевъ, «Митрополитъ Макарій, какъ дѣятель религіознаго искусства» въ «Семинаріумъ Кондаковіанумъ», Прага, 1935).

Нужно сказать, что труды Митрополита Макарія историческіе и

даже житія святыхъ были доступны гораздо меньшему числу россиянь, чѣмъ литургическіе: первые читались и сохранялись въ меньшей степени (это отмѣчаетъ и проф. Паскаль), чѣмъ вошедшіе въ постоянное употребленіе и въ большой степени включенные въ богослужбныя минеи, которыми пользуются и понынѣ, тексты литургическіе. Правда, послѣдніе иногда теряли свою свѣжесть при перепискахъ и перепечаткахъ, но, во всякомъ случаѣ, въ какомъ то видѣ они сохранились въ своемъ ядрѣ въ официальныхъ богослужбныхъ книгахъ, употребляемыхъ донинѣ. Эти тексты могутъ служить памятниками напряженнаго литургическаго творчества богатой эпохи знаменитѣйшаго владыки Макарія. И разсмотрѣніе этихъ памятниковъ для общей характеристики митрополита Макарія и его эпохи обязательно: «Новгородско-Псковскія лѣтописи, къ нашему счастью, говорятъ объ его (Макарія) дѣятельности въ санѣ архіепископа Новгородскаго, а лѣтописи Московскія совершенно ничего не говорятъ объ его дѣятельности въ санѣ митрополита, такъ что мы узнаемъ о послѣдней единственно изъ самихъ сохранившихся ея памятниковъ» (Гол. т. 2, ч. 1, стр. 745). Кстати сказать, расцвѣтъ литургическаго творчества какъ разъ и относится къ періоду пребыванія митрополита Макарія на Московскомъ престолѣ.

Разсмотрѣніе литургическихъ памятниковъ позволяетъ ближе опредѣлить кругъ сотрудниковъ митрополита Макарія въ его литературной дѣятельности. Митрополитъ Макарій поручалъ составленіе службъ многимъ писателямъ, часто донинѣ неизвѣстнымъ или упоминаемымъ историками по ихъ дѣятельности въ иныхъ областяхъ, чѣмъ литургическое творчество. Илья іеромонахъ, на примѣръ, посланный просвѣщать Водь и Карелу, оставляетъ по себѣ памятники литургическаго творчества, Маркелль Безбородой извѣстенъ какъ знатокъ крюковаго пѣнія и композиторъ, въ то время какъ онъ былъ и творцомъ многихъ литургическихъ текстовъ, полемистъ Зиновій также является богословомъ и составителемъ службы.

Приводимыя ниже въ краткомъ обзорѣ службы, составленныя въ періодъ между 1526 и 1563 годами, конечно, не всѣ были писаны по порученію Макарія. Вполнѣ несомнѣнно, что были службы, составленныя по частному почину, но официальное ихъ признаніе и закрѣпленіе въ церковной практикѣ, проходило черезъ Москву, уже ставшую въ то время несомнѣннымъ духовнымъ центромъ, собиравшимъ плоды творчества областей — Новгорода, Пскова, Владиміра, Суздаля и др. Эта централизація получила свое наиболѣе сильное духовное выраженіе въ Московскихъ соборахъ 1547 и 1549 годовъ, канонизовавшихъ изъ общаго числа 39, лишь двухъ святыхъ Московскихъ — митрополита Іону, да Максима Юродиваго. Всѣ остальные были святыми провинціальными (Е. Голубинскій. «Исторія канонизаціи святыхъ въ русской церкви», Москва, 1903). Этимъ актомъ Москва пріобрѣтала значеніе духовнаго центра и послѣдующій Стоглавый соборъ 1551 г., имѣвшій цѣлью упорядочить и привести въ единообразіе текущую церковную жизнь на Руси, былъ достаточно подготовленъ этими соборами, давшими Москвѣ неоспоримое духовно-руководящее положеніе.

Списокъ творцовъ службъ, предлагаемый ниже, въ части своей

относящейся къ авторамъ службъ, вошедшихъ въ современные минеи, провѣренъ въ достаточной степени и можетъ почитаться полнымъ. Въ нынѣшнихъ служебныхъ минеяхъ находится 96 службъ славянскаго, по преимуществу, русскаго творчества. Это число составляетъ, приблизительно, четверть всего количества писанныхъ на Руси службъ по сіе время. Во вниманіе нами не принимаются безчисленные акаѳисты и специальные молебны, такъ печально характеризующіе наше литургическое творчество въ послѣднія времена его упадка. Въ свою очередь, съ достовѣрностью можно утверждать, что четвертая часть вошедшихъ въ оффиціальныя богослужебныя минеи службъ и сохранившіяся и донинѣ, составлены были въ Макаріевскій періодъ. Эти Макаріевскія службы пополнили собой рядъ немногочисленныхъ службъ русскаго творчества, въ XV вѣкѣ обогащеннаго трудами Пахомія Сербя, писателя плодovitаго. Его вліяніе на позднѣйшую нашу гимнографію явилось рѣшающимъ. Наши творцы въ большинствѣ своемъ слѣпо слѣдовали ему въ языкѣ, формулахъ и формѣ службъ, составляя ихъ подражательно. Лишь немногіе изъ нихъ имѣли смѣлость отходить отъ этого неписаннаго канона составленія службъ

Внѣ миней, такимъ образомъ, находится огромное большинство литургическихъ текстовъ русскаго творенія, частью оставшихся въ рукописяхъ, частью изданныхъ отдѣльными выпусками, и, въ незначительномъ числѣ вошедшихъ въ минею дополнительную, собравшую службы болѣе поздняго творенія.

I. **Василій-Варлаамъ**, псковскій монахъ, авторъ службъ:

1. Великомученику Георгію Новому Болгарскому, 26 мая.

Тексты службъ въ большинствѣ заимствованы изъ службы муч. Іоанну Новому творенія Григорія Цамблака. Въ службѣ находится несомнѣнное доказательство того, что постановленія Стоглаваго Собора 1551 г. были распространены и извѣстны были Василію: Срв. гл. 39 собора «Попраны бы были до конца (тафьи — головные уборы), зане чуждесть православному таковыя носити, то преданіе проклятаго и безбожнаго Махмета» — и текстуальная передача этого постановленія в стихирѣ.

Канонизація вмч. Георгія произошла прямымъ распоряженіемъ митр. Макарія послѣ соборовъ, а житіе было составлено еще въ Новгородѣ въ его правленіе. (Филаретъ, «Обзоръ русской духовной литературы», т. 1, Черниговъ 1863 № 133).

Въ службѣ есть текстуальное доказательство авторства Василія: тропари канона 9 пѣсни имѣютъ въ акростихѣ его имя въ формѣ ВАЕ. См. нашу статью въ «Православной Мысли» № 7, 1948 г. Парижъ: Акростиhi и надписаніе каноновъ русскихъ миней.

Житіе Георгія составлено было Иліей. (Фил. № 133).

2. Кн. Всеволоду-Гавріилу, 11 февраля. Канонизованъ на соборѣ 1549 г.

Служба отражаетъ передаваемыя лѣтописью событія жизни князя, изгнаннаго изъ Новгорода и принятаго Псковомъ. Въ частности, приводится споръ двухъ городовъ о мощахъ князя. Пско-

вичь Василій высмѣиваетъ Великій Новгородъ, получающій лишь ноготь отъ мощей святого. Отмѣчено получение княземъ царской короны Мономаха.

Служба также въ большой степени подражательная. Канонъ цѣликомъ взятъ съ греческой службы праведному Евдокиму 31 іюля.

Внѣ миней.

3. преп. Саввъ Крыпецкому, 28 августа.
4. преп. Стефану Махрицкому, 14 іюля.
5. преп. Евфосину Псковскому, 15 мая.
(Фил. цит. № 133).

II. Григорій Суздальскій.

1. Св. Евѣимію Суздальскому, 1 апрѣля. Канонизованъ на соборѣ 1549 г. Григорій составилъ житіе и службу (Гол. т. 2, ч. 2, стр. 188). Многое заимствовано изъ Пахоміевой службы преп. Сергію Радонежскому.

Внѣ миней.

2. Новымъ чудопворцамъ на 17 іюля.

Въ канонѣ переименованы святыя канонизаціи до 1547 г. и соборовъ 1547 и 1549 г. (Архим. Леонидъ. Систематическое описаніе Славяно-Россійскихъ рукописей собранія гр. А. С. Уварова. Ч. 2. Москва 1893 г.). Нынѣ служба замѣнена новой «Всѣмъ святымъ въ землѣ Русской просіявшимъ» и положена къ совершенію въ первое воскресенье по недѣлѣ всѣхъ святыхъ.

3. преп. Евфросиніи Суздальской, 25 сентября. (Фил. цит. № 118).
4. преп. Космѣ Яхромскому, 18 февраля. (Арх. Сергій. Полный мѣсяцесловъ Востока. Т. 2. Москва, 1876 г. подъ числомъ).
5. св. Іоанну Суздальскому, 15 октября. (Н. Барсуковъ «Источники русской агиографіи», СПб. 1882, стр. 255).
6. св. Варлааму Суздальскому. (Арх. Леонидъ, № 1189: «Вѣроятно»).

III. Инокъ Зиновій Отенскій.

1. Св. Іонѣ Новгородскому, 5 ноября. Канонизаціи собора 1549 г.

Арх. Леонидъ. «Святая Русь», СПб. 1861 г., стр. 46, замѣчаетъ, что служба св. Іонѣ «вѣроятно Зиновія». Текстуальное подтвержденіе въ службѣ: 6 пѣснь канона съ акростихомъ въ тропаряхъ по первому слогу начала:

Зи/ждещи....
Но/ву обитель....
Ви/ноградъ....
Е/дину.....

IV. Ілія пресвітеръ, въ міру Тучковъ Василій (по Фил. — Михайль).

1. Преп. Михаилу Клопскому, 11 января. Канонизованъ въ 1547 г. По Фил. цит. № 133 служба составлена въ 1537 г. Одинъ изъ каноновъ съ акростихомъ:

«Въ царство благочестиваго христоролюбиваго царя Іоанна всея Россіи самодержца, повелѣніемъ владыки и благословеніемъ Макарія святѣйшаго архіепископа богоспасаемыхъ градовъ Великаго Новаграда и Пскова благодарное сіе пѣніе принесеса всепреподобному Михаилу Клопотъ христоролюбивому рукою пресвитера Іліи».

Въ службѣ отмѣчены событія государственныя и Новгородскія. Упоминаются «еретическія ополченія».

Внѣ миней.

2. Кн. Іоанну въ иноцѣхъ Игнатію Вологодскому (умеръ въ 1523 г.) 19 мая. (Арх. Сергій подъ числомъ).

