

# ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

LA PENSÉE ORTHODOXE

Т Р У Д Ы  
ПРАВОСЛАВНАГО  
БОГОСЛОВСКАГО  
ИНСТИТУТА  
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ ІХ.

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

# ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

Т Р У Д Ы  
ПРАВОСЛАВНАГО  
БОГОСЛОВСКАГО  
ИНСТИТУТА  
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ ІХ.

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

1953

*Богъ благословитъ напечатать”.*

И. о. Ректора Института

*Протоіерей В. ЗѢНЬКОВСКІЙ.*

Сергіево подворье.

ПАРИЖЪ.

Ноябрь 1952 г.

Редакторъ:

*Архимандритъ КИПРИАНЪ.*

# LA PENSÉE ORTHODOXE

TRAVAUX  
DE L'INSTITUT DE THÉOLOGIE  
ORTHODOXE à PARIS

*C A H I E R IX*

P A R I S  
1 9 5 3





# Неудавшійся церковный округъ

## I.

1. Въ первоначальную эпоху христіанство было по преимуществу городскимъ явленіемъ. Церковные центры существовали почти исключительно по городамъ. Утвердившись въ городахъ, христіанство стало постепенно переходить въ пригороды, окрестныя села, и, наконецъ, вглубь страны. Мы не въ состояніи точно опредѣлить время появленія церковныхъ центровъ въ сельской мѣстности, т. к. оно варьировалось въ зависимости отъ мѣстныхъ условій, но мы можемъ считать доказаннымъ, что въ срединѣ II-го вѣка уже существовали сельскія церкви. Мнѣ нѣтъ необходимости производить какое-либо специальное изслѣдованіе по этому вопросу<sup>(1)</sup>. Я ограничусь только однимъ указаніемъ, а именно: христіанизация сельской мѣстности въ широкомъ масштабѣ началась раньше на Востокѣ, чѣмъ на Западѣ. Если не считать окрестностей Рима, южной Италіи, провинці Нарбонны и отчасти Средиземноморскаго побережья, возникновеніе сельскихъ церквей на Западѣ относится лишь къ IV-му и V-му вѣкамъ.

2. Фактъ распространенія христіанства въ сельской мѣстности ставитъ передъ нами вопросъ о томъ, какова была организациа церковной жизни въ этой мѣстности. Въ послѣднее время все больше и больше утверждается въ богословской наукѣ мнѣніе о соотвѣтствіи организации городскихъ и сельскихъ церковныхъ центровъ. Однако, это соотвѣтствіе признается весьма ограниченнымъ, а главное непринципальнымъ въ томъ смыслѣ, что оно могло быть и могло не быть. Это соотвѣтствіе, главнымъ образомъ, устанавливается на основаніи термина «хорепископъ», существованіе котораго можно установить только съ начала IV-го вѣка. Съ этимъ терминомъ происходитъ своего рода спекуляція, которая имѣетъ цѣлью показать, что сельскіе церковные центры съ самаго начала были нѣкоторымъ слабымъ подобіемъ городскихъ, а самъ сельскій епископъ былъ только лишь по имени епископомъ. Если это вѣрно самое раннее для середины или конца IV-го вѣка, то это совершенно произвольно для II-го или III-го вѣковъ. Соотвѣтствіе городскихъ и сельскихъ центровъ въ теченіи этихъ вѣковъ является не исторической случайностью, а вытекаетъ изъ самой природы Церкви. Если говорить объ исторической случайности, то таковою является не первоначальное соотвѣтствіе организации сельскихъ и городскихъ церквей, а отклоненіе отъ этого соотвѣтствія, которое постепенно наступаетъ въ исторіи и которое сопровождается нарушеніемъ основныхъ принциповъ древней евхаристической еклезіологіи. Поэтому

вопросъ о соотвѣтствіи городскихъ и сельскихъ церквей долженъ быть пересмотрѣнъ въ свѣтѣ евхаристическаго ученія о Церкви. Разсматривая его въ этомъ аспектѣ, мы будемъ въ состояніи намѣтить основные принципы организациі церковной жизни въ сельской мѣстности и объяснить историческую судьбу сельскихъ церквей.

3. Границы мѣстной церкви опредѣлялись первоначально границами Евхаристическаго собранія. Это положеніе, непосредственно вытекающее изъ принциповъ евхаристической еклезиологіи, всецѣло опредѣлило первоначальную структуру церковной жизни. Проповѣдуя по странамъ и городамъ, апостолы, по выраженію Климента Римскаго, основывали церкви, рукополагая въ епископы и діаконы начатки вѣрующихъ (2). Въ городахъ къ церквамъ принадлежали тѣ, кто вмѣстѣ собирались на Евхаристическое собраніе. У насъ нѣтъ никакихъ основаній считать, что въ первоначальную эпоху въ городской церкви было не одно, а нѣсколько собраній. При незначительномъ количествѣ вѣрующихъ, даже въ очень крупныхъ центрахъ, какъ Антиохія, Коринфъ, Римъ и др., не было никакой потребности въ устройствѣ нѣсколькихъ мѣстъ для собраній. Если бы въ одномъ городѣ существовало одновременно нѣсколько Евхаристическихъ собраній, то это нарушало бы единство мѣстной церкви и въ ней оказалась бы не одна, а нѣсколько мѣстныхъ церквей, т. е. согласно евхаристическому ученію о Церкви количество мѣстныхъ церквей зависѣло отъ количества Евхаристическихъ собраній. Поэтому, вопреки распространенному мнѣнію, единство Евхаристическаго собранія не было слѣдствіемъ установившагося единства епископата, а наоборотъ, единство Евхаристическаго Собранія съ самаго начала существованія мѣстныхъ церквей предопредѣлило единство епископата. Гдѣ имѣется Евхаристическое собраніе, тамъ долженъ быть и епископъ, какъ его предстоятель, а потому, если имѣется нѣсколько собраній, то должно быть и нѣсколько епископовъ, и наоборотъ, если имѣется нѣсколько епископовъ, то каждый долженъ возглавлять отдѣльное Евхаристическое собраніе.

Когда христіанство стало проникать изъ города въ пригороды и ближайшія къ нему селенія, предѣлы мѣстной церкви расширились. Если количество христіанъ въ этихъ мѣстахъ было незначительно, то они входили въ составъ епископскаго городского Евхаристическаго собранія. Первые положительныя указанія на такую организацию мы находимъ у Іустина Мученика. «Въ такъ называемый день солнца бываетъ у насъ собраніе въ одно мѣсто (*ἐπὶ τὸ αὐτό*) всѣхъ живущихъ по городамъ или селамъ (*κατὰ πόλεις ἢ ἀγρούς*)<sup>3</sup>). Въ срединѣ II-го вѣка христіане были не только въ самомъ Римѣ, но и въ его пригородахъ и окрестныхъ селахъ. Городскіе жители и жители пригородныхъ мѣстъ составляли одно цѣлое, входя въ составъ городской церкви. Эта организациія церковной жизни пригородныхъ мѣстъ была временной и переходной. Она была возможна при условіи, что пригородныя мѣста не далеко находились отъ города, что количество христіанъ въ нихъ было незначительно и что сама городская церковь сохраняла единство Евхаристическаго собранія. Въ зависимости отъ этихъ условій пригородныя мѣста въ дальнѣйшемъ историческомъ процессѣ должны были или отдѣлиться отъ городской церкви, образовавъ самостоятельную цер-

ковь, или оставаясь въ ней, образовать вспомогательный богослужебный центръ, находящійся подъ властью епископа подобно городскимъ вспомогательнымъ центрамъ.

4. Гражданское административное устройство Римской имперіи отличалось не только разнообразіемъ, но и неустойчивостью. Римская власть не стремилась нивелировать гражданское устройство, но сохраняла почти всѣ особенности гражданской жизни завоеванныхъ странъ, если они не препятствовали общей государственной политикѣ. Наибольшей устойчивостью и опредѣленностью отличалось городское устройство, особенно въ эллинизированныхъ странахъ. Городъ (*πόλις*, *civitas*) включалъ въ себя не только городъ въ нашемъ смыслѣ, но и прилегающую къ нему мѣстность, въ которой имѣлись мѣстечки, села, деревни, поселки, помѣстья и отдѣльныя фермы. Если гражданско-административное устройство самихъ городовъ намъ достаточно извѣстно, то къ сожалѣнію этого мы не можемъ сказать относительно устройства прилежащей къ городу мѣстности. Эта мѣстность въ странахъ греческаго языка носила, повидимому, наименование «*διοίκησις*» или «*χώρα*», а въ странахъ латинскаго языка «*pagus*», хотя, вѣроятно, употреблялся и терминъ «*diocesis*». Съ реформой Диоклеціана наименование «*διοίκησις*» отпало, а осталось второе «*χώρα*». Въ административномъ отношеніи она всецѣло зависѣла отъ города и была какъ бы продолженіемъ его территоріи. Наибольше крупными единицами этой мѣстности были «*κῆμαι*», которымъ соотвѣтствовали на Западѣ «*vici*». По своему характеру отдѣльныя «*κῆμαι*» скорѣе приближались къ нашимъ мѣстечкамъ, чѣмъ къ селамъ. Довольно часто случалось, что значеніе нѣкоторыхъ «*κῆμαι*» настолько возрастало, что они становились городами, или наоборотъ, нѣкоторые города низводились на рангъ «*κῆμαι*». На ряду съ «*κῆμαι*», въ странѣ имѣлись селенія и поселки въ связи съ помѣстьями или отдѣльно отъ нихъ. На Западѣ помѣстье (*villa*) было экономической единицей, вокругъ котораго группировались свободные землевладѣльцы. Власть помѣщика (*dominus*, *possessor*) распространялась не только на его помѣстье, но и на рядъ поселеній, т. к. онъ былъ отвѣтствененъ передъ государствомъ въ фискальномъ отношеніи. Обычно такихъ помѣстій было нѣсколько, такъ что весь «*pagus*» раздѣлялся между ними. Повидимому, болѣе или менѣе та же система существовала или, по крайней мѣрѣ, проводилась римской властью и на Востокѣ въ цѣляхъ его аграрной политики, направленной на то, чтобы «*ager*» не пустовалъ. Какъ «*κῆμη*», остальная «*χώρα*», повидимому, въ большинствѣ провинцій имѣла нѣкоторую внутреннюю автономію. Во всякомъ случаѣ внутренняя автономія, какъ всей страны («*χώρα*» въ широкомъ смыслѣ), такъ и «*κῆμη*» была незначительной. Она не нарушала непосредственной и тѣсной связи всей страны и всѣхъ имѣющихся въ ней поселеній съ городомъ. Управление страной, а также судебная власть, сосредотачивалась въ городѣ. Вся сельская мѣстность («*χώρα*») до такой степени зависѣла отъ городского центра, что всѣ ея свободные жители считались гражданами города. Это ея единство не нарушалось тѣмъ, что тѣ или иные поселенія пользовались нѣкоторой самостоятельностью, какъ не нару-

шалось единство самого города (въ тѣсномъ смыслѣ) тѣмъ, что его разныя части могли пользоваться полусамостоятельностью.

5. Первые сельскія церкви должны были появиться въ «*кѡмаи*». Жители сельской мѣстности, находящейся сравнительно далеко отъ городскаго центра, во всякомъ случаѣ на такомъ разстояніи, когда участіе въ Евхаристическомъ городскомъ собраніи было для нихъ практически затруднительно, съ самаго начала оказались въ иномъ положеніи, чѣмъ жители пригородныхъ мѣстъ. Единственнымъ выходомъ для нихъ было образование самостоятельнаго Евхаристическаго собранія. Какъ незначительно могло быть число членовъ отдѣльной церкви, указываетъ одинъ изъ древнихъ памятниковъ, такъ изв. «Церковные каноны», изъ котораго слѣдуетъ, что количество взрослыхъ членовъ церкви, способныхъ принять участіе въ выборѣ епископа, могло не превышать даже 12-ти человѣкъ. Намъ извѣстно, что въ началѣ епископства Григорія Чудотворца (III-й вѣкъ) въ Кесаріи (въ Понтѣ) количество членовъ его церкви не превышало 17-ти человѣкъ. Даже въ «Апостольскихъ постановленіяхъ», т. е. въ памятникѣ, окончательная редакция котораго относится къ самому концу IV-го вѣка или къ началу V-го, предвидѣнъ случай, что среди кандидатовъ въ епископы не найдется ни одного, который бы имѣлъ предписанный составителемъ «Ап. постановленій» возрастъ въ 50 лѣтъ. Еще въ V-мъ вѣкѣ въ Сиріи даже городскія церкви оставались очень немногочисленными. Образованію церквей въ «*кѡмаи*» могло способствовать еще то обстоятельство, что у жителей «*кѡмаи*», если въ нихъ былъ свой языческій храмъ и свои жрецы, была привычка на мѣстѣ удовлетворять свои религіозныя нужды.

Что касается другихъ поселеній, то врядъ ли въ нихъ сразу могли появляться церкви. Когда во второй половинѣ II-го вѣка началась на Востокѣ болѣе или менѣе усиленная христіанизация сельскихъ мѣстностей, то образование церквей въ маленькихъ населенныхъ сельскихъ центрахъ, особенно, если они были связаны съ помѣстьями, владѣлецъ которыхъ былъ язычникомъ, было опасно. Вѣроятно, первыя церкви въ нихъ стали образовываться въ промежуткѣ между гоненіями Валеріана и Діоклеціана, когда установился сравнительно продолжительный и ничѣмъ не нарушаемый миръ.

Резюмируя все сказанное, мы въ состояніи слѣдующимъ образомъ опредѣлить организацию церковной жизни въ сельской мѣстности, примыкающей къ городу и административно въ гражданскомъ отношеніи отъ него зависящей: въ пригородахъ, мѣстечкахъ, селахъ и поселеніяхъ, начиная со II-го вѣка на Востокѣ, а отчасти и на Западѣ, образуются отдѣльныя церкви. Количество этихъ церквей все время растетъ вплоть до Константиновской эпохи и въ самомъ ея началѣ. Остальные христіане, проживающіе въ этой мѣстности, либо въ пригородахъ, либо въ небольшихъ поселкахъ, болѣе или менѣе изолированно, распределяются между городскою и сельскими церквами.

6. Отвѣтъ относительно организациі церковной жизни въ сельской мѣстности, зависящей отъ города, въ значительной степени предопредѣляетъ отвѣтъ на вопросъ относительно организациі самой сельской церкви. Какъ и городская церковь, она возглавлялась епископомъ,

т. к. безъ епископа не могло существовать Евхаристическое собраніе. Если имѣлась церковь, то имѣлся и епископъ, и наоборотъ. Поэтому существованіе епископа является свидѣтельствомъ существованія церкви. Наболѣе раннее свидѣтельство о сельскомъ епископѣ мы находимъ у Евсевія, который упоминаетъ, въ связи съ монтанистическими спорами, о Зотикѣ, епископѣ мѣстечка Комана во Фригіи (вторая половина II-го вѣка) (4). Мы знаемъ, что въ концѣ II-го вѣка *pagus* Аспія, повидимому, имѣлъ своего епископа Трофима, а нѣсколько раньше, при имп. Антонинѣ (138-161) мы находимъ упоминаніе объ епископѣ «*vicus Baccanensis*» (5). Въ посланіи Антиохійскаго собора по дѣлу Павла Самосатскаго (269) говорится объ епископахъ «*τῶν ἐμὸρων ἄγρῶν*». (6). Кромѣ прямыхъ свѣдѣній, которыя не очень многочисленны, мы имѣемъ рядъ косвенныхъ указаній относительно сельскихъ епископовъ. Число епископовъ, участвующихъ на болѣе древнихъ соборахъ, является безспорнымъ свидѣтельствомъ того, что среди нихъ были не только городскіе, но и сельскіе епископы. Изъ посланій Киприана мы знаемъ, что въ началѣ III-го вѣка въ Карфагенѣ былъ соборъ при Агриппинѣ изъ многихъ епископовъ (7) (Августинъ прямо называетъ цифру 70) (8) и другой соборъ изъ 90 епископовъ (9). Если мы даже къ Проконсульской Африкѣ присоединимъ Нумидію, то мы все таки не найдемъ въ этихъ провинціяхъ столько городовъ. Въ 251 году при папѣ Корнилии въ Римѣ по дѣлу Новаціана состоялся соборъ, на которомъ присутствовало 60 епископовъ (10). Опять же мы не считаемъ столько городовъ въ средней и южной Италіи. Въ серединѣ III-го вѣка христіанство прочно утвердилось въ мѣстечкахъ и селахъ, въ которыхъ имѣлись отдѣльныя церкви, возглавляемыя епископами.

## II.

1. Сельскій епископъ былъ такимъ же епископомъ, какъ и городской, и ничѣмъ отъ послѣдняго не отличался, т. к. его церковь была такой же церковью, какъ и городская. Для II-го и III-го вѣка Евхаристическое собраніе, возглавляемое епископомъ выявляло въ полнотѣ Церковь Божию во Христѣ. Сельская церковь, имѣющая епископа, была независимой и самостоятельной, какъ и любая городская церковь. Она была самостоятельной, т. к. имѣла все въ себѣ, что ей было необходимо. Она была независимой, т. к. въ это время не существовало еще власти, отъ которой зависѣла бы эта церковь. Каждая мѣстная церковь, гдѣ бы она ни была, будь то въ самомъ глухомъ углу Римской имперіи, была кафолической Церковью, которая всегда остается тождественной самой себѣ. Абсолютная тождественность мѣстныхъ церквей, независимо отъ того, гдѣ онѣ пребываютъ, обуславливаетъ ихъ абсолютную идеальную равноцѣнность.

Попытка извести сельскаго епископа на болѣе низкое положеніе крайне неудачна, т. к. древняя церковь знала только одно служеніе епископа безъ какихъ либо ранговъ въ немъ. Предстоятельству Евхаристическому собранію, онъ возглавлялъ свою церковь, какъ и городской епископъ. Онъ имѣлъ у себя пресвитеріумъ, число членовъ котораго колебалось въ зависимости отъ численнаго состава самой церкви,



Онъ имѣлъ въ качествѣ своихъ непосредственныхъ помощниковъ въ литургической и благотворительной дѣятельности діаконовъ, его положеніе среди членовъ его церкви было такое же, какъ и положеніе городского епископа. Какъ и послѣдній, онъ принималъ участіе въ соборахъ долгое время въ качествѣ ихъ равноправнаго члена.

При всемъ этомъ въ іерархіи мѣстныхъ церквей сельская церковь съ самаго начала стояла ниже городской. Равноцѣнность мѣстныхъ церквей, основанная на полной ихъ тождественности, не означала ихъ эмпирическаго равенства. Церковь Божія во Христѣ равна самой себѣ, т. к. она является единственной, но мѣстныя церкви не являются равными между собою. Съ самаго начала устанавливается между ними извѣстное неравенство, основанное на томъ, что одна церковь имѣетъ болѣе авторитетъ, чѣмъ другая. Это фактическое неравенство было вызвано отчасти древностью происхожденія церквей, политическимъ значеніемъ города, гдѣ церковь пребывала, численнымъ ея составомъ, а также личнымъ авторитетомъ епископовъ, ихъ возглавляющихъ. Апостолы проповѣдывали по наиболѣе значительнымъ городамъ Римской имперіи, а потому церкви этихъ городовъ по преимуществу были хранительницами сокровищницы вѣры и апостольскаго преданія и пользовались наибольшимъ авторитетомъ въ средѣ остальныхъ церквей. Въ силу этого очень скоро создалась своего рода іерархія мѣстныхъ церквей. До кристаллизаціи митрополичьяго, а затѣмъ патріаршаго управленія, эта іерархія не имѣла устойчиваго характера: въ ней легко могли происходить перемѣны, но она несомнѣнно существовала. Она была факторомъ огромнаго значенія, даже не столько сама по себѣ, сколько въ силу самой идеи іерархичности.

Въ подавляющемъ большинствѣ городская церковь была матерью-церковью, откуда сельскія церкви получили христіанство. Какъ церковь-дочь, сельская церковь была духовно слабѣе, а какъ пребывающая въ незначительномъ мѣстѣ, она была и матеріально слабѣе. Поэтому она постоянно нуждалась въ помощи городской церкви. Въ обычныхъ случаяхъ и въ случаяхъ экстренной нужды она обращалась къ рецепціи своей городской церкви, особенно при поставленіи епископовъ. Въ принципѣ сельская церковь могла обратиться къ другой сельской церкви, и, вѣроятно, въ нѣкоторыхъ случаяхъ это имѣло мѣсто на практикѣ, хотя такая рецепція мало что могла дать въ виду крайне невысокаго іерархическаго положенія сельскихъ церквей. Она могла обратиться и къ другой городской церкви, если эта послѣдняя пользовалась болѣе авторитетомъ, но обращеніе къ своей городской церкви, какъ матери-церкви, было болѣе обычно. Рецепція городской церкви была рѣшающей для сельской церкви, но она не имѣла принудительно-правоваго характера, а потому первоначально не означала власти городской церкви надъ сельской. Обращеніе сельской церкви за рецепціей или вообще за помощью было выраженіемъ любви, которая объединяла всѣ церкви. Городская церковь протягивала руку братской помощи во имя той же братской любви, не разсматривая эту помощь, какъ средство подчиненія. Съ самаго начала между городской и рядомъ сельскихъ церквей должны были образоваться очень тѣсныя связи, основанныя на взаимной любви и помощи. Первоначальное наиболѣе

низкое положеніе сельской церкви въ іерархической лѣстницѣ церковей имѣло лишь тотъ результатъ, что она, какъ наиболѣе слабая, была предметомъ юсобой любви и заботы.

2. Въ изслѣдованіяхъ объ образованіи церковныхъ округовъ огромное значеніе придается факту соответствія гражданскаго и церковнаго дѣленія въ Римской имперіи. Большинство изслѣдователей склоняются къ признанію того, что самъ принципъ дѣленія церкви на округа былъ заимствованъ изъ эмпирической жизни. Несомнѣнно, что эмпирическіе факторы, въ томъ числѣ гражданско-административное дѣленіе Римской имперіи, вліяли на юобразование церковныхъ объединеній, но одними ими нельзя объяснить появленіе церковныхъ округовъ. Ошибка, съ которой мы встрѣчаемся часто въ научныхъ изслѣдованіяхъ, заключается въ томъ, что эмпирическимъ факторамъ придается недолжное значеніе, забывая о томъ, что Церковь имѣетъ свои собственные внутренніе законы, независимые отъ эмпирическаго бытія. Церковное устройство развивается извнутри самой Церкви, а эмпирическіе факторы приходятъ сюда, какъ дополнительный моментъ вторичнаго порядка. Если эти послѣдніе приобрѣтаютъ первичное значеніе, то это всегда происходитъ за счетъ искаженія церковной природы. Въ частности такова роль одного изъ самыхъ значительныхъ эмпирическихъ факторовъ — государственнаго устройства. Описанная выше первоначальная организациа церковной жизни въ сельской мѣстности создавалась вполне самостоятельно, не только слѣдуя гражданскому устройству, но даже вопреки ему. Городъ съ прилегающей къ нему сельской мѣстностью представлялъ изъ себя единую административную единицу. Несмотря на это сельскія церкви первоначально были вполне самостоятельными, хотя мѣста, гдѣ они имѣлись, въ гражданскомъ отношеніи не пользовались никакой самостоятельностью. Что касается церковныхъ округовъ, то несомнѣнно гражданско-административное раздѣленіе Римской имперіи вліяло на ихъ образованіе, но тѣмъ не менѣе, однимъ этимъ вліяніемъ нельзя объяснить появленіе церковныхъ округовъ. Если бы принципъ объединенія не содержался въ самой Церкви, то никакіе эмпирическіе факторы не были бы въ состояніи его создать.

Будучи самостоятельной и независимой, мѣстная церковь не являлась замкнутой въ себя самой. Каждая церковь была связана съ другими церквами: она жила не только своей жизнью, но и общей жизнью. Она выходила изъ самой себя въ стремленіи слиться съ другими церквами, не отказываясь отъ своей самостоятельности и не нарушая независимости другихъ церковей. Любовь есть основной принципъ жизни Церкви, ибо Богъ есть любовь. Это есть любовь членовъ Церкви къ Тѣлу Христову и къ самому Христу въ отвѣтъ на Его любовь къ нему. Мѣстная церковь для Игнатія была «ἀγάπη — любовь». Она есть любовь, т. к. внутри ея всѣ соединены въ любви ко Христу и къ другъ другу. Она есть любовь, потому что каждая мѣстная церковь для другой является предметомъ любви. Церковь не можетъ не любить другой церкви и не быть предметомъ любви для другихъ церковей, т. к. иначе она должна была бы отказаться отъ любви ко Христу. Черезъ эту любовь преодолевается замкнутость отдѣльных мѣстныхъ церковей, т. к. любовь по своей природѣ стремится выйти изъ опредѣленныхъ

рамокъ. Будучи католической церковью, каждая мѣстная церковь ищетъ слиянія съ другими церквами, какъ бы онѣ ни были многочисленны. Чѣмъ больше множественность церквей, тѣмъ больше предметовъ любви для каждой мѣстной церкви и тѣмъ больше церквей, для которыхъ эта церковь является предметомъ любви. Связи любви, преодолевая замкнутость мѣстной церкви, въ то же время преодолеваютъ ихъ эмпирическую множественность. Въ эмпирической дѣйствительности множественность мѣстныхъ церквей выступаетъ въ ихъ единствѣ, а не въ раздробленности. Болотовъ, указывая на то, что каждая церковь въ древній періодъ являлась законченнымъ цѣлымъ, подчеркивалъ не только идеальное, но и эмпирическое единство всѣхъ отдѣльныхъ церквей (11). Если допустить, что это утвержденіе правильно, хотя въ дѣйствительности это не совсѣмъ такъ, то это была особая федерація, въ которой цѣлое не было больше любой составной его части, и каждая часть содержала все, что имѣло цѣлое. Какъ цѣлое, такъ и отдѣльная его часть, была одной и той же католической Церковью.

Любовное единство мѣстныхъ церквей было въ то же время и ихъ любовнымъ согласіемъ. Это согласіе осуществлялось не только въ силу любви, которая ихъ соединяла, но обуславливалась тѣмъ, что въ силу тождественности природы всѣхъ церквей все, что совершалось въ одной церкви, совершалось во всѣхъ остальныхъ, т. к. все совершалось въ католической Церкви. Эмпирическіе факторы вліяли только на проявленіе принципа объединенія, заключающагося въ самой католической природѣ Церкви. По мѣрѣ проникновенія права въ церковную жизнь, вліяніе эмпирическихъ факторовъ все больше и больше усиливается и достигаетъ своего апогея, когда любовь, какъ первоначальный принципъ объединенія, замѣняется правомъ.

Первоначальные объединенія церквей появляются на основѣ рецепціи, а не изъ подражанія административному или историческо-этнографическому дѣленію Римской имперіи. Тѣмъ не менѣе, это дѣленіе было той широкой дорогой, по которой легче всего шла рецепція, отклоняясь отъ нея, когда этого требовали церковныя обстоятельства. На основѣ іерархіи церквей и церковной рецепціи въ любовномъ объединеніи множества церквей стали появляться болѣе или менѣе широкія объединенія отдѣльныхъ группъ церквей. Наиболѣе раннее и прочное вліяніе римскаго государственнаго дѣленія, какъ эмпирическаго фактора, сказалось на объединеніи городской церкви съ сельскими церквами. Объединеніе городскихъ церквей около руководящей церкви въ до-Константиновскій періодъ было неустойчивымъ, и границы его постоянно мѣнялись. Главный городъ провинціи не всегда могъ быть центромъ такого объединенія, т. к. не всегда соответствовалъ своему положенію, а искусственно создавался римской властью. Объединеніе вокругъ городского епископа сельскихъ церквей, которое мы для краткости будемъ обозначать, какъ городское объединеніе, было наиболѣе устойчивымъ и точно опредѣленнымъ въ своихъ границахъ. Границы провинцій могли мѣняться, но границы «*побліс*» или «*civitas*» оставались въ огромномъ большинствѣ неизмѣнными. Связи между городомъ и прилегающей къ нему мѣстностью въ гражданскомъ отношеніи были гораздо болѣе прочными и твердыми, чѣмъ связи городовъ съ митро-

полей. Сельскій житель съ самаго начала существованія «πόλις'α» привыкъ обращаться въ свой городъ, и обращаться ему приходилось больше и чаще, чѣмъ жителю города въ столицу провинціи, съ которой онъ былъ мало, иногда даже совсѣмъ не связанъ. Даже судебныя дѣла рѣшались не въ митрополіи, а на мѣстахъ, куда прїѣзжалъ намѣстникъ провинціи. Въ церковномъ отношеніи городскія церкви, хотя стояли на разныхъ ступеняхъ іерархической лѣстницы, меньше отличались между собою, чѣмъ сельскія церкви отъ городской. Рецепція церковныхъ актовъ сельскихъ церквей шла по широкой дорогѣ, ведущей отъ нихъ въ городскую церковь. Такъ эмпирическій факторъ гражданскаго дѣленія Римскаго государства, будучи безсильнымъ преодолѣть церковныя причины и воспрепятствовать появленію мѣстныхъ сельскихъ церквей въ предѣлахъ городского гражданскаго округа, дѣйствовалъ тѣмъ не менѣе въ направленіи консолидированія объединенія городской церкви со всѣми церквами, находящимися въ его предѣлахъ. Объединеніе сельскихъ церквей почти съ самаго начала имѣло всѣ данныя превратиться на основѣ права въ церковный округъ. Это произошло, когда рецепція городского епископа стала принудительно обязательной для сельскихъ церквей. Черезъ этотъ принудительно-правовой характеръ рецепціи сельскія церкви правовымъ образомъ связываются съ городскимъ епископомъ. Объединеніе сельскихъ церквей становится церковнымъ округомъ, во главѣ котораго стоитъ городской епископъ. Этотъ округъ былъ первымъ въ исторіи образованія церковныхъ округовъ, который легъ въ основу всѣхъ остальныхъ болѣе крупныхъ округовъ и по образцу котораго до извѣстной степени создавались другіе округа. Но, какъ часто случается въ исторіи, то, что было началомъ, не удерживается въ дальнѣйшемъ историческомъ процессѣ. Родивъ другіе округа, городской округъ самъ погибъ.

3. Во второй половинѣ III-го вѣка, послѣ гоненія Валеріана, наступаетъ для Церкви продолжительный миръ. Онъ былъ болѣе, чѣмъ необходимъ для нея послѣ двухъ страшныхъ и систематическихъ гоненій. Надо было оправиться послѣ тяжкихъ потрясеній, которыя нанесло гоненіе, надо было залечить глубокія раны и наладить разстроенную во многихъ мѣстахъ церковную жизнь. Вздохнувъ свободно, Церковь не только восполнила свои потери, но численно увеличилась. Мѣстныя церкви окрѣпли, а руководящія церкви въ церковныхъ объединеніяхъ усилились и укрѣпили свое вліяніе и свое значеніе. Особенно усилилось значеніе епископовъ главныхъ городовъ Римской имперіи, т. к. гоненіе подчеркнуло значеніе этихъ церквей для существованія христіанства. Онѣ оказались оплотомъ въ борьбѣ христіанства съ языческимъ міромъ и римской властью, которая недаромъ противъ нихъ направляла всѣ свои усилія въ борьбѣ съ христіанствомъ. Болѣе значительныя церкви почувствовали свою слабость и осознали свою зависимость отъ нихъ.

Въ то же самое время эта эпоха была началомъ крупныхъ измѣненій внутри самихъ церквей. Во время гоненій и подъ ихъ вліяніемъ получаетъ разрѣшеніе трудная проблема, которая стояла передъ церковнымъ сознаніемъ въ связи съ численнымъ разростаніемъ городской церкви. Это рѣшеніе идетъ въ направленіи къ раздѣленію единого Ев-

характеристическаго собранія на нѣсколько собраній, изъ которыхъ только одно остается подъ предстоятельствомъ епископа, а остальные происходятъ подъ предстоятельствомъ пресвитеровъ, назначаемыхъ епископомъ. Въ Римѣ, во второй половинѣ III-го вѣка, это почти завершившійся фактъ. Пресвитеры титуловъ возглавляютъ въ своихъ титулахъ Евхаристическое собраніе, которое сохраняетъ свое единство съ главнымъ епископскимъ собраніемъ черезъ ферментъ, посылаемый епископомъ. Какъ ни важна практика фермента для ученія о Церкви, она сама по себѣ, особенно въ указанной формѣ, не мѣняетъ одного изъ значительныхъ фактовъ, происшедшихъ въ исторіи церкви: пресвитеръ получаетъ возможность самостоятельно, въ той или иной формѣ, совершать Евхаристию. Въ богословской наукѣ этотъ фактъ не достаточно отмѣчается, а потому его послѣдствія остаются большею частью невыясненными. Если въ одной церкви на ряду съ епископскимъ собраніемъ появляется нѣсколько вспомогательныхъ собраній, то это означаетъ, что власть епископа не простирается уже изъ Евхаристическаго собранія, на которомъ онъ предостоятельствуеъ, но что само Евхаристическое собраніе находится подъ его властью. Это имѣетъ слѣдствіемъ то, что границы мѣстной церкви больше уже не опредѣляются границами Евхаристическаго собранія, а границами епископской власти. Если въ предѣлахъ городской церкви епископу оказались подчиненными нѣсколько Евхаристическихъ собраній, то ему могутъ быть подчинены и Евхаристическія собранія внѣ предѣловъ его церкви. Расширеніе границъ Евхаристическаго собранія, которое въ евхаристической эклезіологіи опредѣляло границы церкви, имѣетъ всегда нѣкоторый предѣлъ, дальше котораго оно не могло итти безъ угрозы нарушенія единства самого собранія. Расширеніе границъ власти епископа, если ей не полагается предѣлъ, имѣетъ тенденцію замкнуть даже всю эмпирическую церковь.

Описывая время послѣ гоненія Валеріана, Евсевій писалъ: «Отъ излишней свободы теченіе нашихъ дѣлъ превратилось въ медленное и вялое; мы начали другъ другу завидовать, другъ съ другомъ ссориться и при случаѣ поражать одинъ другаго стрѣлами слова едва-ли не также, какъ оружіемъ; власть стала нападать на власть, народъ возмущаться противъ народа; постыдное лицемеріе и притворство достигли высшей степени зла... Мнимые наши пастыри, поправъ законъ благочестія, воспламенялись взаимными распрями, умножили одно — раздоры и угрозы, ревность, вражду другъ къ другу и ненависть и сильно добивались первенства, будто какой-нибудь неограниченной власти» (12). Евсевій слишкомъ осторожный историкъ, чтобы позволить себѣ безъ основанія написать эти горькія строки. Можно пожалѣть, что онъ открыто не указалъ, что и кого именно онъ имѣлъ въ виду. Обычно считается, что эти обличительныя слова Евсевія относятся къ борьбѣ городскихъ епископовъ между собою за власть, связанную съ первенствомъ, т. е. за будущее митрополиче положеніе. Вѣроятно, это правильно, но преувеличивать этого не слѣдуетъ, т. к. начало настоящихъ митрополическихъ округовъ относится только къ эпохѣ Никейскаго собора. Мы знаемъ, какъ сравнительно робко Никейскій соборъ вступалъ на эту дорогу и какъ осторожно онъ предоставлялъ первымъ митро-

политамъ преимущества власти. Несомнѣнно, что борьба въ описываемую Евсеіемъ эпоху шла между городскими епископами, но она шла въ большей степени между городскими и сельскими епископами. Евсеій обличалъ епископовъ за то, что предметомъ ихъ страстныхъ вожделеній было стремленіе пріобрѣсть почти что неограниченную власть (*τιραννίς*). Если отбросить епископовъ Рима и Александріи, то никто изъ будущихъ митрополитовъ не только не стремился, но даже не могъ мечтать во второй половинѣ III-го вѣка о такой власти. Первенство городскихъ епископовъ въ средѣ сельскихъ епископовъ было совершившимся фактомъ, и именно имъ, а не кому другому, можно было уже вступить на путь власти надъ епископами, находящимися на сельской территоріи города. Борьба городскихъ епископовъ между собою была трудной, тогда какъ во второй группѣ — городского и сельскихъ епископовъ — партнеры были слишкомъ неравными, такъ что исходъ борьбы былъ predeterminedъ съ самаго начала и результаты ея сказались почти непосредственно. Сельскіе епископы были въ огромномъ большинствѣ простыми и необразованными людьми и не могли сравняться ни въ какихъ отношеніяхъ съ ихъ коллегами городскими епископами. Среди всѣхъ епископовъ только они не могли претендовать на какую-либо власть надъ другими епископами. Они могли лишь стремиться обезпечить себѣ равное положеніе съ остальными епископами. Впрочемъ, въ эту эпоху возникаетъ специальный терминъ для обозначенія сельскихъ епископовъ — «*χωρεπίσκοπος*». Впервые этотъ терминъ встрѣчается въ правилахъ Анкирскаго и Неокесарійскаго собора. Соборы употребляли его, какъ извѣстное и вполне опредѣленное наименованіе, а это возможно только въ томъ случаѣ, если онъ возникъ за нѣкоторое время до указанныхъ соборовъ. Хорепископы — негородскіе епископы въ противоположность всѣмъ остальнымъ, которые были городскими епископами. Возможно, что съ самаго начала этотъ терминъ могъ принять нѣкоторый pejоративный смыслъ: хорепископъ — деревенскій епископъ, какъ простой и необразованный епископъ, хотя этого смысла самъ по себѣ терминъ не заключалъ. Эмпирическіе факторы въ высшей степени способствовали расширенію власти городского епископа надъ сельскими церквами. Если городскому епископу, какъ мы уже видѣли, оказались подчиненными другія собранія, въ которыхъ пресвитеръ по порученію епископа совершалъ Евхаристію, то не было препятствій, чтобы на территории одной и той же гражданской общины, какой была «*πóλις*», всѣ Евхаристическія собранія оказались также ему подчиненными. То, что способствовало въ первую очередь образованію городского церковнаго округа, т. е. понятіе «*πόλις*», заключало въ себѣ и причину его уничтоженія: такъ трудно было преодолѣть соблазнъ не разсматривать весь городской округъ, какъ единую церковь, подчиненную епископу.

### III.

1. Въ константиновскую эпоху начинается процессъ постепеннаго уничтоженія городского епископскаго округа. Въ нашемъ распоряженіи имѣется достаточно объективныхъ данныхъ, которыя позволяютъ



воспроизвести основные моменты этого процесса. Въ то же самое время данныя, которыя рисуютъ намъ этотъ процессъ, являющагося косвеннымъ доказательствомъ существованія такого округа въ доконстантиновскій періодъ, т. к. процессу уничтоженія можетъ подвергаться только то, что фактически существуетъ, а не то, чего вообще нѣтъ. Главный матеріалъ, обрисовывающій этотъ процессъ, мы находимъ въ каноническихъ постановленіяхъ соборовъ. Къ сожалѣнію, нѣтъ возможности продѣлать подробный анализъ этихъ постановленій, т. к. такой анализъ взялъ бы очень много мѣста и крайне увеличилъ объемъ моего изслѣдованія, особенно потому, что большинство этихъ постановленій являются исключительно трудными для толкованія. Я принужденъ ограничиться только анализомъ главныхъ постановленій, оставляя въ сторонѣ менѣе важныя. Естественно отъ этого пострадаетъ убѣдительность самого моего изложенія въ виду невозможности полностью воспроизвести исторію исчезновенія городского округа.