3. Кн. Александру Невскому. (Фил. цит. № 133).

Въ минеяхъ иная служба, того же времени. См. XI.

V. Иннокентій.

1. Св. Іоанну — Іліи Новгородскому, 7 сентября. Канонизованъ на соборѣ 1547 г. (Арх. Леон. Сист. опис., стр. 42).

Въ службѣ упоминаются «еретики, возлюбившіе огонь вѣчный».

2. Преп. Пафнутію Боровскому, 1 мая. Канонизація собора 1547 г. Надъ канономъ надписано имя Иннокентія, ученика преподобнаго. Празднованіе было въ 1531 г. при митроп. Даніилѣ. (Гол. Ист. канон., стр. 83), подтверждено митр. Макаріемъ въ 1545.

3. Преп. Димитрію Прилуцкому, 11 февраля. (Н. Никольскій. Описаніе рукописей, хранящихся въ архивѣ Святѣйшаго Синода. Т. 1, СПБ. 1906., стр. 343, № 802. Возможно).

VI. Иринархъ, игумень Глушицкій.

Внѣ миней.

1. Преп. Тарасію Глушицкому, 1 іюня. Составлена въ 1548 году. (Арх. Леон Св. Р., стр. 75).

VII. Инокъ Иродіонъ. (Фил. № 133 и архим. Леон. Сист. Опис. № 1128, по Макарію: «Исторія Рус. Церкви», т. 7, ч. 2, стр. 436 и «Правосл. Богосл. Энциклоп.» имя иное: Иларіонъ).

1. Преп. Александру Свирскому, 30 августа. Канонизація 1547 г.

Служба подражательная по текстамъ преп. Сергію и Варлааму Хутынскому.

VIII. Іоаннъ царь, Грозный.

Внѣ миней.

1. Молитва кн. Михаилу Черниговскому (Фил. № 142).

2. Канонъ святому Ангелу **грозному** воеводѣ хранителю всѣхъ че-

ловѣкъ отъ Вседержителя Бога посланному по вся душа человѣческая, душу бо возвести къ Богу, а тѣло персти отдати. Ты же человѣче, не забывай часа смертнаго, пой по вся дни канонъ сей творенія уродиваго Пареена» Архим. Леонидъ (№ 712, каноникъ XVII в.) утверждаетъ, что Пареевъ есть псевдонимъ Грознаго.

Не отсюда ли прозвище Іоанна IV — Грознымъ?

И Іоаннъ царевичъ, сынъ Грознаго составилъ службу преп. Антонію Сійскому на 7 декабря и также подъ псевдонимомъ — Ивана Русина.

IX. Макарій инокъ.

1. Преп. Макарію Колязинскому, 17 марта, канонизации собора 1547. (Фил. № 133).

По образцу службы Димитрія Прилуцкаго.

X. Маркелль игумень Хутынской.

(См. нашу статью: «Поэтъ XVI в., игумень Хутынской Маркелль Безбородой» Правосл. Мысль, вып. 6. Парижъ, 1947 г.).

1. Преп. Варлаамъ и Юасафу, 19 ноября.

Изложеніе повѣсти, приписываемой Іоанну Дамаскину въ литературной поэтической обработкѣ. Канонъ съ акростихомъ и подписью въ формѣ МРКЛ.

2. Преп. Никитѣ Затворнику Новгородскому, 30 января. Канонизованъ на соборѣ 1549 г.

Два канона съ надписаніемъ и акростихомъ и той же подписью.

3. Преп. Никитѣ Столпнику Переяславльскому, 24 мая. Маркелль ѣздилъ въ Москву для ходатайства о канонизации въ 1558 г.

Канонъ съ акростихомъ и подписью въ той же формѣ (Фил. № 133).

4. Преп. Саввъ Звенигородскому, 3 декабря. Канонизованъ на соборѣ 1549.

Житіе составлено Маркелломъ по порученію митр. Макарія (Гол. т. 2, ч. 2, стр. 186). По Фил. № 133 и служба Маркелла. Минейная по стилю отличается отъ Маркелловыхъ.

XI. Михайль, инокъ Владимірскій (Фил. № 133).

1. Кн. Александру Невскому, 23 ноября. Канонизации собора 1547.

Въ службѣ много полемическихъ выраженій: «отгналь еси тму глубокую еретичествующихъ», «ученія латинская презрѣвъ и прелесть ихъ обличивъ», что соотвѣтствуетъ повѣствованію лѣтописи, смотрѣвшей на войну со шведами, какъ на борьбу съ «латиною».

Канонъ передѣланъ съ Юсифова.

2. Кн. Константину, Теодору и Михаилу Муромскимъ, 21 мая, канонизованы на соборѣ 1547 г. для мѣстнаго празднованія.

Канонъ написанъ: Твореніе господина монаха Михаила Новаго.

Служба составлена по текстамъ службъ кн. Владиміру, Борису и Глѣбу и др.

3. Кн. Петру и Февроніи Муромскимъ, 25 іюня, канонизаціи того же собора также для мѣстнаго празднованія. Канонъ написанъ: «Другій канонъ чудотворцемъ господина Михаила Монаха».

Канонъ съ Іосифова, стихиры изъ службы Александра Невского.

XII. Никодимъ.

1. Кн. Всеволоду-Гавриилу, 11 февраля. Въ минеѣ иная. (Сер.).

XIII. Пахомій, монахъ.

1. Св. Петру и Февроніи, 25 іюня. Стихиры и первый канон. (Служба составлена изъ двухъ частей — Михаиломъ монахомъ и Пахоміемъ). Стихиры и канонъ написаны.

Внѣ миней.

2. Кн. Василию и Константину Ярославскимъ 3 іюля. (Барс. цит. стр. 97).

XIV. Романъ.

1. Преп. Макарію Колязинскому, 13 марта. Служба, составная: Макарія инока и Романа. Въ 9-ой пѣснѣ канонъ имѣеть акростихъ: РОМН. Около 1530 г. Романъ составилъ житіе Ефрема Перекомскаго (Фил. цит. № 133), списавъ его по житію Александра Свирскаго. Возможно, что и служба преп. Ефрему его же. Служба въ спискахъ XVI в. (Арх. Леон. Св. Р., стр. 50).

XV. **Ѳеодоръ**, сынъ священника Діонисія, жившаго въ Сольвычегодскомъ монастырѣ.

1. Максиму юродивому Московскому, 13 августа. (Ключевскій. «Древне-русскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ». Москва 1871, стр. 246).

2. Прокопію и Іоанну юродивымъ Устюжскимъ, 8 іюля и 29 мая: Мѣсяцесловъ святыхъ всею русскою церковью или мѣстно чтимыхъ Вып. 1-3 Тамбовъ 1878-1880 и вып. 4-6, Воронежъ 1882-1883 подъ 29 мая называетъ автора Ѳеофаномъ, въ царство Іоанна Грознаго.

Арх. Леон. Св. Р. стр. 88 именуетъ автора Ѳеофиломъ въ Устюгѣ въ XVI в.

Каноны всѣхъ трехъ службъ взяты изъ общей миней, куда этотъ канонъ попалъ изъ греческой службы Іоанну Салосу 21 іюля съ написаніемъ «Ѳеофановъ». Это написаніе прямо поставлено въ службѣ 29 мая.

XVI. Фатѣй монахъ.

1. Преп. Иосифу Волоцкому, 9 сентября.

(Гол. Кан. стр. 289): служба составлена до официальной канонизации. Митр. Макарий благословилъ пользоваться службой вначаль келейно. Тексты заимствованы изъ службы преп. Димитрію Прилуцкому.

XVII. Филовей старецъ, псковичъ.

Внѣ миней.

1. Кн. Всеволоду Гавриилу, 11 февраля канонъ.

2. Чирской иконѣ Богоматери, 16 іюля. Канонъ (Фил. цит. № 122) и служба (Сер.).

XVIII. Неизвѣстные.

Въ минеяхъ:

1. Преп. Зосимѣ Соловецкому, 17 апрѣля.

2. Преп. Савватию Соловецкому, 27 сентября, оба канонизаціи собора 1547 г.

3. Преп. Павлу Обнорскому, 10 января, канонизаціи того же собора. Возможно авторство инока Макарія.

Внѣ миней:

4. Преп. Авраамію Чухломскому, 20 іюля.

(Арх. Леон. Св. Р., стр. 190 и Гол. Кан. 111).

5. Царевичу Петру, 29 іюня (Сер.).

Къ списку этихъ службъ, въ большей части писанныхъ въ эпоху митрополита Макарія, несомнѣнно возможно сдѣлать и добавленія. Соборы 1547 и 1549 года часто занимались провѣркой службъ составленныхъ ранѣе, для опредѣленія степени ихъ пригодности. (Гол. Кан. стр. 103 и 106). Старыя службы иногда правились, приносивались къ болѣе современному языку, что требовало литературной обработки, а иногда и отвергались, какъ неумѣло составленныя. Представленный списокъ показываетъ въ достаточной мѣрѣ, что литургическая письменность въ Макаріевскій періодъ заслуживаетъ вниманія и изученія наряду съ другими литературными памятниками той же эпохи.

Θ. Спасскій.

1949.

Неизданное произведение св. Марка Ефесского „О воскресеніи“¹⁾

1

Православный герой печального Флорентійскаго собора — св. Маркъ Ефесскій, въ послѣдніе годы передъ паденіемъ Имперіи ставшій живымъ средоточіемъ сопротивленія «неправедной уніи», естественно больше всего именно съ этой точки зрѣнія привлекалъ къ себѣ вниманіе историковъ. Такъ, только его полемическія противолатинскія произведенія, изданныя сначала вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими въ греческой Патрологіи Миня (кардиналомъ Гергенретеромъ)²⁾, сравнительно недавно удостоились примѣрнаго по полнотѣ и научной «акривіи» переизданія однимъ изъ лучшихъ католическихъ византологовъ — покойнымъ L. Petit³⁾. Огромная же часть его литературнаго наслѣдства, поселѣ неиздана и хранится въ рукописяхъ. Литература о св. Маркѣ очень невелика, причѣмъ двѣ-три монографіи и нѣсколько статей, посвященныхъ ему православными авторами, почти исключительно трактуютъ о его роли на Флорентійскомъ соборѣ и о дальнѣйшей борьбѣ противъ уніи⁴⁾. Болѣе полныя свѣдѣнія о немъ собраны въ новыхъ католическихъ работахъ, но имъ чрезвычайно вредитъ предвзятое, рѣзко непримиримое и «обличительное» отношеніе къ «фанатическому Ефесскому архіепископу»⁵⁾. Конечно, уніональный вопросъ и здѣсь находится въ центрѣ вниманія.