2. Процессъ уничтоженія епископскаго городского округа не происходилъ по заранее составленному плану. Онъ шелъ маленькими ручейками, возникающими въ разныхъ мѣстахъ Востока, которые слились затѣмъ въ одно большое теченіе, приведшее къ исчезновенію городского округа.

Самое раннее каноническое постановленіе, которое дошло до насъ, относительно положенія хореепископа въ городскомъ епископскомъ округѣ, принадлежитъ Анкирскому собору, первому восточному собору, собравшемуся послѣ Константиновскаго эдикта. Необходимо сдѣлать одно предварительное замѣчаніе, а именно: первый соборъ въ условіяхъ міра нашель нужнымъ издать, помимо постановленій относительно приѣма падшихъ, правило относительно городского церковнаго округа. Нельзя думать, что соборъ констатировалъ въ этомъ округѣ больше недостатковъ, чѣмъ въ митрополичьемъ, который, когда сформировался, не меньше нуждался въ правилахъ, регулирующихъ взаимоотношенія епископовъ внутри его. Анкирскій соборъ обратилъ вниманіе на городской округъ, т. к. онъ въ его время уже вполне сформировался. Къ сожалѣнію, значеніе для насъ этого постановленія отчасти обезцѣнено крайней трудностью его истолкованія. Эта трудность почти исключительно обусловлена различіемъ редакцій, въ которыхъ дошло до насъ постановленіе. Въ настоящее время возстановить подлинный текстъ правила невозможно, а приходится выбирать ту или иную редакцію, либо довольно искусственно ихъ комбинировать. Оставляя въ сторонѣ работу надъ самимъ текстомъ, обратимся къ его содержанію. Въ 13-мъ правилѣ этого собора говорится о хореепископахъ, причѣмъ за ними, какъ и за другими епископами, признается право поставленія, но это право въ извѣстной степени урѣзывается. Вопросъ, который насъ здѣсь интересуетъ, заключается въ томъ, въ какой мѣрѣ это право подвергается ограниченіямъ. «Не дозволено хореепископамъ рукополагать пресвитеровъ или діаконовъ, а тѣмъ болѣе пресвитеровъ городовъ (или пресвитерамъ городовъ) безъ письменнаго разрѣшенія епископа въ каждой (или другой) парикіи (ἐν ἑκάστῃ παροικίᾳ или ἐν ἑτέρᾳ παροικίᾳ)»<sup>(13)</sup>. Хореепископамъ запрещается рукополагать пресвитеровъ и діаконовъ безъ разрѣшенія епископа. Это

является несомненнымъ. Вопросъ, который подлежитъ рѣшенію, заключается въ томъ, гдѣ запрещено хореепископамъ совершать рукоположенія и безъ разрѣшенія какого епископа. Отвѣтъ на эти вопросы зависитъ отъ того, какое мы примемъ чтеніе: «ἐν ἑκάστη παροίχῃ» или «ἐν ἑτέρῃ παροίχῃ», а выборъ послѣдняго въ значительной степени обуславливается содержаніемъ термина «παροίχῃ». При попыткѣ опредѣлить содержаніе этого термина, мы сразу же наталкиваемся на трудность точнаго его опредѣленія, что зависитъ отъ нѣкоторой неустойчивости самого содержанія. Терминъ «παροίχῃ» сравнительно часто встрѣчается въ соборныхъ постановленіяхъ, а потому наиболѣе правильный путь заключается въ томъ, чтобы опредѣлить его содержаніе на основаніи этихъ постановленій. Анализъ этихъ правилъ, который я не имѣю возможности здѣсь предложить, привелъ меня къ слѣдующему результату. Въ своемъ основномъ значеніи «парикія» обозначала городскую церковь (въ тѣсномъ смыслѣ) епископа, стоящаго во главѣ всего городского округа (14). Это христіанскій градъ въ противоположность языческой «πόλις». Для обозначенія всего городского церковнаго округа въ каноническихъ постановленіяхъ прибавлялось указаніе на мѣстность, зависящую отъ парикіи: «творити же каждому (т. е. епископу) только то, что касается до его парикіи и до мѣстъ, къ ней принадлежащихъ (τῆ αὐτοῦ παροίχῃ καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις)» (15). Въ такомъ значеніи «парикія», какъ церковно-административный терминъ, выражала опредѣленную стадію церковнаго устройства. Съ измѣненіемъ его «парикія» стала обозначать сельскую церковь, находящуюся на территоріи городского епископа и отъ него всецѣло зависящую. Такой области епископа въ эпоху Анкирскаго собора еще не существовало.

Сейчасъ мы въ состояніи дать первый отвѣтъ на поставленный нами вопросъ: хореепископъ не можетъ совершать рукоположеній безъ согласія епископа городской церкви. Однако, это запрещеніе можетъ имѣть либо общій характеръ, либо чисто спеціальный. При общемъ характерѣ запрещенія, что соотвѣтствуетъ чтенію «ἐν ἑτέρῃ παροίχῃ», хореепископамъ запрещается рукополагать пресвитеровъ и діаконовъ внѣ предѣловъ своей церкви безъ разрѣшенія подлежащаго епископа. Такого рода пониманіе запрещенія допустимо, но оно наталкивается на рядъ грамматическихъ и логическихъ трудностей. Во всякомъ случаѣ, оно ничего не даетъ по вопросу о городскомъ округѣ епископа. При спеціальномъ характерѣ запрещенія которое находится въ нашемъ правилѣ, оно означаетъ, что хореепископъ не можетъ совершать рукоположеній пресвитеровъ и діаконовъ для своей церкви, а тѣмъ болѣе въ городской церкви безъ согласія епископа города, который возглавляетъ городской церковный округъ. Его епископскія права признаются соборомъ, но дисциплинарно ограничиваются, а это ограниченіе его правъ является въ то же время ограниченіемъ самостоятельности и независимости сельской церкви въ пользу городского епископа. Она уже не обладаетъ въ себѣ самой всѣмъ, что ей нужно для ея жизни, и она уже не вполне независима, т. к. отъ воли городского епископа зависитъ, будутъ или нѣтъ въ ней совершаться поставленія въ пресвитеры и діаконы. Постановленіе Анкирскаго собора является первымъ шагомъ къ

переходу городского церковного округа въ епископскую область. Первенствующій епископъ городского округа впервые канонически фиксируетъ свою власть **внутри** самой сельской церкви. Рецепція городскимъ епископомъ поставлений, совершаемыхъ сельскимъ епископомъ, обратилось въ право городского епископа разрѣшать поставленія.

3. Постановленія Антиохійскаго собора 341-го года относительно городского епископскаго округа имѣютъ очень большое значеніе въ виду ясности и опредѣленности его постановленій. Прежде всего, необходимо обратиться къ 9-му правилу этого собора, въ которомъ регулируются взаимоотношенія епископовъ и митрополита въ предѣлахъ митрополичьяго округа. Соборъ признаетъ за митрополитомъ право попеченія относительно всего округа: «Въ каждой епархіи епископамъ должно вѣдати епископа, въ митрополіи начальствующаго, и имѣющаго попеченіе (τῆν φροντίδα) о всей епархіи, т. к. въ митрополію отовсюду стекаются всѣ, имѣющіе дѣла» (16). Одновременно съ этимъ соборъ указываетъ, что митрополитъ имѣетъ первенство, а потому епископы безъ него не должны ничего дѣлать, что выходитъ за предѣлы ихъ городского округа (παροικία καὶ ταῖς ὑπ' αὐτῆν χώρας). Съ другой стороны и митрополитъ не долженъ ничего дѣлать безъ согласія своихъ епархіотовъ, что касается всей епархіи. Каждый епископъ имѣетъ власть (ἐξουσίαν ἔχειν) управлять своей парикіей, а также имѣть попеченіе (πρόνοιαν ποιεῖσθαι) о странѣ, стоящей въ зависимости отъ его города. Здѣсь на лицо всѣ элементы церковнаго городского округа: епископскій городъ съ прилегающими къ нему пригородами, надъ которыми онъ имѣетъ власть, т. е. его парикія, и страна (χώρα), въ которой имѣются сельскія церкви, о которыхъ онъ заботится. Вмѣстѣ съ тѣмъ, выступаетъ аналогія, правда неполная, городского епископскаго округа съ митрополичьимъ округомъ. И въ него входитъ парикія митрополита, надъ которой онъ имѣетъ власть, и парикія епископовъ, о которыхъ онъ имѣетъ попеченіе.

Однако, на этомъ аналогія заканчивается, т. к. положеніе митрополита среди епархіотовъ совсѣмъ иное, чѣмъ положеніе городского епископа среди сельскихъ епископовъ. «Святой соборъ за благо рассуждалъ, чтобы состоящіе въ малыхъ градахъ или въ селахъ (ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ ταῖς χώραις) предстоятели, или такъ называемые хорепископы, знали свою мѣру, хотя они по чину пріяли рукоположеніе (17): чтобы они управляли только подчиненными имъ церквами (ἐκκλησίας), и ограничивали ими свое попеченіе и распоряженіе: чтобы они поставляли чтецовъ, иподіаконовъ и заклинателей, и довольствовались производствомъ только въ сн чины, а поставляютъ пресвитера или діакона не дерзали бы безъ (воли) сущаго во градѣ епископа, которому подчиненъ хорепископъ и страна. Аще же кто дерзнетъ преступити сіе опредѣленіе: то да лишится и той чести, которую имѣетъ. Хорепископъ же поставляется (γίνεσθαι) отъ епископа града, которому подчиненъ его округъ» (18). Хорепископъ, какъ и городской епископъ, управляетъ своей церковью (19), но въ отличіе отъ городского епископа о немъ не сказано, что онъ имѣетъ власть. Изъ сравненія 9-го и 10-го правилъ слѣдуетъ, что власть, которая принадлежитъ городскому епископу, выражается въ правѣ самостоятельнаго поставленія всѣхъ членовъ клира,

начиная отъ пресвитера. Именно этого права лишень хорепископъ и въ этомъ выражается та мѣра, которую онъ долженъ знать. Рукоположенія пресвитеровъ и диаконовъ могутъ производиться имъ только съ согласія городского епископа, которому хорепископъ подчиненъ<sup>(20)</sup>. Этотъ моментъ подчиненія совершенно отсутствуетъ во взаимоотношеніяхъ, которыя устанавливаетъ Антиохійскій соборъ, между митрополитами и его епископами. Они основаны на полномъ ихъ равенствѣ, а этого равенства нѣтъ между хорепископомъ и городскимъ епископомъ. Хорепископу подчинена его церковь, но въ свою очередь самъ хорепископъ подчиненъ городскому епископу. Городской епископъ является независимымъ и самостоятельнымъ въ предѣлахъ своей парикіи, а хорепископъ не имѣетъ ни этой независимости, ни этой самостоятельности.

Въ правилѣ ничего не говорится, какъ рѣшаются дѣла, касающіяся всего городского округа. Изъ этого умолчанія, повидимому, слѣдуетъ, что соборъ имѣлъ въ виду ограничить дѣятельность хорепископовъ всецѣло предѣлами ихъ церквей и исключить ихъ отъ участія въ рѣшеніи дѣлъ, касающихся всего округа, предоставивъ послѣднее городскому епископу. Если это такъ, то въ этомъ находятъ другое выраженіе та мѣра, которую должны знать хорепископы. Наконецъ, третіе: поставленіе городскихъ епископовъ регулируется Антиохійскимъ соборомъ въ особомъ правилѣ (19-мъ), согласно которому поставленіе городского епископа совершается соборомъ съ участіемъ митрополита и, если возможно, всѣхъ остальныхъ епископовъ. Оно считается дѣйствительнымъ, если большинство епископовъ, въ томъ числѣ обязательно митрополитъ, дадутъ свое согласіе. Ничего похожего мы не находимъ относительно поставленія хорепископовъ. Въ 10-мъ правилѣ говорится, что хорепископъ поставляется (ῥύνεσθαι) отъ епископа города. Это выраженіе показываетъ, что рѣчь идетъ не только о священнодѣйствіи хиротоніи, которое долженъ совершить городской епископъ, но о всемъ актѣ поставленія. Это означаетъ, что соборъ отдалъ поставленіе хорепископовъ всецѣло въ руки городского епископа, исключивъ, повидимому, остальныхъ сельскихъ епископовъ. Поэтому городской епископъ при поставленіи хорепископовъ могъ дѣйствовать совершенно самостоятельно, т. к. городской пресвитеріумъ не принималъ въ этомъ участія. Усиленіе и расширеніе власти городского епископа не сопровождалось усиленіемъ значенія пресвитеріума, т. к. его роль ограничивалась только непосредственными предѣлами городской церкви.

Такимъ образомъ, изъ двухъ церковныхъ округовъ, о которыхъ говорится въ правилахъ Антиохійскаго собора, епископскій городской округъ выступаетъ урѣзаннымъ по сравненію съ митрополичьимъ. Идея подчиненія городскому епископу сельскихъ церквей, отмѣченная впервые Анкирскимъ соборомъ, нашла свое болѣе полное выраженіе въ постановленіяхъ Антиохійскаго собора.

4. Урѣзываніе епископскихъ правъ хорепископовъ происходило въ силу эмпирическихъ факторовъ. Въ правилахъ Антиохійскаго собора имѣется указаніе на одинъ изъ этихъ факторовъ: хорепископъ подчиненъ городскому епископу, т. к. сельская мѣстность, на которой находится его церковь, подчинена городу епископа. Дѣйствіе эмпирическихъ

факторовъ на церковную жизнь до известной степени является естественнымъ и законнымъ: это есть та дань, которую платитъ Церковь за свое пребываніе въ эмпирической жизни. Оно законно и естественно, пока въ церковномъ сознаниі эмпирической факторъ сохраняетъ свой эмпирической характеръ, т. е. когда церковное сознание воспринимаетъ его, какъ нѣчто временное и преходящее, но оно становится незаконнымъ и недолжнымъ, когда церковное сознание его догматизируетъ, включая его тѣмъ самымъ въ самую природу Церкви. Догматизированіе эмпирическихъ факторовъ есть догматизированіе несовершеннаго въ церковной жизни и пріятіе въ качествѣ нормы того, чего въ Церкви по существу не должно было бы быть. Дѣйствіе догматизированныхъ эмпирическихъ факторовъ во много разъ болѣе разрушительно для церковной жизни, чѣмъ дѣйствіе эмпирическихъ факторовъ, какъ таковыхъ.

Гражданско-административное устройство Римской имперіи до нѣкоторой степени предопредѣлило доминирующее положеніе городского епископа въ средѣ сельскихъ епископовъ. Когда это стало общепринятымъ фактомъ церковной жизни, не вызывающимъ возраженій даже со стороны самихъ сельскихъ епископовъ, церковное сознание начинаетъ пробовать придать ему догматическое обоснованіе съ цѣлью окончательно закрѣпить его въ церковной жизни. Черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ Анкирскаго собора Неокесарійскій соборъ вновь занялся сельскими церквами, оставивъ два постановленія, которыя составляютъ одно цѣлое. Это — 13-е и 14-е правила этого собора. Я принужденъ отказаться отъ какого бы то ни было анализа этихъ постановленій и всѣхъ тѣхъ вопросовъ, которые эти правила ставятъ, и долженъ ограничиться только указаніемъ, что соборъ призналъ хореепископовъ, какъ сослужителей городского епископа, но въ то же самое время провозгласилъ, что они не равны городскимъ епископамъ, т. к. поставлены въ образъ семидесяти учениковъ Христа, тогда какъ епископы — такова была мысль отцовъ собора — въ образъ 12-ти апостоловъ. Когда богословское основаніе было найдено, то оставалось сдѣлать только соотвѣтственный выводъ: хореепископъ по существу своего служенія является епископомъ второго ранга. Эта богословская доктрина, появившаяся, какъ результатъ догматизированія фактическаго положенія хореепископа, оказалась неприемлемой для церковнаго сознанія, которое твердо держалось ученія объ единомъ служеніи епископа, какъ первой и высшей степени священства.

5. Другая стадія процесса, направленная къ разрушенію городского епископскаго округа, состояла въ прямомъ запрещеніи ставить хореепископовъ въ сельскія церкви. Толчокъ къ этому былъ данъ съ Запада. Въ серединѣ IV-го вѣка на Западѣ христіанизация сельской мѣстности была не столько задачей настоящаго, сколько будущаго, которая требовала нѣкоторой опредѣленной программы организациі церковной жизни въ сельской мѣстности. Въ это время на Востокѣ происходилъ, какъ мы видѣли, процессъ разрушенія самостоятельности и независимости сельскихъ церквей. Трудно предположить, что на Западѣ организациа сельской мѣстности началась бы съ фазы, которая преодо-

лѣвалась на Востокѣ, а именно поставленія въ сельскія церкви епископовъ. Съ другой стороны, если принять во вниманіе, что къ этому времени въ большихъ городахъ почти всюду существовало нѣсколько собраний, въ которыхъ пресвитеры совершали по порученію епископа Евхаристію, то станетъ ясно, что Западъ долженъ былъ начать организцію сельскихъ мѣстностей съ той фазы, къ которой Востокъ стремился: непосредственнаго подчиненія сельскихъ церквей городскому епископу.

Сардикійскій соборъ (343-344) по предложенію Осіи вынесъ постановленіе, предписывающее назначать въ мѣстечки и въ малые города пресвитера, а не епископа<sup>(21)</sup>. Это была программа будущей организціи церковной жизни на Западѣ, которая вводила принципы, неизвѣстные или мало извѣстные на Востокѣ. Постановленіе Сардикійскаго собора не имѣло въ виду уничтожить хорепископовъ, т. к. таковыхъ не было въ это время на Западѣ, а еще меньше имѣло въ виду уничтожить епископскія кафедры въ малыхъ городахъ, которыя въ это время уже существовали. Запрещеніе поставлять епископовъ въ малые города являлось отступленіемъ отъ установленнаго на Востокѣ принципа соотвѣтствія гражданскаго и церковнаго устройства и было поэтому неприемлемо для того времени на Востокѣ. Эта часть предложенія Осіи объясняется тѣмъ, что Осія, какъ западный епископъ, имѣлъ въ виду особенности западной жизни, гдѣ городъ не имѣлъ такого значенія, какъ на Востокѣ, особенно въ варварскихъ странахъ, гдѣ самого принципа городского устройства не существовало. Что касается предписанія о непоставленіи епископовъ въ мѣстечки, то Востокъ при существующей въ немъ тенденціи къ умаленію сельскихъ церквей могъ воспринять его для себя, какъ программу устройства будущихъ сельскихъ церквей и отчасти даже, какъ основаніе для еще большаго урѣзванія ихъ самостоятельности.

Осія, вѣроятно, не зналъ постановленій Неокесарійскаго собора, а потому привелъ въ качествѣ основанія своего предложенія не богословскую доктрину Неокесарійскаго собора, а свои собственныя соображенія, которыя заслуживаютъ того, чтобы на нихъ остановиться. Осія считалъ, что поставленіе епископовъ въ мѣстечки и въ малые города привело бы къ уничтоженію (точнѣе продешевленію) имени и достоинства (*ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία*) епископа. Здѣсь на лицо смѣшеніе церковныхъ и эмпирическихъ причинъ. Осія, вѣроятно, зналъ о положеніи сельскихъ епископовъ на Востокѣ, а потому для него было ясно, что при поставленіи епископовъ въ село или въ мѣстечко, они бы потеряли свою самостоятельную власть (*αὐθεντία*) въ пользу ближайшаго городского епископа. Это было бы уничтоженіемъ епископскаго служенія и противорѣчило бы самой природѣ этого служенія. Одновременно это было бы и уничтоженіемъ достоинства епископа, т. к. оно поставило бы его въ положеніе, равное невысокому римскому чиновнику, тогда какъ со времени Миланскаго эдикта епископъ становится высокимъ сановникомъ. Уничтоженіе имени и достоинства епископа противорѣчило бы политикѣ, проводимой Осіей, какъ совѣтникомъ Константина по церковнымъ дѣламъ. Въ силу этихъ основаній положеніе дол-



женъ былъ спасти пресвитеръ, который по характеру своего служенія, какъ оно сложилось къ этому времени, не имѣлъ ни достоинства, ни самостоятельной власти, а находился подъ властью епископа. Если для отцовъ Сардикійскаго собора, которые приняли предложеніе Осіи, оно могло не показаться особенно новымъ, то по своему существу оно было закрѣпленіемъ огромной перемѣны, происшедшей въ церковномъ сознаніи. Признаніе возможности назначенія пресвитера въ качествѣ предстоятеля было соборнымъ признаніемъ ученія, что границы церкви опредѣляются властью епископа. Евхаристическое собраніе сельской церкви невозможно было считать пространственнымъ продолженіемъ епископскаго городского собранія, какъ это было въ городахъ, гдѣ существовали уже дополнительные литургическіе центры. Оно по своему происхожденію было отдѣльнымъ и самостоятельнымъ. Поэтому назначеніе пресвитера въ качествѣ предстоятеля сельскаго Евхаристическаго собранія было явнымъ признаніемъ власти городского епископа не только надъ пресвитерами, но и надъ самимъ Евхаристическимъ собраніемъ. Раньше «имя и власть» епископа проистекало изъ Евхаристическаго собранія, а потому уничтоженіе «имени и власти» епископа означало бы уничтоженіе самого Евхаристическаго собранія. Заботиться о первомъ и пренебречь вторымъ, это забыть, что въ Евхаристическомъ собраніи присутствуетъ Христосъ во всей полнотѣ своего Тѣла. Гдѣ существуетъ Евхаристическое собраніе, тамъ не можетъ быть рѣчи объ уничтоженіи епископа, т. к. тамъ, гдѣ не уничтожается Христосъ, тамъ не можетъ уничтожаться имя и власть епископа. Подчиненное епископу Евхаристическое собраніе перестало быть выраженіемъ жизни Церкви, а потому оно перестало окончательно опредѣлять границы церкви. Исторія церкви получила опредѣленное направленіе, отдѣлившее ее отъ прежней эпохи. Значеніе епископа продолжаетъ съ этого времени расти въ его достоинствѣ и самостоятельной власти одновременно съ умаленіемъ значенія Евхаристическаго собранія, какъ основного принципа церковнаго устройства. Церковная власть перестаетъ заботиться объ «имени и власти» Евхаристическаго собранія, назначая въ качествѣ его предстоятеля пресвитера, влачившаго въ Византіи жалкое существованіе. Вальсамонъ, въ толкованіи 6-го правила Сардикійскаго собора, писалъ: «Такъ какъ въ томъ случаѣ, когда избираемы были смиренные епископы въ какіе-нибудь бѣдные приходы, гдѣ часто и не было епископовъ, и какъ они ходили пѣшкомъ и въ другихъ отношеніяхъ были въ пренебреженіи, оскорблялся архіерейскій санъ: то отцы опредѣлили не поставять епископа въ село, или мѣстечко, или въ малый городъ, гдѣ достаточно и одного священника»<sup>(22)</sup>. Дѣло не въ томъ, что Вальсамонъ забылъ евангельскую исторію, а въ томъ, что вопреки предположенію отцовъ собора принципъ «имени и власти» епископа привелъ къ дѣйствительному уничтоженію достоинства епископа: клирикъ, назначаемый для услугъ при вселенскомъ патріархѣ сумѣлъ занять мѣсто выше митрополитовъ.

6. Вскорѣ Сардикійскій соборъ нашелъ свое отраженіе на Востокѣ. Лаодикійскій соборъ (между 343 и 381 г.) выступилъ съ постановленіемъ въ категорической формѣ относительно хорепископовъ. «Не подобаетъ въ малыхъ градахъ (точнѣе, мѣстечкахъ) и селахъ постав-

лять епископовъ, но періодевтовъ: а поставленнымъ уже прежде ничего не творити безъ воли епископа града. Такожде и пресвитерамъ ничего не творити безъ воли епископа»<sup>(23)</sup>. Опредѣляя для Запада программу устройства будущихъ сельскихъ церквей, Сардикійскій соборъ оставилъ нерѣшеннымъ для Востока вопросъ о положеніи существовавшихъ сельскихъ церквей. Буквальное примѣненіе постановленія Лаодикійскаго собора на Востокъ вызвало бы къ жизни двойную организацію сельскихъ церквей: въ однихъ оказались бы хорепископы, а въ другихъ періодевты<sup>(24)</sup>. Неудобство двойной организаціи ясно само по себѣ. Что имѣлъ въ виду установить соборъ своимъ постановленіемъ? Если онъ имѣлъ въ виду вновь открываемые приходы, то онъ долженъ былъ бы предписать, какъ это и сдѣлалъ Сардикійскій соборъ, назначать въ нихъ пресвитеровъ, т. к. назначеніе періодевтовъ вызываетъ крайнее недоумѣніе. Если допустить, что соборъ предполагалъ возложить на юднаго и того же періодевта литургическое обслуживание нѣсколькихъ сельскихъ церквей, то это противорѣчило бы всему укладу церковной жизни того времени. Если же считать, что Лаодикійскій соборъ регулировалъ положеніе существующихъ сельскихъ церквей, то назначеніе въ нихъ періодевтовъ станетъ вполнѣ ясно. Въ каждой сельской церкви, гдѣ имѣлся хорепископъ, былъ, если не пресвитеріумъ, то по крайней мѣрѣ одинъ или два пресвитера, а потому, оставляя незамѣщенной кафедру сельскаго епископа, назначать туда какихъ-либо пресвитеровъ не было никакой необходимости. Однако, мѣсто хорепископа не могло остаться незаполненнымъ. Въ противоположность городскимъ вспомогательнымъ центрамъ, которые по своему происхожденію не были самостоятельными, сельская церковь, имѣвшая своего хорепископа, была самостоятельной и имѣла свое собственное управленіе, независимое отъ городской церкви. Передать функции хорепископа пресвитеру означало бы сдѣлать его почти такимъ же самостоятельнымъ, какъ и былъ самъ хорепископъ, а тѣмъ самымъ не достигнуть поставленной задачи подчинить сельскія церкви непосредственно епископу. На свободное мѣсто хорепископа соборъ предписалъ назначать періодевтовъ, которые находились въ распоряженіи епископовъ и которые могли управлять сельскими церквами въ качествѣ ихъ уполномоченныхъ. При этомъ положеніи литургическія функціи продолжали бы лежать на существовавшихъ сельскихъ пресвитерахъ. Мы знаемъ даже изъ болѣе поздняго времени, что въ Константинополѣ въ церкви, зависящія отъ св. Софіи, назначались въ качествѣ «настоятелей» (по нашей терминологіи) епископскіе чиновники въ діакономъ санѣ. Такъ Вальсамонъ былъ одно время «*πρότος τῶν βλαχέρων*». Такими настоятелями могли оказаться періодевты, причѣмъ не одной, а нѣсколькихъ церквей, а одновременно съ этимъ и епископскими чиновниками по надзору за сельскими церквами.

Согласно съ этимъ устанавливаемымъ порядкомъ во вновь открываемыя сельскія церкви епископъ долженъ былъ назначать пресвитеровъ, но подчинить ихъ, какъ и существующія церкви, надзору періодевтовъ. Съ другой стороны существующіе въ эпоху Лаодикійскаго собора хорепископы были совершенно подчинены епископу города на тѣхъ же основаніяхъ, какъ и періодевты: они, согласно 57-му правилу

Лаодикійскаго собора не должны ничего дѣлать безъ воли епископа, подобно тому, какъ и пресвитеры. Въ силу этого самъ хорепископъ, пока онъ еще имѣлся, становился какъ бы періодевромъ въ епископскомъ званіи. Въ такомъ своемъ званіи онъ легко могъ обратиться въ суфрагана или викарія городского епископа. Это дѣйствительно имѣло мѣсто, но не въ православныхъ, а въ гетеродоксныхъ церквахъ. Соборъ въ Селевкіи 410 г. распорядился оставить только по одному хорепископу у каждаго епископа. Несомнѣнно, что эти хорепископы не были и не могли быть сельскими епископами, а были помощниками городского епископа.

7. Въ первой половинѣ V-го вѣка происходитъ послѣдній актъ въ исторіи городского округа, закончившійся его полнымъ уничтоженіемъ, если не во всѣхъ, то въ огромномъ большинствѣ провинцій. На Неокесарійскомъ соборѣ хорепископы участвовали въ качествѣ его полноправныхъ членовъ отъ имени своихъ церквей. Въ томъ же достоинствѣ мы ихъ находимъ на Никейскомъ соборѣ. Они принимали участіе на Ефесскомъ соборѣ 431-го года и на Халкидонскомъ соборѣ 451-го года. На этомъ послѣднемъ они участвовали не сами по себѣ, а въ качествѣ представителей своихъ городскихъ епископовъ. Это послѣднее обстоятельство служить безспорнымъ доказательствомъ прекращенія существованія городского округа. Сельскія церкви, возглавляемыя хорепископами, потеряли свою самостоятельность и подпали подъ власть городского епископа, подобно тому, какъ находились подъ властью епископа отдѣльныя Евхаристическія собранія въ предѣлахъ города. Единственнымъ полномочнымъ представителемъ на соборѣ всей городской области, въ которой оказалась только одна самостоятельная церковь, могъ быть только городской епископъ. Онъ могъ въ случаѣ нужды послать на соборъ въ качествѣ своего представителя пресвитера, діакона или чтеца, но онъ могъ съ тѣмъ же правомъ послать и своего хорепископа, какъ лицо, продолжающее еще сохранять достоинство епископа. Постановление Лаодикійскаго собора нашло свое воплощеніе въ жизни, но только въ одной его части, въ которой говорится, что хорепископы, какъ и пресвитеры, ничего не должны дѣлать безъ воли городского епископа, но сами хорепископы вопреки постановленію собора пережили городской округъ. Если бы городскіе епископы буквально слѣдовали предписанію Лаодикійскаго собора, то въ сельскихъ церквахъ ко времени Халкидонскаго собора не должно было остаться ни одного хорепископа. Если даже принять наиболѣе позднюю дату Лаодикійскаго собора (381 г.), то за семьдесятъ лѣтъ никто изъ существовавшихъ во время Лаодикійскаго собора хорепископовъ не могъ быть въ живыхъ.

Въ постановленіяхъ Халкидонскаго собора уже нѣтъ намека на существованіе городского епископскаго округа. Онъ только знаетъ отдѣльныя церкви, какъ особые литургическіе центры, имѣющіе свои литургическія собранія, которыя находятся подъ властью городского епископа. Это слѣдуетъ изъ знаменитаго 6-го правила этого собора. Городская и сельская церковь, мученичeskій храмъ и монастырь — таковы литургическіе центры, находящіеся на территоріи городского епископа.

скопа. Всѣ они въ одинаковой мѣрѣ подчинены городскому епископу, который долженъ поставлять въ нихъ клириковъ. Въ сельскую церковь епископъ поставляетъ всѣхъ клириковъ, а не даетъ согласіе, какъ было раньше.

Кромѣ упоминанія о сельскихъ церквахъ въ 6-мъ правилѣ, о нихъ говорится въ 17-мъ правилѣ того же собора: «По каждой епархіи, въ селахъ или преградіяхъ, сущіе приходы (τὰς καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν ἀγροικίας παροικίας ἢ ἐγχωρίους), должны неизмѣнно пребывать подъ властью завѣдующихъ оными епископовъ: наипаче аще въ продолженіи тридесяти лѣтъ безспорно имѣли оныя въ своемъ вѣдѣніи и въ управленіи (διακατέχοντες· ἴκονόμησαν)...». Это правило еще въ большей мѣрѣ, чѣмъ 6-е правило, свидѣтельствуетъ о полномъ прекращеніи городского округа. Соборъ рассматриваетъ сельскія церкви, какъ находящіяся во владѣніи городскихъ епископовъ (διακατέχοντες), которыми они управляютъ, какъ собственнымъ имуществомъ. Сельскія церкви — собственность епископа, которыми онъ полновластно распоряжается, подобно тому, какъ по ктиторскому праву, ктиторы распоряжаются своими церквами. Кромѣ употребленія юридическаго термина, обращаетъ на себя вниманіе и употребленіе церковныхъ терминовъ. Здѣсь мы впервые встрѣчаемся съ совершенно яснымъ отклоненіемъ отъ принятой терминологіи, по которой городская церковь съ прилегающими къ ней предмѣстіями именовалась «παροικία», а городской округъ: «παροικία καὶ τὰς ὑπ' αὐτὴν χώρας». Въ терминологіи Халкидонскаго собора прежній округъ именуется «ἐκκλησία». Это наименованіе очень показательно: все, что раньше было округомъ, состоящимъ изъ городской и сельскихъ церквей, становится церковью, какъ единымъ цѣлымъ, которымъ раньше была только городская церковь въ собственномъ смыслѣ, имѣющая единое Евхаристическое собраніе, или сельская церковь, самостоятельная или независимая, обладающая также своимъ Евхаристическимъ собраніемъ. Въ новой терминологіи основнымъ принципомъ «ἐκκλησία» не является больше Евхаристическое собраніе, а епископъ, а потому все, что находится подъ властью епископа, составляетъ «ἐκκλησία». Съ другой стороны, сельскія церкви, входящія въ составъ единой епископской церкви, получаютъ наименованіе «παροικίαι», какъ непосредственно состоящія около городской церкви и неимѣющія административнаго значенія. Эта терминологія зафиксировала существующее въ эпоху Халкидонскаго собора положеніе: внутри городской церкви епископа, или по нашей терминологіи епархіи, имѣются городская или городскія церкви, и сельскія церкви, которыя уже равнялись приблизительно нашимъ сельскимъ приходамъ.

Въ 17-мъ правилѣ ничего не говорится о томъ, кто стоитъ во главѣ сельскихъ церквей — хореепископъ или пресвитерь, но это уже не имѣло никакого значенія въ эпоху Халкидонскаго собора. Если во главѣ ихъ продолжалъ стоять хореепископъ, то онъ былъ подчиненъ епископу города, какъ и пресвитерь, а потому въ одномъ и другомъ случаѣ сельская церковь — собственность епископа.

8. Послѣ Халкидонскаго собора мы находимъ еще разъ упоминаніе о хореепископахъ въ правилахъ II-го Никейскаго собора. Согласно

14-му правилу этого собора въ VIII-мъ вѣкѣ отъ архіерейскаго дѣйствования хорепископовъ осталось только поставленіе чтецовъ съ разрѣшенія надлежащаго епископа. Соборъ указываетъ въ своемъ правилѣ, что это дозволяется хорепископамъ «по древнему обычаю». Вполнѣ допустимо, что соборъ имѣлъ въ виду дѣйствительно обычай, но не очень древній, а возникшій въ періодъ между второй половиной V-го вѣка и второй половиной VIII-го вѣка. Послѣ Халкидонскаго собора хорепископъ, вѣроятно, быстро началъ терять то, что оставалось у него отъ архіерейскаго дѣйствования: его права поставленія (въ смыслѣ духовной способности совершать литургическіе акты) постепенно урѣзывались и задержались на послѣдней грани — поставленія въ послѣднюю степень клира. Сохраненіе за хорепископомъ права поставленія чтецовъ, если даже ихъ отличало отъ пресвитеровъ, то очень незначительно, т. к. въ томъ же правилѣ право поставленія чтецовъ усваивается игуменамъ монастырей.

Послѣ VIII-го вѣка хорепископы не упоминаются въ каноническихъ правилахъ. Если Вальсамонъ утверждалъ, что они давно уже прекратили свое существованіе, то надо полагать, что это произошло дѣйствительно задолго до него. Въ несторианской церкви они держались нѣсколько дольше, но и въ ней они постепенно теряли всѣ свои епископскія права. Эта потеря была настолько радикальной, что при поставленіи хорепископовъ въ епископы надъ ними совершалась полная архіерейская хиротонія. Въ XIII-мъ вѣкѣ упоминаніе о нихъ прекращается.

Во второй половинѣ IV-го вѣка институту хорепископовъ былъ подписанъ смертный приговоръ, но нужно было, чтобы прошли долгія столѣтія, чтобы этотъ приговоръ былъ приведенъ въ исполненіе. Эта живучесть института хорепископовъ свидѣтельствуетъ, какъ трудно искоренить изъ церковной жизни то, что возникло изъ самой природы Церкви и что оказалось излишнимъ въ церковномъ процессѣ подъ влияніемъ эмпирическихъ факторовъ.

9. Такова исторія городскаго епископскаго округа, который оказался только эпизодомъ въ исторіи образованія церковныхъ округовъ. Мы не знаемъ, какъ бы пошла исторія церкви, если бы онъ сохранился, но, конечно, она бы пошла иначе, а вмѣстѣ съ тѣмъ, вѣроятно, удержалось бы въ церковномъ сознаніи евхаристическое ученіе о церкви.

Если бы сохранился городской епископскій округъ, то вмѣстѣ съ нимъ сохранился бы и митрополичій округъ въ своей первоначальной основѣ. Исторія митрополичьяго округа была иной, онъ исторически больше удался, чѣмъ городской округъ, но и онъ фактически исчезъ, оставивъ въ наслѣдіе имя митрополита. Политика городскихъ епископовъ по отношенію къ сельскимъ церквамъ обратилась противъ нихъ самихъ. На томъ же основаніи, на какомъ дѣйствовали городскіе епископы, начали дѣйствовать и митрополиты, а затѣмъ въ гораздо большей степени патріархи. Ученіе о власти епископа надъ епископами, вытекающее изъ ученія о власти епископа надъ Евхаристическимъ собраніемъ, приводитъ къ ученію объ единой власти надъ всей церковью единаго епископа, независимо отъ того, удастся ли это осуществить въ исторіи или нѣтъ. При сохраненіи принципа власти одного епископа

надъ другими, историческая неудача очень плохой аргументъ противъ единой власти одного епископа. Таковы неизбежные результаты уничтоженія того ядра, которое лежало въ основѣ устройства въ церкви церковныхъ округовъ — городского епископскаго округа, неудавшагося въ исторіи.

Прот. Н. Н. Афанасьевъ.

ПРИМЪЧАНІЯ:

1) См. А. Harnack. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz. 1924.

2) Климентъ Р. Посланіе къ Коринфянамъ, XLII, 4. Терминъ «*χώρα*» употребляется Климентомъ въ смыслѣ страны, а не сельской мѣстности, прилегающей къ городу и отъ него административно зависящей.

3) Aроl. I, 67. Ср. Болотовъ. Лекціи по исторіи древней церкви. СПб. 1910, т. II, стр. 463.

4) Eus. h. e. V, XVI. Русск. переводъ, СПб. 1858, стр. 266.

5) Hefele-Leclercq. Histoire des conciles, II, II, p. 1210.

6) Eus. h. e. VII, 30. Русскій переводъ, стр. 412.

7) Сурр. epist. LXXI, 4; LXXIII, 3.

8) De unico baptismo, XIII, 22.

9) Сурр. epist. LIX, 10.

10) Eus. h. e. VI, 43. Русск. переводъ, стр. 354.

11) Болотовъ. Лекціи по исторіи древней церкви, т. II, стр. 462.

12) Eus. h. e. VIII, I. Русскій переводъ, СПб., 1858 г., стр. 428.