Между тѣмъ, полемикой съ Латинянами и борьбой съ флорентійской уніей не исчерпываются жизнь и творчество послѣдняго изъ великихъ византійскихъ святителей. Въ отношеніи къ нему съ особой силой сказался тотъ исключительно «полемическій» подходъ къ византійской церковной исторіи, благодаря которому византійское богословіе осталось неизученнымъ во многихъ своихъ аспектахъ. Роковымъ образомъ Византійскую Церковь всегда либо обвиняли, либо защищали, и этимъ неизмѣнно извращалась сама постановка вопросовъ. Но пора признать, что и сама уніональная проблема и Флорентійскій соборъ могутъ быть правильно поняты только изъ цѣлостнаго изученія судьбы Византійской Церкви, изъ той сложной византійской церковной драмы, печальному эпилогу которой суждено было разыгратъся

во Флоренці въ 1439 г. И нужно прибавить, что въ православной перспективѣ Флорентійскій соборъ есть, прежде всего, внутреннее событие въ исторіи Православной Церкви, для православнаго историка настоящимъ вопросомъ по отношенію къ нему долженъ быть вопросъ не о причинахъ его конечнаго неуспѣха (о чемъ до сихъ поръ вопрошаютъ католическіе историки), а о томъ, почему онъ чуть было ни «удался». А отвѣтъ на этотъ вопросъ предполагаетъ изученіе и уразумѣніе всѣхъ тѣхъ сложныхъ процессовъ, что развивались и нарастали въ византійскомъ церковномъ сознаниі, цѣлостное изученіе путей византійскаго богословія.

Сказаннымъ достаточно объясняется наше желаніе привлечь вниманіе къ той сторонѣ творчества св. Марка Ефесскаго, которая, какъ будто, не имѣетъ отношенія къ его анти-униональной дѣятельности. Ибо даже для правильной оцѣнки его роли на Флорентійскомъ соборѣ нужно сначала попытаться возстановить его подлинное лицо, установить его богословскую и духовную «генеалогію». Для этого, прежде всего, нужно изученіе его неизданныхъ произведеній. Одно изъ нихъ и составляетъ предметъ настоящаго очерка. Это небольшой трактатъ «О Воскресеніи», занимающій f° 67-75 въ извѣстномъ кодексѣ № 1292 Парижской Национальной Библіотеки. Сама рукопись уже описана подробно въ собраніи произведеній Геннадія Схоларія, великолѣпно изданномъ тѣмъ же L. Petitъ вмѣстѣ съ M. Jugie и X. Xideridès⁶⁾. Ниже мы объяснимъ, какаго рода интересъ можетъ представлять съ нашей точки зрѣнія это произведеніе.

2.

1. Авторъ ставитъ своей цѣлью доказать разумность христіанскаго догмата о воскресеніи. Ибо, хотя этотъ догматъ имѣетъ свое несомнѣнное основаніе въ воскресеніи Самого Господа и въ Его словахъ — «вѣрующаго въ Меня Я воскрешу въ послѣдній день» (Ин. VI, 40), есть утверждающіе, что «невозможно, неблагочестиво и уже во всякомъ случаѣ совершенно ненужно, чтобы это сгнившее и разложившееся тѣло снова было призвано къ жизни». А поскольку они утверждаютъ это, «слѣдующа противорѣчивымъ разсужденіямъ» (*ἀντινοῖς λογισμοῖς ἐπιμένοντες* — т. е. на основаніи философской діалектики), то и защиту догмата нужно обосновать, «исходя насколько возможно изъ разсужденій», ибо было бы стыдно «заключать прстиворазумный союзъ съ увѣровавшими».

2. Опредѣливъ такимъ образомъ цѣль и методъ трактата, авторъ беретъ исходной точкой своихъ доказательствъ классическое въ византійскомъ богословіи (онъ ссылается на св. Іоанна Дамаскина и «на многихъ другихъ святыхъ») ученіе о Богѣ, какъ о совершенной простотѣ или несложности (*τὸ κρείσσον ἀπλοῦν*). Отсюда непосредственно слѣдуетъ, что все «то, что отъ Бога произошло, по причинѣ отпаденія подвержено сложности, такъ какъ ему недостаетъ простоты». Сложность, такимъ образомъ, есть онтологическое свойство всего тварнаго и для него само «умаленіе простоты есть избытокъ вещества (ὑπερβολή)».

3. Здѣсь, попутно, М. касается анжелологии⁷⁾. Хотя у ангеловъ нѣтъ тѣла, и мыгъ называемъ ихъ безплотными, это не означаетъ, что они обладаютъ простотой, свойственной одному Богу. Мы различаемъ въ ихъ сущности субстратъ (*ὑποκείμενον*) и видъ (*εἶδος*), и это «различіе вещественно», почему ангелы «и описуемы и разновременно занимаютъ разныя мѣста». Они, правда, не подлежатъ распаду, которому подвергается въ смерти человѣкъ, но неизмѣнно пребываютъ въ своей сущности. Однако, эта неизмѣнность или устойчивость ангеловъ не онтологическаго свойства, но воспринята ими «по произволѣнію (*κατὰ γούνην*)» послѣ паденія перваго изъ нихъ — Денницы.

4. Человѣкъ же, будучи «на грани мысленной и чувственной твари, обладаетъ сущностью, составленной изъ души и тѣла», ибо въ Писаніи (Быт. 11. 15; 1, 27) «не одна только душа и не одно дѣло, но оба достаютаются наименованія человѣка». Иными словами, душа и тѣло въ человѣкѣ соотносительны, и потому, когда эта сущность «распадается въ смертномъ распадѣ, ей неизбѣжно снова соединиться и разлученному придти во едино, чтобы то соотвѣтствіе, о которомъ мы говоримъ, пребывало во вѣки». Ибо, въ противномъ случаѣ, «человѣкъ — я говорю о человѣкѣ изъ души и тѣла, созданный изначально для безсмертія, за преступленіе наказанный смертю и снова возстановленный благодатью въ первое достоинство, потеряетъ то, съ чѣмъ онъ призванъ былъ къ безсмертію и, такимъ образомъ, не будетъ самъ собой». Таковъ первый рядъ доказательствъ Марка, выводящій необходимость воскресенія изъ самой сущности человѣка, т. е. соотносительности въ ней души и тѣла.

5. Но этотъ выводъ приводитъ къ нѣкоторымъ трудностямъ, къ разбору которыхъ и переходитъ авторъ. Во-первыхъ, если душа и тѣло соотносительны, или, по аристотелевской терминологіи, употребляемой Маркомъ, душа есть форма (*εἶδος*, видъ) тѣла, какъ мыслить ихъ раздѣленіе въ смерти? Здѣсь греческая философія оказывается безсильной. Она либо утверждаетъ полную «неотдѣлимость видовъ», и тогда душа оказывается смертной, такъ какъ, будучи «неотдѣлимой отъ тѣла, она одновременно со смертю разрѣшается въ небытіе», либо же, исходя изъ самобытности и отдѣлимости и другихъ видовъ, «она одну душу признаетъ безсмертной, не дѣлая при этомъ никакой разницы между душой человѣка и душой животнаго». Но христіанство, какъ разъ, различаетъ душу человѣка отъ всего природнаго міра. Дѣйствительно, по природѣ виды неотдѣлимы отъ субстрата, утверждаетъ Маркъ, принимая, такимъ образомъ, аристотелевское ученіе о формахъ и относя его къ душѣ животнаго. Ибо, по Писанію, душою животнаго, его естественнымъ «двигателемъ» является его кровь, и когда движеніе прекращается, «ничего больше не остается, кромѣ мертваго тѣла». Но человѣческая душа не есть нѣчто только природное. Это — «умная и словесная душа, сотворенная по образу Божію», и силою Бога она можетъ быть отдѣлена отъ своего субстрата, т. е. тѣла. Иными словами, душа имѣетъ какъ бы два измѣренія: по природѣ она — «видъ» или «форма» тѣла и, какъ таковая, нерасторжимо связана съ тѣломъ даже и послѣ смерти, но она же — и образъ Божій въ человѣкѣ, «словесное»

начало въ немъ, и потому «и отдѣленная отъ собственнаго вещества, т. е. тѣла, остается ни въ чемъ неумаленной». Здѣсь, въ этомъ христіанскомъ ученіи о человѣческой душѣ, объ ея двойной природѣ, и проходитъ рѣзкая грань между христіанствомъ и греческой философій, это и есть то, «что было скрыто отъ эллинскихъ мудрецовъ и привело къ невѣдѣнію, тѣмъ и заблужденію въ ихъ разсужденіяхъ о душѣ, ибо... они не познали Бога въ своемъ разсмотрѣніи законовъ цѣлаго и въ исканіи одного природнаго».

6. Изъ этой антропологической предпосылки, согласно которой душа есть одновременно и природная «форма» тѣла, и «субъектъ» образа Божьяго въ человѣкѣ, вытекаетъ своеобразіе человѣческой смерти, т. е. раздѣленія души и тѣла. Въ смерти, душа, въ силу своего божественнаго происхожденія, «воспринимаетъ присущій ей, т. е. безтѣлесный образъ жизни», но, вмѣстѣ съ тѣмъ, по природѣ, она продолжаетъ стремиться къ собственному тѣлу. И вотъ, въ этомъ двойномъ влеченіи души и заключается какъ бы положительный смыслъ смерти, оказывающійся путемъ къ воскресенію. Дѣйствительно, въ грѣхопадѣніи «тѣло стало дебелимъ, землевиднымъ и подпало безчисленному множеству страстей», и это еще болѣе отличаетъ его отъ души, носительницы образа Божьяго. Однако, связанная природно съ тѣломъ душа «вынуждена претерпѣвать все это» вмѣстѣ съ нимъ, и, такимъ образомъ, «ниспадаетъ изъ собственнаго достоинства, одевается и замутняетъ свое духовное око». Правда, она можетъ «разсудочной способностью» освободиться отъ тѣлеснаго и «упражненіемъ въ смерти» (т. е. аскезой) утончить и тѣло, освобождая его отъ страстей. Но по настоящему только смерть освобождаетъ душу отъ этихъ естественныхъ узъ и, дѣлая ее свободной и болѣе стойкой противъ страстныхъ притяженій тѣла, возвращаетъ ей ея подлинное бытіе. Со своей стороны, и тѣло только въ смерти «распадается на тѣ части, изъ которыхъ оно составлено». Однако, это означаетъ не уничтоженіе его, а тоже возвращеніе къ своему «чистому виду» — ибо «оно раздѣляется въ своемъ веществѣ и распадается въ своемъ составѣ, тогда какъ въ своемъ логосѣ оно пребываетъ въ несложности (простотѣ). Этотъ «чистый видъ» тѣла Маркъ называетъ «первичнымъ тѣломъ».