13) 13-е правило Анкирскаго собора. См. М. Gillmann. Das Institut der Chorbischöfe im Orient. München, 1903.

14) Въ этомъ значеніи «парикія» употребляется Евсевіемъ. Такъ, онъ пишетъ, что Тимофей получилъ въ управленіе парикію Ефеса: «Впрочемъ, и Лука въ Дѣянїяхъ исчисляетъ его (Павла) близкихъ и называетъ ихъ по именамъ, какъ-то: повѣствуетъ, что первый, получившій жребій епископства надъ церковью ефесскою (*τῆς ἐν Ἐφέσῳ παροικίας*), былъ Тимофей, а надъ церквами критскими — Титъ». (Eus. h. e. III, IV, 5. Русск. переводъ, стр. 106). Здѣсь «парикія» можетъ означать только городскую (въ тѣсномъ смыслѣ) церковь. Въ другомъ мѣстѣ Евсевій называетъ Феофила епископомъ парикіи Кесарїи, а Нарцисса — епископомъ парикіи Иерусалима. «Посланіе епископовъ, собравшихся тогда подъ предѣдательствомъ Феофила, епископа Кесарійскаго и Нарцисса Иерусалимскаго (*Θεοφίλος τῆς ἐν Καισαρίᾳ παροικίας ἐπίσκοπος καὶ Νάρκισσος τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις*)» (Eus. h. e. V, XXIII, 3. Русск. переводъ, стр. 180. См. также VI, II, 2; VII, XXVIII, 1).

15) 34-е Апостольское правило по «Книгѣ правилъ».

16) 9-е правило Антиохійскаго собора.

17) Выраженіе «*Ἐὶ καὶ χειροθεσίαν εἶεν ἐπισκόπων εὐληφότες*» вызываетъ нѣкоторыя сомнѣнія относительно его перевода. «*Ἐὶ καὶ*» съ optativ'омъ можно переводить черезъ «если» или «если даже», но это условное значеніе совершенно не соотвѣтствуетъ контексту всего правила, не говоря о томъ, что намъ совершенно неизвѣстно существованіе хореепископовъ, неимѣющихъ епископской хиротонїи.

18) 10-е правило Антиохійскаго собора по «Книгѣ правилъ».

19) Въ текстѣ стоитъ «*ἐκκλησία*», а не парикія. Послѣдній терминъ употребляется Антиохійскимъ соборомъ примѣнительно только къ городской епископской церкви.

20) Возможно, что правъ Вальсамонъ, который переводитъ «*δίχα τοῦ ἐν τῇ πόλει ἐπισκόπου*» «безъ совершенія имъ священнодѣйствїя, рукоположенія» (Толкованіе 10-го правила Антиохійскаго собора).



21) 6-ое правило Сардикійскаго собора.

22) Вальсамонъ. Толкованіе 6-го правила Сардикійскаго собора.

23) 57-е правило Лаодикійскаго собора по «Книгѣ правилъ». Намъ приходится работать не надъ полнымъ текстомъ правила, а надъ его сокращеніемъ, что, конечно, вызываетъ большія трудности, т. к. полный смыслъ постановленія отъ насъ ускользаетъ.

24) Фигура періодевта до сихъ поръ остается для насъ загадочной. Я считаю наиболѣе вѣроятнымъ, что періодевты были странствующие клирики, болѣею частью пресвитеры, назначаемые епископами для наблюденія за церквами, непосредственно отъ нихъ зависящими. Повидимому, первоначально на нихъ лежала обязанность обученія оглашенныхъ и наблюденіе за кающимися.

## Нѣсколько богословскихъ вопросовъ, связанныхъ съ Халкидонскимъ догматомъ

(Докладъ, прочитанный на собраніи Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ, посвященномъ 1500-лѣтію Халкидонскаго Догмата).

Къ Халкидонскому вѣроопредѣленію можно подходить различно. Прежде всего оно имѣетъ великое религіозно-догматическое значеніе, но оно имѣетъ и чисто научный, формально-богословскій смыслъ. Истина, открывающаяся въ догматахъ, опредѣляетъ всю жизнь церкви. Наука призвана дать болѣе точное рациональное опредѣленіе истинѣ, систематически изложить и изяснить ея содержаніе. Тѣмъ самымъ наука удовлетворяетъ законную любознательность христіанъ и выковываетъ оружіе противъ ересей, которыя можно преодолѣть только точнымъ и углубленнымъ познаніемъ истины.

Наиболѣе существенное содержаніе Халкидонскаго постановленія выражено Соборомъ въ слѣдующихъ словахъ: «Итакъ, слѣдуя св. отцамъ, мы всѣ согласно учимъ исповѣдывать Одного и Того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа; Того же самаго совершеннымъ по божеству и Того же Самаго совершеннымъ по человѣчеству; Того же Самаго воистину Богомъ и воистину человѣкомъ, изъ разумной души и тѣла, Единосущнымъ Отцу по Божеству и Того же Самаго, Единосущнымъ намъ по человѣчеству, во всемъ намъ подобнымъ, кромѣ грѣха... Единого и Того же Христа, Сына, Господа, Единороднаго — познаваемымъ въ двухъ природахъ неслитно, непревращенно, нераздѣлимо и неразлучно...»

Халкидонскій догматъ торжественно подтверждаетъ намъ, что Христосъ есть Сынъ Божій, истинный Богъ, ставшій поистинѣ Человѣкомъ. Слѣдовательно, одинъ и тотъ же Христосъ, нашъ Господь и Спаситель, есть подлинно Богъ и Человѣкъ... Религіозное значеніе этого ученія огромно, ибо вся наша вѣра въ спасеніе покоится именно на убѣжденіи, что Христосъ есть и Богъ, и Человѣкъ. Спасеніе одинаково невозможно если Христосъ есть только Богъ или только Человѣкъ (1).

Представимъ себѣ, что Христосъ былъ бы просто человѣкомъ. Можемъ ли человѣкъ, хотя бы и безгрѣшный, спасти все человѣчество, т. е. объять въ своемъ существѣ всѣхъ людей, преодолѣть въ себѣ и

искупить всѣ ихъ немощи и грѣхи, преобразить ихъ въ себѣ, явить идеальный образъ человѣка, совершенную любовь, истину и святость, соединить всѣхъ съ Богомъ и между собою? — Очевидно, это невозможно никакому человѣку, особенно же ослабленному грѣхомъ, каковы всѣ люди. Только Богъ, родившійся Человѣкомъ среди падшаго человечества, могъ сообщить своей человѣческой природѣ всеобъемлющую силу спасенія.

Съ другой стороны, если спасеніе есть существенное и всестороннее очищеніе и преображеніе человѣка и превращеніе падшаго человечества въ новую тварь, то спасеніе могло совершиться только черезъ самого человѣка, изнутри его природы. Кто-то долженъ былъ, исходя отъ ветхаго Адама, стать новымъ Адамомъ, родоначальникомъ обновленнаго человечества. Поэтому Спаситель, будучи Богомъ, долженъ былъ быть и человѣкомъ.

Однако, соединеніе во Христѣ Божества и человечества, очевидное изъ Новаго Завѣта и утверждаемое Халкидонскимъ Соборомъ не могло не вызвать недоумѣнія. — Во-первыхъ, возможно ли такое чудесное соединеніе? Не является ли оно мнимымъ? Не должно ли существенно ограничить его смыслъ? Во-вторыхъ, если оно дѣйствительно, то какъ это возможно? Какъ изъяснить и обосновать его?

Возможность соединенія во Христѣ Бога и человѣка отрицалась или ограничивалась цѣлымъ рядомъ ересей, какъ отрицается и сейчасъ невѣрующими или полувѣрующими. Отеческое богословіе успешно защищало вѣру въ Богочеловѣчество Христа. — Прежде всего Церковь не могла не видѣть въ Богочеловѣчии историческаго факта. Свидѣтельства самого Христа и Апостольской Церкви, сохраненныя Писаніемъ и Преданіемъ, можно перетолковывать, но смыслъ ихъ ясенъ для непредвзятаго ума: — Слово стало плотію (Іо. I, 14), Сынъ Божій родился отъ жены (Гал. IV, 4), отъ сѣмени Давида (Рим. I, 3) и сталъ Еммануиломъ (Мат., I, 23); Господь Богъ стяжалъ Церковь Своею кровью (Дн. 20, 28), ибо былъ распятъ Господь Славы (I Кор. II, 8), Начальникъ жизни (Дн. III, 15), сошедшій съ небесъ Сынъ Человѣческой (Іо., III, 13). И для священномученика Игнатія Богоносца, ученика апостоловъ, «Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть Богъ во плоти, въ смерти истинная Жизнь, отъ Маріи и отъ Бога, Сынъ Человѣческой и Сынъ Божій»... (Ad Polic., с. 3)... Замѣчательно, что древняя Церковь съ такой силой переживала фактъ нашего спасенія, что самый этотъ фактъ служилъ для нея очевиднымъ доказательствомъ истинности боговоплощенія, ибо если спасеніе людей совершилось и совершается, въ то время, какъ оно невозможно безъ того, чтобы Спаситель нашъ былъ воистину Богомъ и Человѣкомъ, то Христосъ и есть Богочеловѣкъ. На этомъ построены знаменитый «сотериологическій аргументъ», который отцы направляли противъ гностиковъ, аріанъ, аполинаристовъ, несторіанъ и другихъ еретиковъ.

Боговоплощеніе не противорѣчитъ божественному достоинству и не нарушаетъ различія между Божествомъ и человечествомъ. — Сотворивъ міръ, Богъ Своей творческой и промыслительной силой и Премудростію сталъ пребывать въ міръ и въ каждой твари. Божественный

Логось, черезъ Который все сотворилъ Богъ-Отець и Который нераздѣленъ отъ твари, не осквернилъ Себя, лично воспринявъ въ Себя сотворенную Имъ же безгрѣшную человѣческую природу (2). Если Богъ есть любовь, то естественно, что Сынъ Божій пришелъ спасать на землю заблудившагося и погибающаго человѣка. Боговоплощеніе не только не позорно для Бога, но, напротивъ, даже крестная смерть прославляетъ безпредѣльную и животворящую любовь Божию, ради которой Христось приноситъ жертву искупленія (3)... Тварь не чужда Богу: она сообразна Богу, и человѣкъ былъ изначально, уже въ раю, призванъ къ совершенному Богообщенію; во Христѣ, во ипостасномъ соединеніи Бога съ человѣкомъ, оно лишь завершается.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, божественная и человѣческая природа во Христѣ не смѣшиваются и не превращаются одна въ другую. Болѣе того: взаимное проникновеніе и какъ бы сраствореніе божественнаго и человѣческаго во Христѣ имѣетъ свою мѣру, поскольку даже совершенная человѣческая природа, будучи тварной, существенно ограничена и не можетъ быть равна божественной природѣ. Такимъ образомъ, идея боговоплощенія не приводитъ насъ къ тому абсурдному и религиозно недопустимому выводу, который могъ бы заключаться въ томъ, что абсолютный божественный Духъ отождествляется или хотя бы только уравнивается съ ограниченной, тварной сущностью человѣка.

На вопросъ, какъ возможно, чтобы Христось былъ вмѣстѣ Богомъ и человѣкомъ православное богословіе отвѣчаетъ, во-первыхъ, ученіемъ о возможности для Бога быть въ тѣснѣйшемъ отношеніи съ тварью, во-вторыхъ и главнымъ образомъ, ученіемъ о единствѣ личности во Христѣ, несмотря на двойство въ Немъ природъ.

Первое ученіе мы отчасти уже затронули. Богъ фактически находится въ единеніи съ тварью; во Христѣ это единеніе лишь достигаетъ предѣльной полноты; въ этомъ единеніи нѣтъ ничего недостойнаго Бога или противорѣчиваго. Надо къ этому прибавить что и Писаніе, и православное Преданіе всегда стояло на той точкѣ зрѣнія, что Богъ не является плѣнникомъ Своего запредѣльнаго для твари всесовершенства или абсолютности: Онъ можетъ, продолжая оставаться Самъ въ Себѣ абсолютнымъ, снисходить къ твари въ Своихъ творческихъ идеяхъ и энергіяхъ, въ Своемъ словѣ, богоявленіяхъ, откровеніяхъ, благодати (4). Боговоплощеніе есть лишь совершеннѣйшее изъ снисхожденій Божиихъ къ твари: — Премудрость Божія, по выраженію ап. Павла, «сдѣлалась для насъ премудростію отъ Бога» (I Кор. I, 30), «полнота Божества обитала въ человѣкѣ тѣлесно» (Жол. II, 9), Слово Божіе открылось въ человѣческомъ словѣ, Тотъ, Кто былъ Образомъ Божиимъ открылся въ человѣческомъ образѣ.. Но не будемъ болѣе задерживаться на этой темѣ, чтобы долѣе остановиться на ученіи объ единствѣ Христовой ипостаси.

Во Христѣ одна ипостась или личность и двѣ природы или сущности (5). Мы должны, слѣдовательно, различать личность отъ сущности и допускать возможность сочетаній въ одной личности двухъ разныхъ природъ.

Время не позволяетъ особо остановиться на понятіи сущности въ

патристикъ. Подъ вліяніемъ греческой философіи мы находимъ у отцовъ два смысла понятія сущности: — одно, соответствующее аристотелевской «первой сущности», которое лучше переводить русскимъ словомъ «существо»; оно означаетъ существо, взятое въ его вещѣломъ, самостоятельномъ бытіи; другое понятіе сущности означаетъ существовено необходимое содержаніе и совокупность необходимыхъ свойствъ каждаго существа. Существомъ можно назвать каждаго человѣка, обладающаго человѣческой природой или сущностью, общей у всѣхъ людей; существомъ можно назвать (и это будетъ болѣе точно) и все человѣчество въ его многоличномъ единствѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въ связи съ ученіемъ о Пресв. Троицѣ въ IV в. возникла въ патристикѣ идея единого, хотя и многопостаснаго единосущнаго существа. Такъ Богъ есть единое трипостасное существо, обладающее единой сущностью. Отцы относили идею единосущія и къ человѣчеству (6). Вы могли обратить вниманіе, что въ послановленіи Халкидонскаго Собора говорится объ единосущіи Христа съ человѣчествомъ.

Перейдемъ теперь къ понятію личности. — Въ греческой философіи не было хоть сколько-нибудь яснаго понятія личности. Все направленіе мыслей греческихъ философовъ влекло ихъ къ общему, а не къ особому и индивидуальному. Наболѣе совершеннымъ, цѣннымъ, устойчивымъ въ бытіи казалось имъ именно общее, а не личное. Справедливой извѣстностью пользуется изрѣченіе одного изъ самыхъ первыхъ греческихъ мыслителей Анаксимандра въ которомъ юнъ объявляетъ стремленіе имѣть свое особое бытіе своего рода грѣхомъ. Однако, греческая философія знала, конечно, фактъ индивидуальнаго бытія, но она обьясняла его или устойчивостью бытія конкретныхъ сущностей, которымъ и приписывала способность жизнѣдѣтельности (7), или формально опредѣляла индивидуальное, какъ особо окачественное подлежащее (у стоиковъ). Характерно при этомъ, что начало индивидуации традиціонно усматривалось греческой философіей въ матеріи, т. е. съ точки зрѣнія самихъ древнихъ философовъ, въ началѣ болѣе низкомъ, едва ли ни отрицательномъ.

Отцы Церкви не могли, очевидно, опереться на эллинскую философію въ ихъ ученіи о личности... Терминологически слово «лицо» стало употребляться въ смыслѣ личности сперва на Западѣ (съ III вѣка), затѣмъ и на Востокѣ (съ конца IV вѣка). Слово «ипостась» сперва имѣло широкое значеніе чего-то реальнаго; съ середины IV вѣка оно стало употребляться въ смыслѣ личности главнымъ образомъ въ триадологіи; послѣ Халкидонскаго Собора оно стали употреблять въ томъ же смыслѣ и въ христологіи и вообще въ богословіи.

Въ патристикѣ пользуется наибольшей извѣстностью ученіе о личности у Леонтія Византійскаго и св. Іоанна Дамаскина. У перваго очень цѣнно ученіе о «воипостазированіи» (о чемъ я скажу нѣсколько словъ ниже), но перспектива, въ которую ставитъ Леонтій Византійскій свое ученіе заимствована имъ изъ греческой философіи, и она вредитъ ему (8). Приблизительно то же можно сказать и объ ученіи св. Іоанна Дамаскина; мы находимъ у него много замѣчательныхъ мыслей, но полнаго ученія о личности у него все же нѣтъ (9). У другихъ отцовъ мы

встрѣчаемъ отдѣльныя опредѣленія и характеристики. Я постараюсь дать вамъ сейчасъ общій синтезъ отеческаго ученія оъ ипостаси.

Личность или ипостась есть особый образъ бытія каждаго существа (10). Она ни коимъ образомъ не есть часть существа, которая отдѣлялась бы отъ всего остального его содержанія въ особую область (11). Она есть лишь особое начало бытія, которое обнимаетъ собой все существо, все проникаетъ въ немъ собой, все дѣлая личнымъ и актуальнымъ или, иначе говоря, принадлежащимъ данной личности. Въ этомъ отношеніи ипостась есть начало, соотвѣтствующее сущности, которая тоже не есть часть существа, но образъ объективнаго или общезначимаго его существованія (12).

Ипостась есть начало бытія и жизни (13). Это значить, что безипостасное не можетъ существовать: оно есть лишь отвлеченная возможность. Безличнаго въ дѣйствительности нѣтъ: все принадлежитъ какой-то личности. Ипостась есть носительница бытія; она есть субъектъ жизни — тотъ, кто живетъ (14). Это не значить, что бытіе или жизнь возникаетъ изъ личности или творится ею изъ ничего, но по глубочайшей мысли христіанскаго богословія каждое существо, каждый индивидуумъ долженъ имѣть свое средоточіе, носителя своего бытія, того, кто обладаетъ и управляетъ своимъ существомъ. Личность есть именно начало и средоточіе всего въ существѣ. По самому происхожденію слово «ипостась» есть то, что стоитъ подъ, подставка, основаніе (15); она есть какъ бы точка опоры бытія всего существа и всего его содержанія. Ипостась можетъ произойти отъ другой ипостаси (и только отъ нея, а не отъ безличнаго), но разъ возникнувъ, она есть «самосущее», «самоосновное» (16). Такъ и Христосъ поворить, что Онъ имѣетъ «жизнь въ Себѣ», хотя и имѣетъ ее отъ Отца (Io. V, 26)... Тѣмъ самымъ ипостась, въ логическомъ аспектѣ, есть и подлежащее всего того, что можетъ быть высказано о данномъ существѣ (17)... Іоаннъ Дамаскинъ пишетъ, что, строго говоря, есть только ипостась, сущность же имѣетъ въ ней бытіе, т. е. подлинный субъектъ бытія есть только ипостась (18). Отсюда и убѣжденіе отцовъ, что, если какая либо природа не имѣетъ собственной ипостасности, то она должна быть «воипостазирована», т. е. принадлежить другой ипостаси, чтобы быть подобно человѣческому тѣлу, ипостазированному духовной личностью человѣка, или подобно человѣческой природѣ Христа, ипостазированной личностью Сына Божія (19).

Ипостась обладаетъ своей сущностью. Она есть носительница всѣхъ акциденцій и начало всей жизнедѣятельности существа (20). Она есть начало свободы, движенія, дѣйствія (21), начало разума и мысли (22). Въ личности, какъ началѣ жизни, должно несомнѣнно различать активную и пассивную сторону. Личность актуализируетъ и опредѣляетъ конкретное содержаніе жизни и данное состояніе существа. Жить и дѣйствовать такъ или иначе, быть въ томъ или иномъ состояніи зависеть — въ предѣлахъ возможностей, даруемыхъ природой, — только отъ личности. Въ то же время личность есть и средоточіе всѣхъ переживаній даннаго существа: только личность переживаетъ, воспринимаетъ, познаетъ, чувствуетъ.

Если ипостась есть основа бытія и жизни, носительница всѣхъ свойствъ существа и самой сущности, то понятно, что православное богословіе и въ триадологіи и въ христологіи, какъ это любятъ подчеркивать и католическіе ученые (23), всегда обращаетъ вниманіе прежде всего на личность Бога Отца, Сына и Св. Духа, въ Которыхъ и созерцаеть, въ живомъ, конкретномъ обликѣ, всѣ ихъ божественныя совершенства, во Христѣ же и человѣческія свойства.

Ипостась есть начало внутренняго единства всякаго существа; она есть начало тождества. Еще задолго до Халкидонскаго Собора отцы постоянно подчеркивали, что будучи Богомъ и Человѣкомъ, Христосъ есть «одинъ и тотъ же». Халкидонскій Соборъ опредѣлилъ то, что дѣлаеть Христа «однимъ и тѣмъ же въ двухъ природахъ, какъ Его ипостась. Личность есть недѣлимое въ себѣ, конкретная недѣлимость (24); она сообщаетъ единство всему, что есть въ ипостазированномъ ей существѣ, ибо все въ немъ ей принадлежитъ; даже сущность едина, потому что ипостасна. Вообще, ипостась есть начало цѣльности, цѣльное въ себѣ. Въ ней объединяется, какъ въ своемъ носителѣ и центрѣ управленія всѣ свойства акциденціи и дѣйствія существа (25). Поэтому личность есть начало, такъ называемаго, общенія свойствъ, которое состоитъ въ томъ, что двѣ природы, заключенныя въ одну ипостась, какъ бы обмѣниваются своими свойствами (26). Такъ въ человѣкѣ тѣло можетъ стать «одухотвореннымъ», а душа переживаетъ состоянія тѣла, какъ свои собственные. Такъ и во Христѣ человѣкъ приобретаетъ силы и совершенства Божества, а Богъ живетъ подобно человѣку. Общеніе природъ возможно и безъ ипостаснаго ихъ единства, но при единствѣ личности оно становится полнымъ, естественнымъ и необходимымъ.

Если ипостась есть средоточіе многоединаго существа, то она сама не можетъ не приобрести извѣстной множественности; это приводило отцовъ къ идеѣ «сложной ипостаси» (27); еретическое пониманіе этой идеи заключалось въ томъ, что ипостась есть ничто иное, какъ только сумма двухъ природъ, что она какъ бы складывается изъ нихъ, но такъ какъ существованіе безипостасной природы онтологически невозможно, то Несторій и приходилъ къ выводу, что Христосъ обладаетъ сложной ипостасью или «лицомъ соединенія», которое есть сочетаніе ипостасей божественной и человѣческой природы Христа въ нѣкій общій обликъ, составленный изъ божественныхъ и человѣческихъ Его свойствъ, «Лицо соединенія» есть только сочетаніе разнороднаго, но не единое само-тождественное средоточіе бытія Христова (28). Такое ученіе было отвергнуто Церковью: простое соединеніе двухъ лицъ не можетъ образовывать одной личности, но лишь соотношеніе двухъ; отождествленіе двухъ лицъ къ тому же, такъ же онтологически невозможно, какъ безличность сущности. Феодоръ Мопсуетскій былъ болѣе логиченъ, чѣмъ Несторій, когда предлагалъ понимать соединеніе Бога и человѣка во Христѣ по подобію брака (29), но такое соотношеніе никакъ нельзя назвать единствомъ ипостаси, ибо мужъ и жена не являются однимъ лицомъ... Слѣдовательно сложность ипостаси, о которой говорятъ отцы, можно понимать только какъ причастіе одной личности къ бытію разныхъ природъ, ипостазированныхъ ею; не столько ипостась сама по себѣ сложна, сколько сложно или множественно и многообразно ея бытіе.

Такъ и ипостась Христова живетъ и божественной и человѣческой жизнью во всей ихъ сложности, какъ бы «усложняя» такимъ образомъ самое себя.

Два лица не могутъ отождествляться въ юдно (30), потому что личность есть особое, исключительное, единственное, неповторимое, недѣлимое (31). Какъ самоотождественность, личность не можетъ стать другой личностью или двумя личностями подобно тому, какъ математическая точка не можетъ быть раздѣлена надвое. Однако, въ личности, какъ таковой, нѣтъ никакой юграниченности: она не есть ни вещь, ни сущность, ни часть существа, ни какая-либо способность; она есть только первоначало и первооснова бытія и въ качествѣ такового открыта всему сущему (32). Поэтому каждая личность можетъ приобщаться жизни всѣхъ, она можетъ быть въ другихъ ипостасяхъ (какъ Сынъ Божій пребываетъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ), она можетъ жить жизнью другого (какъ Христосъ жилъ и живетъ нашей жизнью). Но все же личность всегда остается собой, не смѣшиваясь съ другими.

Ипостась есть «само» (αὐτό) — самосущее, самобытное, самоосновное, самоцѣльное, самовидѣнное и т. д. (33). Та же мысль выражалась ютцами тѣмъ, что лица отличны по числу: ихъ можно считать, какъ разныя единицы (34). Впрочемъ, Василий Великій очень мудро указалъ, что лучше не считать, а именовать ипостаси, т. к. единицы всѣ одинаково безличны, въ именахъ же выражается безусловное своеобразие каждой личности... Въ качествѣ начала независимаго бытія личность есть носительница самостоятельности и свободы: если она не творитъ свою жизнь, то она во всякомъ случаѣ можетъ опредѣлять ее. Въ качествѣ особаго, исключительнаго ипостась рѣшительно отлична отъ сущности, которая есть по-преимуществу общее, объективно-общезначимое, соединяющее, повторяющееся. Если ипостась можетъ все объединить въ себѣ, то только «для себя», субъективно; объективно же или существенно она объединяется съ другимъ черезъ свою природу.

Каждая ипостась опредѣляется своимъ особымъ личнымъ свойствомъ (35). Триадология юткрываетъ намъ, что личное свойство ипостаси опредѣляется ея отношеніемъ къ другимъ ипостасямъ, какъ бы ея особымъ мѣстомъ или назначеніемъ въ общемъ бытіи, что тѣсно связано съ происхожденіемъ юдной ипостаси отъ другой. Очевидно, въ личныхъ отношеніяхъ съ предѣльной глубиной выражается своеобразие каждой личности; всѣ остальные личные свойства или внѣшни или болѣе или менѣ случайны или схожи у многихъ лицъ. Въ высшей степени важно различать ипостась, какъ таковую отъ ея свойствъ, даже ють ея особыхъ, личныхъ свойствъ. Ипостась обладаетъ свойствами, опредѣляется ими въ жизни, выражаетъ себя въ нихъ, но не отождествляется съ ними, будучи ихъ носительницей и началомъ ихъ существованія (36). Отождествленіе личности съ ихъ свойствами приводитъ или къ тому, что личность оказывается какимъ-нибудь актомъ ея жизни (напр., самосознаніемъ, свободнымъ воленіемъ), или индивидуальнымъ характеромъ, или къ тому, что личность отождествляется съ ея отношеніемъ къ другой личности, къ чему склоняется схоластическое богословіе, предлагая ютождествлять, напр., ипостась Бога-Отца съ отцовствомъ, ипостась Сына Божія съ сыновствомъ и т. д... Очевидно, что



отношение не может быть началом или основой бытія: оно само предполагает свою основу, т. е. того, кто находится въ отношеніи съ другимъ; отношеніе есть дѣйствіе, или состояніе, но не ипостась... Мнѣніе многихъ философовъ и психологовъ, что личность есть самосознаніе или свобода или особый характеръ индивидуальности, — поверхностно, ложно и несомвѣстимо съ отеческимъ взглядомъ, что воля и разумъ относятся къ природѣ, а не къ личности, и что личность есть не выраженіе, а основа индивидуальнаго бытія.

Логически каждую данную личность лучше всего опредѣляетъ черезъ ея особое назначеніе въ отношеніи другихъ, черезъ имена или личные мѣстоимѣнія (я, ты, онъ, кто, но не оно или нѣчто, что-то) <sup>(37)</sup>. Всякая попытка опредѣлить личность общимъ понятіемъ всегда приведетъ къ недоразумѣніямъ, ибо общія понятія относятся къ сущностямъ, а не къ личностямъ. Само общее понятіе личности есть лишь отвлеченное обобщеніе нашего ума: въ дѣйствительности есть только множество особыхъ, единичныхъ лицъ, а не «личность-вообще». Извѣстно какъ бл. Августинъ смущался возможностью существованія родового понятія личности <sup>(38)</sup>, но абстракцію не должно принимать за реальность.

Вліяніе греческой философіи на древнихъ отцовъ и учителей Церкви было столь велико, что они иногда давали ипостаси опредѣленія, изъ которыхъ можно заключить, что они отождествляли ее съ индивидуумомъ. Такъ Василиій Великій и Леонтій Византійскій иногда писали, что ипостась есть сущность плюсъ личные свойства; Іоаннъ Дамаскинъ что она есть «низшій видъ» или «описанная» т. е. ограниченная сущность <sup>(39)</sup>. Отождествленіе личности съ индивидуумомъ совершенно невозможно, т. к. тогда Богъ есть три индивидуума, т. е. есть три Бога, а не Юдинъ Богъ, Христосъ же тогда одинаково отдѣленъ и отъ Пресв. Троицы и отъ человѣчества. Будучи безусловно особой личностью, Христосъ не имѣетъ никакой своей особой, ограниченной отъ Пресв. Троицы сущности и ограниченіе человѣческой сущности Христа отъ сущности другихъ людей лишь относительно: Христосъ не только подобосущенъ, но и единосущенъ всему человѣчеству... Подлинный голосъ христіанскаго богословія мы находимъ тамъ, гдѣ отцы и учителя настаиваютъ на томъ, что ипостась не есть сущность, не есть индивидуумъ, но начало и основа индивидуальнаго бытія сущности. Личность относится къ сущности, какъ начало бытія и жизни къ ихъ содержанію, какъ основа всѣхъ свойствъ и дѣйствій къ нимъ самимъ, какъ особое и единственное къ общему, какъ субъективное къ объективному. Личность обладаетъ сущностью, осуществляется въ ней; сущность пребываетъ въ ипостаси <sup>(40)</sup>. Реальное содержаніе ипостаси въ ея сущности, поэтому безъ сущности юна пуста и ея нѣтъ; сущность же безосновна и безжизненна безъ личности; она становится чистой потенціей, т. е. теряетъ актуальное бытіе... Мы видѣли, что одна личность можетъ ипостазировать, т. е. содержать въ себѣ и животворить собой двѣ природы, которыя становятся тогда нерасторжимо соединенными въ одно существо. Сынъ Божій по воплощеніи не перестаетъ быть человѣкомъ, и у людей душа лишь временно разлучается съ тѣломъ. Способность личности воипостазировать чуждую природу основана, очевидно, на той открытости, внутренней безграничности, которая, какъ мы упоминали,

составляетъ отличительную черту личности; она можетъ усвоить себѣ и то, что не принадлежитъ ей собственной природѣ, и жить имъ. Однако, замѣчательно, что личность всегда имѣетъ особую связь съ одной изъ сущностей, которыя она ипостазируетъ, а именно съ высшей изъ нихъ (во Христѣ съ Божествомъ, въ человѣкѣ съ душой). Личность не становится между двумя природами, какъ средняя между ними сила, но, будучи укоренена въ высшей изъ нихъ, возвышаетъ ея низшую природу до высшей и низводитъ вмѣстѣ съ собой высшую природу въ низшую. Личность, какъ основа бытія, есть глубочайшее въ каждомъ сущемъ; естественно, что она связана съ наиболѣе глубокимъ, что только есть въ существѣ, съ высшей его духовностью. Въ противоположность греческой философіи православное богословіе видитъ въ личности высшую цѣнность и начало совершенства (41). Чѣмъ совершеннѣе существо, тѣмъ совершеннѣе личность... Ипостасное начало есть во всемъ сущемъ, даже въ матеріальныхъ вещахъ (42), но преимущественно оно выражено въ духовномъ.

Изъ всего сказаннаго о личности мы можемъ слѣдующе вывести въ отношеніи хринологіи. — Если Христосъ не есть единая личность, какъ бы совершенно въ Немъ не были соединены двѣ природы, Онъ раздѣленъ на два субъекта: Сынъ Божій есть только Богъ, а Сынъ Человѣческій — только человѣкъ. Во Христѣ тогда «два сына», въ чемъ и упрекали Несторія и его предшественниковъ по антиохійской школѣ отцы Церкви (43). Но мы исповѣдуемъ одного и того же Христа — Богочеловѣка, слѣдовательно въ Немъ есть единое средоточіе Его бытія — Его единая ипостась (44). Ипостась Христова не есть отдѣльная часть Его существа, но единое средоточіе всего его божественнаго и человѣческаго бытія (45). Одинъ и тотъ же Сынъ Божій живетъ всей полнотой божественной и человѣческой жизни, въ полнотѣ божественнаго и человѣческаго самоопредѣленія; Одинъ и Тотъ же переживаетъ все божественное и человѣческое и совершаетъ и претерпѣваетъ все, какъ Богъ и Человѣкъ (46). Личное свойство Христа одно — сыновство: какъ Богъ, Онъ есть предвѣчный ипостасный Образъ Отца; какъ Человѣкъ, Онъ есть тоже Сынъ Божій, усыновляющій въ Себѣ Богу все человѣчество (47). Ипостась Христова есть какъ бы Самъ Христосъ, но будучи открытой всему бытію, она ипостазируетъ, т. е. реализуетъ въ себѣ или усваиваетъ, прежде всего божественную природу, въ которой извѣчно существуетъ, затѣмъ и свою человѣческую природу, рожденную отъ Богородицы. Въ извѣстномъ смыслѣ и все вообще божественное и тварное сродно Христу, какъ Богу и Человѣку. Ипостась Христова есть, такимъ образомъ, средоточіе всего сущаго, всей вселенной. Замѣчательно, что всякая личность можетъ притязать быть въ свою мѣру средоточіемъ сущаго. Однако, соединеніе личности съ другими существами происходитъ не только въ личномъ планѣ, какъ личное приобщеніе кому-либо или чему-либо, но одновременно оно осуществляется въ природѣ и черезъ природу личности, становясь, тѣмъ самымъ, существеннымъ и неразрывнымъ единствомъ съ другими. Такъ и Христосъ соединенъ съ Богомъ и тварью и лично и природно.

Халкидонская хринологія запрещаетъ намъ какое бы то ни было смѣшеніе ипостаси съ сущностью или съ какой-нибудь духовной спо-

собностью: свободой, волей, самопознаниемъ, разумомъ), ибо Христосъ по ученію ютцовъ имѣеть не только двѣ сущности, но въ нихъ и двѣ воли, два образа самосознанія и свободы, хотя одинъ и тотъ же Христосъ и волитъ и мыслитъ и, вообще, живетъ двуедино; именно «двуедино», а не просто двояко, поскольку богочеловѣческая жизнь Христа нераздѣльна, какъ и Его природа, на чемъ всегда настаивалъ св. Кирилль Александрійскій (48). Напомнимъ и другую его любимую идею, что ипостась Христова, хотя и ипостазируетъ двѣ природы, но есть изначально и собственно ипостась Сына Божія, ставшая сама по воплощеніи ипостасью своей человѣческой природы (49). Во Христѣ нѣтъ ничего средняго между Божествомъ и человѣчествомъ.

Постановленіе Халкидонскаго Собора оказывается, такимъ образомъ, оправданнымъ и религіозно и научно-богословски. Великое наследіе отеческаго богословія, одной изъ вершинъ котораго является Халкидонскій догматъ, требуетъ отъ насъ не только изученія, но и творческаго продолженія. Мы должны привести къ единству библейское и отеческое богословіе, уяснить и уточнить его содержаніе. Въ частности, и вопросъ о структурѣ сущаго, т. е. прежде всего о соотношеніи личности, сущности и жизни, долженъ быть окончательно уясненъ въ православномъ богословіи; значеніе его въ наукѣ огромно. Надѣюсь, что нынѣшнее собраніе будетъ шагомъ на пути осуществленія этой задачи.

С. Верховской

#### ПРИМѢЧАНІЯ:

- 1) См., напр., Пала Левъ Вел. Посл. къ Флав. С. 5.
- 2) Ср. св. Афанасій Вел. *De Incarn.*, с. 41, 42.
- 3) Ср. Ю., XIII, 31-32; I Ю. IV, 9-10; Рим. V. 8.
- 4) Все ученіе Церкви о Божественномъ Логосѣ и Премудрости, а также и о Св. Духѣ свидѣтельствуетъ объ этомъ; особенно это ученіе было развито св. Григоріемъ Паламой.
- 5) Въ христіанскомъ богословіи ипостась означаетъ почти тоже, что и личность, а природа то же, что и сущность.
- 6) Это смущаетъ западныхъ богослововъ, которые настроены гораздо болѣе индивидуалистически, чѣмъ восточные.
- 7) Сущность, какъ начало жизнедѣятельности, именовалась греческими философами «природой».
- 8) См. особенно его *Contra nestor. et eutychn.*
- 9) См. его философскія главы и Точное изложеніе Правосл. Вѣры.
- 10) См. св. Василій Вел., *De Spir. Sancto*, cap. 16; Дидимъ, *De trinit.*, 1. I, с. IX, 1. II, с. 1, XII Иоаннъ Дам., *De Fide Orth.*, 1. I, с. 8, 1. III, с. 5, *De duabus vol.*, P.G.T. XCV, col. 136; Феодоръ Абукара, *Opuscula*, disp. XXVIII. О значеніи Амфилохія Икон. въ этомъ вопросѣ см. К. Hall, *Amphiloch. v. Ykonium* и критику «Sallet, *La Théologie d'Amphiloque*», *Bulletin de Litterat. Eccles.* 1905.
- 11) Ср. Иоаннъ Дам., *De Fide Orth.*, L. III, с. 6.
- 12) См., напр., Василій Вел., *Ep'ist.* XXXVIII, cap. 2-4.
- 13) См., напр., Афанасій Вел., *Ad Antioch.* P.G.T. XXVI, col. 796, *Decr. Nic.* Syn. n. 22, 25, *Ad Afros* n. 4, *Contra Arian.*, Or. IV. n: 1; Григорій Нис., *De com. not.*, P.G.T. XLV, col. 184; Кирилль Ал. *In. Io.*, L. V, с. 5; Леонтій Визант., *Con. Nest. et Eut.*, P. G. LXXXVI. col. 1280; Максимъ Исп., *Opusc. Theol. et pol.*, P.G. XCI, col. 261, 264; Анастасій Син., *Hodegos*, с. 9; Иоаннъ

Дам., *De duab. vol.*, № 4, *Dialect.*, с. 10, 11, 17, 18, 29, 44, 45, 65, 66, *De Fide Orth.* L. III, п. 9.

14) См. Иоаннъ Дам., *Dialect.*, с. 5.

15) Ср. Иоаннъ Дам. *Dialect.*, с. 43.

16) См. Василий Вел., *Epist.*, ССXXXVI, п. 6; Григорій Бог., *Orat.* XXXIII, п. 16; Иоаннъ Дам., *Dialect.*, с. 5, 30, 39, 43, 44, 66, *De Fide Orth.*, L. I, с. 6, 7, L. III, с. 6; *Theorianos, Disput. cum Armen.*, P.G.T. CXXXVIII. col. 125. См. также *Dict. de Theol. Cath.*, T. VII, col. 404.

17) Ср. Григорій Нис., *Contra Eun.*, P.G. XLV, col. 308.

18) *De Fide Orth.*, L. I, с. 8, L. III, с. 6, *Dialect.*, с. 42:

19) Ср. Леонтій Виз., P.G.T. LXXXVI, vol. 1277, (*Con. Nest: et Eutychn.*); Максимъ Исп., *Opusc. theol. et pol.*, P.G.T. XCI, col: 150; Иоаннъ Дам., *Dialect.*, с. 44, *De Fide Orth.*, L. III, с. 9:

20) См. Иоаннъ Дам. *Dialect.*, 42, 44, 66, *De Fide Orth.*, L. III, с. 6; *Suidas, Lexicon* («ипостась»).

21) Григорій Нис., *Orat. Catech.*, с. I; Иоаннъ Дам., *De Fide Orth.*, L. I, с. 7, 8. Ср. опредѣленіе Божіе: *persona est naturae rationalis individua substantia.*

22) Григорій Бог., *Orat.* XXXIII, п. 16; Григорій Нис., *De com. not.*, P.G.T. XLV, col. 184:

23) Это, напр., одна изъ центральныхъ идей *Th. de Régnon*, въ его замѣчательной книгѣ *Etudes de Theologie positive sur la Ste Trinité.*

24) Бъ этомъ находить свое оправданіе сближеніе между личностью и индивидуумомъ, ибо послѣдній, какъ «недѣлимое» и получаетъ свою ненарушимую цѣлостность отъ своей личности, которая является единымъ средоточіемъ его бытія.

25) Ср. Діонисій Алекс. *Mansi*, T. I, col. 1044; Афанасій Вел. *Contra Apoll.* L. I, п. 12; Епифаній Кипр., *Haer.*, LXXVII, п. 29, *Ancoratus* (символь) *Рустикъ, Disp. contra acephalos*, P.L., T. LXVII, col. 1239; Иоаннъ Дам., *Dialect.*, с. 37, 42, 65, 66; *Suidas, Lexicon.*

26) См. напр., Афанасій Вел., *Ad Adolph.* п. 3. *Con. Eunom*, Григорій Нис., L. V, col. 705, 697; Григорій Бог., *Orat.* XXXVIII, п. 13; Кириллъ Ал. IV-й анафем., *Левъ Вел., Посл. Флав.*, с. 5, Иоаннъ Дам., *De Fide Orth.*, L. III, с. 4, 7.

27) См. напр., Иоаннъ Дам., *Dialect.*, с. 10, 41, 44, 48, 65, 66; *De Fide Orth.*, L. III; с. R. 3-7; L: IV; с: 5; *Левъ Вел., Посл., Флав.*, с. 3.

28) См. *Nestorius, Le livre de Heraclide*; монографія Jug'e, Loofs'a.

29) *De Incarn.*, frag. VIII, P.G.T. LXVI, col. 981:

30) Иоаннъ Дам., *Dialect.*, с. 66.

31) Василий Вел., *Epist.* L. XXXVIII. P.G.T. XXXII, col. 328, *Epist.* ССXXXVI, п. 6; *Adv. Eun.* L. I, 10, L. II, п. 28. L. IV. Григорій Бог., *Orat.* XXXIII, п. 16. Леонтій Виз., *Sal. argum. a Sev: object.*, P.G.T: LXXXVI, col: 1915; *Con: Nest: et Eutychn.*, ib., col. 1280; Иоаннъ Дам., *De duab.*, vol., п. 4; *Dialect.* с. 10, 11, 29, 42 45, 65; *De Fide Orth.*, L. I, с. 7, 8, L. III, с. 5.

32) Ср. Иоаннъ Дам., *De Fide Orth.*, L. I, с. 8, 12, 14, L. III, с. 8.

33) Ср. Діонисій Алекс., *Mansi*, T. I, col. 1044, Григорій Бог., *Orat.* XXXIII, п. 16, Иоаннъ Дам., *Dialect.*, с. 42. Ср. идею самоипостасности и самоосновности души Максима Исц. (по В. Давыденко «Святоот. ученіе о душѣ человѣка, 62, 129 стр.).

34) Григорій Бог., *Orat.* XXXIII, 16; Леонтій Виз. *Contra Nest. et Eutychn.*, P.G.T. LXXXVI, col. 1281, Иоаннъ Дам., *Dialect.* с. 5, 10, 16, 43, *De Fide Orth.* L. III, с. 6.

35) По Иоанну Дам., акциденціей, по Леонтію Виз., «неотдѣлимой акциденціей», по Тертуліану «species». Василий Вел. *Epist.* XXXIV, п. 3-4; Леонтій Виз., *Solut. argum. a Severo object.*, P.G.T. LXXXVI, col: 1917; Иоаннъ Дам., *Dialect.*, с. 13, 29, 30; *De Fide Or.*, L. I, с. 8, L. III, с. 6.

36) Ср. *Petavius; De Trinitate*, L. IV, с. VIII, № 5-10.

37) Ср. Григорій Бог., *Epist.* L. I, P.G.T. XXXVII, col. 180; Иоаннъ Дам., *Dialect.*, с. 8; *De Fide Orth.*, L. III, с. 7.

38) *De Trinit.*, L. VII, с. 4, 8, 9.

39) Василий Вел., п. 28, *Epist.* ССXXXVI, п. 6; *Adv. Eun.* L: I, п. 10, L. II,

L. IV, n. 1; Леонтий Виз., P.G.T. LXXXVI, Sol. argum. a Sev.object., col. 1915, 1280, 1281, 1301; Божий, 1917, 1921, 1928, 1945; Cont. nest. et eutychn., col. 1277, P.L.T. LXIV, col. 1343, Макс. Исп., Opusc. Theol. et pol., P.G.T. XCI, col: 153, 260; Иоаннъ Дам., De duabus in Christo, vol., n. 4; Dialect., c. 10, 11, 29, 44, 65.

40) См. напр., Василий Вел., Epist., ССXXXVI, n. 6; Adv. Eun., L. I, n. 10, L. 11, n. 27, L. IV, n. 1; Григорій Нис. Con. Eun., L. I, col. 320; De can. not., P.G.T. XLV, col: 18 2; Orat: Catech. Catech., c: 1; бл. Августинъ, De Trin., L. VIII, c. VI, № 11; Максимъ Исп., Opusc. theol. et pol. P.G.T., XCI, col. 153, 260; Иоаннъ Дам., De Fide Orth., L. III, c. 3, 4, 6, 9; D'alect., c. 30; Федоръ Абукира, Opusc. disp. 11; Suidas, Lexicon ὑπερτασις Theorianos, Disp. cum Armen., P.G.T. SXXXIII, col. 132, 133.

41) Ср. Григорій Бог., Orat. XXXIII, n. 16, XXXIII, n. 8; Леонтий Виз., P.G.T. LXXXVI, col: 1915. (Solut. argum.), col: 1280: (Contra nest: et eutychn)

42) Это утверждается многократно Иоанномъ Дам., въ его Философ. главахъ (Диалектикѣ).

43) Диодоръ Тарсійскій, стараясь на словахъ не нарушать традиціонной вѣры въ единого Христа, тѣмъ не менѣе явно учитъ о томъ, что Сынъ Божій отличенъ отъ Сына Человѣческаго и только обитаетъ въ Немъ (P.G.T. XXXIII, col. 1559); божественное рожденіе относится только къ Сыну Божію, а рожденіе отъ Маріи только къ сыну Человѣческому (ib., col: 1560, 1561)... Феодоръ Мопсуетскій училъ, что обѣ природы во Христѣ личны, но, поскольку Сынъ Божій вселился въ Иисуса κατ'ἑδοξον изъ двухъ лицъ образовалось одно. (De incarn., frag. VII, VIII, P.G.T. LXI. col: 972-976, 1013), но это общее «лицо» есть лишь слѣдствіе сожителства двухъ субъектовъ, которые не перестаютъ быть двумя и въ соединеніи; общеніе свойствъ отрицается (ib., col. 981, 992-994, 998)... Ср. Григорій Бог., Посл., къ Клед. I и постановленіе Алекс. Соб. 362.

44) Ср. ученіе Тертуліана (напр. по Догматикѣ еп. Сильвестра, Т. IV, 69-70 стр.); Афанасій Вел., Tomus ad Antioch., n. 7; Григорій Бог., Orat. II, n. 23, XXXIX, n. 19; Иоаннъ Дам., Dialect., c. 66, De Fide Orth., L. III, c. 3, 7:

45) Ср. Иоаннъ Дам., De Fide Orth., L. III, c. 8.

46) См. Посл. ап. Варнавы и ученіе Климента Ал., у еп. Сильвестра. (Догмат., IV т., 63 стр.); Игнатій Богоп., Ad Polyc., c. 3; Иустинъ Муч. Dial., c. Tryph., c. 68; Ученіе Иринаея Лионскаго у еп. Сильвестра (op. cit. IV. Т. 66-67); Постановл. Антиох. Соб. 266 г. и 272 г. (ib. 72 стр.); Афанасій Вел. Con. Apoll., L. 11, n. 2, 5; Григорій Нис., Con. Eun., L. V, P.G.T: XLV, col: 712; Ефремъ Сиринъ, Слово на Преображ. Госп., Твор. св. отц., XIII. Т. 158 In Psal., P.G.T. XXXIX col. 1232; стр.; Дидимъ, Елифаній Кипр. Ancor., P.G.T. XLIII, col: 234, Наег., XX, n. 4, LXXXII, n. 29; Кирилль Ал., II, VI, VIII — объ анафем., Символь Соед.; Левъ Вел., Посл. Флав., с. 4. Иоаннъ Дам., Dialect., c. 17, 65, De Fide Orth., L. 11, c. 22, L: III, c: 3-8.

47) Ср. Лк. III, 23, 38, Гал. IV, 4-7; Иустинъ Муч., училъ, что Христосъ есть Слово по Божеству, по душѣ и по тѣлу. (Apol. II, 10).

48) Кирилль Ал., III, IV, XI, объ анафемѣ; ученіе Афанасія Вел., по Догматикѣ еп. Сильвестра (т. IV, 74 стр.); Иоаннъ Дам., De Fide Orth., L. III, c. 3, 7. 14-19. Ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ есть, какъ извѣстно, правосл. догматъ.... Ср. также ученіе Діонисія Ареоп. о «богомужномъ дѣйствіи».

49) Кирилль Ал., De recta fide ad reginas I, P.G.T. LXXXVI, col. 1205, I, V, X, XII, анафем., Epist. XXVII, XLIV; Символь Единенія; Иустинъ Муч., Ар. I. 46, 11, 13; Посл. п. Дамасу II-го Всел., Соб., Василий Вел., Epist. CCLXI, n. 3; Кирилль Іерус., Cot., c. 12, 26; Григорій Бог., Orat. II, 23, XXXVII, 2; Григорій Нис., Con. Eun. V, P.G.T. XLV, col. 705; Левъ Вел., Посл. Флав., с. 2; Иоаннъ Дам., Dialect., 44, 66, De Fide Orth., L. III, c. 7-9, 11; Афанасій Вел., De incarn., c. 1, 9, 15, 16, 44, 45.

## Прологомены экзегезы

Епископу Кассіану.

Въ основѣ всего нашего мышленія лежитъ одна предпосылка, которую мы не только принимаемъ безъ всякаго доказательства, но о которой обычно даже не думаемъ. Предпосылка эта состоитъ въ наивномъ убѣжденіи, что въ нашей логикѣ и грамматикѣ мы располагаемъ достаточными данными для точнаго и недвусмысленнаго высказыванія нашихъ мыслей. Мы вѣримъ въ то, что наша рѣчь (устная и писанная) можетъ быть «ясной и опредѣленной» («*claire et distincte*») — требованіе Декарта, и что, благодаря этому, мы способны понимать другъ друга. «Понимать», означаетъ въ данномъ случаѣ не только «воспринимать мысль другого» (послѣднее возможно также путемъ догадки, интуиціи, совпаденія мысли), но воспринимать ее именно благодаря ея устной или письменной, логической и грамматической формѣ, каковая предполагается, такимъ образомъ, адекватной ея содержанію.

Болѣе внимательное отношеніе къ этому вопросу показываетъ, однако, что дѣло обстоитъ здѣсь отнюдь не столь благополучно, какъ это представляется естественному не критическому мышленію. Если бы мы, дѣйствительно, «понимали» другъ друга, если бы каждое высказанное нами сужденіе, дѣйствительно, имѣло опредѣленное содержаніе, то между нами не было бы недоразумѣній недомолвокъ и наши высказыванія не нуждались бы въ «истолкованіи». Между тѣмъ «экзегеза» оказывается неизбѣжной тѣнью всякаго текста, съ какой бы тщательностью онъ ни составлялся (это, въ особенности, ясно въ области законодательства — какъ правового, такъ и моральнаго — гдѣ самыя тщательныя формулировки мысли всегда и неизбѣжно требуютъ дальнѣйшихъ истолкованій). И если, съ одной стороны, экзегеза намъ текстъ «объясняетъ», то, съ другой стороны, самая ея наличность (уже не говоря о ея необходимости), означаетъ серьезное сомнѣніе относительно нашей способности излагать наши мысли. Ибо что же это за «изложеніе», если мы ничего не можемъ высказать точно и недвусмысленно? Какъ несовершенна оказывается наша рѣчь, если все, что мы говоримъ и пишемъ, необходимо нуждается въ объясненіяхъ и дополненіяхъ? Обыкновенно эта неточность нашей рѣчи объясняется неопредѣленностью нашихъ понятій: мы называемъ одними и тѣми же именами разныя вещи; наши понятія не имѣютъ строго опредѣленнаго содержанія, и, вслѣдствіе этого, мы всегда стоимъ передъ опасностью оперировать неизвѣстными величинами, понимая другъ друга только тогда, когда слушающій и говорящій вкладываютъ въ то или иное слово

одно и то же содержание. Поэтому правильнее было бы говорить, что мы не «понимаемъ» другъ друга, а «догадываемся» о томъ, что другой хотѣлъ сказать, при чемъ слова и понятія являются какъ бы вѣхами на пути этихъ догадокъ... Борьба съ этимъ несовершенствомъ нашего мышленія хотя и трудна, но не невозможна; путемъ предварительнаго опредѣленія понятій, путемъ простой дисциплины мысли, избѣгающей всего неяснаго и неопредѣленнаго, мы можемъ превратить наши понятія въ нѣчто подобное математическимъ или химическимъ формуламъ. Въ такомъ случаѣ, произнесенное или прочитанное слово, будетъ имѣть не только опредѣленное положительное содержание, но и указывать его границы. Другими словами, мы будемъ знать, что оно означаетъ и чего оно не означаетъ. Элементы нашего мышленія будутъ «ясны и опредѣленны». Но станеть ли отъ этого «яснымъ и опредѣленнымъ» наше мышленіе? Здѣсь мы встрѣчаемся съ другой трудностью, гораздо болѣе серьезной, ибо никакой дисциплиной ее преодолѣть нельзя. Она касается не понятій, а сужденій, то есть самой основной, самой элементарной функціи нашего интеллекта.

Всякое сужденіе есть актъ синтеза: нѣчто утверждается съ чемъ-то. То, что утверждается есть предикатъ сужденія; то, о чемъ утверждается есть его субъектъ. Кромѣ субъекта и предиката, каковыя являются стабильными и содержательными элементами сужденія, все остальное (связка — во всѣхъ ея логическихъ и грамматическихъ формахъ) имѣетъ исключительно функциональное значеніе; она связываетъ предикатъ съ субъектомъ, означаетъ самый актъ синтеза, но ничего не вноситъ въ содержаніе сужденія, каковое исчерпывается предикатомъ и субъектомъ. И вотъ тутъ то, въ этой основной и вмѣстѣ универсальной функціи нашей мысли насъ встрѣчаетъ главная трудность, мы бы сказали, настоящая трагедія, подлинное безсиліе нашей логики и грамматики, органически не способныхъ точно и недвусмысленно формулировать нашу мысль. Трудность эта заключается въ томъ, что имѣя передъ собой сужденіе и различая въ немъ оба элемента, долженствующіе играть роль субъекта и предиката (эти элементы могутъ быть понятіями или цѣлыми комплексами понятій), мы не имѣемъ никакихъ данныхъ, чтобы сказать, какой изъ нихъ долженъ быть принятъ за предикатъ, какой — за субъектъ. А вѣдь, отъ этого кореннымъ образомъ измѣняется смыслъ сужденія. Въ своемъ «Сборникѣ задачъ по логикѣ» проф. Н. О. Лосскій говоритъ, что «на вопросъ, каковы субъектъ и предикатъ сужденія, соответствующаго данному предложенію, можно отвѣтить только въ томъ случаѣ, когда **изъ контекста рѣчи, изъ интонаціи** или вообще **изъ обстановки** вполне ясно, какое сужденіе крылось въ сознаніи лица, высказавшаго предложеніе. Иными словами, мы должны знать, на какой запросъ мысли отвѣчало высказанное сужденіе». Эти высказанныя вскользь и какъ бы невинныя слова, содержатъ на самомъ дѣлѣ смертный приговоръ, всей нашей способности выражать мысли и понимать высказанное. Ибо какъ можно говорить о точномъ смыслѣ сужденія, если понять его можно только имѣя въ виду «контекстъ, интонацію и обстановку», то есть категоріи вовсе не логическія? Но, кромѣ того, эти условія 1) могутъ вообще отсутствовать; 2) способны помочь догадаться о томъ смыслѣ, который хотѣлъ

вложить въ свое сужденіе высказавшій его — ничего не говоря о томъ смыслѣ, который оно дѣйствительно содержитъ... И, тѣмъ не менѣе, — несмотря на нашу неспособность логически понимать другъ друга — мы говоримъ и пишемъ, слушаемъ, и читаемъ, и воображаемъ, что понимаемъ другъ друга! Какъ же обстоитъ дѣло, если посмотрѣть на этотъ процессъ взаимнаго пониманія съ логической точки зрѣнія, не преувеличивая нашихъ логическихъ данныхъ, но и не впадая въ чрезмѣрный пессимизмъ или скепсисъ при видѣ ограниченности нашихъ мыслительныхъ способностей.

Въ каждомъ сужденіи каждое, входящее въ его составъ понятіе (или комплексъ понятій) можетъ быть принято, какъ за предикатъ, такъ и за субъектъ. Такъ, если въ составъ сужденія входятъ понятія *a* и *b*, то возможными комбинаціями будутъ:

$$aP — bS \text{ и } aS — bP$$

Если въ составъ сужденія входятъ понятія *a*, *b* и *c*, то возможными комбинаціями будутъ

$$\begin{array}{l} aP — bS \text{ и } cS \text{ (копулятивное сужденіе) или } aP — bcS \\ aS — bP \text{ и } cP \text{ ( " " " ) или } aS — bcP \\ bP — aS \text{ и } cS \text{ ( " " " ) или } bP — acS \\ bS — aP \text{ и } cP \text{ ( " " " ) или } bP — acP \\ cP — aS \text{ и } bS \text{ ( " " " ) или } cP — abS \\ cS — aP \text{ и } bP \text{ ( " " " ) или } cS — abP \end{array}$$

(Сколько бы понятій въ составъ сужденія ни входило, актъ синтеза всегда направленъ только на два элемента; поэтому сужденія съ тремя, четырьмя и большимъ количествомъ понятій или являются копулятивными и разлагаются на соотвѣтствующее количество простыхъ сужденій, или оперируютъ сложными или множественными понятіями, каковыя воспринимаются, какъ единичные комплексы; поэтому, напр.,  $aP — bS$  и  $cS$  значить на самомъ дѣлѣ:  $aP — bS$  и  $aP — cS$ ;  $aP — bcS$  — значить, что субъектъ состоитъ изъ законченнаго синтеза *b* и *c*). Если въ составъ сужденія входятъ понятія *a*, *b*, *c* и *d*, то возможными окажутся восемнадцать комбинацій:

$$\begin{array}{lll} aP — bS, cS, dS & aP, bP — cS, dS & aP, bP, cP — dS \\ bP — aS, cS, dS & bP, cP — aS, dS & bP, cP, dP — aS \\ cP — aS, bS, dS & cP, dP — aS, bS & cP, dP, aP — bS \\ aS — bP, cP, dP & aS, bS — cP, dP & aS, bS, cS — dP \\ bS — aP, cP, dP & bS, cS — aP, dP & bS, cS, dS — aP \\ cS — aP, bP, dP & cS, dS — aP, bP & cS, dS, aS — bP \end{array}$$

(мы даемъ ихъ въ упрощенномъ видѣ, не разлагая на части). Соотвѣтствующія таблицы можно составить для сужденій съ пятью, шестью и т. д. понятіями.

Таблицы эти содержатъ въ себѣ перечень всѣхъ возможныхъ смысловъ, потенциально содержащихся въ данныхъ сужденіяхъ; онѣ являются, такъ сказать, схематическими каталогами возможностей. Но онѣ же доказываютъ, что количество этихъ возможностей безконечно. Экзеге-



тическая мысль практически не имѣетъ границъ, хотя теоретически она заключена въ алгебраическую формулу комбинацій понятій, входящихъ въ составъ даннаго сужденія или даннаго отрѣзка мысли. Замѣтимъ, еще, что перечисляя всѣ возможности истолкованія даннаго сужденія, таблицы эти **ничего** не говорятъ относительно того, какія изъ этихъ возможностей слѣдуетъ выбирать. Здѣсь, именно — въ этомъ выборѣ однѣхъ возможностей въ качествѣ важныхъ и содержательныхъ, и въ опусканіи другихъ, какъ имѣющихъ значеніе только обертоновъ мысли или вообще не имѣющихъ никакого значенія, начинается работа экзегета, лежащая за предѣлами формальной логики. Логическій же анализъ сужденія можетъ только предоставить ему матеріалъ, перечислить возможности, изъ которыхъ онъ уже будетъ выбирать наиболѣе важное и существенное. Фактически мы имѣемъ здѣсь дѣло съ тѣмъ же процессомъ, когда ищемъ на какое слово даннаго предложенія падаетъ «логическое удареніе». Это «логическое удареніе», безъ котораго мы не можемъ обойтись, когда хотимъ истолковать (или понять) смыслъ предложенія на самомъ дѣлѣ къ логическимъ категориямъ не принадлежитъ. Ибо логика (по крайней мѣрѣ, логика сужденій) знаетъ только субъекты и предикаты и ихъ синтезы — и больше ничего. Что же касается ударенія, то оно является сигналомъ или призывомъ обращенія вниманія, возбужденія интереса; въ этомъ — его психологическая функція. Но оно приобретаетъ логическій характеръ, когда указываетъ, какое слово должно быть выдѣлено изъ контекста и принято за предикатъ или за субъектъ. Трудность состоитъ здѣсь только въ томъ, что логическое удареніе не даетъ выхода изъ этого **или**, и ничего не говоритъ о томъ, является ли данное слово предикатомъ или субъектомъ. Иными словами, оно дѣлаетъ половину работы, выдѣляя данное понятіе и ставя относительно него дальнѣйшій вопросъ: къ чему оно относится (если оно играетъ роль предиката) или что о немъ говорится (если оно играетъ роль субъекта). Въ порядкѣ психологическаго воспріятія мысли, когда мы гораздо больше догадываемся о томъ, что говоритъ нашъ собесѣдникъ, чѣмъ понимаемъ его, подобное логическое удареніе (означаемое, обычно, интонаціей, или построеніемъ фразы) выполняетъ свою роль вполнѣ удовлетворительно. Но если мы хотимъ, дѣйствительно, понять смыслъ сказаннаго (вѣрнѣе, выбрать нѣкоторые изъ содержащихся въ немъ смысловъ), то намъ необходимо разобрать ткань нашей мысли на тѣ нити, изъ которыхъ она соткана и продѣлать всю ту сложную работу, которая одна можетъ намъ раскрыть **все** богатство содержащихся въ данномъ отрывкѣ мысли смысловъ. Исторія экзегезы — въ какой области мы бы ее ни встрѣчали, является вся сознательнымъ и безсознательнымъ примѣненіемъ этихъ логическихъ принциповъ, къ изслѣдованію которыхъ мы неизбежно приводимся тѣмъ простымъ фактомъ, что безъ истолкованія текста мы вообще обойтись не можемъ.

Въ процессѣ этого истолкованія особеннымъ значеніемъ пользуется тотъ методъ, который въ юридической практикѣ называется аутентическимъ толкованіемъ. Въ своемъ чистомъ видѣ онъ является толкованіемъ самого законодателя, который, комментируя свои формулы, объясняетъ, какой смыслъ онъ въ нихъ хотѣлъ вложить. За не-

возможностью обратиться къ самому автору текста, аутентическое толкованіе стремится косвенными методами установить тотъ смыслъ, который стремился воплотить въ данной формулѣ ея авторъ. Въ богословіи этому методу соотвѣтствуетъ историческое толкованіе текста, устанавливающее то его пониманіе, которое было современно (и очевидно общепринято) въ моментъ его возникновенія. Можно, однако, поставить себѣ вопросъ о томъ, является ли этотъ методъ экзегезы единственнымъ и примѣнимымъ во всѣхъ случаяхъ жизни. Съ точки зрѣнія чистой логики, рассматривающей исключительно смыслы суждений — внѣ условій времени и мѣста — методъ этотъ безусловно является психологизирующимъ и персонифицирующимъ. Онъ можетъ быть даже насиліемъ надъ высказаннымъ смысломъ: **сказано** то то; да, но авторъ **хотѣлъ** сказать совсѣмъ иное. Подобная операція, конечно, выходитъ за предѣлы логическаго истолкованія и является просто зачеркиваніемъ данной формулы и замѣной ее иной. Въ области права мы часто встрѣчаемся съ (неудачными) формулами, которыя не выражаютъ воли законодателя и, тѣмъ не менѣе, примѣняются въ томъ смыслѣ, въ какомъ ихъ понимаетъ и принимаетъ народное правосознаніе, судебная практика и т. п. А ссылка на то, что законодатель, создавая данную формулу, имѣлъ въ виду совсѣмъ иное, остается безъ вниманія. Въ этомъ отношеніи судьба высказаннаго сужденія, подобна судьбѣ чловѣка. Оторвавшись отъ материнскаго чрева, оно пріобрѣтаетъ свою самостоятельную судьбу и, хотя и не имѣетъ своей воли, перестаетъ зависѣть отъ тѣхъ, кто его зачалъ, выносилъ и высказалъ (не то же ли видимъ мы и въ судьбѣ написанныхъ и напечатанныхъ нами книгъ: онѣ живутъ своей жизнью, имѣютъ свою судьбу, часто совершенно не похожую на судьбу ихъ авторовъ).

Жизнь чловѣка заключается въ томъ, что изъ нѣкотораго числа предоставленныхъ ему природой возможностей, онъ выбираетъ и осуществляетъ нѣкоторыя; въ жизни высказаннаго сужденія происходитъ то же самое; изъ числа содержащихся въ немъ возможныхъ смысловъ, воспринимающихъ его выбираютъ только нѣкоторые, оставляя безъ вниманія остальные. Это происходитъ все время и со всѣми сужденіями. Однако, повседневность факта не можетъ служить его оправданіемъ, и съ точки зрѣнія логики, подобныя операціи являются, если не произвольными, то, во всякомъ случаѣ, объясняемыми какими то иными, внѣ-логическими, мотивами. Изъ этого слѣдуетъ, что пониманіе высказанной и формулированной мысли неизбежно должно носить творческій характеръ и требуетъ отъ воспринимающаго усилій не меньшихъ (если не большихъ) чѣмъ отъ высказывающаго. Творчество это, правда, ограничено; оно состоитъ только въ выборѣ нѣкоторыхъ изъ предоставленныхъ возможностей (но въѣдъ, такова природа всякаго чловѣческаго творчества!); однако, въ виду того, что количество этихъ возможностей практически безконечно — свобода пониманія и истолкованія текста также является неисчерпаемой.

Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ чрезвычайно важному выводу о томъ, что воспріятіе логическаго формулированнаго текста никогда не является пассивнымъ процессомъ принятія даннаго и навязываемаго; оно всегда и по необходимости носитъ характеръ активнаго

выбора; оно не столько «получает», сколько «беретъ», «избирает» (1); оно не механично, не автоматически, не мертво; оно связано не только съ предлагаемыми ему камешками мозаики человѣческой рѣчи, но съ органическими цѣлымъ интеллектуальной жизни слушающаго и читающаго, воспринимающаго въ этой рѣчи тѣ смыслы, которые имѣютъ отношеніе къ искомому имъ цѣлому. Кратко говоря: воспріятіе чужой мысли всегда есть ея истолкованіе; а «простое» ея пониманіе есть то же истолкованіе, только неосознанное и скрытое.

Все это имѣетъ первостепенное значеніе для пониманія догматическихъ формулъ. Сводитъ ихъ пониманіе къ тѣмъ смысламъ, которые вкладывались въ нихъ ихъ авторами, истолковывать ихъ исключительно въ свѣтѣ исторіи — значить, суживать ихъ пониманіе ограниченымъ кругозоромъ тѣхъ, кто ихъ составлялъ, отвѣчая, конечно, запросамъ и требованіямъ современниковъ и эпохи. Но, вѣдь, догматъ есть нѣчто большее чѣмъ категория исторіи. Догматъ дается Церкви на всѣ времена и можетъ безконечно превосходить по своему значенію и глубинѣ то, что думали о немъ тѣ, кому дано было его формулировать. Историческая обстановка, въ результатѣ которой возникали догматическія формулы, должна быть разсматриваема, какъ поводъ къ ихъ осознанію, выработкѣ и принятію, а отнюдь не какъ причина ихъ возникновенія. Иначе мы пришли бы къ выводу, что догматы суть результаты ересей (2). Но истина не можетъ быть порождена ложью, она существуетъ въ себѣ, существуетъ отъ вѣка и ея отрицаніе или искаженіе можетъ быть только поводомъ для ея болѣе или менѣе точнаго формулированія въ данный историческій моментъ. Но, въ то мгновеніе, когда эта формула выходитъ изъ лабораторіи мысли и, переставъ быть теологуменомъ, становится догматомъ, она предстоить намъ, какъ нѣчто самостоятельное и независящее отъ своихъ создателей, какъ нѣкое логическое цѣлое, причемъ эта ея логичность свидѣтельствуетъ не только о ея связи съ неточными и двусмысленными законами человѣческой логики, но и о ея причастіи божественному Логосу, то есть самой реальности абсолютнаго Разума. Историческое истолкованіе догматическихъ формулъ является, поэтому, только вспомогательнымъ методомъ для пониманія **одного** изъ ихъ возможныхъ смысловъ. Но принимать этотъ смыслъ за единственныи и думать, что догматъ означаетъ только то, что вкладывали въ него современники его историческаго возникновенія, значить релятивизировать истину (въ смыслѣ пониманія ея только въ отношеніи къ данной проблематикѣ), значить сводить ее съ тѣхъ высотъ, съ которыхъ открываются безконечные горизонты и видѣть ее исключительно въ перспективѣ одномѣрнаго, человѣческаго, ограниченнаго пространства. Вѣчная истина не можетъ быть

1) Ср. съ этимъ удивительное по своей глубинѣ описаніе дѣятельности разума, которое въ своей книгѣ «L'Intellectualisme de St. Thomas» даетъ Roussetot: «l'intellection est une action prenante».

2) Проблема примата утвержденія надъ отрицаніемъ и соблазнъ рядоположенія ихъ въ качествѣ корелятивныхъ функцій или даже подчиненіе утвержденія отрицанію разсмотрѣно мною въ специальномъ этюдѣ «Зло и отрицаніе», имѣющемъ своей темой «дьявольскую» логику. См. также соотв. главу «Логикѣ и догматики». — Правосл. Мысль, вып. V.

исчерпана исторической реальностью. Съ теченіемъ времени, съ возникновеніемъ новыхъ проблемъ, она обращается къ намъ все новыми и новыми гранями, возбуждая насъ къ ея творческому пониманію, къ нахожденію въ ней новыхъ смысловъ, путемъ усмотрѣнія тѣхъ синтезовъ понятій, которые въ ней всегда содержались, но не были видимы, затемненные и заслоненные обычными ея истолкованіями. Вся эта проблема получила особую остроту въ наше время великаго кризиса автономной философіи. Послѣ грандіозныхъ попытокъ неокантіанства, показавшаго невозможность безпредпосылочнаго мышленія; послѣ опытовъ «экзистенціальной» философіи, показавшей, что принципъ безпредпосылочности разрушаетъ не только мысль, но и самую жизнь, передъ мыслителемъ (и дѣятелемъ!) во всей обнаженности всталъ вопросъ: *to be or not to be*.

Для философа выборъ бытія — жизни — мысли — означаетъ и принятіе какихъ то предпосылокъ, какихъ то основныхъ истинъ, черезъ которыя все стало быть и безъ которыхъ ничего не можетъ быть... Нѣтъ нужды настаивать на томъ, что для вѣрующаго сознанія таковыми предпосылками являются догматы, каковыя должны быть приняты не только безусловно, но и универсально (*unum versus aliud*), то есть по отношенію ко **всему** мыслимому и существующему. Другими словами, догматическія опредѣленія должны быть поняты такимъ образомъ, чтобы содержащіяся въ нихъ смыслы отвѣчали бы не только на богословскія проблемы (по поводу которыхъ они возникли), но освѣщали бы своимъ свѣтомъ гносеологію и онтологію, антропологию и космологію, историософію и біологию. Рѣчь здѣсь, конечно, идетъ не о новой схоластикѣ, не о расщепленіи догмата на частныя истины, но о тѣхъ основныхъ положеніяхъ, о тѣхъ предпосылкахъ, категоріяхъ, импульсахъ мысли (какъ бы ихъ ни называть), безъ которыхъ все человѣческое знаніе превращается въ груду несвязанныхъ (и слѣд. ничемныхъ) сужденій. Эта работа безусловно предстоитъ будущему. Жажда цѣлостнаго міровоззрѣнія никогда еще не ощущалась съ такой остротой, какъ въ наши дни; объ этомъ свидѣтельствуетъ историческій успѣхъ идеократическихъ государствъ, дающихъ, пусть ложныя, но цѣлостныя и послѣдовательныя міровоззрѣнія. Но въ то время, когда антирелигіозныя системы соблазняютъ милліоны людей своей видимой стройностью, христіанская мысль утратила свое единство и забыла о своей полнотѣ. Эта внутренняя ея секуляризація пошла такъ далеко, что сейчасъ простое желаніе о томъ, чтобы законы логики или истины біологіи или физики были бы внутренне связаны съ догматическими истинами, кажется страннымъ и непонятнымъ. Знаніе оказалось расщепленнымъ, фрагментаризированнымъ. И догматика, утративъ свое царственное положеніе, получила значеніе спеціальной богословской дисциплины. А между тѣмъ, ея богатство неисчерпаемо — если только умѣть имъ пользоваться и находить въ богооткровенныхъ истинахъ тѣ смыслы, которые могутъ освѣтить и современныя, волнующія насъ проблемы. Отдѣльные примѣры этому мы постоянно находимъ въ произведеніяхъ христіанскихъ мыслителей всѣхъ исповѣданій; вѣдь вся христіанская мысль есть, по существу своему, экзегеза христіанской истины. Но подготовительная работа по систематическому изслѣдова-

нію возможных смыслов, содержащихся въ христіанскомъ вѣроученіи (и въ первую очередь, въ Символѣ вѣры) еще не выполнена. Между тѣмъ, именно эта работа смогла бы безмѣрно обогатить наше догматико-философское мышленіе, предоставивъ въ его распоряженіе огромный матеріаль «возможностей», изъ которыхъ — какъ изъ реальныхъ камней (а не изъ иллюзорныхъ положеній) можно было бы строить зданіе христіанской философіи.

**Л. Зандеръ.**

## Судьба Халкидонскихъ опредѣленій \*)

1. Послѣ обстоятельныхъ докладовъ, посвященныхъ историческому и догматическому изъясненію формулъ Халкидонскаго Собора, умѣстно коснуться вопроса о дальнѣйшей судьбѣ Халкидонскихъ опредѣленій — особенно въ новѣйшее время. Если тринитарное богословіе крѣпко утвердилось въ церковномъ сознаніи и рецидивы аріанства и полуаріанства всегда были связаны съ уходомъ отъ основной традиции, то этого, къ сожалѣнію, нельзя сказать о темахъ христологіи. Халкидонскія рѣшенія оказались болѣе трудны для безоговорочнаго ихъ принятія — особенно здѣсь трудно было то ученіе о единствѣ двухъ природъ въ личности Господа Иисуса Христа, которое было съ такой силой и глубиной выражено на Халкидонскомъ Соборѣ. Достаточно взять въ руки «Точное изложеніе Православной Вѣры» св. Іоанна Дамаскина, чтобы обратить вниманіе на то, что христологическая тема занимаетъ у него почти въ три раза больше мѣста, чѣмъ тема тринитарная: на тринитарное богословіе у него приходится 8 главъ, тогда какъ на вопросы христологіи отведено 29 главъ.

Это, конечно, достаточно объясняется необходимостью дополнительныхъ разъясненій, относящихся къ темамъ христологіи, — но вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно подчеркиваетъ и большую трудность въ рецепціи Халкидонскихъ опредѣленій.

Вмѣстѣ съ тѣмъ приходится отмѣтить и тотъ фактъ, что отвергнутыя Церковью ученія Аполлинарія, Несторія и монофизитовъ продолжали и продолжаютъ и сейчасъ, явно или тайно, жить въ сознаніи церковныхъ людей, твердо стоящихъ на линіи церковной традиции. Съ особой силой эти ученія ожили въ XIX и XX вѣкахъ, которые вообще отмѣчены своеобразнымъ догматическимъ «ренессансомъ», — остротой и напряженностью въ разработкѣ догматическихъ темъ.

Еще недавно въ *Revue Thomiste* (1949, III.) Н. Diepen обвинилъ въ скрытомъ несторіанствѣ францисканскаго богослова Déodale de Basly (особенно за его книгу *Théologie de l'Assumptus Homo*) Намъ не зачѣмъ входить въ обсужденіе этой полемики (1). Я упомянулъ о ней только для того, чтобы показать, насколько и нынѣ еще живуча несторіанская позиція. А что сказать о безчисленныхъ трудахъ англиканскихъ и протестантскихъ богослововъ XIX и XX вѣковъ, въ которыхъ вопросы христологіи разбираются такъ, какъ если бы вся работа церковной мысли V-VII вѣковъ осталась или неизвѣстной, или

\*) Рѣчь на торжественномъ Собраніи Богословскаго Института, посвященномъ 1500 лѣтію Халкидонскаго Собора.

вѣрнѣе — непонятой? Ни въ одной части догматическаго богословія не буйствуетъ съ такой силой богословскій рационализмъ, какъ именно въ христологіи. И еще недавно P. L. Couchoud (въ своей книгѣ «Le Dieu Jesus») заявилъ, что онъ никакъ не можетъ допустить «le complexe *insoluble* Homme Dieu»... По истинѣ тѣни Аполлинарія, Несторія, Евтихія вновь обрисовались на горизонтѣ и смущаютъ и запутываютъ богословствующие умы.

Разумѣется, оживленіе отвергнутыхъ Церковью ученій нельзя сводить просто къ **невѣднію** всей богословской работы, заполнявшей нѣсколько вселенскихъ соборовъ.