Такимъ образомъ, въ смерти и душа и тѣло вновь пріобрѣтаютъ свой «чистый видъ», такъ какъ уничтожается то, что было послѣдствіемъ грѣхопадѣнія: душа освобождается отъ рабства тѣлу, а тѣло «не имѣетъ больше того, чѣмъ бы оно могло сопротивляться влеченію (души) въ возбужденіи и наслажденіи, потому что они больше не въ состояніи соединиться».

7. Но, такъ какъ, несмотря на это разлученіе, «нѣкая неизреченная связь пронизываетъ ихъ посрединѣ», т. е. сохраняется природная соотносительность между ними, то въ смерти восстанавливается и правильнѣе дѣйствіе души на тѣло. Ибо «тѣло стало болѣе невѣсомымъ и ему легче слѣдовать за душой», оно «находится въ еще болѣе свойственныхъ и сродныхъ отношеніяхъ съ душой, съ которой оно было соединено разъ навсегда». И тогда, «душа, существующая въ себѣ, притягиваетъ къ себѣ тѣло и вселяется, пока, утончивъ и очи-

стивъ, она не покажетъ его соответствующимъ себѣ и облечется въ родственное (себѣ тѣло)». Это дѣйствіе души на тѣло Маркъ поясняетъ словами Ап. Павла о брошенномъ въ землю сѣмени (онъ, очевидно, имѣетъ въ виду I Кор. XV, 35-38). «Выросшая трава находится въ промежутокѣ времени, отдѣляющемъ истлѣвшее сѣмя отъ созрѣванія налившагося въ будущемъ зерна; и она остается связующимъ звеномъ между обоими состояніями (злака), пока не обновитъ сгнившее и не явить его затѣмъ снова болѣе яркимъ». Другимъ примѣромъ служитъ Марку магнитъ, который «таинственной силой природы притягиваетъ желѣзо, и притомъ такъ мѣняется природа явленія, что ихъ взаимоотношеніе, будучи невидимымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ въ соприкосновеніе крайнія точки и соединяетъ ихъ одну съ другой».

Такимъ образомъ, въ смерти происходитъ таинственное возстановленіе и обновленіе тѣла душой — «въ свое время, доведенное до совершенства и какъ бы пришедшее въ зрѣлое состояніе, согласно приведенному образу... пшеницы, тѣло болѣе свѣтлое и прозрачное вновь срастается со своей душой, какъ ему и положено, чтобы былъ согласованъ тотъ же самый (человѣкъ), который будетъ тогда созданъ по образу Божию, и ни въ одной своей части не остался бы уцѣлленнымъ, ибо, конечно, въ этомъ смыслѣ самого творенія и къ этому оно призвано». А тогда «первичныя тѣла будутъ измѣнены изъ тлѣнія въ нетлѣніе и будутъ соответствовать будущему образу бытія, которому чего-то не хватало бы, если бы тѣла не воскресали, ибо новое небо и новая земля, согласно Писанію, требуютъ и новыхъ тѣлъ, ради которыхъ мы изначально и были созданы».

8. Но зачѣмъ понадобятся намъ тѣло и его члены въ будущей жизни? На этотъ вопросъ Маркъ даетъ два отвѣта. Во-первыхъ, онъ осуждаетъ чисто «утилитарный» подходъ къ видимому міру, а, слѣдовательно, и къ тѣлу. Очень многое въ мірѣ нужно «не для чего иного, какъ для славословія и почитанія Создателя и Бога». Такъ, напримѣръ, хотя красота солнца и бесполезна, но «ты ею восторгаешься, и «безполезно) благообразіе тѣла, но ты имъ любишься (ερωτικῶς ἠχρῖς). А если сама «красота зримаго — при чистомъ сужденіи о красотѣ, когда увянутъ неумѣстныя страсти», ведетъ къ восхваленію Бога, то тогда, «конечно, и эти члены будутъ хороши», хотя бы и потерявъ свое утилитарное назначеніе. Во-вторыхъ же, Писаніе, говоря о будущей жизни, неизмѣнно употребляетъ чувственные образы — «я насыщусь, когда явится мнѣ слава Твоя», Пс. XVI, 15 и др. — показывающіе, что органы чувствъ по воскресеніи будутъ въ духовномъ употребленіи. «Ибо когда все тѣло, согласно божественному апостолу, сдѣлалось духовнымъ, то, слѣдовательно, и члены его будутъ духовны и духовными энергіями обслуживаться. И тогда прекрасное тѣло, придя въ такое состояніе, ни въ коемъ случаѣ не будетъ бесполезнымъ».

9. Свои разсужденія Маркъ заканчиваетъ аргументами «отъ вѣры» и «отъ Писанія». Само «состраданіе души тѣлу и ихъ взаимообщеніе въ страданіяхъ» указываетъ на Божественное промышленіе и требуетъ того, чтобы и въ будущемъ они существовали вмѣстѣ и вмѣстѣ «усплаждались истиннымъ воздаяніемъ за прожитое». Со своей стороны и

Писаніе свидѣтельствуеъ о воскресеніи (I Кор. XV, 15-17), а также «символами воскресенія» являются «восхищеніе Іліи» и «преложеніе Еноха на небо», и Ефескіе отроки, «возставшіе въ тѣлахъ много лѣтъ спустя послѣ смерти». Ибо, «съ тѣхъ поръ, какъ смерть проникла въ наше естество, повеленіе о воскресеніи соприсутствуетъ всему протяженію времени». Оно согласно съ разумомъ и поощряетъ къ подвигамъ и терпѣливому перенесенію «настоящихъ тяготъ». «Создавшій же насъ Богъ, Который ради насъ все отъ начала до конца промыслилъ, да подастъ намъ съ будущими благами и съ наслажденіемъ Его созерцаніемъ еще и познаніе таинства болѣе очевидное и достовѣрное, чтобы мы, обладая внутренней вѣрой, не нуждались во внѣшнихъ разсужденіяхъ для раскрытія истины...»

3.

Мы думаемъ, что сколько-нибудь подробный историко-богословскій анализъ этого трактата умѣстнѣе отложить до болѣе полнаго знакомства съ другими неизученными еще твореніями св. Марка. Поэтому нашъ краткій пересказъ его содержанія мы закончимъ столь же краткими замѣчаніями формальнаго характера, которыя послужатъ намъ какъ бы отправными точками для дальнѣйшаго изученія творчества Ефесскаго святителя.

1) О темѣ трактата. Противъ кого онъ направленъ? Что побудило Марка въ православной Византіи XV вѣка выступить на защиту самого основнаго и непререкаемаго изъ всѣхъ церковныхъ догматовъ? Несмотря на то, что авторъ не называетъ ни одного имени, намъ кажется, что отвѣтить на этотъ вопросъ не трудно. Самъ авторъ опредѣляетъ свою задачу, какъ философское оправданіе или обоснованіе догмата о воскресеніи, и вся его аргументація предполагаетъ возраженія или сомнѣнія именно философскаго порядка. Свою апологію онъ развиваетъ, исходя изъ вопроса о соотношеніи души и тѣла, которое онъ связываетъ съ проблемой «формы» и «матеріи». И задача и, главное, этотъ методъ постановки и разработки вопросовъ характерны для тѣхъ философскихъ споровъ, того философскаго возбужденія, которые составляютъ одну изъ самыхъ интересныхъ чертъ въ умственной жизни поздней Византіи, и которыя наибольшаго напряженія достигли какъ разъ при жизни Марка въ связи съ дѣятельностью знаменитаго Гемиста Плиѳона. Здѣсь, конечно, не мѣсто для общей характеристики этого византійскаго философскаго возрожденія, все больше привлекающаго къ себѣ вниманіе не только византологовъ, но и историковъ философіи⁸). О значеніи его въ судьбѣ византійскаго богословія слѣдовало бы написать особое изслѣдованіе. Напомнимъ только, что это возрожденіе философской мысли завершилось въ началѣ XV в. своеобразнымъ и острымъ рецидивомъ до-христіанскаго эллинизма и въ этомъ смыслѣ было кризисомъ и распадомъ того «воцерковленія эллинизма», которое, хотя бы частично, осуществлено было въ классической патристикѣ. Если у первыхъ представителей этого теченія — Пселла, Итала и ихъ продолжателей XII-XIII в.в., мыслителей еще вполне

христианских по вдохновению, все же можно проследить постепенное «освобождение» философской проблематики и ее разработки от патристических категорий, не только разграничение сфер богословия и философии, но именно «размыкание» и утерю общей перспективы — то далее этот процесс обостряется, чтобы завершиться в последние годы Империи взрывом нео-язычества, почти полным «расцерковлением» эллинизма. Произошло новое столкновение христианской «киригмы» (в ее патристическом облике) с эллинской «мудростью», и в этом столкновении снова ожили те вопросы, которые были камнем преткновения и соблазна для эллинизма в эпоху его первого соприкосновения с христианством. Так, именно тема о воскресении, красной нитью проходящая через все ранние памятники «языческой реакции»⁹), характерным образом снова появляется в поздней Византии и как раз в связи с этим оживлением философских интересов. Достаточно напомнить хотя бы, что в известном дель Итала, завершившемся церковным прещением, 9 анафематизмов было посвящено именно «эллинским лжеучениям» о воскресении¹⁰). Т. о., уже по самой теме трактата в нем позволительно видеть отголосок этих споров. И хотя, повторяем, мы не имеем в трактате прямого указания на Плинона, весь дух его философии, его платоновское учение о человеке, его почти неприкрытая вражда к христианству¹¹), все это дает право думать, что именно в его окружении высказывались те сомнения в «нужности» воскресения, против которых и выступил Марк Ефесский. Лишнее доказательство этому можно видеть в явных намеках Марка (f° 69/1 и 2, f° 70/1) на спор между сторонниками Аристотеля и Платона, как раз в те годы с особой силой разгоревшийся в Византии¹²). О том же, что Марк принимал в этом спорке хотя бы косвенное участие, свидетельствует еще и то, что Георгий Схоларий, вождь «аристотеликов», прежде чем опубликовать свою защиту Аристотеля, направленную против Плинона, прислал ее на просмотр именно Марку¹³).

2) Если, таким образом, уже сама тема обнаруживает в авторе трактата церковного борца против византийского «нео-эллинизма», то метод ее разработки вводит его в ту линию антропологических интересов, которая, наряду с указанным возрождением «чистой» философии, составляет также чрезвычайно характерную и, быть может, одну из самых оригинальных черт поздне-византийского богословия. Унаследованная от Отцов — св. Григория Ниссага, Немезия, св. Максима¹⁴), св. Анастасия Синаита и др., эта тема о человеческом составе, о взаимоотношениях души и тела, о их конечных судьбах, о сотворении их во времени неизменно волновала византийское богословское сознание. И здесь скрещивались разные течения и сталкивались разные установки: течение «философское» (срв. трактаты на эти темы Никифора Хумна¹⁵), Никифора Григоры¹⁶), Метохита¹⁷), интерес к ней того же Плинона и др.) и то, которое принято называть «мистическим»: достаточно указать на напряженный интерес к антропологическим темам св. Григория Паламы. Степень оригинальности Марка или зависимости его от других авто-

ровъ, писавшихъ на эти темы, устанавливать еще рано — тѣмъ болѣе, что нашимъ трактатомъ не исчерпывается этотъ «антропологическій аспектъ» его писаній (срв. его участіе въ спорахъ «о предѣлѣ жизни»¹⁸). Для насъ важно было отмѣтить связь Марка съ этими интересами, указать на эту сторону его творчества.

3) Особенно же подчеркнуть слѣдуетъ наличие въ трактатѣ паламитскихъ мотивовъ. О нихъ свидѣлствуетъ и терминологія Марка и выбираемые имъ образы, и больше всего его общее возвышенное ученіе о тѣлѣ человѣка и о всей его душевно-тѣлесной природѣ¹⁹). Такъ, напримѣръ, говоря объ ангелахъ (f° 68/2, 69/1), онъ пишетъ: «... но, можетъ быть, существуетъ и нѣкій другой смыслъ, болѣе неизреченный и глубокий, вѣдомый лишь тѣмъ немногимъ, которымъ дано было испытать глубины Духа, что и можетъ послужить къ чести тѣла»... — явный отголосокъ паламитскаго ученія о превосходствѣ человѣка надъ ангеломъ — и какъ разъ по причинѣ его тѣлесности. Извѣстно, что Маркъ былъ убѣжденнымъ паламитомъ и самое большое свое произведеніе, — увы, доселѣ неизданное — посвятилъ опроверженію Акиндина²⁰). Но, опять-таки, для настоящаго пониманія мѣста Марка въ византійскомъ богословіи, важно болѣе точно установить «качество» его паламизма. Ибо со времени оффициальнаго торжества исихастовъ и канонизаціи самаго Паламы исповѣданіе его ученія стало иногда чисто «казеннымъ», безъ подлиннаго духовнаго и творческаго усвоенія его сущности. Тотъ же Геннадій Схоларій совѣщаль, напримѣръ, исповѣданіе паламизма съ восторженнымъ преклоненіемъ передъ Ѳомой Аквинатомъ²¹). Въ творествѣ св. Марка «исихастская» струя, во всякомъ случаѣ, требуетъ особо внимательнаго изученія.

Эти отрывочныя замѣчанія — больше вопросы, чѣмъ комментарій, показываютъ, что трактатъ «о воскресеніи», хотя и небольшой по объему и, возможно, не особенно оригинальный, цѣненъ уже потому, что открываетъ разные аспекты въ богословскомъ наслѣдіи Марка. А именно эта причастность Марка къ различнымъ теченіямъ византійской мысли и, слѣдовательно, необходимость по возможности точно опредѣлить ее, должна быть руководящей нитью при попыткахъ возстановить его цѣлостный образъ и его мѣсто въ смутныхъ и сложныхъ судьбахъ Византійской Церкви въ эпоху Флорентійскаго Собора.

Свящ. Александръ Шеманъ.

Парижъ, Май 1950.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Греческій текстъ этого произведенія по рукописи Codex Parisinus 1292, f° 67-75 Парижской Національной Библиотеки, русскій переводъ его и комментарія были представлены мною 30 марта 1950 г. Совѣту Богословскаго Института въ качествѣ «спеціального вопроса» на докторантскомъ экзаменѣ. При установленіи текста и при переводѣ рукописи большую помощь оказали мнѣ своимъ знаніемъ поздне-византійской богословской письменности проф. архим. Кипріанъ, за что я приношу ему глубокую благодарность. Къ моему

сожалѣнію, отведенное каждому автору мѣсто въ нашемъ сборникѣ лишаетъ меня возможности воспроизвести, наряду съ переводомъ, и оригинальный греческій текстъ, который мною напечатанъ въ журналѣ *Θεολογία*. (Аѳины, 1951, томъ XXII).

2) *Migne. Patr. Gr. t. CLX, CLXI.*

3) *Patrologia Orientalis Graffin-Nau: L. Petit. Documents relatifs au Concile de Florence. Oeuvres anticonciliaires de Mark d'Ephèse t. XV (col. 1—170); t. XVII, col. 307—524.* Изъ русскихъ переводовъ мнѣ извѣстны сдѣланные еп. **Арсеніемъ** (Иващенко): «Отвѣтъ царю Иоанну Палеологу на его недоумѣнія касательно нравственной немощи человѣка» («Странникъ» 1872, т. III) и «Риторика Мануила ѿ Маркѣ Е. ии Флорент. Соб.» («Христ. Чит.» 1886, т. II стр. 102—162).

4) Напримѣръ, **А. Діамантопулосъ** «Маркѣ Евгенікѣ и Соборъ во Флоренціи», Аѳины 1899 (на греч. яз.); **Н. Калогирасъ** «Маркѣ Евгенікѣ и Кард. Виссаріонъ», Аѳины 1893 (греч. яз.); **А. Пападопуло-Керамевсъ** «МЕ какъ отецъ Прав. Каѳ. Церкви». *Byz. Zeit.* XI, 1902 (50-69) (греч. яз.).

5) Главныя работы: **L. Petit.** «Marc d'Ephèse». *Dict. Théol. Cath. IX*, 1968—1986. Составленная на основаніи многихъ неизданныхъ источниковъ эта работа даетъ послѣднюю *mise au point* всего извѣстнаго о св. Маркѣ. Тутъ же подробная библиографія и каталогъ произведеній М., какъ изданныхъ, такъ и неизданныхъ. **V. Grumel.** *Marc d'Ephèse. Vie. Ecrits. Doctrine.* «*Estudios Franciscans*» *Barcelona* 1925. 36 (425—448) — единственная попытка систематическаго изложенія богословія св. Марка. См. еще у **Krumbacher'a.** *Gesch. Byz. Litter.* 115-116. — **Alès** in «*Grégorianum*» *Rome* 1922, III (9—50) и V (345—368).

6) **L. Petit, X. A. Xiderides, M. Jugie.** *Oeuvres complètes de G. Scholarios.* *Paris* 1928, t. I, p. XXV—XXIX. Къ этому подробному описанію рукописи мы и отсылаемъ читателя. Замѣтимъ только, что здѣсь съ безспорностью вскрыто ошибочное надписаніе многихъ произведеній МЕ (въ томъ числѣ и изъшаго трактата) именемъ Г. Схоларія. Этой ошибки не замѣтилъ и **M. H. Omont** въ своемъ *Inventaire Sommaire des MSS grecs de la Bibl. Nationale.* Въ большей своей части *Cod. 1292* является автографомъ Схоларія.

7) Ангелологии посвящено МЕ особое произведение — «*De angelis*», изданное по той же рукописи (но подъ именемъ Схоларія) **C. Лампросомъ** въ «*Аргирупуліа*», Аѳины 1910, стр. 120—125.

8) Срв. недавно вышедшій дополнительный томъ въ общей исторіи философіи **E. Bréhier: B. Tatakis.** *La Philosophie Byzantine.* *Paris* 1949. pp. 129 et suiv. **E. Stéphanou.** *Bulletin bibliogr. de philosophie byz. Echos d'Orient*, 1932, 35 (55—74).

9) См. **P. de Labriolle.** *La Réaction païenne.* *Paris* 1942, pp. 192, 206, 276, 495, 506.

10) См. **E. Stéphanou.** *Jean Italos: L'immortalité de l'âme et la résurrection.* *Ech. Or.*, 36, 1933, 413—428 и еще **J. M. Hussey.** *Church and learning in the Byz. Emp.* *London* 1937, стр. 76 и сл.

11) См. **E. Stéphanou.** *Etudes récentes sur Pléthon* *Echos d'Or.* 35, 1932, 207—217 и его же «*Pléthon*» *DTC*, XII, 2393—2404. **I. Мамелакисъ.** **Г. Г. Плиѳонъ.** Аѳины 1939 (греч. яз.). **B. Tatakis,** *op. cit.* p. 281 et suiv. **J. W. Taylor.** *P. as a moral philosopher.* *Trans. Amer. Philol. ASS*, 1920, p. 81—100.

12) Объ этомъ спорѣ см. **W. Gass.** *Gennadios und Pletho.* *Breslau* 1844. Писанія Геннадія по этому вопросу собраны въ IV томѣ «*Oeuvres complètes*». Въ нихъ много интересныхъ свѣдѣній о византійскомъ «нео-язычествѣ». См. еще: **J. W. Taylor.** *Gemistus Pletho's criticism of Plato and Aristotle.* *Univ. of Chicago.* 1921. VII.

13) Pg. 160, 743—746, **L. Petit.** «*Oeuvres Complètes*»... IV, 445—449,

14) См. напр. **E. Stéphanou.** *La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après St. Grégoire de Nysse et S. Maxime l'Homologète.* *EO*, 35 (1932) 304—315. — **V. Grumel.** *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et St. Maxime le Confesseur.* *EO*, 25 (1926).

15) См. Pg. 140, 1403—1438 и **B. Tatakis,** *op. cit.* 247-248.

16) Срв. **R. Guillard. Essai sur N. Grégoras. Paris 1926, p. 219** и сл.

17) **Th. Metochitae Miscellanea, ed. Ch. G. Müller et Th. Kiessling. Leipzig 1821. pp 28—34.**

18) Срв. **Ad reverend. hieromon. Isidorum de vitae termino Pg. 160, col.1193—1200.**

19) Какъ замѣчаетъ знатокъ паламизма, архим. Киприанъ, очень типично паламитское раздѣленіе Маркомъ терминовъ «природа», «сущность», «энергія» — иногда «духовная энергія». «Но кромѣ отдѣльныхъ терминовъ, самый стиль мышления св. Марка выдаетъ въ немъ исихаста-свѣтовидца». Неотдѣлимость вида отъ субстрата (онтологически) наряду съ различіемъ разсудкомъ тѣхъ же понятій (т. е. гносеологически) — «заставляетъ вспомнить паламитскіе «нераздѣльные различія» въ природѣ Божества. Во-вторыхъ, начиная съ 69/2, у Марка все сильнѣе звучитъ тема свѣта, огня, солнца, изначальнаго свѣта, огневидной сущности, свѣтоварнаго сяннн и блеска прославленныхъ тѣлъ. Въ видѣ контраста слышимъ слова о непрославленныхъ тѣлахъ грѣшныхъ въ будущей жизни». Здѣсь, какъ указываетъ о. Киприанъ, можно усмотрѣть и болѣе раннія, чѣмъ паламитскія, вліянія. Еще св. Меѳодій Олимійскій (III в.) въ «всемъ діалогѣ «Аглатфонъ, или о воскресеніи» проводилъ устами одного изъ участннковъ діалога, Прокла, мысль, сходную съ мыслью Марка Ефесскаго. Воскреснетъ, говорить Прокль, не физически пожественное тѣло (ибо составъ его постоянно мѣняется), но тѣло, по слову ап. Павла, «духовное», Прокль настаиваетъ на томъ, что воскреснетъ только форма, видъ (εἶδος) нашего тѣла, вводя такимъ образомъ тѣ же философскія понятія, которыми будетъ оперировать и Маркъ Ефесскій. (Цитирую по рукописной рецензіи на сдѣланный мною переводъ).