Нельзя сводить его и къ одному богословскому рационализму, вообще къ близорукому мудрствованію современныхъ богослововъ. Не надо вѣдь забывать, что Халкидонскія опредѣленія **намѣтили только грани**, въ предѣлахъ которыхъ богословію надлежало и надлежитъ разрѣшать различные вопросы, связанные съ христологіей. И даже больше: сами эти опредѣленія ставятъ новые вопросы, и это надо осознать съ полной силой. Нельзя поэтому преуменьшать значеніе всѣхъ богословскихъ «контроверзъ», относящихся въ проблемѣ Богочеловѣчества Христа, — надо наоборотъ вдуматься въ внутреннюю діалектику богословскихъ разногласій, чтобы найти выходъ, отвѣчающій сути Халкидонскихъ опредѣленій.

Эти опредѣленія были прежде всего выраженіемъ того исконнаго сознанія, которымъ всегда жила Церковь, что Господь Иисусъ Христосъ въ единствѣ своей Личности соединилъ неразлучно, нераздѣльно, но и несліянно божественную и человѣческую природу, т. е. что Господь Иисусъ Христосъ (говоря словами соборнаго опредѣленія) «былъ совершененъ въ Божествѣ, т. е. былъ истинный Богъ, но совершененъ и въ человѣчествѣ, т. е. былъ истинный Человѣкъ». Твердое и ясное выраженіе этой исконной вѣры въ Богочеловѣчество Христа составляетъ силу и славу опредѣленій 4-го Вселенскаго Собора, которыя были подлиннымъ откровеніемъ, — дѣйствіемъ Святого Духа, живущаго въ Церкви.

Двойство природы въ Господѣ надо при этомъ понимать такъ, чтобы не ослаблять единства въ Немъ, т. е. не превратить его въ мнимое единство, но съ другой стороны подчеркивая единство, надо не ослаблять и полноты божественной и человѣческой природы въ Немъ. Человѣческая природа въ Господѣ притомъ не явилась сразу въ полнотѣ, но подлежала «развитію» во времени. Господь былъ сначала младенцемъ, развивался, дѣйствовалъ, какъ человѣкъ, подвергался искушеніямъ, испытывалъ человѣческія переживанія, страдалъ, умеръ, воскресъ, — и это все относится къ Его человѣческому естеству.

А въ то же время Онъ, уже въ 12 лѣтъ, какъ свидѣтельствуемъ Евангеліе, говорилъ о Своемъ Отцѣ Небесномъ, т. е. имѣлъ божественное самосознаніе. Онъ совершалъ затѣмъ чудеса, недоступныя людямъ, и былъ единъ, — и тогда, когда подвергался искушеніямъ и когда совершалъ чудеса, когда страдалъ на крестѣ и когда свидѣтельствовалъ, что идетъ къ отцу Своему (Іоан. 16, 28). Единство въ Господѣ не отѣсняло Его Божества, но и не поглощало Его человѣчества; въ таинственномъ Преображеніи Онъ еще до воскресенія явилъ

свою божественную силу, а въ Вознесеніи вознесъ человѣческую плоть на небеса. Какъ же понимать это единство обѣихъ природъ во Христѣ въ ихъ полнотѣ, не впадая въ несторіанское утверженіе двойственности во Христѣ?

Рѣшеніе, которое было впервые выдвинуто Аполлинаріемъ, было неприемлемо для церковнаго сознанія, такъ какъ оно покоилось на ушибленномъ понятіи человѣчества во Христѣ, но за то оно утверждало съ достаточной ясностью единство въ Господѣ. Но рѣшеніе Аполлинарія было прежде всего недопустимымъ **упрощеніемъ** богословской проблемы, ибо человѣчество Христа по Аполлинарію было неполно — въ Немъ духъ человѣческой былъ замѣщенъ Божественнымъ Логосомъ. Божественный Логосъ и былъ источникомъ и основой единства въ Господѣ, которое въ такомъ истолкованіи формально было яснымъ. Но по существу, эта ясность торжествовала **за счетъ** человѣческаго естества, и рѣшеніе, предложенное Аполлинаріемъ, было **мнимымъ** рѣшеніемъ проблемы. Какъ разъ то, что отличаетъ человѣка отъ другихъ живыхъ существъ на землѣ, разумный духъ въ немъ (*νοῦς, πνεῦμα, λόγος*) какъ разъ, по Аполлинарію, отсутствуетъ въ человѣческомъ ествѣ Иисуса Христа. Принципъ единства, конечно, здѣсь установленъ, но рѣшеніе Аполлинарія (и тѣхъ, кто сознавая это до конца или не сознавая, слѣдуетъ за нимъ) не просто отодвигаетъ вопросъ о соотношеніи Божественнаго и человѣческаго естества въ Иисусѣ Христѣ, но въ известномъ смыслѣ **упраздняетъ** самую проблему. Человѣческая природа Христа по Аполлинарію, лишена какъ разъ высшихъ своихъ функций, **по отношенію именно къ которымъ и возникаетъ** вѣдь вопросъ объ ихъ связи съ божественными свойствами Христа и объ ихъ «включенности» въ единство въ Немъ!

Но, по существу, на той же позиціи стоитъ и такъ наз. «кенотическое» богословіе, очень распространенное въ англиканскомъ и нѣмецкомъ богословіи, нашедшее нѣкоторые отзвуки и у части русскихъ богослововъ<sup>(2)</sup>. По своему существу кенотическое богословіе есть то же аполлинаріанство, только повернутое на 180°. Этими словами я вовсе не хочу ослабить значеніе самой идеи кенозиса (внесенной въ богословіе апост. Павломъ), не хочу равнымъ образомъ устранить идею кенозиса при разрѣшеніи христологической проблемы. Но въ кенотическомъ богословіи, при объясненіи богочеловѣческаго единства во Христѣ, умаляется уже не человѣческая, а божественная природа<sup>(3)</sup>. И здѣсь единство Христа мыслится за счетъ ушибленія божественной уже природы, т. е. и въ аполлинарійствѣ и здѣсь единство мыслится такимъ образомъ, что торжествуетъ (въ единствѣ) либо божественное только, либо человѣческое начало.

Конечно, тайна Богочеловѣка, какъ тайна единственная и **неповторимая**, остается въ своей сущности закрытой для насъ. Можетъ быть, кто-нибудь скажетъ, что именно потому надо просто принять Халкидонское опредѣленіе и отказаться отъ всякаго богословствованія на эту тему? Но это было бы рѣшеніемъ лукавымъ и недостойнымъ, ибо безъ богословствованія нельзя вѣдь уяснить себѣ подлинное значеніе Халкидонскаго Откровенія. Само опредѣленіе IV Собора вовсе не за-



крываетъ проблему, а наоборотъ оно ихъ какъ разъ и ставитъ. Важно однако то, что тайна сочетанія двухъ природъ въ единомъ Лицѣ, дѣйствительно, единственна и неповторима, и въ этомъ смыслѣ она не можетъ быть, безъ особыхъ оговорокъ, переносима ни на что. Въдъ сущность Халкидонскаго догмата вовсе не состоитъ (какъ это нерѣдко утверждаютъ, вульгаризируя содержаніе догмата) въ общемъ ученіи о возможности нераздѣльнаго, но и несліяннаго сочетанія двухъ природъ, а состоитъ она въ сочетаніи ихъ въ единомъ Лицѣ Сына Божія. Это часто забываютъ, хотя, конечно, понятно, что величавыя перспективы, которыя открываются Халкидонскимъ догматомъ, невольно влекутъ къ расширенному ихъ истолкованію. Достаточно вспомнить «Чтенія о Богочеловѣчествѣ» Владиміра Соловьева, гдѣ тема о сочетаніи двухъ естествъ ставится внѣ ихъ личнаго, неповторимаго сочетанія въ Иисусѣ Христѣ, а получаетъ значеніе общей метафизической концепціи. Простое сопоставленіе этой концепціи съ подлиннымъ церковнымъ ученіемъ могло бы сразу показать, насколько непозволительно и фантастично было то метафизическое истолкованіе Халкидонскихъ опредѣленій, которыя мы находимъ у Влад. Соловьева. Но чутье у него было правильное — Халкидонскій догматъ дѣйствительно имѣетъ ближайшее отношеніе къ антропологии, но и къ общей метафизикѣ. Но при извлеченіи изъ Халкидонскихъ опредѣленій того, что можно примѣнить къ общей метафизикѣ, нужно все же отчетливо помнить, что дѣло идетъ о сочетаніи двухъ природъ въ единомъ Лицѣ Господа и что это сочетаніе, какъ оно установлено въ Халкидонскихъ опредѣленіяхъ, единственно и потому и неповторимо. Сами же по себѣ увлекательныя построенія Вл. Соловьева важны и цѣнны потому, что они ставятъ на первый планъ Халкидонскій догматъ; если концепція Соловьева, сама по себѣ, просто невѣрна и слишкомъ связана съ роковой (не для него одного) идеей «всеединства», то тема, затронутая Соловьевымъ, имѣетъ все же первостепенное значеніе и еще ждетъ своей надлежащей разработки.

2. Если мы обратимся теперь хотя бы къ бѣглому анализу христологическихъ построеній въ новое время, то можно съ увѣренностью сказать, что ни въ одной области догматики съ такой роковой и губительной силой не проявился философскій и богословскій рационализмъ, какъ именно въ области христологии. Трудна, неизслѣдима и тайна св. Троицы, но здѣсь все же дѣло идетъ о томъ, что находится внѣ міра и надъ міромъ. Но въ христологии утверждается не простое нахожденіе «рядомъ» человѣческой и божественной природы, сферы намъ имманентной и намъ трансцендентной, но и ихъ единеніе въ единствѣ Лица. И поскольку въ XIX и XX вѣкахъ чрезвычайно выросла и углубилась наука о душѣ человѣка, поскольку психологія и донинѣ еще стремится, какъ стремилась раньше, объяснить высшее изъ низшаго, духовное изъ душевнаго, постольку развитіе психологіи не могло не отразиться на трактовкѣ въ богословіи христологической темы.

При этомъ надо имѣть въ виду, что развитіе психологіи все рѣзче и глубже вскрываетъ нѣкую загадочную парадоксальность въ человѣ-

ческой душѣ, имущую какъ разъ отношеніе къ вопросамъ, затрагиваемымъ въ христологіи. Съ одной стороны **всѣ** человѣческія переживанія, отъ самыхъ простыхъ до самыхъ сложныхъ и глубокихъ, **всегда включены въ какую либо индивидуальную психическую систему, въ систему того или иного «я».**

Эта принадлежность всего психическаго къ тому или иному «я» имѣетъ впрочемъ лишь формальный характеръ: изъ факта наличности «я» во всякомъ переживаніи ничего нельзя извлечь для сужденія о природѣ «я», ни объ отношеніи «я» къ самимъ психическимъ состояніямъ. Но все же по выраженію одного нѣмецкаго психолога (Oesterreich): «Es gibt keine ichose Zustände», т. е. нѣтъ психическихъ состояній, не связанныхъ ни съ какимъ «я». Это одна сторона въ свойствахъ души, но есть и другая — все болѣе выясняющаяся, — нѣкая какъ бы **безличность** или внѣличность многихъ нашихъ переживаній. Какъ только что было указано, нѣтъ никакихъ переживаній, не связанныхъ ни съ какимъ «я» — но есть много психическихъ моментовъ, хотя и включенныхъ въ систему я, **но совершенно не опредѣляемыхъ «я»** — безличныхъ или внѣличныхъ и въ своемъ происхожденіи и въ своемъ «смыслѣ». Съ начала XX вѣка какъ то особенно стали (и справедливо) подчеркивать различіе того, что я могу назвать «моимъ», что «отъ меня», и того, что я только нахожу «во мнѣ», т. е. что «не отъ меня». Наличность въ душѣ переживаній, включенныхъ въ нашъ внутренній міръ, но не порожденныхъ нами самими, **очень ослабляетъ самое понятіе личности.** Личность въ человѣкѣ ущерблена, умалена именно въ своемъ «личномъ» и становится скорѣе формальнымъ образомленіемъ ея психическаго состава, чѣмъ ключемъ къ пониманію ея содержанія. А между тѣмъ понятіе личности имѣетъ основоположное значеніе какъ разъ для уясненія Халкидонскаго догмата. Правда, въ немъ идетъ дѣло о лицѣ Спасителя, но поскольку въ Господѣ наличествуетъ человѣческая природа въ ея полнотѣ и совершенствѣ, постолько всѣ ограниченія, какія сейчасъ выступаютъ въ пониманіи личности въ каждомъ изъ насъ, не могутъ быть оставлены безъ вниманія въ истолкованіи Халкидонскаго догмата. Тутъ особенно обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что въ Халкидонскомъ опредѣленіи развиваются два понятія, обычно связанные тѣсно другъ съ другомъ — понятія личности и ея природы — или «ипостаси» и ипостазлируемой ею природы. То, что при наличіи двухъ природъ въ Господѣ, Его ипостась остается единой, не просто ставитъ труднѣйшій вопросъ о томъ, какъ можно говорить о полнотѣ человѣческой природы, когда она не имѣетъ своей собственной особой ипостаси, — но не менѣе существенно и то, что въ Халкидонскомъ догматѣ какъ бы ослабляется связь момента личности и (ея же) природы. Эти два понятія, немислимые одно безъ другого, все же «какъ то» раздвигаются, обозначая этимъ нѣкое существенное осложненіе въ самомъ понятіи личности. Мы не можемъ сейчасъ входить въ анализъ этого <sup>(4)</sup>, ибо намъ должно обратиться къ тому, что непосредственно связано съ Халкидонскимъ догматомъ.

3. Понятіе «ипостаси» очень долго въ богословской терминологіи стояло близко къ понятію «сущности» (οὐσία) — и только послѣ Никейскаго собора, особенно у каппадокійскихъ великихъ богослововъ

окончательно отдѣлилось отъ понятія «сущности». По смыслу тринитарнаго догмата Богъ единъ въ Его «сущности» и троиченъ по ипостаси. Но нѣкая словесная близость понятій ипостаси и сущности оставалась въ языкѣ; поскольку «ипостась» получила значеніе «самостоятельности» какого либо бытія ( τὸ μὲν ἕκαστου ), постольку это можно было примѣнять даже къ матеріальнымъ вещамъ. Въ силу этого нерѣдко говорятъ, что въ понятіи «ипостаси» есть акцентъ на «физическомъ моментѣ»<sup>(5)</sup>, въ немъ во всякомъ случаѣ не чувствуется съ достаточной ясностью **психологическій** моментъ, который сильнѣе выраженъ въ терминѣ προσῶπον (лице). Болотовъ замѣчаетъ по этому поводу: «личное самосознаніе не было для психологіи той эпохи существеннымъ признакомъ самостоятельнаго духовнаго бытія; въ понятіи «ипостаси» на первомъ планѣ стоитъ моментъ «бытія самого себя», «бытія для себя», а не принципъ самосознанія. (Лекціи т. IV. стр. 294). Въ Халкидонскомъ опредѣленіи понятіе ипостаси призвано раскрыть единство двухъ природъ во Иисусѣ Христѣ; по формулѣ посланія папы Льва Великаго, легшаго въ основаніе Халкидонскаго опредѣленія, «въ Иисусѣ Христѣ нельзя исповѣдывать ни челоуѣчества безъ истиннаго божества, ни божества безъ истиннаго челоуѣчества». Исповѣданіе единства во Иисусѣ Христѣ было всегда безспорно для церковнаго сознанія, но богословское раскрытіе этого единства не могло быть принято Церковью ни въ Аполлинаріевской, ни въ Несторіевой формулировкѣ. Въ Халкидонскомъ опредѣленіи Церковь рѣшительно осудила всякое **раздѣленіе** двухъ природъ, которое вносилъ Несторій, но какъ же надо мыслить ипостасированіе въ единой ипостаси двухъ столь глубоко различныхъ природъ, какъ божеская и челоуѣческая, безъ того, чтобы одна изъ нихъ не оказалась неполной (какъ было у Аполлинарія, или какъ по иному, въ противоположномъ смыслѣ, это утверждаетъ такъ наз. кенотическое богословіе)? Это и есть новая проблема, поставленная со всей силой Халкидонскимъ опредѣленіемъ: въ трудности разрѣшить этотъ вопросъ, поставленный Халкидономъ, и лежитъ объясненіе того, почему послѣ Халкидонскаго собора христологическіе споры не затихли, а въ новое время даже вновь разгорѣлись.

Церковь все же указала путь для разрѣшенія основной проблемы, принявъ ученіе Леонтія Византійскаго о «воипостасеніи»; согласно этому ученію, челоуѣческая природа въ Иисусѣ Христѣ, хотя и не имѣетъ своей особой ипостаси (ибо тогда было бы два отдѣльныхъ бытія во Христѣ Иисусѣ), но находитъ «свою» ипостась въ ипостаси Слова Божія: «Челоуѣчество Спасителя, училъ Леонтій Византійскій, отъ начала существовало не въ своей особой ипостаси, но въ ипостаси Слова». Или по изъясненію св. Іоанна Дамаскина «Плоть Бога Слова не получила бытія въ своей особенной ипостаси и не стала ипостасію иной, по сравненію с ипостасію Бога Слова, но въ ней получивъ ипостась, стала принятой въ ипостась Бога Слова, а не существующей самостоятельно».

Что это ученіе намѣчаетъ путь для надлежащаго разрѣшенія проблемы единства во Иисусѣ Христѣ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣній, но что не всѣ трудности разрѣшаются на этомъ пути, этого тоже нельзя не признать. Можетъ даже казаться, что въ ученіи Леонтія Визан-

тійскаго — по иному, чѣмъ у Аполлинарія, но все же человѣческое естество, не имѣя собственной (отдельно) ипостаси, но находящее себя въ ипостаси Слова Божія, все же тѣмъ самымъ оказывается неполнымъ. Этотъ упрек<sup>(6)</sup>, на нашъ взглядъ невѣренъ, но онъ съ перваго взгляда кажется естественнымъ и какъ бы обоснованнымъ. За всѣмъ этимъ скрыта не столько метафизическая, сколько психологическая тема, — и оттого всѣ отклоненія отъ церковнаго ученія въ этой точкѣ и движутся по линіи психологической, — метафизическая же сторона обычно и не затрагивается.

По справедливому замѣчанію Болотова (Лекція т. IV, стр. 294) «Халкидонское опредѣленіе обязываетъ насъ разсматривать лицо Богочеловѣка, какъ единое «Я» съ единымъ самосознаніемъ». Это, конечно вѣрно, но сама терминологія здѣсь постоянно создаетъ новыя, часто мнимыя трудности. Тотъ же Болотовъ (*Ibid*, стр. 295) пишетъ, напр., такъ: «въ абсолютно первичный моментъ своего бытія человѣчество было воспринято личнымъ Логосомъ, — и на основѣ Его божественнаго самосознанія должно было засвѣтиться и человѣческое сознание Христово». Все хорошо здѣсь въ этой формулѣ — кромѣ послѣдняго указанія, которое ограничиваетъ человѣческое естество только сознаниемъ, т. е. лишаетъ его самосознанія<sup>(7)</sup>. Между тѣмъ, при наличіи высшихъ духовныхъ функцій въ человѣческой природѣ Христа (что Церковь утверждала противъ Аполлинарія) неизбѣжно въ потокъ сознанія должно было реализоваться и самосознаніе. Гораздо лучше вводить въ эту тему другія слова Болотова (*Ibid*, стр. 295): «человѣчество Христа, говоритъ онъ, озаряется самосознаніемъ, центръ котораго лежитъ въ божествѣ Логоса». Эти слова, хоть нѣсколько расплывчаты, все же не исключаютъ во Христѣ и человѣческаго самосознанія, которое по мысли Болотова, принадлежитъ къ единому самосознанію Христову, **центр** котораго связанъ съ божествомъ Логоса.

Тутъ умѣстно указать весьма важное расхожденіе греческой и латинской терминологіи. Латинскому термину *persona* (который выступаетъ на первый планъ въ письмѣ папы Льва Великаго) соотвѣтствовали два греческихъ термина, связанныхъ при томъ съ разными побочными ассоціаціями, а именно: *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*.

Такъ какъ еще недавно терминъ *ὑπόστασις* употреблялся съ отгѣнкомъ *οὐσία*, то для Запада греческое исповѣданіе единой ипостаси во Христѣ могло звучать, какъ монофизитское утверженіе, а для грековъ латинская тринитарная формула о *tres personae* звучала савелліанствомъ. Если латинскіе писатели переводили *persona* черезъ *πρόσωπον*, то для грековъ все равно терминъ *persona* звучалъ слишкoмъ внѣшне («*persona*» первоначально означало «маска», потомъ «носитель маски» — актеръ, потомъ «носитель какихъ либо обязанностей» или въ юридическомъ отношеніи — «носитель» какихъ либо правъ). По словамъ св. Григорія Богослова «латиняне» (*οἱ Ἰταλοὶ*) «по бѣдности языка» не умѣли отличать *ὑπόστασις* отъ *οὐσία* и въ силу этого при реальномъ единствѣ вѣры возникало кажущееся разногласіе». Все же къ концу IV-го вѣка въ греческой богословской терминологіи *ὑπόστασις* признается эквивалентнымъ *πρόσωπον* и слѣдовательно эквивалентнымъ и латинскому термину *persona*.

Къ этимъ терминологическимъ указаніямъ прибавимъ еще одно — оно будетъ небезполезно для насъ въ дальнѣйшемъ. Мы имѣемъ въ виду то, что въ европейскихъ языкахъ латинскій терминъ **раздваивается**: такъ, въ французскомъ языкѣ существуетъ рядомъ **personne** и **personnalité**, въ нѣмецкомъ языкѣ **Person** и **Persönlichkeit**, въ англійскомъ — **Person** и **Personality**. Само это раздвоеніе, не до конца еще дошедшее въ этихъ языкахъ, отмѣчаетъ разные моменты въ понятіи личности. Русскій языкъ этого удвоенія въ себѣ не имѣетъ, но мы несомнѣнно движемся къ утвержденію его. Любопытно отмѣтить, что самая замѣчательная книга по метафизикѣ, появившаяся въ XX-мъ вѣкѣ и принадлежащая В. Штерну — носитъ название «**Person und Sache**». Слово **Person** здѣсь обнимаетъ всѣ живыя существа, обладающія, по терминологіи В. Штерна, «автотеліей», т. е. охраняющія свое «особое» существованіе, — и оно противопоставляется слову «**Sache**», т. е. всему, что можетъ быть названо «вещью», въ чемъ нѣтъ никакой «автотеліи». Но у растений, животныхъ, которые суть «особи», индивидуумы, или скажемъ инымъ словомъ: «существа», мы все же не предполагаемъ «личность» (**Persönlichkeit**), т. е. внутренняго самосознанія. Можно было бы сказать о нихъ, что у нихъ есть «ипостась» (сила, источникъ самостоятельнаго бытія), но нѣтъ «личности». Тутъ будетъ кстати указать и на то, что въ греческомъ текстѣ Халкидонскаго опредѣленія говорится въ одномъ мѣстѣ и объ ипостаси и о личности, словно это два близкихъ, но все же неоднородныхъ понятія. Вотъ это мѣсто: послѣ утвержденія о двухъ природахъ во Христѣ, здѣсь говорится о томъ, что «свойства каждой природы сохраняются и что они соединяются въ одно лицо и одну ипостась. (*εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν*). Это «и» сближаетъ достаточно *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно тѣмъ самымъ не отождествляетъ ихъ.

Изъ приведенныхъ указаній позволительно сдѣлать выводъ, что въ самой терминологіи, которая взята для разрѣшенія проблемы единства во Христѣ, не достигнута та кристальная ясность, которая, напр., свойственна тринитарному догмату.

Самъ догматъ, формулированный на Халкидонскомъ Соборѣ, безусловно ясенъ, но въ терминологіи его были и остаются зачатки новыхъ вопросовъ. Халкидонскій догматъ, будучи безспорнымъ, требуетъ все же такого истолкованія, при которомъ изъ его терминологіи не вытекаютъ бы реальныя или мнимыя затрудненія. Особенное значеніе имѣетъ здѣсь двойственность терминовъ *ὑπόστασις* и *persona*: если латинскій терминъ *persona*, такъ сказать, устраняетъ возможность разногласій, то греческая терминологія ихъ тѣмъ болѣе допускаетъ, что въ немъ дѣйствительно отмѣчается два аспекта, двѣ стороны въ понятіи личности. Одинъ аспектъ (*ὑπόστασις*) больше выражаетъ объективную основу самостоятельнаго бытія, а другой аспектъ (*πρόσωπον*) больше подчеркиваетъ стяженность внутренняго міра, его самосознаніе. Тутъ то заключался и заключается источникъ глубокихъ расхожденій въ истолкованіи именно этого внутренняго міра — особенно въ связи съ ростомъ и углубленіемъ (съ начала XIX в.) психологическаго знанія. И если тайна единенія двухъ природъ во Христѣ связана съ Его личностью, то то, что въ Его Личности внутренній міръ освѣщенъ само-

сознаниёмъ, это какъ разъ и опредѣляетъ ту проблематику, которая выросла изъ самого Халкидонскаго опредѣленія. Чтобы утвердить единство двухъ природъ во Христѣ и въ Его личности, надо настолько приблизиться къ внутреннему міру Господа, чтобы избѣжать повторенія аполинаріанства, несторіанства, монофизитства. Это то и опредѣляетъ, какъ намъ кажется, діалектику въ развитіи христологическихъ построений въ нынѣшнемъ богословіи. Не входя въ подробности, намъ все же нужно выдѣлить тѣ объективные моменты, которые опредѣлили эту діалектику, которая только тогда можетъ дойти до своего благополучнаго конца, когда надлежаше будутъ раскрыты и правильно освѣщены тѣ неясные пункты, которые не есть слѣдствіе просто терминологической путаницы, но таятъ въ себѣ нѣкоторыя частичныя истины, превращающіеся въ ереси лишь съ того момента, когда они свою частичную истинность выдаютъ за всецѣлую.

4. Вернемся къ приведенному уже нами различенію въ личности того, что въ ней **отъ нея**, за что она чувствуетъ свою отвѣтственность, и того, что хотя и есть въ ней, **но не стъ нея**, и за что она не несетъ своей отвѣтственности. Прежде чѣмъ углублять это основное для всей нашей темы различеніе, надо все же указать, что очень часто оказывается, что то, что первоначально переживалось нами, какъ намъ навязанное или пришедшее извнѣ, потомъ, при свѣтѣ покаянія, можетъ осознаться нами, какъ все же исходившее отъ насъ самихъ, отъ нашей собственной глубины, которой мы въ свое время не владѣли, которой мы въ себѣ не сознавали. Такъ, порывы страстей, властно завладѣвающихъ нашей душой, долго могутъ казаться намъ, какъ нѣкое «навожденіе», какъ дѣйствіе чуждыхъ намъ стихійныхъ силъ, которымъ мы просто не смогли оказать должнаго сопротивленія, — но позже намъ можетъ открыться съ уничтожающей ясностью, что эти страсти исходили отъ нашего собственного существа. Наша «глубина» можетъ долго оставаться закрытой отъ нашего самосознанія, а позже намъ можетъ стать яснымъ, что въ «стихійныхъ силахъ» дѣйствовало наше собственное существо. Эта **внутренняя сопринадлежность** глубины нашей и той сферы души, которая освѣщена самосознаниёмъ, есть во всякомъ случаѣ **безспорный** фактъ. Этимъ не зачеркивается возможность настоящихъ *obsessions* («одержимости»), но здѣсь важна онтологическая близость, сопринадлежность къ одному цѣлому глубинъ души, не освещенныхъ свѣтомъ самосознанія, и той (эмпирической, т. е. до конца освѣщенной самосознаниёмъ) сферы души, которая какъ будто отдѣлена отъ «глубины» души. Совершенно недопустимо, поэтому, настолько раздвигать «глубину» и эмпирическую сферу души, чтобы, опираясь на это, толковать тайну сочетанія во Христѣ Иисусѣ двухъ природъ<sup>(8)</sup>. При такомъ истолкованіи къ человѣческой природѣ Христа относится лишь эмпирическая сфера души, а божественная природа относится къ «глубинѣ» той же (!) души. Но, какъ только что было указано, эти двѣ сферы души сопринадлежатъ одному и тому же «я». Если можно (въ извѣстномъ смыслѣ и должнѣ) различать два «я» въ чловѣкѣ — «я» глубинное и «я» эмпирическое, то ихъ **никоимъ образомъ нельзя отрывать одно отъ другого**: это абсолютно недопустимо. То, что современные богословы, имѣющіе въ виду «сохранить» чловѣческую при-

роду во Христѣ Иисусѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ дать мѣсто и божественному Логосу, используютъ для этого указанное различіе (но не раздвиженіе) глубиннаго и эмпирическаго «я» — это есть чистое недоразумѣніе. Къ человѣческой природѣ Христа надо отнести не только его эмпирическое (человѣческое) самосознаніе, но и его **глубинный (тоже человѣческій) міръ**. Какъ нельзя, съ точки зрѣнія психологіи, отрывать самосознаніе отъ сознанія<sup>(10)</sup>, такъ нельзя отрывать и глубинный составъ души отъ эмпирическаго.

Но что же такое сама человѣческая личность съ двумя аспектами «я», съ самосознаніемъ и творческой активностью? Что можемъ мы извлечь изъ современныхъ напряженныхъ разысканій въ сферѣ психологіи, чтобы освѣтить ея «сущность», ея «тайну»? И прежде всего — можно ли считать ея непроницаемой, замкнутой въ себѣ? Въ текстѣ Халкидонскихъ опредѣленій, въ терминѣ «ὀψότασις» этотъ моментъ «закрытости» не имѣетъ никакихъ основаній, ибо въ этомъ понятіи «ὀψότασις» нѣтъ **этого** момента, а самостоятельность (τὸ καθ' ἑαυτὸ) не надо понимать абсолютно — иначе пришлось бы включать въ систему христіанства совершенно несоединимый съ нимъ абсолютный плюрализмъ. Даже у Лейбница, монады, хотя и не имѣютъ «оконовъ», но за то закрываютъ въ себѣ весь міръ и образуютъ живую систему<sup>(11)</sup>. Между тѣмъ ссылка на «непроницаемость» ипостасей часто встрѣчается при обсужденіи всей проблематики о человѣческой природѣ во Христѣ Иисусѣ<sup>(12)</sup>.

Фактически — и это легко усмотрѣть даже при бѣгломъ погруженіи въ соотвѣтственные факты — надо **отказаться совершенно** отъ этого ученія «непроницаемости» человѣческой личности. Уже реальность и серьезность различіенія въ составѣ личности того, что **отъ нея**, и того, что **не отъ нея**, заставляетъ насъ признать, что понятіе личности въ точномъ и подлинномъ смыслѣ слова можетъ быть приложимо **только къ Богу**, какъ **Абсолютному Существу**, ибо только въ Немъ все отъ Него Самого — нѣтъ въ Немъ ничего извнѣ приходящаго. **Богъ есть чистая «каситас» (α σε),** — въ человѣкѣ же личность, т. е. начало личности (τὸ καθ' ἑαυτὸ), какъ особаго бытія, всегда ущерблено, умалено, неполно. Этимъ опредѣляется **развитіе** личности, т. е. постепенность проникновенія начала личности въ ея «природу». Въ личности человѣческой можно видѣть лишь «образъ» Абсолютной Личности, «по образу» которой построена личность въ человѣкѣ<sup>(13)</sup>.

Остановимся прежде всего на томъ разложеніи понятія личности, которое связано съ трансцендентализмомъ, т. е. ученіемъ о надъиндивидуальныхъ моментахъ въ высшихъ процессахъ души. Попыты построения системы антропологіи на основѣ трансцендентализма любопытны въ томъ отношеніи, что здѣсь особенно подчеркивается значеніе трансцендентальной функціи въ жизни личности. «Могущество личности, читаемъ мы напр. у Гессена, который далъ наиболѣе законченное ученіе о человѣкѣ на основѣ трансцендентализма, **коренится не въ ней самой**, не въ природной мощи ея психофизическаго организма, но въ тѣхъ духовныхъ цѣнностяхъ, къ которымъ личность должна приобщиться».

«Личность, писал онъ же, обрѣтаетъ себя только черезъ работу надъ сверхличными задачами» (14).

Иначе говоря, личность становится «сама собой» — не изъ себя, а изъ приобщенія къ міру цѣнностей — вѣчныхъ, сверхиндивидуальныхъ. **Внѣ этого личность пуста**, она не можетъ ничего извлечь изъ самой себя, — и наоборотъ она находитъ себя, т. е. раскрывается въ своемъ своеобразіи, лишь приобщаясь къ высшему міру.

Еще острѣе и конкретнѣе выступаетъ то же самое въ разнообразныхъ данныхъ социальной психологіи и социальной философіи, вскрывающихъ зависимость личности отъ социальной среды. Различные токи, идущіе отъ социальной среды, отъ національной стихіи, уловимые и неуловимые, не просто проникаютъ въ отдѣльную личность и пронизываютъ ее, но они оказываются просто **составной частью отдѣльной личности**. Заключенность внутренняго міра отдѣльной души оказывается во многомъ **мнимой**. «Я» неотдѣлимо отъ нѣкоего «мы» (семья, социальная среда, національная стихія), и въ соотвѣтствіи съ этимъ «мы» и формируется наше «я». Уже въ ученіи кн. С. Трубецкого о «соборной природѣ нашего сознанія» съ чрезвычайной мѣткостью была описана эта включенность отдѣльнаго я въ «соборное» цѣлое (для С. Трубецкого это цѣлое — есть всечеловѣческое и потому и «соборное» сознаніе). Это ученіе было давно уже выдвигаяемо въ русской философіи — напомнимъ еще разъ ученія Чаадаева, Пирогова, отчасти Л. Толстого о «міровомъ» сознаніи, на основѣ котораго только и возможна индивидуализація психическаго міра. Но съ наибольшей силой и убѣдительностью это построеніе было развито С. Л. Франкомъ (въ книгахъ «Непостижимое» и еще ярче въ неопубликованной, посмертной книгѣ его «Человѣкъ и реальность»).

Намъ нѣтъ надобности умножать эти указанія на современныя психологическія построенія, — я привелъ ихъ только для того, чтобы подчеркнуть, что старое понятіе о личности, какъ замкнутомъ въ себѣ цѣломъ, живущемъ своей особой жизнью, **не можетъ быть удержано**. Неудивительно, что такъ часто теперь встрѣчаются построенія въ духѣ чистѣйшаго номинализма въ этой области, т. е. съ признаніемъ того, что понятіе личности просто не соотвѣтствуетъ никакой реальности — не только метафизической, но и психологической, что вся реальность внутренняго міра сводится на нѣкій «потокъ сознанія» (выраженіе Джемса), ограниченный лишь сферой психологической жизни. *Principium individuationis* сводится здѣсь почти на нѣтъ или же исчерпывается (по теоріи Фехнера, Вунда) реальностью «гребня» міровой психической волны, начало и конецъ которой неотдѣлимы отъ всего «океана» психическаго бытія. Это, конечно, невѣрно, въ личности есть все же неустраняемая **стяженность** всего психическаго содержанія къ его «центру» («я») — и это нельзя назвать ни случайнымъ, ни поверхностнымъ. Тутъ есть дѣйствительно нѣкая глубокая тайна въ томъ, что въ человѣкѣ есть моментъ личности, — тѣмъ болѣе, что **ни изъ психическаго бытія человѣка нельзя объяснить стяженность его къ «я», ни обратно**. «Природа» (психическая) въ человѣкѣ и моментъ «личности» крѣпко, неотдѣлимо связаны одно съ другимъ — **но одно изъ другого невыводимы**.



Этим бросается свѣтъ на то **различіе** «ипостаси» и «природы», которое лежитъ въ основѣ Халкидонскаго опредѣленія, и которое съ другой стороны связано съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, который присущъ нашей «природѣ», «единой» у всѣхъ. Къ человѣчеству именно потому и не приложима категорія «подобосущія», а приложима лишь категорія «единосущія», носителемъ котораго является общая всѣмъ природа — «ипостась» же есть полюсь индивидуальности, неповторимости и **неразложимости** въ личности человѣка<sup>(15)</sup>.

Личность зависитъ, конечно, прежде всего, отъ Бога, Который ее творитъ, призываетъ къ бытію, — но личность связана безчисленными нитями и со всѣмъ космосомъ — и съ тѣмъ, что въ космосѣ надъиндивидуально (трансцендетально), и съ тѣмъ, что обрадуетъ сферу «соціальности», и съ тѣмъ, что мы называемъ «природой» (до-человѣческое бытіе въ мірѣ). Личность въ человѣкѣ даже не просто ущерблена, умалена, но она вообще есть **больше потенциальность, чѣмъ реальность**. Однако личность все же въ своемъ развитіи становится все болѣе «хозяйномъ» своей природы, **но она все же не есть собственникъ ея**. Личность дѣйствительно «хозяйствуетъ» въ себѣ самой, ей присущъ даръ свободы — столь безмѣрной, что человѣкъ можетъ вступать, подобно древнему Израилю, въ борьбу съ самимъ Богомъ, но личность не есть все же собственникъ всѣхъ своихъ даровъ. Тутъ есть просвѣтъ въ самую тайну личности — и здѣсь нельзя не вспомнить замѣчательныхъ изысканій Вл. Соловьева въ его предсмертныхъ статьяхъ о «Теоретической философіи».

Но если разложеніе понятія личности такъ упрямо развивается въ современной философіи, стоящей подъ знакомъ имперсонализма, то это все же есть неправильное истолкованіе сложности понятія личности. Въ личности неустранимо проявляется вѣдь и то, что охраняетъ ея своеобразие, и то, что закрѣпляетъ ее въ вѣчности — какъ это выражено съ такой силой въ христіанскомъ благовѣстіи о воскресеніи. Метафизическое ядро есть именно въ нашей **личности**, а не въ человѣческой природѣ — только все же тайна личности связана **вовсе не съ ея закрытостью и даже не ея самосознаніемъ** (всю трудность анализа котораго превосходно вскрылъ Вл. Соловьевъ въ упомянутыхъ статьяхъ), а съ тѣмъ, что есть ея основное «ядро», **что и соотвѣтствуетъ понятію ипостаси**. Потому то въ примѣненіи къ Халкидонскому догмату и получаетъ капитальное значеніе идея «воипостасенія», т. е. включенности одной ипостаси въ другую (примѣры чего даны между прочимъ въ изобиліи въ живой природѣ и о чемъ въ русской литературѣ писалъ въ свое время съ большой тонкостью Н. К. Михайловскій въ статьяхъ «Борьба за индивидуальность»).