20) «Palamite rigide» называетъ его **M. Jugie. (Controverse palamite, DTC, col. 1799)**. Самое большое произведение Марка «противъ Акиндинитовъ», написанное противъ византійскаго доминиканца Мануила Калекка, никогда не было издано. Его заключеніе, такъ наз. *Capita Syllogistica* напечатаны отдѣльно у **W. Gass, Die Mystik des Nic. Cabasilas. 1849. Appendix V, pp. 217—232.** Срв. интересный богословскій анализъ у **L. Petit. DTC., loc. cit. 1982.1983.** Въ Аѳинской Национальной Библиотекѣ мнѣ попало въ руки произведение св. Марка «**О Божественномъ Свѣтѣ**» (Codex 2092, f° 374-375) неизданное и неотмѣченное въ каталогѣ **L. Petit.** Къ «паламитскому» аспекту его творчества относится также трактатъ объ **Иисусовой молитвѣ**, имѣющійся въ **Cod. Paris. 1292 f° 94 v.—97**, напечатанный въ свое время безъ имени автора и въ новогреческомъ переводѣ въ венеціанской греческой «Филокаліи». Изъ каталога аѳонскихъ рукописей **C. Лампроса** видно, что Маркъ много читали и переписывали на Св. Горѣ, причемъ наряду съ его анти-униональными произведеніями, успѣхъ имѣли именно его трактаты объ умномъ дѣланіи. Наконецъ, въ интереснѣйшей рукописи **Cosinitzensis 192**, списанной въ свое время **А. Пападопуло Керемевъ** (Ελλ. Θεολ. Εἶλλος, t. XVII, Константинополь 1886, pp. 47-48 и его же *Μαρκου Βουγενίου Βυζαντινα Διαγράμματα* in "Αλεξάνδρα Ἑλληνικά Μαυρογενδαίως Βιβλιοθήκη. Константинополь 1884, p. 94 и сл.) и являющейся, по всей вѣроятности, автографомъ Марка, имѣется стихира въ честь св. Григорія Паламы, составленная Маркомъ. Къ несчастью, эта цѣннѣйшая рукопись пропала при передачѣ библиотеки Косиницы Аѳинской Народной Библиотекѣ послѣ Великой войны. Въ настоящее время я przygotowляю къ изданію два указанные выше произведенія св. Марка, что позволитъ болѣе полно изучить паламитскіе истоки его богословскаго творчества.

21) См. **M. Jugie. Controverse palamite, DTC, col. 1800-1801. «Oeuvres complètes» t. III. Paris 1930. pp. XVII et suiv.**

Св. Марка Ефесскаго „О воскресеніи“

67 (r)*)

Ученіе о воскресеніи никакъ не почиталось у Эллиновъ достойнымъ обсуждения. Да и какъ было бы оно возможно, когда большинство изъ нихъ полагало, что душа не продолжаетъ существовать послѣ разлученія съ тѣломъ. Евреи же недалеки были отъ этого вѣрованія. Ибо нѣкоторые изъ нихъ, т. н. фарисеи превозносились передъ многими (другими) какъ разъ тѣмъ, что ожидали воскресенія. Но чаянія ихъ не были ни правильными, ни искренними. Намъ же, по Христу именуемъ, Самъ Господь нашъ и Богъ Исусъ Христосъ жившій этой жизнью и ставшій какъ мы, Своими словами, дѣйствіями и бытіемъ (scil, тѣмъ, что Онъ говорилъ и творилъ) создалъ твердую увѣренность въ томъ, что воскреснутъ наши тѣла послѣ видимаго сего распада и тлѣнія. Во-первыхъ, Онъ — Самъ или черезъ посредство бывшихъ съ Нимъ, воскресилъ многихъ другихъ, нѣкоторыхъ даже уже истлѣвшихъ, хотя всѣ они подчинились затѣмъ необходимости, въ ожиданіи общаго возрожденія; а во-вторыхъ, Самъ Онъ сталъ перворожденнымъ изъ мертвыхъ, какъ единый воскресшій нетлѣннымъ и не боящійся больше смерти. Это же наступитъ когда-нибудь и для нашихъ

67 (v.)

тѣлъ, когда мы ихъ воспримемъ по Его благодати. «Ибо вѣрующаго въ Меня, — говоритъ Онъ, — Я воскрещу въ послѣдній день» (Іо. VI, 40, 54). Будь эта простая и безхитростная вѣра въ смыслѣ догмата достаточной для большинства, мы не нуждались бы въ его доказываніи, такъ какъ совершенное безуміе — исповѣдывать Христа воскресшимъ изъ мертвыхъ, а для себя считать это несомнѣнное доказательство несостоятельнымъ. Но такъ какъ есть такіе, которые, слѣдуя противорѣчивымъ разсужденіямъ, говорятъ, что невозможно и даже не благочестиво и ужъ во всякомъ случаѣ совершенно ненужно, чтобы это сгнившее и разложившееся тѣло было снова призвано къ жизни, то попытаемся и мы, исходя насколько возможно изъ разсужденій, встать на защиту вышеизложеннаго. Ибо было бы вопіющимъ безуміемъ, если бы они, на основаніи собственныхъ утвержденій и чувственнаго позна-

*) Эти цифры отсылаютъ къ страницамъ рукописи Парижской Национальной бібліотеки. Cod. gr. 1292.

ня, попытались ниспровергнуть то, что разумно. Мы же, съ своей стороны, постыдились бы заключать противоразумный союзъ съ увѣривавшими и намѣреваемся то, что будетъ сказано, основывать на самомъ написанномъ. Итакъ, вотъ что предстоитъ намъ теперь: — для признающихъ бесполезность тѣлъ было бы полезно высказать слѣдующія о Богѣ сужденія.

Всѣми признается то общее положеніе, что Богъ несложенъ естествомъ и превышаетъ всякое сочетаніе настолько, что нами сравнивается съ несложностью. Но если мы ее такъ себѣ представимъ, то мы можемъ непосредственно заключить и о самой сложности. Итакъ, съ од-

68 (г.)

ной стороны, есть совершенная простота — Богъ — блаженная сущность. А то, что отъ Него произошло, по причинѣ отпаденія подвержено сложности, такъ какъ ему недостаетъ простоты. И для сего — умаленіе простоты есть избытокъ нѣкоего вещества, которое, существуя въ собственномъ видѣ, — въ насъ самихъ и въ существахъ ниже насъ, бездушныхъ и безсловесныхъ, называется тѣломъ, а у ангеловъ, которые по существу безплотны и безплотными называются, хотя тѣла нѣтъ, но различіе все же вещественно и оно въ нихъ созерцается; согласно съ этимъ, по простому представленію, мы различаемъ у нихъ подлежащее (субстратъ) и, соотвѣтственно сказуемому, его видъ. Иными словами, мы думаемъ, что субстратъ и видъ присущи блаженству ихъ сущности, почему они и описуемы и одновременно занимаютъ разныя мѣста, — «и посылаются въ служеніе», говоритъ великій Павелъ. Ибо одинъ только Богъ совершенно несложенъ и невещественъ и въ Немъ вообще немислимы ни сложеніе, ни различіе. Это и многіе другіе святые свидѣтельствуютъ (какъ, напримѣръ, богословъ изъ Дамаска въ своихъ «Богословскихъ главахъ» ¹⁾). А мы сами, будучи на грани мысленной и чувственной твари, обладаемъ сущностью, составленной изъ

68 (в.)

души и тѣла. И когда она раздѣляется въ смертномъ распадѣ, ей неизбежно снова соединиться и разлученному придти воедино для полноты цѣлаго, чтобы то соотвѣтствіе, о которомъ мы говорили, пребыло во вѣки. Съ одной стороны, Богъ мыслится по природѣ совершенно простымъ; съ другой же, и тѣ, кто непосредственно около Него, т. е., ангелы — для насъ — просты и невещественны, ибо они не подлежатъ распаду, которому подлежимъ мы, но неизмѣнно пребываютъ въ своей сущности. Но и они обладаютъ неизмѣняемостью по произволію (τὸ κατὰ γνώμην), пріявъ ее, какъ нѣкоторымъ кажется, послѣ паденія того, кто сначала былъ Деницей, тогда какъ для Бога они не сохранили никакой несложности, ни, тѣмъ болѣе, ужъ, невещественности. А мы остаемся такими, какими мы были созданы — душою и тѣломъ, такъ какъ необходимо всему тварному быть составленнымъ. Каковъ же, тогда, — скажи мнѣ — смыслъ (логосъ) существованія ангеловъ? Я же говорю, что все небесное устроеніе остается такимъ, какимъ оно было. Ни въ комъ случаѣ не уничтоженіемъ сущности все тварное стало и сложнымъ. А если у распавшихся души больше не соприкасаются съ соотвѣтственными тѣлами, то тѣ, кто изначально сложны, затѣмъ ока-

зываются проще ангеловъ. Ибо мнѣ кажется, что само созданіе тѣла (совершенно) Богомъ до души. Но можетъ быть существуетъ и нѣкій

69 (г.)

другой смыслъ, болѣе неизреченный и глубокий, вѣдомый лишь тѣмъ немногимъ, которымъ дано было испытать глубины Духа; что и можетъ послужить къ чести тѣла, чтобы не подумали, что при разлученіи тѣла отъ души оно окончательно разлагается, получая меньшій удѣлъ и возвращается въ небытіе. И что это такъ, свидѣтельствуетъ Писаніе, говоря: «и слѣпилъ Богъ» того-же самага (человѣка), а о душѣ: «сотворилъ Богъ» того-же самага¹). Видишь-ли, что съ одинаковой честью обращается Онъ и къ тому и къ другому; слѣпляемый онъ же и творимый, потому что не одна только душа, и не одно тѣло, но оба они удостоиваются наименованія его (т. е. человѣка). Когда же это тѣло-человѣкъ, я говорю о человѣкѣ изъ души и тѣла, созданный изначально для безсмертія, за преступленіе наказанный смертію, и снова восстановленный благодатью въ первое достоинство, потеряетъ то, съ чѣмъ онъ призванъ былъ къ безсмертію, онъ такимъ образомъ не будетъ самъ собой, т. е. такимъ, какимъ онъ былъ. Если же кому-либо кажется нелѣпымъ сказанное о душѣ, т. е., что тѣло имѣетъ значеніе вида по отношенію къ матеріи, то мы вѣдь и не предполагаемъ, какъ они мудрствуютъ, что виды отдѣлимы (отъ матеріи), а утверждаемъ, что по своей собственной природѣ виды неотдѣлимы отъ подлежащаго субстрата — *ὑποκειμένου*) и только разсудкомъ различаются. А силою Бога, извѣднаго

69 (в.).