Но всѣмъ сказаннымъ расчищается почва и для уясненія и новой рецепціи великаго содержанія Халкидонскаго опредѣленія. Всѣ тѣ блужданія новѣйшихъ христологическихъ построеній XIX и XX вѣковъ, о которыхъ мы упоминали выше, связаны либо съ ученіемъ о самозамкнутости внутренняго міра, либо съ односторонними анализами самосознанія. Въ цѣляхъ большей тщательности анализовъ нужно было бы различать понятіе ипостаси отъ понятія личности, какъ внутренняго міра — и если **неразложимо** понятіе ипостаси, какъ метафизической ос-

новы бытія (τὸ καθ' ἑαυτὸ), то понятіе личности (взятое какъ обозначеніе внутренняго міра, психическаго бытія, стяженнаго вокругъ «я») не только допускаетъ понятіе развитія, измѣненія, кризиса, извращенія и т. д., но и оказывается зависимымъ — и отъ трансцендентальной, и отъ социальной сферы и отъ дочеловѣческой природы. Это различіе ипостаси, какъ объективнаго момента и основъ личности, и внутренняго міра, какъ субъективной внутренней сферы, ни въ малѣйшей степени не разсѣкаетъ, не отодвигаетъ одно отъ другаго. Но если къ моменту «ипостаси» примѣнимо понятіе «воипостасенія», съ чѣмъ связана вся тайна Боговоплощенія, какъ сочетанія двухъ природъ въ Единой Личности Господа, то въ внутреннемъ Его мірѣ это единство вовсе не устраняетъ стяженности въ человѣческомъ самосознаніи всѣхъ движеній человѣческой природы — хотя это человѣческое самосознаніе, по удачному выраженію Болотова, само принадлежитъ къ единой Личности Господа, въ центрѣ самосознанія котораго находится Божественное самосознаніе Логоса.

Не входя въ дальнѣйшее углубленіе этихъ указаній, мы можемъ закончить нашъ анализъ тѣмъ, что подчеркнемъ, что чѣмъ дальше будетъ развиваться система христіанской антропологии, тѣмъ яснѣе будетъ выступать для насъ руководящее значеніе Халкидонскихъ опредѣленій. Ихъ огромное значеніе для пониманія человѣка, а также и проблемъ метафизики должно становиться все яснѣе и яснѣе, и тѣмъ самымъ все болѣе и болѣе будетъ выступать передъ нами величіе и правда того Откровенія, которое было дано Отцамъ Халкидонскаго Собора закрѣпить въ своихъ опредѣленіяхъ.

Прот. В. Зѣньковскій.

#### ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Послѣдователь Déodale de Basly нѣкто Seiller (тоже франциска-нецъ) выпустилъ нѣсколько этюдовъ въ защиту D. d. B. (La psychologie humaine du Christ et d'unicité de Personne и др.).

2) Я имѣю въ виду построенія М. М. Тарѣва и о. С. Булгакова.

3) «Ипостась Логоса, читаемъ у о. С. Булгакова («Агнецъ Божій» стр. 257), переставая быть для Себя божественной ипостасью, становится ипостасью человѣческой... Самосознаніе Богочеловѣка осуществляется черезъ **человѣческое самосознаніе**». «Вѣчное, ипостасное самосознаніе Логоса... существуетъ лишь, какъ «подсознаніе», вѣрнѣе, какъ» сверхсознаніе». (Агнецъ Божій, стр. 262). «Внѣ кенозиса (единство) является онтологическимъ non sens (Ibid. стр. 263).

4) Опытъ раскрытія этого сдѣланъ мной въ изданномъ по нѣмецки этюдѣ «Das Bild des Menschen in Ostkirche. Die Grundlegend. Orthodoxen Anthropologie». Stuttgart, 1951.

5) Это особенно часто относятся къ Леонтію Византійскому. См., напр., у о. С. Булгакова: «Агнецъ Божій, стр. 82.

6) Напр., у о. Сергія Булгакова — Агнецъ Божій, стр. 90.

7) То же у о. С. Булгакова (Агнецъ Божій, стр. 262); «вѣчное ипостасное самосознаніе Логоса существуетъ лишь, какъ подсознаніе или «сверхсознаніе...»; «Его **самосознаніе** осуществляется черезъ **человѣческое сознаніе**» стр. 257). См. объ этомъ дальше.

8) См., напр., книгу Sanday. Christologies ancient and modern, гдѣ развивается этотъ взглядъ.

9) См. объ этомъ мою старую работу: «Проблема психической причинности». Кіевъ, 1914 г.

10) Надо однако отмѣтить **сложность** понятія «самосознаніе», которое **лишь частично** опредѣляется сознаниемъ. Есть въ нашемъ же (человѣческомъ) самосознаніи глубина, независимая отъ сознанія. См. объ этомъ въ моемъ этюдѣ «об іерархическомъ строеніи души». (Труды Пражск. Науч. Института).

11) Развитіе лейбнецианства рѣшительно отвергло тезисъ о томъ, что монады «не имѣютъ оконъ». Таковы построенія Лотце, Тейхмюллера, въ русской литературѣ — Козлова, Лоссаго, Лопатина, Аскольдова.

12) Напр. мы встрѣчаемъ это въ прекрасной (едва ли не лучшей изъ современныхъ книгъ, посвященныхъ христологии) книгѣ P. Galtier «L'unité du Christ» *Bauchêne* 1939; см. напр., стр. 288.

13) Это есть главное положеніе замѣчательной въ философскомъ и богословскомъ отношеніи книги проф. Несмѣлова «Наука о человѣкѣ». (Особенно т. I).

14) Сюда примыкаютъ въ русской литературѣ построенія Чаадаева, Самарина, отчасти Толстого и Пирогова.

15) Развитіе всѣхъ этихъ понятій и ихъ діалектическое соотношеніе даны въ моемъ этюдѣ, вышедшемъ на нѣмецкомъ языкѣ: «Das Bild d. Menschen in d. Ostkirche».

## 1500 - лѣтняя годовщина IV Вселенскаго Собора

(Рѣчь, сказанная на торжественномъ собраніи Св. Сергіевской  
Духовной Академіи, 4 ноября 1951 г.).

Только спеціально учившіеся въ богословскихъ школахъ привыкли что-то знать о IV Вселенскомъ Соборѣ, которому въ этомъ году и въ эти дни исполняется 1500-лѣтній юбилей. Онъ засѣдалъ въ Халкидонѣ въ 451 году отъ 8 октября по 1 ноября, конечно по старому стилю. Для людей свѣтской культуры и для рядовыхъ мірянъ это событіе почти невѣдомое, за полторы тысячи лѣтъ хорошо забытое. Между тѣмъ оно до сихъ поръ лежитъ твердымъ основаніемъ правильнаго православнаго ученія вѣры всей вселенской церкви. Вселенской — въ буквальномъ смыслѣ современной намъ всемирности. Сюда включаются и восточная и западная церковь: — и римо-католичество, и протестанство. Не примкнули къ этому подавляющему большинству церквей лишь остатки древнихъ монофиситовъ, какъ армяне-григоріане, копты, эфиопы, часть сирійцевъ и несторианская вѣтвь сиро-халдеевъ. Въ результатѣ европейской реформации XVI столѣтія отдѣлились отъ указанного догматическаго единомыслія всего христіанства только незначительныя фракціи соцініанъ, унитаріевъ и другихъ крайне-раціоналистическихъ сектъ.

Что же именно уяснилъ для вселенскаго христіанства Халкидонъ? Что формулировалъ, чѣмъ залилъ пожаръ ересей, чѣмъ послужилъ церковному умиротворенію, къ чему свелось его догматическое достиженіе, вселенское непреходящее значеніе?

Обстоятельная исторія Халкидонскаго Собора сама собой приоткрыла бы свѣтъ на эти вопросы. Но рамки краткой рѣчи побуждаютъ ограничиться ссылкой лишь на самыя общія очертанія великаго историческаго событія. Особенно хотѣлось бы приблизить знаменитое халкидонское соборное опредѣленіе къ нашему современному умонастроенію, къ нашимъ живымъ христіанскимъ запросамъ вѣры и морали, осознаннымъ или только еще осознаваемымъ.

Догматы вѣчны и неисчерпаемы. Этапы ихъ раскрытія въ сознаніи и исторіи церкви, опредѣленія, «оросы» вселенскихъ соборовъ не есть могильныя плиты, приваленныя къ дверямъ запечатаннаго гроба навѣки закристаллизованной и окаменѣлой истины. Наоборотъ, это верстовыя столпы, на которыхъ начертаны руководящія безошибочныя указанія, куда и какъ увѣренно и безопасно должна идти живая христіанская

мысль, индивидуальная и соборная, въ ея неудержимыхъ и безопредѣльныхъ поискахъ отвѣтовъ на теоретически-богословскіе и прикладные жизненно-практическіе вопросы.

Исторія церкви, какъ и предшествующая ей библейская исторія, есть развертываніе ступеней все нарастающаго откровенія Божія въ судьбахъ земнаго человѣчества и еще точнѣе — въ судьбахъ нѣкоторыхъ епо частей, т. е. отдѣльныхъ народовъ. При взглядѣ на эти народы очами вѣры, они предстаютъ предъ нами, какъ избранные сосуды и органы откровенія. Такимъ провиденціальнымъ предъизбраніемъ эти народы, со свойственными имъ качествами и ихъ культурами, нимало не стѣснялись въ ихъ естественномъ свободномъ развитіи, въ ихъ увлеченіяхъ, крайностяхъ, страстяхъ, ошибкахъ, грѣхопаденіяхъ и возстаніяхъ. Исторія избранныхъ народовъ не останавливается въ ея натуральномъ движеніи, не коченѣетъ и не мертвѣетъ, подобно механическому инструменту въ рукахъ Провидѣнія. Божественное откровеніе не нуждается въ упраздненіи свободы. Естественная эволюція данныхъ народовъ служила лишь наиболее цѣлесообразнымъ фономъ и средой, на которыхъ перстъ Провидѣнія начертывалъ потребныя въ домостроительствѣ спасенія міра письмена. «Многочастнѣ и многообразнѣ древле Богъ глаголаше во пророкахъ» (Евр. I, 1), моментами выправляя ходъ событій вторженіями въ него чудесныхъ вѣздѣйствій свыше, «чудотворяй иногда».

Священная библейская и церковная исторія могли быть въ конкретныхъ формахъ и иными, при всей ихъ неизмѣнности по существу. Это — царство свободы, а не физической, мертвящей необходимости, фатальнаго предопредѣленія. Мыслимость и другихъ вариантовъ исторіи церкви блестяще иллюстрируется различіями вселенской церковной эволюціи въ рамкахъ единой античной «вселенной - οἰκουμένη», съ различіями переживаній вопросовъ догмы и благоденствія въ латинской и эллинской ея половинахъ, приведшихъ въ концѣ концовъ къ роковому распаду церкви на двѣ, врознь разошедшихся вѣтви.

Метафизическая эллинская мысль не могла удержать себя отъ утонченныхъ спекуляцій, заданныхъ ей христіанскимъ откровеніемъ: о Св. Троицѣ и Боговоплощеніи. Западная, латинская половина церкви лишь поневолѣ вовлекалась Востокомъ въ эти спекуляціи, къ которымъ сама была неспособна. По своей же инициативѣ она богословствовала о другихъ вопросахъ, о вопросахъ морально-практическихъ: интересовалась сочетаніемъ свободы человѣка съ благодатными силами, подаваемыми свыше въ актѣ спасенія. Также тайна спасенія, также сотеріология интересовала двѣ культуры съ разныхъ сторонъ и поразному. Если Востокъ увлекала сторона теологическая, то Западъ — антропологическая. На Востокѣ были свои уклоненія отъ нормы ортодоксіи, свои ереси, на Западѣ — свои.

Самая форма разрѣшенія спорныхъ вопросовъ и умиротворенія взволнованной церкви путемъ такъ называемыхъ вселенскихъ соборовъ была не теоретически, не предумышленно, а эмпирически нащупана по поводу особо широкихъ и особо острыхъ потрясеній въ толщѣ именно восточной половины церкви. Въ западной половинѣ, благодаря централизующему авторитету римской кафедры, нужды въ соборахъ вселенскихъ не чувствовалось. Организованные императорами, по сговору съ

восточнымъ епископатамъ, вселенскіе соборы неохотно посѣщались западными представителями. Сами папы даже не удостоивали ихъ личнымъ присутствіемъ. Еретическія тревоженія Востока психологически казались на Западѣ чѣмъ то досаднымъ, чуждымъ и болѣзненнымъ, безъ чего можно бы, какъ и безъ вселенскихъ соборовъ, спокойно обойтись.

Словомъ, будь Римская Имперія монотонно латинской, или эллинской по расѣ, языку и культурѣ, ликъ исторіи церкви былъ бы одинъ. Теперь, въ фактической данности, онъ другой, раздвоенный. Но эта данность не абсолютная, а относительная, зависящая отъ перемѣнныхъ условій исторической почвы, среды и обстановки, въ которыхъ протекала жизнь церкви. Состарились, ослабѣли, умерли очаги древнихъ культуръ, римской и греческой, юпали и свойственныя имъ постановки вѣроучительныхъ и моральныхъ вопросовъ. У новыхъ христіанскихъ народовъ сложилась своя расовая, культурная и религіозная ментальность, на почвѣ которой пробудились въ сознаніи новые вопросы, а старые, такъ тяжело волновавшіе древнюю церковь, заснули, потеряли интересъ, или ожили въ сознаніи европейскихъ христіанъ въ неузнаваемо новой формѣ.

И вотъ теперь, по поводу полуторатысячнаго юбилея Халкидона, небезынтересно осмыслить наше живое отношеніе къ его знаменитому, блестящему оросу, въ которомъ взаимоотношеніе двухъ природъ во Христѣ, Божественной и человѣческой, выражено четырьмя отрицательными нарѣчіями: «неслитно, непревращенно, нераздѣливо, неразлучимо». Какъ въ математической формулѣ для непосвященнаго тутъ не сказано ничего яснаго. Но посвященные видятъ тутъ истинное чудо богословской премудрости, золотой ключъ къ сокровищницѣ тайнъ «богоразумія».

\*\*

Какъ же церковь обрѣла этотъ ключъ? Вотъ краткая схема событій. Метафизическій эллинскій гений съ діалектической послѣдовательностью стучался въ двери тайнъ христіанскаго откровенія. Убѣдившись въ IV вѣкѣ, въ мукахъ никейскихъ и послѣнникейскихъ чуть не столѣтнихъ исканій, что Христосъ есть Истинный Богъ, «Единъ сый Святыя Троицы», неугомонная греческая мысль заболѣла въ V вѣкѣ до высочайшаго воспаленія дальнѣйшей думой ю томъ: какъ же это не тварное, не конечное существо (какъ мы поемъ теперь, «ни ходатай, ни ангель, но Самъ Господи воплощся»), стало «плотью», т. е. человѣкомъ? Единосущный Отцу и Духу сталъ одно съ иносущной Богу, съ тварной, конечной и смертной человѣческой природой?

1) Можетъ быть произошло только мнимое соединеніе, только извнѣ кажущееся таковымъ? На самомъ же дѣлѣ это только тѣсное сближеніе, подлѣположеніе двухъ цѣльныхъ, параллельно живущихъ, лишь нравственно объединенныхъ, въ свободномъ согласіи функционирующихъ, двухъ полныхъ разносущныхъ лицъ: Бога и человѣка, съ двумя умами (логосами), съ двумя волями, мы сказали бы, съ двумя рядомъ сосуществующими самосознаніями?

На такія рельсы встала антїохійская богословская школа и докатилась на нихъ до ереси несторіанства.

2) Или, можетъ быть, Христось долженъ мыслиться, какъ с т р о г о е д и н о е п о л н о е л и ц е ? Но полнота Его составлена изъ соответствующихъ частей разносущныхъ природъ, божеской и человѣческой, сложенныхъ каждая на своемъ мѣстѣ по плану единого составного лица? Значитъ полнота единого лица достигнута путемъ неполноты каждой изъ двухъ природъ. Во Христѣ не весь Богъ и не весь человѣкъ, а только части той и другой природы. На путь такой логики всталъ великій умникъ, Аполлинарій еп. Лаодикійскій, создавшій этимъ ересь аполлинаріанства.

3) А можетъ быть единство лица во Христѣ достигнуто безъ дробленія на части вошедшихъ въ составъ Его природъ? Та и другая взяты, каждая во всей ея полнотѣ, но лишь въ процессъ ихъ объединенія произошло неизбежное исчезновеніе слабѣйшей природы въ безконечно сильнѣйшей. Человѣческая природа поглощена, преображена божественной до полной ея экзистенціальной иллюзорности. Осталась лишь ея зримая плотскими очами тѣнь земнаго человѣка, безъ сущностной его реальности?

Эта послѣдняя комбинація богословской мысли соблазнила не только александрійскую, характерно эллинскую богословскую школу, уничтожительно, меонически трактовавшую матерію, но и миллионныя массы инородческаго для греко-римской имперіи, африканскаго (копты, эіюпы) и вавійскаго (армяне, сирійцы) населенія, расово-склонныя къ дуалистической враждѣ къ матерьяльному міру. Ультра-аскетическое (до грани дуализма) благочестіе Востока и племенной антиримскій націонализмъ, — эти двѣ стихіи подсознательно соединились въ единый духъ самаго широкаго и живучаго изъ еретическихъ движеній древности, именно движенія монофиситскаго.

Къ моменту Халкидонскаго собора (451 г.) уже выступили на сцену исторіи всѣ три указанная толкованія христологическаго догмата. И надъ первыми двумя уже былъ произнесенъ обвинительный приговоръ церкви, какъ надъ ересями. Но опытъ даже верховно-авторитетнаго суда надъ ересями черезъ вѣроопредѣленія и I, II и III Вселенскихъ Соборовъ показалъ, что прямого, непосредственно-успокаивающаго воздѣйствія на церковь эти вселенскіе вердикты не оказывали. Нужны были еще и репрессіи государства, и всеисцѣляющее время, и дополнительныя объясненія между спорившими богословскими партіями. Такъ I Никейскаго Собора (325 г.) въ теченіе болѣе полу столѣтія не принимала почти вся восточная церковь. Приняла его окончательно лишь подъ давленіемъ императора Θεодосія I на собранномъ по его приказу II Вселенскомъ Соборѣ 380-81 г. въ Кплѣ. Созванный въ 431 г. въ Ефесѣ волей Имп. Θεодосія II третій вселенскій соборъ кончился неудачей и былъ формально закрытъ той же императорскою властью. Лишь черезъ 2 года (въ 433 г.) она добила догматическаго соглашенія спорившихъ богословскихъ партій. Богословскія чаши вѣсовъ до времени удерживали въ равновѣсіи два фактора: государственная власть, заинтересованная въ сохраненіи единства имперіи, и римская церковь, внутренне чуждая всѣмъ крайностямъ интеллектуальныхъ страстей Востока. Неограниченное довѣріе, оказанное папами св. Кириллу Александрійскому на III Вселенскомъ Соборѣ въ Ефесѣ въ 431 г., повлекло

за собой тотъ непредвидѣнный въ Римѣ результатъ, что подняла дерзко голову страшная гидра низового, расоваго египетскаго монофиситства. Лично православный св. Кирилль столь же непредусмотрительно пригрѣлъ этого звѣря своимъ терминологически неточнымъ и соблазнительнымъ богословствованіемъ о *μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. А маленькій по уму и необузданно страстный его преемникъ по кафедрѣ Діоскоръ уже впалъ въ слѣпой демогогической ражъ. Вообразилъ себя догматическимъ диктаторомъ надъ всей вселенской церковью, Онъ оперся на придворную заговорщическую интригу архимандрита Евтиха (а не Евтихія), тайнаго вождя всего восточнаго монофиситства. Сила Евтиха была въ томъ, что онъ былъ духовнымъ отцомъ перваго министра Хрисафія, временщика, фактически управлявшаго имперіей отъ имени Θεοδосία II. Евтихъ запуталъ въ свою интригу не только Дворъ, но своими туманными уклончивыми письмами усыпилъ въ первый моментъ вниманіе даже такого яснаго богослова, какимъ былъ папа св. Левъ I Великій. Устроенный по замыслу Евтиха вселенскій соборъ въ Ефесѣ въ 449 г., подъ назначеннымъ предсѣдательствомъ неистоваго Діоскора, ошеломилъ и папу и самый Дворъ скандальной насильнической процедурой. Папа заслуженно назвалъ соборъ Разбойническимъ. Монофиситство тутъ выявило свой «большевицкій» ликъ. И это послужило къ расчисткѣ атмосферы для созыва истиннаго IV Вселенскаго Собора въ 451 г. въ Халкидонѣ. Однако протестъ папы Льва противъ скандальнаго собора 449 г. сначала былъ оставленъ безъ вниманія. Правительство Хрисафія личнымъ письмомъ имп. Θεοδосία II отвѣтило папѣ: напрасно онъ беспокоится; все обстоитъ благополучно; преступники наказаны, добродѣтель торжествуетъ; Евтихъ оправданъ; Флавіанъ и его единомышленники устранены (1); на Востокѣ полный миръ. Но это былъ моментъ правительственнаго террора, временно сдерживавшаго негодованіе Запада и широкихъ круговъ Востока. Само правительство Хрисафія этимъ ускоряло свой кризисъ. Онъ вскрылся, какъ только въ 450 г. Θεοδосій II скоропостижно скончался, упавъ съ лошади во время охоты. Произошелъ тихій дворцовый переворотъ.

При бездѣтности Θεοδосία II, императорской властью облекалась сестра его, дѣвица Пульхерія, приверженка Флавіана и папы Льва. Ради укрѣпленія власти, Пульхерія, оставаясь старой дѣвой (ей было 52 г.), вступила въ формальный бракъ съ 58-лѣтнимъ сенаторомъ Маркіаномъ и короновала его. До сихъ поръ это была церемонія старо-языческаго Пульхерія первая побудила новаго КПльскаго архіепа. Анатолія составить и выполнить чинъ церковный. Археологи думаютъ, что поэтому случаю впервые введенъ былъ, кромѣ возложенія діадемы, и библейскій ритуаль помазанія. Хрисафій былъ казненъ. Евтихъ высланъ изъ столицы. Наивный провинціалъ Діоскоръ не хотѣлъ вѣрить, что дворцовая революція свергла и его диктатуру. Какъ сочленъ мѣстнаго діецеазальнаго управленія Египтомъ, онъ дерзнулъ даже не признавать законности новаго императора Маркіана. Но вскорѣ увидѣлъ свой промахъ. Еще вчера всѣ и все ему покорялись — и вдругъ все уплыло изъ

\*) Флавіанъ православный архіепископъ КПля, насильственно изгнанный Разбойнымъ Соборомъ.



его рукъ. Въ 449 г., тотчасъ послѣ Разбойничьяго Собора и изгнанія Флавіана, Діоскоръ прибылъ въ КПль и, какъ триумфаторъ, собственноручно поставилъ архіепископомъ столицы своего апокрисарія (т. е. резидента здѣсь отъ александрійской каѳедры) Анатолія. Но Анатолій, какъ житель столицы, не былъ слѣпъ. Онъ ясно видѣлъ безвозвратность переворота и, измѣнивъ Діоскору, поставилъ себя на службу новому курсу: — ликвидаціи всей акціи Евтиха-Діоскора и оріентаціи богословія на томосъ папы Льва, присланный въ КПль еще до Разбойничьяго Собора. Нарочитая делегачія папы въ лицѣ двухъ епископовъ и двухъ пресвитеровъ требовала ради мира церковнаго подписи томоса папы. Анатолій первый подписалъ его. За нимъ бросились подписывать сотни епископовъ, жалуясь, что подписывались ранѣе подъ дѣянiami Діоскора по насилію. Подписалъ и ставленникъ Діоскора на Антиохійской каѳедрѣ — Максимъ. Параллельно и въ самый Римъ сыпались покаянныя письма епископовъ. Риму казалось, что все благополучно устраивается, что никакого болѣе собора не нужно, разъ подписались подъ посланіемъ папы. *Roma locuta, causa finita est.* Не понимали, что у Востока иное умонастроеніе, что для умиротворенія его мало авторитарныхъ декретовъ. Нужно еще укрощеніе стихіи встревоженнаго «общественнаго мнѣнія» черезъ процедуру соборныхъ состязаній, черезъ эту нелегкую дань партійнымъ теченіямъ въ богословіи. Соборы для Востока — это громоотводы, палліативы и лѣкарства отъ догматическихъ лихорадокъ, разрѣжавшіе на время остроту болѣзни и способствовавшіе ея залечиванію въ длительности времени.

Не считаясь съ мнѣніемъ Рима (видѣли, что онъ въ этихъ дѣлахъ не судья), императорское правительство распорядилось для «очерковленія» одержанной имъ побѣды надъ Евтихомъ-Діоскоромъ, насмѣшливо прозваннымъ «фараономъ», и надъ ихъ «египетской-инородческой» ересью-монофиситствомъ, собрать соборъ въ Никею. Никея была оптимистическимъ мѣстомъ. Помнили только первую торжественную побѣду надъ страшной ересью силою церковно-государственнаго авторитета Вселенскаго Собора и забывали, какой цѣной окупилась эта побѣда: цѣной 60-лѣтней аріанской реакціи въ самомъ восточномъ епископатѣ. Какъ бы то ни было, императорскій указъ отъ 17.V.451 г. созывалъ вселенскій соборъ на 1 сентября именно въ Никею.

Папа Левъ покорился факту и назначилъ своими легатами двухъ епископовъ и двухъ пресвитеровъ. Къ нимъ присоединилъ и пятого, греческаго епископа Юліана съ острова Косъ, въ качествѣ цѣннаго эксперта и переводчика. Юліанъ долго гостилъ въ Римѣ, отлично зналъ настроенія и дѣла Запада, какъ и своего Востока, и свободно владѣлъ двумя языками. Въ 449 г. на Разбойничьемъ соборѣ послы папы Льва безъ знанія греческаго языка оказались въ довольно безпомощномъ положеніи. Для старшаго изъ своихъ легатовъ Пасхазина, епископа Лилибейскаго (въ Сициліи), папа Левъ требовалъ предсѣдательскаго мѣста, что канонически естественно для *alter ego* самого папы. Свыше 500 епископовъ къ назначенному сроку были свезены на казенныя средства въ Никею. Кромѣ пяти легатовъ только еще два африканца представляли Западъ. Вся остальная масса состояла изъ епископата восточнаго. И это типичная пропорція для всѣхъ вселенскихъ соборовъ. «Не

здоровые требуютъ врача, а болящіе» (Мѡ. 9, 12). Вселенскіе соборы были лекарствомъ противъ болѣвшаго ересями Востока. У Запада въ этотъ моментъ была своя очередная тревога. Шло нашествіе Гунновъ на Европу, и папа считалъ невозможнымъ покинуть Римъ въ минуту опасности. Самъ императоръ Маркіанъ срочно долженъ былъ отправиться в походъ на сѣверныя границы, чтобы загородить Гуннамъ вторженіе въ имперію. Это косвенно способствовало завлеченію Гунновъ на глубокой Западъ, гдѣ они въ томъ же 451 г., когда собирался и IV Вселенскій Соборъ, потерпѣли рѣшительное пораженіе на Каталаунскихъ поляхъ, въ нынѣшней Франціи, юколо Шалонъ-сюръ-Марнъ. Задержанный фронтовыми заботами, но поставившій себѣ задачей обязательно лично присутствовать на соборѣ, Маркіанъ приказалъ «подтянуть» соборъ, какъ можно ближе къ своей столичной резиденціи. Не столь далекая и Никея была замѣнена совсѣмъ близкимъ столичнымъ предмѣстьемъ — Халкидономъ. Это — нынѣшній Кадыкей противъ КПля, на азійскомъ берегу Босфора. Тамъ въ огромной базиликѣ, мученицы Евѡміи было удобное мѣсто для засѣданія большого собранія свыше 500 человекъ. Правительство Маркіана, наученное горькимъ опытомъ двухъ предшествующихъ, анархически протекшихъ вселенскихъ соборовъ (III Вселенскаго въ Ефесѣ въ 431 г. и Разбойническаго тамъ же въ 449 г.), рѣшило отвѣтственность за внѣшній порядокъ взять въ свои руки. Вся техника предсѣдательства, предоставленія голосовъ ораторамъ, голосованій, сбора подписей и проч. вручена была президіальной комиссіи изъ 18 человекъ старѣйшихъ чиновниковъ и сенаторовъ. Эти фактическіе предсѣдатели сѣли въ головѣ собранія, задомъ къ балюстрадѣ, отдѣляющей алтарную абсиду. Перпендикулярно къ ихъ столу, слѣдуя формѣ прямоугольника базилики, длинными рядами тянулись кресла и скамьи для членовъ собора, раздѣленные на правую и лѣвую стороны, съ свободнымъ проходомъ посрединѣ. Впервые установлено было такое распределеніе мѣстъ, ставшее потомъ традиціонно-образцовымъ для будущихъ соборовъ и зафиксированное на иконахъ вселенскихъ соборовъ. Властные предсѣдатели, соблюдая принципъ іерархическаго старшинства, разсадили однако членовъ собора вмѣстѣ съ тѣмъ и по партійной принадлежности, предвосхищая до нѣкоторой степени нынѣшніе парламентскіе порядки. Въ головѣ праваго ряда (по ориентации храма, и слѣва, если смотрѣть отъ лица сенаторскаго президіума) посажены были легаты римскаго папы, за ними рядомъ Анатолій КПій, согласно 3 канону II Вселенскаго Собора, за нимъ Максимъ Антиохійскій, далѣе Фалассій еп. Кесаріи Каппадокійской и Стефанъ Ефесскій. Лѣвый рядъ (т. е. справа отъ предсѣдателей) возглавлялся многогрѣшнымъ Александрійскимъ папой — Діоскоромъ. Рядомъ — его правая рука по прсведенію Разбойничьяго собора, Ювеналій Іерусалимскій. За нимъ замѣститель Фессалоникскаго епископа. Далѣе, по принадлежности къ этимъ діэцезамъ епископы Египта, Палестины и Иллиріи. Соборъ открылся 8 октября.

Каково было легатамъ папы увидѣть противъ себя возсѣдающимъ въ видѣ полноправнаго члена собора, осужденнаго папой еретика! Разумѣется, какъ только всѣ разсѣлись, церковный предсѣдатель собора, легатъ Пасхазинъ потребовалъ отъ царскаго президіума, чтобы прежде

начала дѣла Діоскоръ былъ исключенъ изъ состава собора; иначе легаты Рима немедленно покидаютъ соборъ. Президіумъ возражалъ: нельзя выгонять безъ суда; на то и соборъ, чтобы быть такимъ судомъ. Такъ какъ легаты мотивировали исключеніе Діоскора конкретнымъ перечисленіемъ его винъ, то президіумъ и уловилъ на этомъ легатовъ, заявивъ: формальный процессъ судопроизводства открылся; сторона обвиняющая уже высказалась; теперь очередь за стороною обвиняемой; Діоскоръ потерялъ право сидѣть на своемъ мѣстѣ; мѣсто члена собора есть мѣсто судьи; а юнъ сейчасъ обвиняемый; поэтому пусть пересядеть на средину, на скамью подсудимыхъ. Пришло повиноваться. Соборъ былъ вправленъ въ правовые берега. Иначе, съ уходомъ делегатовъ Рима, соборъ потерялъ бы свой авторитетъ вселенскости. Діоскоръ могъ разнудаться, и получился бы новый хаосъ, какъ на соборахъ 431 и 449 гг. Отъ этой анархіи и срыва соборъ былъ спасенъ барьеромъ государственнаго контроля. Вотъ иллюстрація къ одному изъ случаевъ сложнаго принципиальнаго и тактическаго вопроса о взаимоотношеніяхъ церкви и государства, когда разумное и умѣстное вмѣшательство и давленіе государственной силы можетъ спасти ютъ анархіи, т. е. ютъ гибельной лжесвободы.

Хорошо подготовленный прокуроръ по дѣлу Діоскора также, не теряя времени, выступилъ на средину и занялъ прокурорскую скамью. Это былъ Евсеій еп. Дорилейскій, епископъ-юристъ, прославленный обличитель еретиковъ: сначала Несторія, а затѣмъ Евгиха. Въ порядкѣ изложенія насилій Діоскора, Евсеій упомянулъ и о бывшемъ прямомъ запрещеніи главамъ антиохійскаго богословія — Θεодориту Киррскому и Ивѣ Эдесскому являться на соборъ 449 г., на которомъ юни заочно были извергнуты изъ сана. На это насиліе юни принесли апелляціи папѣ Льву, и римскимъ соборомъ 445 г. были уже оправданы и *de jure* восстановлены. Оставалось провести это восстановление чрезъ настоящій вселенскій соборъ. Теперь, какъ освобожденные ютъ дворцоваго и Діоскорова террора, Θεодоритъ и Ива, конечно, прибыли въ Халкидонъ. Но ради юридической формы пока оставались за дверями засѣданія. При упоминаніи имени Θεодорита, римскіе легаты сейчасъ же потребовали, чтобы юнъ былъ введенъ, какъ нужный свидѣтель и членъ собора, уже оправданный папой. Въ сидящей налѣво части собора это вызвало первый взрывъ негодованія. Раздались выкрики: «Долой отсюда врага Божія, учителя Несторія!» Имъ справа отвѣчали: «Убійцы Флавіана, гнать ихъ отсюда! Вонъ манихеевъ! Вонъ еретиковъ! Долой Діоскора убійцу!» Слева юпять: «Онъ (т. е. Θεодоритъ) анаѳематствовалъ Кирилла! Что же? Хотятъ теперь изгнать Кирилла?!» Предсѣдатели уняли бурю, не сая Θεодорита, раньше формальнаго оправданія, въ ряды членовъ собора, а посадивъ на серединѣ, какъ только свидѣтеля, рядомъ съ прокуроромъ Евсеіемъ. Подобныя краткія восклицанія входили въ античное время въ ритуальъ и дѣловыхъ и праздничныхъ собраній. Юни записывались официальными писцами и входили въ составъ протоколовъ. Юни играли роль нынѣшнихъ парламентскихъ групповыхъ заявленій и резолюцій.

Очень долго, до поздняго вечера читались протокольные записи Разбойничьяго собора и въ связи съ нимъ Флавіановскаго КПльскаго

собора 448 г. Прокуроръ и члены президіума попутно допрашивали нынѣ присутствующихъ участниковъ тѣхъ соборовъ. И тутъ, надо отдать справедливость Діоскору, юнъ вель себя, какъ узкій фанатикъ, мужественно. Большинство же епископата малодушно его предавало, ссылаясь на терроръ Діоскора. «Ахъ бѣдненькіе! Они боялись!» — издѣвался надъ ними Діоскоръ. «Это христіане-то боялись! О, святые мученики, такъ ли вы поступали?!» Когда упрекали Діоскора въ личномъ пристрастіи къ Евтиху, юнъ искренно возражалъ, что у него нѣтъ тутъ ничего личнаго: «если Евтихъ мудрствуетъ противно догматамъ церкви, то юнъ достоинъ не только наказанія, но и огня. О вѣрѣ католической я пекусь, а не ю какомъ то человѣкѣ. Мой умъ направленъ на божественное, не взираю я на лица и ни о чемъ не забочусь, кромѣ души моей и правой вѣры».

Когда среди различныхъ матерьяловъ прочитано было примирительное посланіе св. Кирилла къ Іоанну Антиохійскому 433 г. и вѣроизложеніе Флавіана 449 г. — это вызвало рѣшающую манифестацію среди членовъ собора: «Слава Кириллу — мы такъ же вѣруемъ!» Восточные (т. е. Антиохійцы) поясняли: «Флавіанъ самъ такъ же вѣровалъ, за что же онъ былъ осужденъ!? Такъ вѣруетъ и Левъ, и Анатолий, и императрица, и мы всѣ такъ же вѣруемъ!» Свѣтскіе председатели собора, желая уловить и закрѣпить моментъ единодушія, предложили прополосовать индивидуально этотъ тезисъ ю согласіи между Кирилломъ и Флавіаномъ. Церковный председатель, еп. Пасхазій принялъ это предложеніе и самъ первый далъ примѣръ открытаго голосованія въ положительномъ смыслѣ. Примѣръ былъ заразителенъ. Такъ же начали голосовать многіе, въ томъ числѣ и Фалассій Кесаріе-Каппадокійскій, юдинъ изъ вицепредсѣдателей Діоскорова собора 449 г. Другой вицепредсѣдатель — Ювеналій Іерусалимскій, видя старую игру безповоротню проигранной, всталъ и не только заявилъ о своемъ согласіи съ такимъ голосованіемъ, но, какъ у насъ на примитивной сельской сходкѣ, перешелъ съ лѣвой половины скамей («діоскоровой») и сѣлъ на правую («римскую»). Повинуясь своему главѣ, тоже сдѣлали и всѣ Палестинскіе епископы. Иллирійцы поступили такъ же. Изъ нихъ юдинъ только Атикъ Никопольскій уклонился отъ голосованія, постѣшно уйдя изъ церкви подъ предлогомъ будто бы остраго заболѣванія. Даже изъ свиты Діоскора четыре подчиненныхъ ему египетскихъ епископа рѣшились на такую же демонстрацію.

Засѣданіе кончилось уже при свѣчахъ. Свѣтскіе председатели все-таки сформулировали выводы, которые предстоитъ оформить слѣдующему засѣданію, а именно: а) что на соборѣ 449 г. епископы не были свободны въ выраженіи своихъ мнѣній и б) что отвѣтственные за это насиліе председатели собора должны быть низложены. Расходясь, члены собора пропѣли Трисагіонъ-Трисвятное: «Святый Боже, Святый Крѣпкій, Святый Безсмертный, помилуй насъ!» Это первое историческое свидѣтельство о начавшемся съ той поры частомъ исполненіи Трисвятного.

Черезъ два дня, 10 октября собрали второе засѣданіе, но въ него уже не были приглашены лица, объявленные въ концѣ прошлаго засѣданія виновными и подлежащими осужденію: Діоскоръ, вицепредсѣда-

тели по собору 449 г. — Ювеналій Іерусалимскій (не помогла ему его демонстрація), Фалассій Кесаріе-Каппадокійскій, Стефанъ Ефесскій, Василій Селевкійскій. Отсутствовала и вся группа египетскихъ епископовъ, видимо по приказу Диоскора. Дезавуировались только вожди, а ведомая ими безлика масса епископовъ щадилась и оставалась членами собора. И хотя часть ея въ прошломъ засѣданіи, вслѣдъ за главарями, и пересаживалась слѣва направо, но не лишена была и теперь ни свободы, ни возможности попрежнему ревновать ю монофиситствующемъ богословіи, почитая его Кирилловымъ. Она бурлила и боролась за него то узаконенными выкриками, то глухимъ сопротивленіемъ голосовъкъ.

Государственные предсѣдатели, считая атмосферу достаточно подготовленной и переживаниями засѣданія 10 октября, и произведенной «чисткой», предложили собору отъ имени императора перейти къ обсужденію спорнаго догматическаго вопроса и къ вынесенію новой его формулировки, могущей всѣхъ согласить и успокоить. Первые воспротивились этому римскіе легаты. Они просто понять не могли: какъ и для чего, послѣ заслушанія и принятія томоса папы Льва, т. е. послѣ того, какъ *Roma locuta est*, снова начинать повторять ненужные зады? И тогда, какъ и теперь, Римъ не понималъ значенія соборовъ иначе, какъ только въ качествѣ торжественныхъ присоединеній къ уже высказанному папскому голосу. Легаты имѣли прямую инструкцію не допускать догматическихъ дискуссій. Въ данномъ случаѣ и греческое большинство собора боялось богословскихъ споровъ, подрывавшихъ надежду на сколько-нибудь мирный результатъ собора. Боялись самихъ себя, зная глубину и остроту раздѣлявшихъ ихъ эмоцій благочестія, не говоря уже о теоретической головоломности, для многихъ изъ нихъ непосильной. Современный намъ римокатолическій историкъ G. Bardy и предложеніе легатовъ и совпадавшее съ нимъ настроеніе восточныхъ квалифицируетъ, какъ «мудрое» (*cet avis qui était sage* \*). Сужденіе ю мудрости спорное, субъективное. Можетъ быть это и вправду было «*bon pour l'Occident*», но не для Востока, гдѣ мѣры механическаго затыканія фонтана богословствованія вели только къ затыкѣ болѣзни. Послѣ Никеи рядъ соборовъ помѣстныхъ и вселенскихъ, какъ то наивно и безуспѣшно заклиналъ — не составлять новыхъ формулъ вѣры, кромѣ единой Никейской, якобы достаточной на всѣ случаи. Разумѣется безуспѣшно. Пока не изживалась повышенная температура очередной догматической лихорадки, заклинанія оказывались безуспѣшными. Такъ и здѣсь, мало было «мудрости», т. е. дальновидности у простодушныхъ римскихъ легатовъ. Дальновиднѣе, *ergo* «мудрѣе», оказалось желаніе правительства получить ютъ собора новую согласительную формулу. Изъ за чего же было «огородъ городить», собирать со всѣхъ концовъ «вселенной» (имперіи), свозить и содержать на казенный счетъ эту полутысячу предстоятелей церковей, если можно было бы получить тотже результатъ путемъ разсылки черезъ курьеровъ письма папы къ Флавиану, этого знаменитаго томоса, и получить подъ нимъ формальное большинство голосовъ — подписей? Два «неуправляемыхъ» собора

\*) Histoire de l'Eglise sous la dir. A. Fliche et V. Martin, t. IV, p. 231, Paris 1948.

въ Ефесѣ 431 и 449 г. оказались неспособными вынести формулы вѣроисповѣданій. Послѣ горькаго опыта теперь рѣшено было соборомъ «управлять» (какъ нынѣ есть «управляемая демократія»), т. е. побудить его издать вѣроопредѣленіе. Епископы ссылались на формальное запрещеніе III Вселенскимъ Ефесскимъ соборомъ 431 г. — составлять какой-либо иной символъ вѣры, кромѣ Никейскаго. Предсѣдатели уловили на этомъ членовъ собора. Они предложили имъ перечитать символъ и будто бы полностью изъясняющіе его громкіе догматическіе документы послѣдняго времени, чтобы убѣдиться, что отвѣта на нововозникшіе вопросы въ нихъ нѣтъ. А члены собора рады были просто отсрочкѣ и проволочкѣ. Послѣ Никейскаго символа былъ прочитанъ и КПльскій. Тутъ впервые на сценѣ официальной исторіи появляется предъ нами нашъ «Никео-Цареградскій» символъ, по всѣмъ признакамъ сложившійся къ концу арианскихъ споровъ и извѣстный уже членамъ II Вселенскаго Собора (380 г.), что съ точностью установить нельзя, ибо протоколовъ I и II Вселенскихъ соборовъ не существуетъ. Теперь еще прочитаны были: а) письмо Кирилла къ Несторію (Καταφύλακρον), б) къ Іоанну Антиохійскому (Εὐφρανέστωσαν); в) томосъ папы Льва и справочныя текстуальныя добавленія къ нему отъ 450 г., гдѣ для удовлетворенія грековъ папа взялъ цитаты и изъ Кирилла, хотя справедливо отвергъ зловредную, монофиситски звучащую формулу его «μία φύσις»... Самое соблазнительное и острое письмо Кирилла (τοῦ Σωτήρος) съ 12 анаеэематизмами, какъ бы по обоюдному согласію, покрыли молчаніемъ. Св. Кирилль, такимъ образомъ, выступалъ въ подчищенномъ видѣ для облегченія согласованія его съ папой Львомъ. И Атикъ Никопольскій, а за нимъ и его Иллирійцы и часть Палестинцевъ придирались къ тексту томоса и требовали было прочтенія 12 анаеэематизмовъ. Но предсѣдатели это замаяли, признавъ психологически полезнымъ дать удовлетвореніе сомнѣвающимся въ видѣ приватнаго засѣданія подъ руководствомъ Анатолія КПльскаго. Назначенъ 5-дневный перерывъ. Анатолію вмѣстѣ съ тѣмъ дано и параллельное заданіе: переубѣдивъ сомнѣвающихся, представить собору проектъ согласительной формулы вѣроопредѣленія, т. е. то, отъ чего соборъ всячески уклонялся.

Пока шла эта коммисіонная богословская работа, 13 октября было назначено, подъ предсѣдательствомъ легата Пасхазина (безъ свѣтскихъ предсѣдателей), засѣданіе чисто духовнаго суда надъ Діоскоромъ. Самое собраніе было въ придѣлѣ храма, въ такъ наз. «Мартиріонѣ». Діоскоръ на три формальныхъ вызова не пожелалъ явиться и былъ осужденъ заочно за серію актовъ узурпаціи власти, насилія, произвола и дерзостей. Вопросы о вѣрѣ и не подымали. Резолюція суда, извергающая Діоскора изъ сана, была подписана всѣмъ епископатомъ безъ исключеній. Единодушіе было достигнуто путемъ замалчиванія догматической стороны. Легатамъ это было въ то же время выгодно и для выявленія единодушнаго признанія особаго, высшаго авторитета римской каеэды. Резолюція звучитъ: «Посему святѣйшій и блаженнѣйшій архіепископъ великаго и древняго Рима Левъ, черезъ насъ и черезъ сей святыи соборъ, въ единеніи съ блаженнымъ апостоломъ Петромъ, который есть краеугольный камень каеэлической церкви и основаніе православной вѣры, лишаетъ Діоскора его епископства и всего священ-

наго достоинства». Вот одно из торжественных свидетельств признания древней нераздельной церковью устами Вселенского Собора «особаго, несравнимаго первенства римскаго архіепископа, основаннаго на исключительномъ первенствѣ ап. Петра. Одновременно — это свидетельство и о глубокомъ различіи самихъ ментальностей латинизма и эллинизма. Подъ одними и тѣми же словами западные и восточные христіане не столько подразумѣвали, сколько чувствовали, разное духовное содержаніе. Римляне, напоенные во всемъ своемъ благочестіи и церковной жизни, т. е. въ практической экклезіологіи, мистикой власти и права, подъ этими формулами вынашивали въ своемъ сердцѣ свое будущее непогрѣшимое папство, а «анархическіе» эллины и не подозрѣвали о такой мистикѣ, признавая простой, позитивный фактъ традиціоннаго первенства чести и авторитета римской каѳедры. Когда съ IX вѣка начались на эту тему споры и затѣмъ окончательное раздѣленіе церквей, выявилась глубина длившагося тысячу лѣтъ недоразумѣнія. Риму греки представились нечестными людьми, отказавшимся от своихъ подписей и обязательствъ, данныхъ ихъ праотцами не только на этомъ IV, но и на всѣхъ послѣдующихъ Вселенскихъ Соборахъ, людьми рационалистически (попротестантски) ютвергшими мистическую вѣру предковъ. А греки увидѣли въ претензіяхъ Рима совсѣмъ не церковное ученіе о полномочіяхъ ап. Петра, а теократическое извращеніе или грѣхопаденіе западнаго образца, когда въ варварской средневѣковой Европѣ ея воспитательница и руководительница, папская власть стала и политической универсально-имперской властью надъ всей вселенной, чего не могли допустить греки. У нихъ была муропомазанная церковью, теократически законная, христіанская, императорская власть, съ которой авторитетъ церковный былъ сгармонированъ, слаженъ, согласованъ по теоріи симфоніи. Власть же Рима оборудовала себя теоріей двухъ мечей, т. е. претендовала быть въ принципѣ раздѣлительницей полномочій и византийскимъ василевсамъ, что было для грековъ несносной и оскорбительной ересью. Чисто церковный ликъ римскаго первосвященника и епо законное первенство чести меркли въ глазахъ тоже теократически, но иначе мыслившихъ грековъ. Въ порядкѣ самозащиты отъ извращенныхъ теократическихъ претензій папства, греки отталкивались отъ папства en bloc, пренебрегая и его безспорнымъ церковнымъ первенствомъ. Латиняне платили Востоку еще большимъ пренебреженіемъ. Такъ выросла психологія прискорбнаго великаго раскола церкви.

17 октября было открыто четвертое засѣданіе. Императорскіе председатели на повѣстку дня поставили выработку вѣроопредѣленія. Общая оппозиція этой задачѣ сразу же выражена была устами церковнаго председателя, еп. Пасхазина: правиломъ вѣры для собора является то, что изложено отцами I, II и III соборовъ, а «равно и то, что далъ досточтимый Левъ, архіепископъ всѣхъ церквей. Эта вѣра, которую соборъ признаетъ, къ которой онъ приверженъ, ничего не убавляетъ и не прибавляетъ». Тогда председатели потребовали индивидуальнаго голосованія, чтобы было ясно: всѣ ли признаютъ, что вѣра Кирилла и Льва одна и та же? При этомъ видимо сторонники Кирилло-Дюскарова направленія высказали пожеланіе, чтобы временно

устраненные до суда надъ Діоскормъ, и этимъ судомъ незадѣтые его коллаборанты по Ефесу 449 г. — Ювеналій, Фалассій, Василиій Селевкійскій, Евсевій Анкирскій, Евстаѳій Виритскій были возвращены на соборъ и приняли участіе въ голосованіи. Свѣтскіе предсѣдатели рѣшили спросить императорскій Дворъ, который былъ на другой сторонѣ Босфора. Курьеръ быстро привезъ отвѣтъ: императоръ полагается на мудрость собора, а соборъ съ радостью вернулъ въ свою среду спорныхъ епископовъ, полностью подписавшихъ общую со всѣми резолюцію. Иначе дѣло обстояло съ 13 египетскими епископами, неперешедшими въ первомъ засѣданіи на правую (римскую) сторону, т. е. противъ Діоскора. Съ того момента они оставались за дверями собора. Въ предвидѣніи допроса они изготовили свое вѣроисповѣданіе, въ которомъ отвергали разныя древнія ереси, но умалчивали объ Евтихѣ. Ихъ вызвали, выслушали и поставили рядъ прямыхъ вопросовъ. Они отъ Евтиха, хотя съ трудомъ, но отреклись. Отъ сужденія же о томосѣ папы Льва отказались судить, якобы по своей александрійской конституціи (6 правило Ник. Собора), безъ предсѣдательства своего Александрійскаго возглавителя. Но нервы многихъ изъ нихъ не выдержали. Они падали въ ноги старѣйшимъ епископамъ, прося пощадить ихъ съдья головы, ибо за подпись томоса папы имъ грозитъ въ Египтѣ смерть. Это были не словесныя гиперболы. Это былъ физическій терроръ Діоскора. Тогда имъ объявили, что ихъ вотумъ отсрочивается до выборовъ новаго патріарха вмѣсто Діоскора, а пока они безопасно могутъ жить въ КПлѣ.

Послѣ этого собору, по указанію императора, пришлось допросить толпу буйныхъ монашескихъ вождей, въ числѣ ихъ и скандалиста 449 г., сирійскаго авву Варсума (Барцаума). Не добившись толку отъ этихъ бунтовъ, требовавшихъ возстановленія милаго ихъ сердцу Діоскора, соборъ, въ видѣ отписки отъ этого безнадежнаго дѣла, предоставилъ его послѣсоборному административному усмотрѣнію КПльскаго архіеп. Анатолія.

Свѣтскіе руководители собора видѣли, что епископы, утомленные разборкомъ драматическихъ личныхъ конфликтовъ, не въ состояніи уже спокойно перейти къ догматическимъ формулировкамъ, и перенесли эту главную, предписанную имъ Дзоромъ задачу, на дальнѣйшее засѣданіе 22 октября\*). Для облегченія мукъ рожденія новаго вѣроопредѣленія, на архіеп. Анатолія была возложена обязанность въ приватномъ кружкѣ подготовить формулу къ засѣданію. Не сохранившаяся полностью эта формула, насколько мы ее знаемъ изъ преній, отражала вкусы большинства, т. е. Кирилловскую александрійскую терминологию. Кромѣ римскихъ легатовъ и нѣкоторыхъ антиохійцевъ почти всѣ епископы стояли за монофиситскую по существу формулу *μία φύσις*... Влекъ ихъ въ тенета этой богословской западни авторитетъ св. Кирилла, который былъ самъ въ нее уловленъ довѣріемъ къ ходячимъ текстамъ отцевъ, злоумышленно поддѣланныхъ аполлинаристами. Но нужно было почти столѣтіе пока Леонтіемъ Византійскимъ не вскрытъ былъ этотъ удавшийся подлогъ. А теперь большинство не допускало выраженій папы Льва

\*) Соответствующее по нов. стилю сегодняшнему дню 4 ноября.



и Флавіана «двѣ природы по соединеніи δύο φύσεις μετὰ τῆν ἑνωσιν» и предлагало уклончивое и двусмысленное ἐκ δύο φύσεων». Свѣтскіе председатели привели на справку показательный фактъ, что и Діоскоръ также употреблялъ «изъ двухъ природъ» и обвинялъ Флавіана за «двѣ природы». На это никто иной, какъ самъ Анатолій вдругъ заявилъ, что Діоскоръ низложенъ не за вѣру(!), а за дерзости (отлученіе папы и неявка на соборный судъ). Ученикъ и ставленникъ Діоскора, самъ легко приспособившійся къ столичному курсу, еще не сознавалъ или не хотѣлъ сознать дѣйствительно еретическаго энтузіазма Діоскора. Вотъ въ какихъ потемкахъ еще блуждали даже ведущія личности греческаго епископата! На одинъ глазъ (кирилло-діоскоровскій) они все еще были слѣпы. Зрячая напряженность у нихъ все время была въ другомъ глазу. Они все еще видѣли имъ только одного врага — несторіанство и все еще считали соборъ арміей, долженствующей разгромить этого, единственно понятнаго имъ врага. На засѣданіи 22 октября, по прослушаніи проекта формулы, раздались противъ-несторіанскіе выкрики: «надо прибавить къ этому опредѣленію имя святой Маріи, какъ Богородицы, вѣдь Христосъ — Богъ!» Когда Іоаннъ епископъ Германікійскій пожелалъ подчеркнуть двѣ природы, раздалось: «идолой несторіанъ!». «Что-же тогда дѣлать съ письмомъ святѣйшаго Льва?» — спросили крикуновъ. Трезвое большинство утверждало, что предложенная формулировка подтверждаетъ томось Льва: «Левъ высказываетъ мысли Кирилла!» Но папскіе легаты были и этимъ еще недовольны. По признанію самого римокатолическаго историка «они хотѣли бы канонизовать самыя слова посланія къ Флавіану» (т. е. тома, G. Bardy op. cit. p. 234). Пасхазинъ заявилъ: «если не принимаютъ письма блаженнѣйшаго апостолическаго папы Льва, то прикажите намъ вернуть наши мандаты, мы вернемся въ Италію и соборъ соберется тамъ». Даже Евсевій Дорилейскій смутился и сталъ предлагать отказъ отъ попытки провести на соборѣ какое-нибудь вѣроопредѣленіе.

Соборъ явно переживалъ кризисъ, подобный кризисамъ трехъ предшествовавшихъ Вселенскихъ соборовъ. И вотъ тутъ, какъ и тогда, сказалась спасительная роль опеки надъ нимъ государственной власти\*). Государственные председатели, послѣ срочнаго сношенія съ Дворомъ, поставили соборъ предъ ультиматумомъ: или соборъ вотируетъ вѣроопредѣленіе, или онъ распускается и переносится на Западъ. Пришлось присмирѣть и тонъ понизить. Но всетаки раздались характерные возгласы: «Что же? И разойдемся, если нашъ проектъ не нравится!» «Его не хотятъ несторіане!» «Пусть несторіане и идутъ въ свой Римъ!» И это выкрикивали иллирійцы, административно вмѣстѣ съ ихъ центромъ — Θεσσαλονικей, принадлежавшіе, въ качествѣ окраиннаго экзархата, къ Римскому патриархату! Но географія одно, а этнографія — другое. Это были эллины по языку и богословію и духовно были чужды латинскому Риму, а Римъ — имъ.

Чиновники-председатели попробовали было упростить исходъ со-

---

\*) Такъ было de facto. Но это не законъ, не de jure. Могло это быть и къ худу, какъ, напр., на V Вселенскомъ Соборѣ. Тутъ — область духовной свободы: «Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ»...

бранія полюсованіємъ сжатимъ: кто за Льва и кто за Діоскора? Но это не прошло, да и по существу было неточно. Впервыхъ, Діоскорово богословіе — увы! — не разбиралось соборно на судъ надъ нимъ. Вовторыхъ, «или-или» было совсѣмъ не въ этомъ контрастѣ, а въ контрастѣ богословія Льва и Кирилла. Съ томосомъ папы несогласимы 12 анаематизмовъ Кирилла. Но сказать это вслухъ было въ тотъ моментъ нельзя, ибо всѣ усилія направлялись на то, чтобы согласовать два по формѣ несогласныхъ богословія. Оба лица, и Левъ и Кириллъ были православны. Но богословіе Кирилла носило въ себѣ формальную дефективность, которая требовала чистки, дезинфекціи, а не согласительнаго проглатыванія этой заразы всѣми. *Volens-nolens* надо было вновь въ потѣ лица попробовать сформулировать вѣроопредѣленіе, отъ чего соборъ до сихъ поръ такъ упорно уклонялся. Комиссію для новаго проекта составили съ расчетомъ удовлетворить спорящія партіи. Съ одной стороны въ нее зачислены всѣ три легата папы: съ греческой стороны взяты яркія фигуры (кирилловцы и даже діоскоровцы: Фаласій К. Кападокійскій, Евсеій Анкирскій, самъ Атикъ Никопольскій. Комиссію уединили въ маленькій придѣлъ св. Евѳиміи и затворили двери отъ беспокоящаго вмѣшательства другихъ членовъ собора. И, о чудо! Да, это воистину чудо! Вотъ эта именно комиссія — ее можно бы назвать комиссіей югчаянія — и неожиданно быстро, послѣ перерыва въ нѣсколько часовъ, составила, написала и вынесла мудрѣйшее тактичеки, при данныхъ обстоятельствахъ совершеннѣйшее, философско-богословски знаменитѣйшее на всѣ вѣка халкидонское вѣроопредѣленіе! Въ основу его составители положили Антиохійское вѣроизложеніе 433 г., подписанное св. Кирилломъ (тоже подъ давленіемъ царскаго Двора), посланіе самого Кирилла къ Несторию — *καταφλαχρόβιον* и, конечно томосъ Льва. Компромиссъ двухъ богословствованій былъ максимальный. Но изъ Кирилловой ткани, конечно, выброшена была ядовитая горошина — *μία φύσις*... Преобладающая побѣда Льва была безспорна. Такъ звучалъ такъ:

«Итакъ, слѣдуя святымъ отцамъ, мы всѣ согласно учимъ исповѣдывать Одного и Того же Сына, Господа нашего І. Христа; Того же Самаго совершеннымъ по божеству и Того же Самаго совершеннымъ по челоувѣчеству; Того же Самаго воистину Богомъ и воистину Человѣкомъ, изъ разумной души и тѣла, Единосущнымъ Отцу по божеству и Того же Самаго Единосущнымъ намъ по челоувѣчеству, во всемъ намъ подобнымъ, кромѣ грѣха;

Прежде вѣковъ рожденнымъ ютъ Отца по божеству, въ послѣдніе же дни Того же Самаго насъ ради и нашего ради спасенія — отъ Маріи Дѣвы Богородицы по челоувѣчеству;

Единаго и Того же Христа, Сына, Господа, Единороднаго — познаваемымъ въ двухъ природахъ (или естествахъ) неслитно, непрераченно (или непреложно), нераздѣлимо, неразлучимо.

При этомъ различіе природъ не уничтожено черезъ соединеніе, а сохранено свойство каждой природы, сходящейся въ одно лицо и въ одну ипостась.

(Учимъ исповѣдывать). Не разсѣкаемымъ или различаемымъ на два

лица, но Однимъ и Тъмъ же, Сыномъ и Единороднымъ, Богомъ Словомъ, Господомъ І. Христомъ:

Какъ о Немъ (изрекли) пророки и какъ наставилъ насъ Самъ Господь І. Христосъ и какъ предалъ намъ символъ отцовъ нашихъ».

Возраженій не раздалось. Возражать было трудно, не обнаруживъ себя прямо монофиситомъ. Благоразумные встрѣтили формулу радостнымъ возгласамъ: «Это вѣра отцовъ! Мы всѣ такъ мудруемся! Пусть митрополиты сейчасъ же подпишутъ ее и — конецъ!»

Но сенаторы-предсѣдатели со счастливой увѣренностью въ достигнутомъ окончательномъ успѣхѣ объявили, что подписи откладываются до ближайшаго торжественнаго засѣданія въ присутствіи императоровъ.

Безотлагательно, 25 октября произошло парадное засѣданіе для торжественнаго провозглашенія наконецъ-то достигнутаго вѣроопредѣленія. Явилась императорская чета — Маркіанъ и Пульхерія. Какъ подобало Римскому императору, Маркіанъ произнесъ рѣчь на юффициальномъ латинскомъ языкѣ; лишь затѣмъ она была прочитана переводчикомъ погречески. 355 епископовъ и ихъ замѣстителей дали подписи. Число подписавшихъ приблизительно на 150 человекъ меньше числа делегатовъ собравшихся. Очевидно, глухая оппозиція новому для многихъ незамѣтныхъ провинціаловъ курсу соблазняла ихъ бѣжать, подъ разными предлогами, отъ ответственности, а правительство не безъ чувства облегченія отправляло ихъ на казенный счетъ по домамъ, расширяя тѣмъ атмосферу собора.

Протоколъ засѣданія видимо сводить воедино восклицанія предыдущаго и этого засѣданія: «Мы всѣ такъ вѣруемъ! Мы всѣ согласны! Мы всѣ подписали единодушно. Это вѣра отеческая, апостольская, православная! Слава Маркіану — новому Константину, новому Павлу, новому Давиду! Ты — миръ мира! Ты утвердилъ вѣру православную! Многія лѣта Императрицъ! Ты — свѣтильникъ вѣры православной! Тобою миръ царитъ повсюду! Маркіанъ — новый Константинъ, Пульхерія — новая Елена!»

Въ заключеніе опять приписано было, по установившемуся обычаю, безсильное запрещеніе составлять какое либо новое вѣроопредѣленіе, кромѣ даннаго. Въ эту безнадежную попытку установить историческое движеніе церковной жизни, очевидно, вкладывалась скромная тактическая цѣль — просто властнаго окрика свыше на слишкомъ разгулявшуюся стихію богословскаго сутяжничества и вождистскаго авантюризма.

На непокоряющихся соборному оросу клириковъ и мірянъ налагались кары, смотря по степени виновности: запрещенія, изверженія изъ сана, отлученіе отъ церкви, со всѣми послѣдствіями.

\*\*

Кульминаціонной точкой соборныхъ усилій было рожденіе и утвержденіе приведеннаго выше ороса. А кульминаціонной точкой внутри самаго пространнаго ороса являются его отрицательныя нарѣчія *ἀσυχῆτος, ἀτρέπτος, ἀδιαιρέτος, ἀχωρίστος*, исключаютія доступъ въ нее еретическихъ тенденцій. Психологія и логика ересей характеризуется

гипертрофіей раціоналістической заносчивости, оболыщающей и самого изобрѣтателя ереси и увлеченныхъ имъ учениковъ, нѣкіимъ новымъ разъясненіемъ тайны откровенія, кажущимся упрощеніемъ, а на самомъ дѣлѣ оказывающимся упраздненіемъ, разрушеніемъ догмата. Какъ и всѣ догматы, догматъ о Богочеловѣкѣ, есть превышающая нашъ «ариѣметическій» разумъ тайна. Но эта тайна есть богооткровенный и богоданный намъ фактъ, т. е. непреложная, неотмѣняемая истина. Вотъ ужъ воистину *c'est à prendre ou à laisser*. Когда нашъ малый разумъ — *ratio*, не постигающій и тайны мірового бытія и тайны нашего собственнаго я, воображаетъ, что онъ ихъ какъ то постигъ, и затѣмъ смѣло врывается внутрь тайны догмата, разбиваетъ грани его кристаллическаго очертанія — опредѣленія, онъ творитъ варварское насиліе надъ тайной, «сходитъ съ ума» и въ сумасшедшемъ экстазѣ кричитъ «зврика»! Такъ подъ чарами оболыстителя наши прародители впади въ иллюзорный восторгъ «еже разумѣти». Есть пророческій восторгъ отъ Духа Святаго, и есть лжеблагодать отъ «духа лестца». Надо имѣть даръ различенія духовъ... отъ Бога ли они?» (I Кор. 12, 10). Бѣдный умникъ Аполлинарій Лаодикійскій, сочинивъ свою «аполлинаристскую» ересь, упростившую (т. е. разрушившую) тайну Богочеловѣка, въ «лжеблагодатномъ» восторгѣ приписалъ къ тексту своихъ толкованій прискреннее самоизліаніе: «О новая вѣра! О, божественное смѣшеніе: Богъ и плоть составили одну природу!» Чтобы не соскользнуть въ эту манящую бездну лжеразума и не полетѣть въ оболыстительномъ восторгѣ на крыльяхъ демоновъ (Мѡ. 4, 6), Халкидонскій соборъ поставилъ въ христологическомъ оросѣ какъ будто простенькія перегородки, барьеръ, предохраняющій отъ срыва въ бездну ересей. Барьеръ очень тонкій, едва замѣтный, кружевной, состоящій всего изъ четырехъ отрицаній. Но платоническая и неоплатоническая философія хорошо вышколила гносеологически головы членовъ комиссіи. Они знали, что только такъ человѣку дано разсуждать объ абсолютономъ и непостижимомъ. А пройденный опытъ подтверждалъ, казалось, простенькую школьную директиву. Комиссія начертала: 1) «Неслитно» — *ἀσυγχύτως* — ибо крайніе монофисты вливали воду плоти въ огонь божества, и она испарялась, пропадала, или же, какъ трава сгорала, юставалась только огненная стихія природы божественной, т. е. «одна природа». 2) «Непревратно» — *ἀτρέπτως* — ибо для болѣ лукавыхъ, яко бы умѣренныхъ монофиситовъ человѣчество превращалось въ своемъ существѣ, теряло свою реальность, становясь только кажущейся оболочкой. 3) «Нераздѣлимо» — *ἀδιαιρέτως* —, а у несторіанъ двѣ природы рядомъ подлѣположены лишь въ иллюзорномъ объединеніи. 4) «Неразлучимо» — *ἀχωρίστως*, а у маркелліанъ въ день послѣдняго суда Богочеловѣкъ отлучитъ отъ Себя, покинетъ въ ничто отслужившую Ему роль человеческую природу.

Говоря объ этомъ оросѣ IV собора, мы произнесли слово «чудо». Это не для риторики. Это долженъ почувствовать каждый просто добросовѣстный историкъ, вникая во всю сложность и страстность борющихся партій, амбицій, религіи и политики и, наконецъ, различія расовыхъ умонастроеній и языковъ. Какъ изъ этого клокочущаго котла, потоваго взорваться и только увеличить хаосъ (примѣры тому только

что были — Ефескіе соборы 431 и 449 гг.), вдругъ потекла свѣтлая струя мудрой примиряющей доктрины? Какъ мутная вода очистилась, по сербской поговоркѣ, пройдя «през дванадесетъ камня»? Словно развинтившихся школьниковъ засадили въ карцеръ и вынудили написать неподанное упражненіе. И вотъ Богъ благословилъ это принужденіе. Оно оказалось во благо. «Изволися Духу Святому и намъ» (Дѣ. 15, 28) принято, по примѣру апостоловъ, повторять въ подобныхъ случаяхъ. Такъ въ прозѣ, слѣпотѣ страстей, грѣхахъ и немощахъ исторіи выстрадываются и вымаливаются свѣтлыя капли истины, изволяетъ Духъ Святыи оснѣвать откровеніемъ свыше добросовѣстныя исканія человѣческаго духа. Чѣмъ трезвѣе и точнѣе знаніе исторической реальности, тѣмъ чудеснѣе вырисовывается на фонѣ этой прозы по контрасту лучъ божественнаго откровенія. Чудо для очей вѣры. Для тупого и слѣплого невѣрія все равно чудесъ не бываетъ.

И пророки и тайнозритель «были въ Духѣ» на одинъ моментъ, а потомъ опять, какъ земнородные, подчинялись тягѣ земной ограниченности разумнія. Такъ и коллективъ ютцовъ собора, на мгновеніе поднявшійся на благодатную высоту достиженія мудраго юроса, въ послѣдующіе моменты, въ сужденіяхъ по дальнѣйшимъ частнымъ вопросамъ опять предъ нами распадается на свои дефективныя дробы. Опять мы видимъ предъ собой слѣпыхъ, одержимыхъ пристрастіями индивидуумовъ.

Засѣданія 26, 27 и 28 октября были посвящены вопросамъ административнымъ, дисциплинарнымъ и личнымъ. Скажемъ о нихъ кратко. Бл. Феодоритъ, уже оправданный Римомъ, искалъ самъ оправданія его соборомъ. Онъ былъ мозгомъ Антиохійской школы, которую соборное большинство считало просто несторіанствомъ. Феодоритъ хотѣлъ оправдать предъ всѣми великую богословскую работу всей его жизни, но его не захотѣли слушать. Утомленные и духовно разваленные тѣмъ, на что они сейчасъ рѣшились, отцы собора, все еще отравленные ядомъ монофиситства, увидѣвъ Феодорита, закричали: «Не надо никакихъ разсужденій! Анаѳематствуй Несторія и довольно!» Феодоритъ: «Какой въ этомъ толкъ, пока я не докажу вамъ, что я — православенъ?» Толпа епископовъ кричала: «Вы видите, он — несторіанинъ! Вонъ еретика! Скажи ясно: св. Дѣва — Богородица и анаѳема Несторію и всякому, кто не называетъ Марію Богородицей и раздѣляетъ Христа на двухъ сыновъ!» Феодоритъ могъ доказать, что и Несторій соглашался на имя Богородицы и не училъ о двухъ сынахъ. Но предъ потерявшей терпѣніе толпой было это невозможно. Феодоритъ въ отчаяніи, (выражаясь тривиально, махнулъ рукой и) произнесъ требуемую анаѳему. «Ну разъ православенъ, то достоинъ катедры! Вернуть его церкви!» Это нежеланіе епископата вникнуть и понять православную форму антиохійскаго богословія дѣлало епископовъ слѣпыми и невѣжественными предъ соблазнами привычной имъ формы богословія alexandрійскаго, почти беззащитнаго отъ заразы монофиситствомъ. И жизнь за эту слѣпоту тяжело отомстила. 250 лѣтъ упорной монофиситской реакціи, соединявшейся съ инородческой националистической реакціей противъ эллинизма, обезсилили и умалили византійскую церковь и до сихъ поръ

оставили слѣды и рубцы въ ея догматствованіи, ея благочестіи и ея творчествѣ.

За Θεодоритомъ долженъ былъ выступить предъ соборомъ его двойникъ по судьбѣ въ эпоху диктатуры Діоскура, Ива, еп. Эдесскій. Его допросили по поводу громкаго письма къ Марѣ епископу Ардаширскому, гдѣ св. Кириллъ обвинялся имъ въ монофиситствѣ. Отвѣтъ Ивы былъ безспоренъ. Это было до 433 г., когда Кириллъ уступилъ антиохійцамъ и подписалъ съ ними общее согласительное исповѣданіе. Но члены собора опять не пожелали вникать въ суть антиохійскаго богословія. Ихъ интересовала только анаеема на Несторія, которую, конечно, произнесъ Ива. Оставалось впечатлѣніе будто Θεодоритъ и Ива были несторіанами. Но, какъ всегда бываетъ въ страстной партійной атмосферѣ, соборяне этимъ ничуть не успокоили подозрительности монофиситствующихъ массъ и ихъ вождей. Тѣ рѣшили: «Вотъ видите, для отвода глазъ анаеematствовали Несторія, (который еще живъ былъ до самаго начала собора 451 г.), а старыхъ друзей его — Θεодорита и Иву оправдали. Стало быть Несторій побѣдилъ. Долой Халкидонскій сборъ и его главу, папу Льва!» Вотъ лозунгъ длительнаго антихалкидонскаго движенія.

Даже высокія официальные сферы ослабляли себя тѣмъ, что сами не были свободны отъ старой «діоскоровой болѣзни». Характернымъ документальнымъ отпечаткомъ этой болѣзни служить канцелярская поправка въ самомъ текстѣ Халкидонскаго ороса, какъ онъ изданъ печатно по самымъ древнимъ и авторитетнымъ оригиналамъ. Въ немъ теперь читаемъ «діоскоровскую» вставку «изъ двухъ природъ» вмѣсто «въ двухъ природахъ». Самоочевидность поправки, кромѣ существа дѣла, документально доказывается тѣмъ, что всѣ безъ исключенія древнія отеческія цитаты ороса, какъ и слѣдуетъ ожидать, содержатъ «въ двухъ природахъ».

Въ засѣданіи 26 октября рѣшенъ былъ вопросъ о границахъ патріархатовъ Антиохійскаго и Иерусалимскаго. Ювеналій своимъ юпортунизмомъ приобрѣлъ большую широту своего маленькаго патріархата за счетъ границъ Антиохійскаго. За послѣднимъ оставлены такъ наз. двѣ Финикіи (соотвѣтствующихъ нынѣшнимъ Ливану и Сирию) плюсъ неопредѣленная «Аравія». А Иерусалимъ получилъ «три Палестины» съ тремя митрополическими центрами: Кесарія (при морѣ), Скиѳополисъ (южная Палестина) и Петра (въ Заіорданьи).

Два послѣдніе вопроса о границахъ патріархатовъ были довольно легкіе, ибо жизнью уже подготовленные. Но былъ вопросъ той же категоріи, несравнимо болѣе шекотливый и глубоко задѣвающій традиціонныя понятія о нормахъ высшаго управленія церкви. Это вопросъ о каноническихъ полномочіяхъ столичнаго КПльскаго архіепископа. На фонѣ крушенія моральнаго авторитета Александрійскаго патріархата, оказавшагося виновнымъ въ покровительствѣ ереси, выиграли утвержденіе свскихъ привилегій патріархи Иерусалима и Антиохіи. Настала очередь опредѣлить привилегіи КПля. Уже 3-мъ правиломъ II Вселенскаго КПльскаго собора 381 г. (въ 451 г. еще не признававшася въ Римѣ Вселенскимъ) было утверждено за архіепископомъ КПля «первенство чести послѣ Римскаго епископа, ибо КПль есть Новый Римъ», т. е. на

политическомъ основаніи. Мы знаемъ изъ дальнѣйшей исторіи, что эта мотивировка возвышенія была непріятна другимъ діецеазальнымъ апостольскимъ кафедрамъ. Но столичное преимущество КПля, даже и надъ Римомъ, не говоря о другихъ центрахъ, въ порядкѣ естественно-политическомъ росло неудержимо. Эти преимущества плыли въ руки столичнаго архіепископа сами собой, безъ всякихъ съ его стороны усилій. Оставалось лишь ихъ констатировать и узаконять *post factum*, какъ созданіе самой жизни. Вопросы эти поставлены были на повѣстку собранія 31 октября, которое разсматривалось, какъ очень будничное, не парадное, какъ бы *post scriptum* къ великому дѣянію, оставшемуся позади. Повидимому не безъ дипломатическаго умысла, засѣданіе протекало «подомашнему», безъ участія римскихъ легатовъ, и не подъ предсѣдательствомъ сенаторовъ. Постановлено узаконить создававшуюся практику, когда епископы сосѣднихъ со столицей діецевъ — Фракіи (съ европейской стороны) и Понта и Асіи (съ малоазійской) почти не судились у своихъ митрополитовъ, а предпочитали прибѣгать къ суду императорскаго Двора, а тотъ, соблюдая каноническія приличія, передавалъ чисто церковное и іерархическое содержаніе тяжбъ на архипастырскій судъ столичнаго архіепископа. Благодаря такому узусу, престижъ этихъ трехъ сосѣднихъ діезовъ былъ какъ бы высосанъ цѣликомъ КПлемъ. Такъ столичный епископъ, посаженный Константиномъ Великимъ внутри старой Ираклійской митрополи, на площадку только территоріи новой столицы, т. е. не имѣвшей до того нормальной епархіальной территоріи, путемъ чужезднымъ быстро приобрѣлъ для своего патріарха довольно юбширную область трехъ упомянутыхъ, угасшихъ въ его лонѣ діецевъ, не задѣвая границъ вліянія патріарховъ Антиохійскаго, Иерусалимскаго и Александрійскаго. Нельзя было ничего возразить противъ этого, уже укоренившагося фактическаго порядка. Его и запечатлѣло собраніе въ канонахъ 9 и 17 IV Вселенскаго собора, безъ какихъ либо возраженій. Греческій епископъ, трагически расходившійся на вопросахъ догматическихъ, былъ единомысленнымъ и еще глубже — единочувственнымъ в признаніи національно-религіозной цѣнности авторитета своей родной, христіанской, отнынѣ миропомазанной церковью императорской власти и ея исключительной, міровой, экуменической единственности. Въ лучахъ и аурѣ этой священной власти василевса быстро выросъ и сталъ какъ бы неразлучнымъ съ ней двойникомъ и авторитетъ столичнаго патріарха. Умалить его было бы абсурдомъ для греческаго самосознанія. Римская критика основаній и объема престижа КПльскаго архіепископа выслушивалась безъ возраженій, но и безъ малѣйшаго сочувствія. Греки не были антипапистами и антиримлянами, они признавали за папами и Римомъ подобающую честь. Но они ревниво обижались, когда чуяли со стороны латинянъ неуваженіе къ чести и славѣ ихъ КПльскаго главы церкви; въ нихъ оскорблялась этимъ сыновняя фамильная гордость боговѣнчаннымъ отечествомъ ихъ родного василевса и рядомъ съ нимъ возглавляющаго единственный государственно-церковный организмъ патріарха. Двѣ религіозно-политическихъ психологіи, безнадежно расходившіяся.

Въ данномъ случаѣ, архіеп. Анатолій, какъ бы сбросилъ съ себя свое кирилло-дѣоскоровское происхожденіе и превратился въ констан-

тинополяца *pur sang*. Съ нимъ тутъ заодно былъ весь греческій епископатъ. Они считали, что папа Левъ долженъ быть вполнѣ удивлетворенъ одержанной имъ догматической побѣдой, и это было благопріятнымъ моментомъ, чтобы римляне на радостяхъ подписались подъ *fait accompli*, т. е. подъ общепризнанными на греческомъ Востокѣ привилегіями архіепископа имперской столицы.