ихъ изъ небытія, они, конечно, могутъ быть отдѣлены. Такъ, напримѣръ, созданный какъ таковой и возникшій прежде солнца изначальный свѣтъ мы познали, какъ видъ солнца. И мы увѣровали, что въ послѣдствіи, вновь отдѣленный отъ своей огневидной сущности, онъ станетъ удѣломъ для блаженныхъ въ будущей жизни. Что же тогда удивительнаго въ предположеніи, что и душа, сотворенная изначально вмѣстѣ съ подлежащимъ, имѣетъ значеніе вида, какъ и свѣтъ въ солнцѣ. И если она кажется кому-либо многочастной послѣ своего паденія ради притяженія къ тѣлу, то въ послѣдствіи отдѣленная, она опять соединится съ тѣломъ и станетъ единовидной и облечется въ соответствующее ей тѣло. Это, я думаю, и было скрыто отъ эллинскихъ мудрецовъ и привело къ невѣднью, тѣмѣ и заблужденію въ ихъ разсужденіяхъ о душѣ. Не познавшіе Бога въ своемъ разсмотрѣніи законовъ цѣлаго и въ исканіи повсюду одного природнаго, поскольку они стоятъ за неотдѣлимость видовъ, они утверждаютъ, что душа совершенно неотдѣлима (отъ тѣла), но одновременно со смертію разрѣшается въ небытіе; иные, исходя изъ отдѣлимости и самобытности другихъ видовъ, соглас-

70 (г.).

ны, что душа безсмертна и совѣмъ (во всемъ) подобна у безсловесныхъ и словесныхъ. Мы же въ томъ, что касается души безсловеснаго (существа), довольствуемся сказаннымъ въ Писаніи, что душа всякаго животнаго — это его кровь. Этимъ мы хотимъ показать, что въ каждомъ животномъ его природенная сила, движущая имъ, называется въ Писаніи кровью потому можетъ быть, что этой влаги особенно мно-

го и въ силу того она распространена во всеѣ тѣлѣ. Это и есть душа животнаго и въ то же время она устанавливаетъ движеніе; движеніе прекращается, п. ч. ничего больше не остается, кромѣ мертваго тѣла. А словесная и умная душа, сотворенная по образу Божию и отдѣленная отъ собственнаго вещества, — я говорю о тѣлѣ, — остается ни въ чемъ не умаленной; но и отдѣленная отъ тѣла пребываетъ съ нимъ сопряженной. Она и стремится къ собственному тѣлу и воспринимаетъ присущій ей образъ жизни (т. е. безтѣлесный). Точно такъ же, какъ и тѣло, разложимое на составляющія его стихіи (scil. — раздѣленное на свои составы), ожидаетъ подобающаго времени, когда оно соприкоснется съ душой. Но, вотъ, говорятъ, что теперь душа живетъ сама по себѣ, никакъ не нуждаясь въ тѣлѣ. Что же препятствуетъ ей и въ будущемъ быть такой же? Зачѣмъ же такой грузъ и бремя ей, которой

70 (v.)

было необходимо самой стать легче, чѣмъ она была и придти тогда къ устойчивости, и это чрезъ уничтоженіе тѣхъ веществъ, въ которыя она, при посредствѣ тѣла, выдѣлила свои энергіи. Что касается ненужности тѣла, на это мы отвѣтимъ ниже; а въ томъ, что (душа умершаго) теперь легче и удалена отъ тяжести тѣла, мы не совсѣмъ согласимся. Въ самомъ дѣлѣ, она разрѣшилась отъ тѣла, и освободилась отъ тѣлесныхъ страстей, но не отъ естественнаго съ нимъ сопряженія, и, улетаая, все еще устремляетъ взоръ къ своей обители. И даже если она освобождена отъ того, изъ чего она сложена, — я говорю о стихіяхъ (составныхъ элементахъ) — и изъ чего бы только ни была составлена, нѣкая неизреченная связь пронизываетъ ихъ посредниѣ, приводя душу въ соприкосновеніе съ ея собственнымъ тѣломъ и данными ей въ удѣлъ стихіями, которыми она снова его окружить. И тогда умѣстно будетъ намъ вспомнить слова божественнаго Павла о брошенномъ въ землю сѣмени. Выросшая трава находится въ промежуткѣ врѣмени, отдѣляющемъ истлѣвшее сѣмя отъ созрѣванія налившася въ будущемъ зерна; и она остается связующимъ звеномъ между обоими состояніями (злака), пока не обновитъ сгнившее и не явитъ его затѣмъ снова болѣе яркимъ. Приведенное соотношеніе и связь души съ тѣломъ содержитъ въ себѣ тотъ же смыслъ (логосъ), кромѣ того, что въ приведенномъ тамъ примѣрѣ оба предѣла (начало и конецъ созрѣва-

71 (r.).

нія) доступны чувственному воспріятію (resp. — чувственны) — начало естественнаго роста и то, къ чему злакъ стремится въ своихъ промежуточныхъ состояніяхъ, которыя, вѣдь, внѣ всякаго сомнѣнія, чувственны: корни, стебель и окружающая его зелень, потомъ колосья, остья, и въ нихъ, такимъ образомъ постепенно созрѣвающее зерно. А здѣсь, т. к. одинъ изъ предѣловъ сверхчувствененъ — существующая сама по себѣ душа (т. е. то, что существуетъ само по себѣ) — она въ свое время создастъ себѣ новое тѣло. И связь между ними несомнѣнно сверхъестественная и умопостигаемая, п. ч., не видя ни самой души, ни ея связи съ тѣломъ, мы полагаемъ, что душа совсѣмъ отдѣлена отъ него, но, опять-таки, не видимъ и самаго тѣла, которое вскорѣ распадается на тѣ части, изъ которыхъ оно составлено. А съ дру-

гой стороны, о томъ, что душа, существуя сама по себѣ и какимъ-то образомъ связанная съ тѣломъ, снова возвращается къ своей обители, свидѣтельствуя души святыхъ, которые послѣ смерти являются въ своихъ тѣлахъ и, дѣйствуя въ нихъ, сильно удивляютъ достойныхъ. Если же и магнитный камень таинственной силой природы притягиваетъ желѣзо и, притомъ, такъ мѣняется природа явленія, что ихъ взаимоотношеніе, будучи невидимымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, приводитъ въ соприкосновеніе крайнія точки и соединяетъ ихъ одну съ другой, то что страннаго въ нашемъ предположеніи (если мы предполагаемъ), что душа, существующая въ себѣ, притягиваетъ къ себѣ тѣло и все-

71 (v).

ляется, пока, утончивъ и очистивъ, она не покажетъ его соотвѣтственнымъ себѣ и (тогда) облечется въ родственное (ей тѣло). Но, какъ можно замѣтить, допустимо и другое соображеніе: душа, послѣ грѣха и преступленія болѣе связанная съ тѣломъ, отъ него еще больше разнится (отличается); т. к. тѣло стало дебелимъ, землевиднымъ и подпало безчисленному множеству страстей, душа, вынужденная претерпѣвать это вмѣстѣ, съ тѣломъ ниспадаетъ изъ собственнаго достоинства, одевается и замутняетъ свое духовное око (зрѣніе). И поскольку душа заботится о тѣлѣ, постольку она сама отчуждаетъ тѣло отъ его собственнаго достоинства. Но, разсудочной способностью освобождаясь отъ тѣлеснаго и обращаясь (взирая) на свойственное ей — т. е. на то, что мудрецами опредѣляется, какъ упражненіе въ смерти, она и тѣло утончаетъ и отдѣляетъ его отъ страстей, кромѣ (за исключеніемъ) тѣхъ, что необходимы для пропитанія и прикрытія (т. е. одежды), не служатъ къ всежелѣнію (похоти) — и свободны отъ похоти; душа, промышляя о плоти, за нею вновь низвергается долу и поступаетъ своимъ величїемъ. Когда же придетъ смерть, душа, отложивъ естественныя узы, станетъ свободной и болѣе стойкой противъ этихъ притяженій, а тѣло болѣе невѣсомымъ и ему легче слѣдовать за нею. Оно, стало быть, не имѣетъ больше того, чѣмъ бы оно могло сопротивляться влеченію (души) въ возбужденіи и наслажденіи, по-

72 (r).

тому что они больше не въ состояніи соединиться; по отдаленіи души тѣло распадается на свои составныя части: оно раздѣляется въ своемъ веществѣ и распадается въ своемъ составѣ — тогда какъ въ самомъ логосѣ оно пребываетъ въ несложности (простотѣ). И приходя къ своему виду, т. е. къ простымъ и первичнымъ тѣлеснымъ составамъ (scil. элементамъ), оно находится въ еще болѣе свойственныхъ и сродныхъ отношеніяхъ съ душой, съ которой оно было соединено разъ навсегда. А въ свое время доведенное до совершенства и какъ бы пришедшее въ зрѣлое состояніе, согласно приведенному выше образу пшеницы, тѣло, болѣе свѣтлое и прозрачное, вновь сростается со своею душой, какъ ему и положено, чтобы согласованъ былъ тотъ же самый (человѣкъ), который будетъ тогда созданъ по образу Божьему, и ни въ одной своей части не остался бы ущербленнымъ, ибо, конечно, въ этомъ смыслѣ самаго творенія и къ этому оно призвано. Очевидно, что по исчезновеніи составовъ, первичныя тѣла (элементы) будутъ измѣне-

ны изъ тлѣнія въ нетлѣніе и будутъ соотвѣтствовать будущему образу бытія, которому чего-то не хватало бы, если бы тѣла не воскресали, ибо новое небо и новая земля, согласно Писанію, требуютъ и новыхъ тѣлъ ³⁾, ради которыхъ мы изначально и были созданы.

72 (v.).

Но, — встаетъ вопросъ, — что изъ членовъ и частей (этого тѣла) намъ когда-нибудь будетъ нужно? И развѣ не неразумно было бы привязать и всадить (въ насъ) совершенно не нужное намъ. На это мы отвѣчаемъ: если бы мы увидѣли, что все въ твореніи служитъ намъ для нѣкоей пользы и зная, конечно, что ради насъ созданъ Богомъ міръ возможно, мы естественно ужаснулись бы, что эти члены, ставъ ненужными, будутъ въ противорѣчій съ этимъ утвержденіемъ. Теперь же мы знаемъ, что большинство созданий по собственному своему назначенію (логосу) и для полноты цѣлаго хороши и полезны, а для насъ либо малымъ чѣмъ, либо никакъ не служатъ: они нужны не для чего иного, какъ для славословія и почитанія Создателя Бога, а тогда, конечно, и эти члены будутъ хороши. Напримѣръ, хотя красота солнца и бесполезна, но ты ею восторгаешься, и (безполезно) благообразіе тѣла, но ты имъ любишься. Съ другой стороны, думая, что и то и другое служитъ тѣламъ, — и солнечное сіяніе, и соотвѣтственность и соразмѣрность членовъ, которыми опредѣляется красота, развѣ ты этому не дивишься, не радуешься и не воспѣваешь Зиждителя? И если ты не пользуешься ртомъ для питанія, а руками не двигаешь для перенесенія нужныхъ (предметовъ), ногами не будешь дѣйствовать въ ходьбѣ, то ты подумаешь, что терпишь ужасныя испытанія и понесешь чрезмѣрное

73 (r.).

бремя? Скажи мнѣ лучше, восхищался-ли ты когда-нибудь сіяніемъ солнца и его красотой? Такимъ образомъ, смотря на шарообразное и вращающееся тѣло (солнца) или на противолежачіе члены и на столь прекрасное расположеніе ихъ, и Давидъ на томъ же основаніи восхваляетъ солнце, уподобляя его жениху и исполину ⁴⁾, по благоумію и силѣ превосходящему то, что можно было бы выразить. Такъ и наше тѣло само по себѣ и красота его для многихъ послужили поводомъ къ славословію Божію. И тогда, при чистомъ сужденіи о красотѣ, когда увянутъ (и изсушатся) неумѣстныя страсти, никто бы не смогъ не удивляться Творцу (восхищаться Творцомъ) при красотѣ зримаго. Если же надо примкнуть къ тѣмъ, кто высказываетъ (свое мнѣніе) исключительно на основаніи своихъ собственныхъ разсужденій, то, слѣдовательно, совсѣмъ не зря будутъ существовать энергіи органовъ чувствъ. Мы пользуемся глазами для созерцанія самихъ себя и Божественной красоты, которая будетъ для насъ вмѣсто всякой пищи, т. к. говоритъ (Давидъ): «я насышусь, когда явится мнѣ слава Твоя» ⁵⁾. Уши же воспринимаютъ Божественный гласъ и радость, какъ и сказано: «дай

73 (v.).

мнѣ услышать радость и веселіе» ⁶⁾. Такъ какъ, вкушая устами, мы познаемъ, что «Господь благъ» ⁷⁾, то, конечно, и въ будущемъ (scil. тогда) мы будемъ обонять духовное муръ Истошившаго Себя ради насъ. И если ты требуешь отъ языка свойственнаго ему дѣйствія, (то сказа-

но): «гласъ празднующихъ тамъ»⁸⁾ и «гласъ радости въ жилищахъ праведныхъ»⁹⁾; а осязаніе воплощеннаго Слова вмѣстѣ съ трудолюбивымъ ученикомъ Его¹⁰⁾ и познаніе (лицезрѣніе) язвъ (Господа) открываютъ смыслъ (логосы) воплощенія и страданія. Утроба же и известныя въ ней органы (пищеваренія) будутъ принимать и усваивать пищу, исходящую отъ Слова. Ибо, когда все тѣло, согласно божественному апостолу, сдѣлалось духовнымъ¹¹⁾, то, слѣдовательно, и члены его будутъ духовны и духовными энергіями будутъ обслуживаться. И тогда прекрасное тѣло, придя въ такое состояніе, ни въ коемъ случаѣ не будетъ бесполезнымъ. Это все говорилось на основаніи разсужденій.

Если же надо прибавить и доводы отъ вѣры (то вотъ они): — зная, что одинъ и тотъ же Творецъ и Промыслитель всего существующаго и что промышленіе Его всегда сугубо: для насъ самихъ здраво мудрствующихъ о всемъ мірѣ, какъ училищѣ добродѣтели и благочестія, оно во семь (дѣйствуетъ), а также водительствуетъ къ утѣшенію тѣла; усматривая также промышленіе въ состраданіи души тѣлу и въ ихъ взаимообщеніи въ страданіяхъ, — развѣ мы не скажемъ, что и

74 (г.).

въ будущемъ они будутъ существовать и вмѣстѣ услаждаться истиннымъ воздаяніемъ за прожитое. Ибо не случайно и не напрасно этотъ видимый міръ созданъ, какъ говорится, для общей пользы и не такимъ было бы промышленіе объ обѣихъ частяхъ (человѣческаго существа), если весь міръ не долженъ былъ бы, измѣненный, пребывать вѣчно: конечно, душа и тѣло будутъ жить въ этихъ измѣненныхъ условіяхъ и ими пользоваться. Но разумъ будетъ различать природу огня. Такъ, на примѣръ, праведникамъ огонь будетъ данъ въ удѣлъ, какъ свѣтъ, а грѣшникамъ, какъ горѣніе для ощущенія болѣе страшной муки, какъ и сказано Давидомъ: «гласъ Господа, пресѣкающаго пламень огня»¹²⁾. Какъ это могло бы случиться, если не будутъ подлинно существовать (если тѣла не суть субстраты) тѣла, которыми будетъ обладать тотъ огонь; тѣла, конечно, несвѣтлѣющія и мрачныя и этимъ только отличающіяся отъ тѣлъ святыхъ. Я думаю, что не только вѣроу и вѣроятными доводами, но и всей необходимостью смыслъ воскресенія доказанъ тѣмъ, кто не желаютъ вѣрить очевидности и опыту, но желаютъ убѣждаться и доводами разума. Если же они выдвинутъ какой-либо доводъ и отъ Писанія, дабы доказать, что я пренебрегаю многочисленными и ясными словами Спасителя, пусть встанетъ вели-

74 (в.).

ликій Павелъ, говорящій, что опроверженіемъ всего таинства (спасенія) и вѣроотступничествомъ является невѣріе въ воскресеніе: «Если, — говоритъ онъ, — мертвые не возстаютъ, то не возсталъ и Христосъ, если же Христосъ не возсталъ, то тщетна проповѣдь наша, тщетна и вѣра наша» (sic)¹³⁾. Пусть предстанутъ и семь отроковъ Ефесскихъ, которые, какъ показываетъ изслѣдованіе о нихъ, возстали много лѣтъ спустя послѣ смерти. И кто же не знаетъ, что еще раньше этого, восхищеніе Ілии въ огнѣ и преложеніе Еноха (на небо) являются символомъ воскресенія. (Всѣ) они пребываютъ до дня воскресенія со сво-

ими нетлѣнными тѣлами. Такъ это свыше и отъ начала предначертано. И съ тѣхъ поръ, какъ смерть проникла въ наше естество, опредѣленіе (догматъ), повелѣніе о воскресеніи соприсутствуетъ всему протяженію времени. И это, полагаю я, согласно с разумомъ. Въ этомъ (вижу я) и всѣ преимущества: 1) чтобы мы, не имѣя надежды на будущую жизнь и отклонившись отъ красоты и добродѣтели, не позволили себѣ впасть въ наслажденіе; 2) чтобы мы напередъ не отказывались отъ тяготъ, данныхъ въ удѣлъ этой жизни; 3) но, зная, что насъ иная нѣкая и лучшая ожидаетъ участь и, что настоящее состояніе жизни имѣ-

75 (г.).

етъ смыслъ состязанія въ бѣгствѣ (изъ этого міра), мы взираемъ на прекрасное будущее. Будемъ же, какъ нужно, переносить настоящія тяготы, чтобы тамъ воспринять вѣнцы, обогатиться нескудующимъ богатствомъ и непремѣнно вселиться (въ небесныя скиніи), поскольку, какъ сказано, намъ дано время для вышеизложеннаго. Создавшій же насъ Богъ, Который ради насъ все отъ начала до конца промыслилъ, да подастъ намъ съ будущими благами и съ наслажденіемъ Его созерцаніемъ (еще) и познаніе таинства болѣе очевидное и достовѣрное, чтобы мы, обладая внутренней (изнутри исходящей) вѣрой, не нуждались во внѣшнихъ разсужденіяхъ для раскрытія истины. Ибо Ему подобаеъ всякая слава, честь и поклоненіе нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь.

ПРИМѢЧАНІЯ.

- 1) De fid. orth. I, I, cap. 2, — MPGGr. t. 94, col. 792; 3 — col. 796, 4 — col. 797, 8 — col. 808, 813; 9 — col. 833; 13 — col. 852; lib. II, 12 — col. 920.
- 2) Быт. II, 15, (въ подлинникѣ «ἀτόν» безъ члена), ср. II, 7 и I, 27.
- 3) 2 Петр. III, 13.
- 4) Пс. XIX, 6.
- 5) Пс. XVI, 15.
- 6) Пс. L, 10.
- 7) Пс. XXXIII, 9.
- 8) Пс. XLI, 5.
- 9) Пс. CXVII, 15.
- 10) Ср. Дѣян. Ап. XVII, 27: «дабы они искали Бога, не ощущаютъ ли Его — ἐρηλάγησαν αὐτὸν. — И 1 Иоанна I, 1 «что осязали (ἐρηλάγησαν) руки наши».
- 11) 1 Кор. XV, 44.
- 12) Пс. XXVIII, 7.
- 13) 1 Кор. XV, 14.

СО Д Е Р Ж А Н І Е

В. В Е Й Д Л Е. — Памяти отца Сергія	Стр. 11
Прот. Н. А Ф А Н А С Ь Е В Ъ. — Таинства и тайнодѣйствія (Sacramenta et Sacramentalia)	17
Прот. В. З Ъ Н Ъ К О В С К І Й. — Окамененное нечувствіе (У истоковъ агрессивнаго безбожія)	35
А. К А Р Т А Ш Е В Ъ. — Мои раннія встрѣчи съ о. Сергіемъ	47
Епископъ К А С С І А Н Ъ. — Къ вопросу о построеніи молит- вы Господней	56
Архимандритъ К И П Р І А Н Ъ. — Явленіе воскресшаго Госпо- да Богоматери	86
Свящ. А. К Н Я З Е В Ъ. — О боговдохновенности священнаго писанія	113
Ө. С П А С С К І Й. — Русское литургическое творчество Мака- ріевскаго періода	128
Свящ. А. Ш М Е М А Н Ъ. — Неизданное произведеніе св. Мар- ка Ефесскаго «О воскресеніи»	137