Узнавъ о происшедшемъ постановленіи, римскіе легаты потребовали общаго собранія собора на другой же день 1-го ноября. Оно и было послѣднимъ пленарнымъ засѣданіемъ. Выступили всѣ три легата. Еп. Пасхазинъ вообще опротестовалъ постановленіе, ставшее потомъ извѣстнымъ подъ именемъ 28 канона Халкидонскаго Собора. Еп. Лукентій (Люценцій) упрекалъ въ забвеніи 6-го Никейскаго канона, гдѣ на 2-мъ мѣстѣ поставлена кафедре Александрійская. Пресвитеръ Бонифаций напомнилъ наказъ, данный легатамъ папой: не допускать никакихъ посягательствъ на рѣшенія Никейскихъ ютцовъ и отстаивать привилегіи кафедры Рима, отклоняя всякія ссылки на знаменитость какихъ либо породовъ (намекъ на «Новый Римъ»). Прочитали 6-ое никейское правило, которое не отвѣчало на новый вопросъ о рангѣ КПля, ибо въ 325 г. не было еще и самой КПльской кафедры. Но въ немъ для латинянъ была дорогая прибавка: «Римская церковь всегда обладала первенствомъ», — прибавка, которую сама римокатолическая наука считаетъ апокрифической (Op. Cit. G. Vardy p. 239). Да и безъ всякой фальши, никому въ голову не приходило тогда возражать противъ всѣми признаннаго исконнаго первенства авторитета римской кафедры. Но римляне возражали противъ неизбежнаго новаго, тоже органическаго факта особыхъ привилегій епископа столицы имперіи. Отвергать ихъ можно только ютвергая демократическій союзъ церкви съ государствомъ. А утверждая этотъ союзъ, нельзя отрицать роли 2-го епископа въ двуединой имперіи за епископомъ реальной столицы, въ то время, какъ первое мѣсто, безъ всякихъ споровъ и сомнѣній, навсегда признано было за идеальной столицей, за древнимъ Римомъ, помимо даже чисто церковнаго основанія — первенства ап. Петра, тоже никѣмъ не отрицавшагося. Но обезпеченные представители Рима усматривали въ этомъ дѣлѣ прямое юскорбленіе первенствующей апостольской кафедры. Еп. Лукентій заявилъ: «Апостольская кафедра не должна быть унижаема въ нашемъ присутствіи. Посему все, что было сдѣлано вчера въ нашемъ отсутствіи вопреки каноническимъ правиламъ, мы просимъ верховную власть отмѣнить. Если нѣтъ, пусть нашъ протестъ пріобщенъ будетъ къ актамъ собора. Мы знаемъ, что доложить апостолическому епископу, первому во всей церкви, дабы онъ могъ судить юб юскорбленіи, нанесенномъ епо кафедрамъ, и ю нарушеніи каноновъ». Эта формулировка есть прямое заявленіе апелляцій легатовъ къ папѣ на 28 правило собора. Разумѣется 28-е правило было потомъ отвергнуто папой Львомъ, и никогда не признавалось римской церковью. Лишь въ послѣднихъ изданіяхъ *Corpus juris canonici* юко печатается особо къ свѣдѣнію, какъ историческій документъ.

Этотъ протестъ апелляція выслушанъ былъ безъ всякихъ обсужденій, какъ актъ безспорно правомѣрный, и представители императорской власти немедленно закрыли это послѣднее засѣданіе собора.



Но дворъ вмѣстѣ съ КПльскимъ архіепископомъ и вообще греческими епископами былъ заинтересованъ въ томъ, чтобы смягчить настроеніе папы Льва и, если можно, добиться отъ него признанія 28 канона. Приличный поводъ къ тому открывался въ процедурѣ «утвержденія» папой привозимыхъ его легатами съ собора постановленій. Въ сущности этотъ моментъ «утвержденія» происходитъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, когда замѣститель на соборѣ какого нибудь незамѣтнаго провинціального митрополита привозилъ послѣднему на прочтеніе акты собора, вѣрнѣе — важнѣйшіе изъ нихъ. Но римскіе архіепископы и позднѣйшіе латинскіе канонисты извлекли изъ этого, по существу случайнаго факта, нормативный принципъ церковнаго права, будто бы традиціоннаго права папы «утверждать» своимъ согласіемъ и подписью самый авторитетъ вселенскихъ соборовъ, т. е. быть суперарбитрами надъ вселенскими соборами. Между тѣмъ данное «утвержденіе» въ первую очередь означало только «утвержденіе» правильности дѣйствій легатовъ папы. Папа заднимъ числомъ дублировалъ ихъ актъ согласія съ постановленіемъ собора и подписи подъ нимъ. Такой же актъ «утвержденія» и подписи *post factum* давали и всѣ другіе епископы, какъ бы малы и провинціальны ни были ихъ кафедры, если на соборѣ фактически присутствовали и голосовали ихъ замѣстители-пресвитеры и архимандриты. Ни Амастридскому, ни Иконійскому, ни Апамейскому и т. д. епископу и на умъ не приходило возмнить себя въ минуту утвердительной подписи подъ докладомъ своихъ замѣстителей, что этимъ онъ превозносится на высоту суперарбитра надъ вселенскими соборами. Но римское самочувствіе было совершенно инымъ. И практика, какъ будто вполне оправдывала его. Такъ повелось съ I Никейскаго собора, что папы освобождали себя отъ кипѣнія въ котлѣ соборныхъ страстей путемъ посланки своихъ замѣстителей. Имъ искренно былъ чуждъ еретическій азартъ Востока, и на соборы они смотрѣли нѣсколько сверху внизъ. Востокъ, какъ всегда, не понималъ Запада, не интересовался имъ и не подозрѣвалъ, что тамъ растетъ и развивается иная еkkлезіологическая мистика: изъ простаго техническаго факта римскій духъ уже заключалъ объ особомъ превосходящемъ положеніи папъ въ отношеніи вселенскихъ соборовъ. А Востокъ, ничево этого не подозрѣвая, продолжалъ безсознательно подписываться подъ всѣми почетными формулами, какія ему предлагалъ Римъ. Когда въ IX вѣкѣ пришлось Востоку платить по этимъ векселямъ, а онъ сталъ отказываться, то въ глазахъ Запада, онъ оказался нечестнымъ отступникомъ. И это глубокое непониманіе Западомъ поведенія Востока трагически длится и до сего дня.

Одной изъ иллюстрацій этого тысячелѣтнаго взаимнаго недоразумѣнія можетъ служить и послѣдній актъ, вышедшій изъ нѣдръ собора и морально могущій быть квалифицированнымъ, какъ актъ всего собора. Это торжественное письмо всего пленума восточнаго епископата къ папѣ Льву съ ходатайствомъ утвердить опротестованное его легатами 28-е правило. Письмо ультра-дипломатическое, комплиментарное, рассчитанное на то, чтобы по меньшей мѣрѣ смягчить непримиримую позицію легатовъ.

«Ты пришелъ къ намъ» — пишутъ соборяне папѣ — «какъ истолкователь голоса блаженнаго Петра и на всѣхъ простеръ благословеніе

его вѣры. Мы могли объявить истину чадамъ церкви въ общности единого духа и единой радости, участвуя, какъ на царскомъ пирѣ, въ духовныхъ утѣхахъ, которыя намъ уготовалъ Христосъ черезъ твои письма. Мы были тамъ около 520 епископовъ, которыхъ ты вель, какъ глава ведетъ члены».

Послѣ столь торжественно-лестнаго предисловія просьба о 28-мъ канонѣ:

«Мы доводили до твоего свѣдѣнія, что мы декретировали нѣкоторыя другія мѣры въ интересахъ мира и порядка въ церковныхъ дѣлахъ и для укрѣпленія уставовъ церкви, зная что Твоя Святость ихъ утвердить и одобрить. В частности мы подтвердили древній обычай, въ силу котораго епископъ КПля поставлялъ митрополитовъ въ діецезахъ Асіи, Понта и Фракіи, и это главнымъ образомъ не ради привилегій каеэдры КПля, но чтобы обезпечить спокойствіе въ митрополитанскихъ городахъ... Мы подтвердили канонъ собора 150 отцовъ, который гарантируетъ каеэдрѣ КПля 2-ое мѣсто послѣ твоей святой и апостольской каеэдры... Мы были того мнѣнія, что Вселенскому Собору подобало подтвердить имперскому городу, согласно желанію императора, эти привилегіи, убѣжденные въ томъ, что, узнавъ это, ты будешь разсматривать какъ свое (собственное) дѣло, ибо все доброе, что дѣлаютъ сыны, есть честь для отцовъ. Посему мы молимъ тебя, почти наши декреты твоимъ одобреніемъ. И какъ мы присоединились къ твоему декрету (о вѣрѣ), такъ и Твое Величество да сдѣлаетъ подобающее по отношенію къ сынамъ твоимъ».

Разумѣется Римъ остался глухъ къ этой, чуждой ему логикѣ.

Вопросъ о 28-мъ правилѣ Халкидонскаго собора юстается живымъ и жгучимъ до нашихъ дней и внутри самой Восточной церкви. У насъ беспрепятственно господствуетъ національный сепаратизмъ церковей и даже при случаѣ прямая борьба съ духомъ и буквой 28-го правила. Острымъ примѣромъ борьбы съ нимъ является полемика на страницахъ Журнала Московской Патріархіи извѣстнаго легкостью перемѣны фронтовъ и лагерей, нынѣ совѣтскаго канониста, С. В. Троицкаго.

\*

\*\*

Вернемся, юднако, къ вершинной точкѣ IV собора, его христологическому оросу. Въ чемъ его живое, неумирающее и все разрастающееся значеніе для современнаго христіанскаго религіознаго сознанія, преимущественно восточно-православнаго и, можетъ быть, въ особенности для русско-православнаго?

Это благодарная тема для цѣлыхъ системъ христіанской философіи мистики, этики, аскетики. Нашъ долгъ здѣсь сдѣлать только самыя общія указанія, точнѣе — только намеки на то: какъ, въ какихъ преломленіяхъ переживается нами теперь христологическій догматъ, спасительную директиву для котораго намъ подарилъ юрьсѣ IV Собора?

Намъ кажется, что даже и тогда, въ V вѣкѣ, когда христологическій догматъ полыхалъ неугасимымъ пожаромъ въ мозгахъ эллинизованныхъ восточныхъ народовъ, чисто философскій, теоретическій интересъ къ нему осознавался, трюго говоря, только въ школьно-повѣщен-

номъ меньшинствѣ, т. е. у ведущей богословской элиты. Въ широкихъ кругахъ и въ массовомъ сознаниіи интересъ къ нему питался подсознательной, но не менѣе пламенной сферой религіознаго чувства, т. е. господствующимъ тономъ восточнаго благочестія. Для общаго тона восточнаго благочестія, для ощущенія имъ, такъ сказать «на ощупь», что свято и что не свято, что ведетъ къ Богу и что уводитъ отъ Него, характерно острое, доходящее до границъ дуализма, ощущеніе противоположности, полярности Бога и міра, не только, какъ Творца и творенія, Безконечнаго и конечнаго, но и какъ чистаго и нечистаго, Святаго и грѣшнаго, почти, какъ Добра и зла въ онтологическомъ смыслѣ. Это — подпочва, благопріятствующая незамѣтному искаженію, на путяхъ искренней аскезы, пониманія и переживанія догмата Божовоплощенія. Характерно, что въ періодъ христологическихъ споровъ на видное мѣсто выступаютъ монашескія арміи въ переносномъ и даже въ буквальномъ смыслѣ слова. Ревнителей аскезы вдохновлялъ главнымъ образомъ не кенотическій идеалъ уничиженія Бога до образа человѣка, а наоборотъ — возвышеніе плотской природы до огня и свѣта природы божественной, сублимирующей плоть до ея полнаго преображенія и даже поглощенія. Такъ на почвѣ аскезы выросло благочестіе монофиситскаго тона, а за нимъ и еретическое богословствованіе.

Въ противовѣсъ этому крайнему монофиситскому уклону позитивная спокойная мысль Рима устами папы Льва поддержала здоровое стремленіе антиохійскаго богословія и спасла должное равновѣсіе въ утвержденіи реальности двухъ природъ во Христѣ. Черезъ это здоровое и трезвое богословіе утверждень былъ и здравый критерій для опредѣленія нормы каѳолическаго церковнаго благочестія. Оно предохранялось отъ опасности еретическаго, антикосмическаго, буддійскаго спиритуализма. Иначе говоря, въ атмосферѣ православно-каѳолической христологии, т. е. всесторонне-гармоническаго богословствованія о реальности двухъ природъ во Христѣ, морально-практическая сторона жизни и отдѣльнаго христіанина и всей церкви инстинктивно укладывалась въ здоровое русло, чуждое еретическаго эстремизма. И это православіе, не въ отчетливомъ теоретическомъ сознаниіи, доступномъ только богословскому меньшинству, а православіе *de facto*, на дѣлѣ, въ жизненно-практическомъ инстинктѣ массъ и есть, и до сихъ поръ остается новымъ, неумирающимъ переживаніемъ того-же древняго Халкидонскаго догмата. Въ движеніи вѣковъ и перемѣнахъ исторической среды измѣнились только формы ея осознанія, только богословская ея арматура.

Кромѣ положительной римской догматической помощи заболѣвшему монофиситскимъ искривленіемъ Востоку, противовѣсомъ и противоядіемъ на мѣстѣ въ данный моментъ и въ послѣдующіе вѣка послужилъ и собственный общецерковный опытъ Востока. Это былъ воспринятый въ мысль и въ сердце церкви теократическій принципъ благословенной связи церкви съ римской имперіей и ея культурой, ради историческаго служенія Царству Божию. Въ этомъ, догматически обоснованномъ и осмысленномъ теократическомъ идеалѣ «симфоніи» церкви и государства, обѣ природы даны въ совершенной полнотѣ и совершенномъ объединеніи безъ умаленія одной за счетъ другой. Земная дефективная природа государства, съ ея грѣховными человѣческими и космическими

матерьялами, и небесная, божественная, чудесная природа церкви, съ ея мистической сущностью Тѣла Хритова, ирраціонально соединены по образу тайны Боговоплощенія, безъ смѣшенія и взаимопоглощенія. Это — Халкидонскій догматъ въ жизни церкви, воплощенный въ ея практикѣ, въ ея морали и освятительно-литургической теургіи. Ибо то, что по гуманитарно-этической мѣркѣ вполне нормально и даже совершенно, не удовлетворяетъ еще церковной совѣсти. По мудрому наученію церкви этически совершенно лишь то, что выдержано въ литургической атмосферѣ церкви, что прошло черезъ порнило ея освящающихъ дѣйствій и стало для насъ мистически преображеннымъ, уже не просто натуральнымъ, профаннымъ, но святымъ. Очами вѣры и въ духовномъ опытѣ мы удостоиваемся изнутри церковнаго откровенія узрѣвать, по аналогіи съ существомъ Халкидонскаго догмата, истинно-каѳолическій, православный путь неизбѣжнаго, героическаго, ибо антиномическаго, сочетанія божескаго и человѣческаго началъ, абсолютнаго и относительнаго, вѣчнаго и временнаго, святаго и профаннаго. И это не только въ мистагогіи личнаго христіанскаго подвига, но и подвига общественаго и культурно-творческаго, всемірно-историческаго, общечеловѣческаго, т. е. воистину вселенскаго.

Это практическое переживаніе халкидонскаго догмата въ задачѣ теократическаго созиданія симфоніи церкви и оцерковленной имперіи, со включеніемъ въ это понятіе оцерковленія всей жизни и культуры, и пронесено древней церковью черезъ средніе вѣка вплоть до новыхъ, когда теократическая задача натолкнулась на своего великаго, тоже вселенскаго противника, т. е. на безрелигіозный гуманизмъ или секуляризмъ — это великая, всепроникающая ересь новыхъ временъ. Это монофиситство навыворотъ: устраненіе или изгнаніе съ поля дѣятельности государства и гуманистической земной культуры всякой религіи, всякихъ мистическихъ, божественныхъ началъ церкви. Формула этой ереси только начинается съ толерантнаго лозунга отдѣленія церкви отъ государства, съ допущенія религіи, какъ личнаго частнаго дѣла каждаго (*Privatsache*). Далѣе она діалектически переходитъ въ открытую борьбу и гоненіе. Это новое гоненіе на церковь есть результатъ неоязыческаго, монистическаго *sui generis* «богословствованія», идолопоклонства предъ матеріалистически понимаемымъ космическимъ бытіемъ. Это матеріалистическій монофиситизмъ.

Выработала ли церковь нашей эпохи, нашихъ новыхъ временъ, ясный отвѣтъ на эту модерную ересь, ересь монизма — разумѣемъ отвѣтъ доктринальный, отвѣтъ теоретическаго богословія? Надо признать, что яснаго, церковно-одобреннаго, общепринятаго катихизическаго отвѣта мы еще не имѣемъ. Но поиски его неудержимо начались и будутъ продолжаться можетъ быть цѣлые вѣка, если какая либо острая драма въ жизни церкви не побудитъ ее дать очередную соборную учительную директиву для рѣшенія этого вопроса.

Отсутствіе до времени теоретическаго ходячаго отвѣта на данную проблему, конечно, не значитъ, что церковь его дать не можетъ. Всегда, во всѣ времена, непрерывно церковь даетъ отвѣты своимъ вѣрнымъ сынамъ, богословствующимъ умомъ и сердцемъ въ ея лонѣ, отвѣты

практическіе, отвѣты самой жизнью церкви, ея духомъ, ея благочестіемъ.

Это дѣло уже богословскихъ мыслителей — извлекать изъ соборнаго сознанія и даже подсознанія церкви руководство въ богословскіе творчествѣ въ мѣру неотложныхъ нуждъ самой церкви. И эта огромная, часто напряженная и вдохновенная работа богослововъ всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій особенно въ XIX-XX вв. растетъ непрерывно. Не утопая въ этомъ морѣ литературы о взаимоотношеніи христіанства и цивилизаціи, мы хотимъ здѣсь ограничиться только простымъ указаніемъ (а не разработкой) на особый и своеобразный интересъ богословской мысли около этой проблемы въ нашемъ русскомъ православіи.

\*  
\*\*

Исторія русской философской и богословской работы на эту, скажемъ условно, халкидонскую тему, можетъ быть благодарнымъ предметомъ обширнаго спеціальнаго изслѣдованія.

Какіе геніальные русскіе люди, какія крупныя имена, какія яркія и оригинальныя личности русской культуры стоятъ вѣхами на пути разработки великой тайны Богочеловѣчества, христологии въ ея новѣйшемъ пониманіи и переживаніи!... Сколько дерзновенныхъ насковъ на Халкидонскій догматъ въ его современныхъ интерпретаціяхъ! И какое явное изнеможеніе вопрошающихъ дать собственный удовлетворительный отвѣтъ на свой же вопросъ!

Гоголь страстно, религіозно-профетически захваченный служеніемъ Богу черезъ искусство, надорвался этимъ излишествомъ привязанности къ «міру сему». Попробовалъ съ дѣтской наивностью «спроэктировать» въ перепискѣ съ друзьями шитый бѣлыми нитками синтезъ крѣпостной полицейской государственности съ праволавно-монастырскимъ благочестіемъ для невѣдомо какими средствами остановленнаго, замороженнаго въ своей первобытности народа. И — пошелъ дальше, найдя прямое или косвенное поощреніе со стороны своего духовника ю. Матвѣя Ржевскаго. Ужаснувшись своего оплотненія въ паосѣ художественнаго творчества, онъ покаянно отвергъ все плотское и уморилъ себя голодомъ въ подвигѣ спиритуализма. Съ молодости безоглядно несся по ультра-несторіанскому пути служенія зову человѣческой природы. Опомнившись, изнемогъ на православномъ перепутьи, на попыткѣ связать человѣческое и божье и, потерявъ равновѣсіе, соскользнулъ въ спиритуализмъ, т. е. въ ересь монофиситскую.

На муки Гоголя откликнулся Архимандритъ Ѳеодоръ Бухаревъ, профессоръ Московской и инспекторъ Казанской Духовной Академіи. Въ глуши 40 и 50-хъ годовъ онъ воспѣлъ необычайно патетическій гимнъ сочетанію во Христѣ двухъ естествъ и, по образу этой тайны, сочетанію въ православіи правды царства Божія, какъ на небѣ, такъ и на землѣ, въ историко-культурномъ творчествѣ человѣчества. Другими словами, воспѣлъ гимнъ Халкидонскому догмату. Не убѣдилъ онъ въ этомъ ни Гоголя, съ которымъ переписывался, ни официальную цензуру, которая запретила печатаніе его трудовъ. Пылкій и непокорный, онъ снялъ санъ и продолжалъ до смерти свою проповѣдь. Реабилитация

православія ю. Θεодора Бухарева и объективная критика его построений ждет своего любовнаго изслѣдователя, который навѣрное спокойно докажетъ, что о. Бухаревъ, оправдывая во Христѣ свѣтлыя стороны культурнаго строительства, былъ чуждъ несторіанскаго уклона, т. е. преклоненія предъ культурой, какъ самоцѣнностью, а подчинялъ и покорялъ ее Христу въ ирраціональномъ синтезѣ. Халкидонская мѣрка оправдывала въ главномъ и основномъ о. Бухарева, а не официальную цензуру, отвергшую такое богословіе во имя монифиситскаго пренебреженія къ правдѣ человѣческой.

Достоевскій также богословствуетъ своими художественными образами. Всецѣло отдавъ свое сердце и волю въ послушаніе православной церкви, онъ однако изъ нѣдръ своей совѣсти протестуетъ противъ монофиситскаго по своимъ тонамъ равнодушія церкви къ земной правдѣ, даже «почтительнѣйше возвращаетъ ей билетъ на входъ въ царствіе небесное», тайно помышляетъ, что Пресв. Богородица включаетъ въ себя «мать-сыру землю» и освящаетъ ее, а въ старцѣ Зосимѣ изливаетъ грезы своего сердца объ откровеніи въ Православіи оптимистическаго жизнелюбиваго пути спасенія. Все это не выходитъ изъ схемы Халкидонскаго догмата, но въ границахъ его сильно акцентируетъ правоту природы космоса и человѣка. К. Леонтьевъ вскорѣ назоветъ это «розовымъ христіанствомъ» и противопоставитъ ему подлинное афонское православіе, суровое до граней практическаго монофиситства.

Въ 70-е годы подымается гигантская, для даннаго вопроса, фигура В. С. Соловьева. Философъ по призванію, блестящій публицистъ, проповѣдникъ христіански-церковнаго міровоззрѣнія, онъ въ теченіе трехъ десятилѣтій настойчиво, ударно звалъ богословскую мысль русской церкви раскрыть конкретно, въ приложеніи къ нашей исторической эпохѣ, директиву Халкидонскаго вѣроопредѣленія о соединеніи двухъ природъ въ процессѣ творческаго дѣланія христіанскаго человѣчества въ духѣ и силѣ теократіи. В. Соловьевъ нетерпѣливо метался и искалъ готовыхъ формъ этой теократіи. Продѣлалъ поучительный опытъ пріятія теократіи римской церкви. Ради этого дерзновенно, единолично, въ свемъ сердцѣ соединялъ церкви. Но не въ этихъ крайностяхъ, изжитыхъ имъ самимъ въ предѣлахъ его — увы! — очень короткой жизни, его заслуга и огромное вліяніе на всю генерацию русскихъ религіозныхъ философовъ вплоть до нашихъ дней и, вѣроятно, и впредь еще надолго. Талантъ и заслуга Соловьева, послѣ быстрой побѣды надъ своимъ юношескимъ поклоненіемъ модному въ 60-ые годы идолу матеріализма, состоитъ въ богатырской прокладкѣ пути къ идеалу «цѣльнаго знанія», во всеобъемлющемъ синтезѣ философіи и христіанской догмы, въ созданіи теократической церковной исторіософіи, при свѣтѣ и на базѣ догмата о Богочеловѣчествѣ. Система Соловьева для православнаго богословія есть блестящая иллюстрація современнаго раскрытія неумирающей жизненности и спасительности халкидонскаго догмата. Совершенно сознательно и прямо, опираясь на вѣроопредѣленіе IV-го Вселенскаго Собора, Соловьевъ приписываетъ богочеловѣческую природу и богочеловѣчскій смыслъ процессу земной исторіи человѣчества, включенной, на томъ же основаніи, въ рамки общей космической жизни. И это дѣлаетъ онъ въ противовѣсъ практическому искаженію даже въ православномъ

догматствовани и православномъ практическомъ благочестіи нормы полнаго богочеловѣчества, когда церковь безучастно уклоняется отъ активной роли въ земной исторіи, влекомая одностороннимъ духомъ монофиситизма. Какъ борець противъ односторонняго, внѣсторическаго уклона богословія, Соловьевъ являетъ примѣръ богослова-ортодокса, богослова-халкидонца. Но его идеи и построения внутри православныхъ рамокъ халкидонскаго ороса являются новымъ, свободнымъ добавленіемъ философа. Привѣтствуя ортодоксальныя рамки, усвоенныя Соловьевымъ, какъ завѣтъ Халкидона, мы уже критически относимся къ его богословскимъ построениямъ внутри этихъ рамокъ. Умъ человѣческой, конечно, никогда не можетъ остановиться въ поискахъ разгадки тайны взаимоотношеній Творца и твари, Безконечнаго и конечнаго, Божества и человѣчества, хотя разъяснить тайну намъ не дано, какъ и тайну всякаго догмата. Но посильный подвигъ ума въ проясненіи безконечнаго горизонта тайнъ разумѣется лежить на святомъ пути служенія истинѣ Христовой. Соловьевъ на этомъ, такъ сказать, внутреннемъ фронтѣ догмата, внутри халкидонскихъ барьеровъ, воздвигъ двѣ философскія вѣхи: «всеединство» и «софіологію». «Всеединство» это для него, какъ и для всякаго философа, соблазнительно-универсальный, всеохватывающій, все вѣнчающій фокусъ, въ которомъ перекрещивается и которымъ связуется весь составъ бытія, относительнаго, а вкупѣ и ...Абсолютнаго! Вотъ этого *salto mortale* отъ конечнаго къ Безконечному никакой философскій экстазъ не обязываетъ насъ допускать. Это юдинъ изъ болотныхъ югоньковъ, заводящихъ философовъ въ безшумный провалъ на самыхъ вершинахъ ихъ послѣднихъ достижений. Другой крылатый конь, даже не рациональный только, но и мистическій, на которомъ Соловьевъ перелетаетъ черезъ страшный зѣвъ пропасти между Богомъ и міромъ, это издавна заброшенная и полузабытая Софія. Повторяя тысячелѣтне-древнія попытки и эллинской философіи, и библейскаго хохмизма, и раввинской каббалы, и бурной гностической фантастики, какъ то иллюзорно заполнить пропасть между Творцомъ и тварями, Соловьевъ избираетъ для этого орудіемъ самый чистый, освященный библейскимъ языкомъ, образъ Софіи, и этимъ по инерціи надолго заражаетъ нашихъ религіозно-философствующихъ мыслителей и поэтовъ. Не споря о законныхъ границахъ софійной миеологии, мы здѣсь хотимъ только указать на коренную логическую порочность самаго замысла найти въ туманѣ «всеединства» и на крылахъ «софійнаго эона» что-то посредствующее между Единицей и нулемъ, между Сущимъ и ничто, Абсолютнымъ и относительнымъ, между Богомъ и всѣмъ, мыслимымъ внѣ Бога. Тутъ качественная, ничѣмъ количественно незаполнимая антиномія, между плюсомъ и минусомъ, между да и нѣтъ. Никакой постепенностью, никакими мостами изъ эоновъ нельзя прикрыть онтологическаго прерыва между двумя полярностями. Это явный абсурдъ и самообманъ, будто можно онтологически сочетать Абсолютное съ относительнымъ путемъ постепеннаго вычитанія изъ него нѣкихъ частицъ абсолютности съ замѣной ихъ равновеликими частями относительности вплоть до полнаго перехода или превращенія Абсолютнаго въ относительное. Равно абсурдна и обратная процедура. На дѣлѣ каждая ступень или каждый моментъ такой процедуры есть просто мо-

ментъ упраздненія бытія юдною категорію другою, а не ихъ сцѣпленія, сочетанія, объединенія. Многостепенность такихъ процедуръ есть чистѣйшая логическая иллюзія, философскій самообманъ. На немъ построена вся импотентная фантастика гностицизма, его эноманія. Но она не «пользуетъ нимало» въ постиженіи паралогической тайны соотношенія Творца и творенія. Тайна эта непреложный фактъ. Она дана, ее нельзя понять, а нужно просто принять, не лукавя нашимъ мало-сильнымъ разумомъ. «Ни ходатай, ни ангель, но Самъ Господи воплощся и спаслъ еси всего мя чловѣка». Посредники по сущности, по бытію, посредники онтологическіе тутъ исключены. Никакимъ *crescendo-diminuendo* ютъ твари къ *Deo et vice versa* не создать сплошности, непрерывности, и въ любую изъ миллиметрическихъ щелей проваливается, какъ въ бездну, все построеніе. Если даже въ мірѣ вещей относительныхъ мы вынуждаемся оперировать антиноміями, то какъ же не преклониться предъ антиноміей изъ антиномій и перестать посягать на постиженіе разумомъ непостижимаго? Въ такомъ порядкѣ и идея «всеединства», т. е. ея незаконная претензія слиянія Абсолютнаго съ относительнымъ, должна быть отброшена въ онтологическія границы сотвореннаго космоса. Да, космическое бытіе «всеедино» и не само собою, а по волѣ Творца и «Вседержителя», всю тварь «содержащаго», всю «животворящаго», но ею никакъ не «обдержимаго». Нѣсколько соблазнивъ и запутавъ въ гностико-пантеистическія двусмысленности всю высокодаровитую школу «своихъ учениковъ», самъ Соловьевъ безупреченъ съ точки зрѣнія Халкидонскаго ороса въ ортодоксальномъ утвержденіи принципа Богочловѣчества, какъ свѣточа, озаряющаго своими теократическими лучами исторію чловѣчества и всего космоса.

Философское творчество В. С. Соловьева высоко цѣнилось ортодоксальными богословскими кругами, какъ апологетическое служеніе среди безрелигіознаго большинства русскаго общества. Ради этого исключительнаго, какъ бы пророческаго служенія В. Соловьеву прощались и его колебанія и смѣна взглядовъ по отдѣльнымъ вопросамъ. Не соблазняло и его яркое увлеченіе католичествомъ. Ждали его охладженія и — дождался.

Темпераментнымъ и острымъ противникомъ В. С. Соловьева былъ К. Леонтьевъ, смѣлый, откровенный ненавистникъ идеала и духа западной культуры, гуманизма, прогрессизма, секуляризма. По контрасту и въ полемикѣ съ Соловьевымъ онъ не допускалъ никакого мирнаго синтеза этихъ началъ съ христіанствомъ. Самъ будучи страстнымъ эстетомъ, онъ боролся въ себѣ съ этимъ, какъ ему казалось, соблазномъ дьявольскимъ и закончилъ эту борьбу тайнымъ, на дѣлѣ полуявнымъ, постригомъ предъ смертію. По сравненію съ свободомыслящимъ, но халкидонцемъ-Соловьевымъ, ультра-ортодоксалъ Леонтьевъ фактически оказался ревнителемъ монофиситскаго богословія.

Оригинальный современникъ этихъ двухъ антагонистовъ — Соловьева и Леонтьева, оказавшій значительное вліяніе на перваго, Николай Федоровичъ Федоровъ явилъ собой типъ мыслителя и богослова, впадшаго въ ересь несторіанскую. Освященіе Федоровымъ прогресса научно-техническаго и возведеніе его въ достоинство теургическаго процесса воскрешенія изъ мертвыхъ всѣхъ нашихъ праотцевъ во Христѣ



есть несомнѣнное нарушение халкидонской заповѣди равновѣсія двухъ природъ и присвоеніе неподобающаго примата природѣ чловѣка и ксмоса.

По степени парадоксальности концепцій и по характеру несторианскаго уклона рядомъ съ Федоровымъ можетъ быть упомянутъ В. В. Розановъ. Солидарно съ Лесняевымъ отталкиваясь отъ западныхъ симпатій Соловьева, Розановъ, въ противоположность Леонтьеву, увлекся полемикой с аскетизмомъ церкви до отступленія отъ Новаго Завета во имя Ветхаго и даже во имя язычества. Окарикатуривъ мистику церкви, какъ «религію смерти», онъ звалъ къ «религіи рожденія и пола». Еретицествуя умомъ, В. В. Розановъ въ сердцѣ никогда не разставался съ православной церковью.

Къ несторианскому уклону слѣдуетъ отнести и литературно-философскія построенія Д. С. Мережковскаго. Подобно Розанову онъ преувеличиваетъ пессимистическія и антикосмическія стороны церковнаго благочестія и, повторя В. Соловьева, возвышаетъ сѣнку историческаго строительства культуры мѣркой Богочеловѣчества. Но, преступая границы Халкидонскаго ороса, требуетъ отъ церкви признанія примата культуры и движущаго ею Эроса, играя двусмысленнымъ терминомъ «святая плоть».

Бердяевъ, идя въ томъ же соловьевскомъ руслѣ исторіософскаго истолкованія принципа Богочеловѣчества и въ молодую пору временно подпавъ подъ вліяніе Мережковскаго и Розанова, апеллировалъ къ проблематическому «новому религіозному сознанию» и требовалъ отъ церкви участія въ социальномъ реформаторствѣ. Но вскорѣ утончилъ и углубилъ свое новаторство. Повидимости войдя въ колею халкидонскаго равновѣсія, онъ не стѣснялся его границами и подземными и обходными путями выходилъ изъ нихъ. Такъ, превосходя Мережковскаго тонкостью философской мысли, Бердяевъ выдвинулъ на линію Богочеловѣческаго процесса неуклюжій вопросъ о бы освященіи плоти, а вопросъ духовный — о бы освященіи чловѣческаго творчества и этимъ далъ одинъ изъ блестящихъ комментариевъ къ соловьевской идее Богочеловѣчества. Равнымъ образомъ, въ поискахъ разрѣшенія антикосмическихъ тайнъ на путяхъ «всеединства», Бердяевъ ушелъ отъ грубой ошибки затушевыванія граней между Абсолютнымъ и относительнымъ. Но какой цѣной? Онъ подземнымъ путемъ покинулъ самую почву халкидонскаго антиномическаго двуединства. Ведомый Бѣмевскимъ призракомъ Бездны (*Urgrund*), онъ призналъ въ немъ будто-бы живой *prius* Самого Божества, Самои Св. Троицы, темное лоно Самои Божественности, гдѣ таится разгадка всѣхъ антиномій, даже самаго добра и зла. Опять предъ нами философскій самообманъ гностицизма, путемъ ступенчатыхъ переходовъ отъ одного полюса къ другому, создающаго иллюзію, будто бы антиномія, разжиженная на десяти водахъ, теряетъ свою качественную антиномичность, ирраціональность или сверхраціональность.

С. Н. Булгаковъ, въ послѣдствіи о. Сергій, въ основныхъ линіяхъ своего религіозно-философскаго творчества ученикъ и продолжатель В. Соловьева, безусловно укладывается въ рамки Халкидонской ортодоксіи, но внутри ихъ, какъ и его учитель, онъ во всю ширь разверты-

ваетъ и доктрину всеединства и доктрину софіологіи. В. Соловьевъ превзойденъ въ этихъ смѣлыхъ полетахъ богословствованія о. С. Булгакова. Но наряду съ побѣдами, одержанными послѣднимъ на поляхъ спекулятивной философіи, выступаютъ неизбѣжно и тѣ пораженія, какія мы отмѣтили у учителя его, Вл. Соловьева, т. е. иллюзорность роли Софіи въ постиженіи тайны творенія, промышленія и спасенія міра, и со-скальзывающее въ пантеизмъ объясненіе взаимосвязи Бога и міра.

Еще гармоничнѣе, еще осторожнѣе и безупречнѣе съ точки зрѣнія халкидонскаго орсса развиваетъ все ту же, поначалу Соловьевскую, ставшую традиціонной для русской религіозной философіи серію проблемъ недавно ушедшій отъ насъ въ лучший міръ С. Л. Франкъ. Систематическое обобщеніе этой серіи проблемъ съ обычной и свойственной ему ясностью изложено въ послѣдней его книгѣ «Свѣтъ во тьмѣ». Ни атома софіологіи Франкомъ въ его систему не допущено, но ласкающая философскія сердца схема всеединства у него царитъ надъ всѣми обязательными для христіанина затрудненіями въ чисто богословскихъ проблемахъ зла, первороднаго грѣха и искупленія. Франкъ умолкъ на грани чистаго богословія.

Для даннаго момента мы не считаемъ необходимымъ умножать менѣе характерныя иллюстраціи работы русской мысли въ той же области проблемы Богочеловѣчества. Здѣсь можно было бы назвать имена братьевъ С. и Е. Н. Трубецкихъ, ю. Павла Флоренскаго, Л. П. Карсавина и др.

Думаемъ, что приведенныхъ примѣровъ достаточно для утвержденія, что въ христіанской философіи и въ православномъ богословіи достопамятное и досточудное вѣроопредѣленіе IV Вселенскаго Собора продолжаетъ ощущаться, какъ мудрое и спасительное руководство въ тѣхъ же по существу христологическихъ вопросахъ, которые, въ специфическомъ, конечно, преломленіи нашего времени, неотступно стоятъ и разгораются въ православномъ сзнаніи и преимущественно въ русской философской и богословской мысли.

**А. Карташевъ.**

21.XI.1951 г. Парижъ.

## Откровение о Матери Мессіи \*)

(О ветхозавѣтныхъ основахъ маріологіи).

Многочастное, многообразное откровение Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ, несмотря на ограниченность подаваемой въ немъ мѣры боговѣдѣнія, уже отмѣняло въ мірѣ, черезъ вхожденіе въ него силы Божіей, чинъ тварнаго, падшаго естества. Такими вхожденіями Бога въ міръ, имѣвшими мѣсто до воплощенія Слова, объясняются всѣ чудеса, которыми изобилуетъ священная исторія Ветхаго Израиля. Черезъ вхожденія Бога въ міръ происходило сообщеніе харизмъ боговдохновеннымъ ветхозавѣтнымъ мужамъ, оставившимъ Церкви ветхозавѣтную часть канона Священнаго Писанія. И эти же вхожденія Бога въ міръ давали иногда ветхозавѣтному человѣку перерасти, хотя бы на краткіе миги, присущую всему Ветхому Завѣту ограниченность богопознанія и пріоткрывали его духовному зору полноту благодати и славы, уготованную Богомъ міру во Христѣ. Поэтому, наряду съ описаніями чудесныхъ фактовъ священной исторіи богоизбраннаго народа, ветхозавѣтное Писаніе свидѣтельствуетъ и о чудесахъ благодатнаго проникновенія въ отдѣльныя тайны еще не наступившаго Новаго Завѣта. Эти прозрѣнія составляютъ въ ветхозавѣтныхъ книгахъ главную суть месіанскихъ мѣстъ.

Прозрѣнія эти такъ же многочастны и многообразны, какъ и все ветхозавѣтное откровеніе вообще. Они различаются другъ отъ друга по своей силѣ, по содержанію, а также по глубинѣ своего проникновенія въ Новый Завѣтъ.

Часто они ограничиваются лишь осознаніемъ таящейся въ путяхъ Божіихъ возможности чудеснаго благодатнаго спасенія, которое Богъ нѣкогда осуществитъ для человѣка, хотя бы только въ лицѣ Богоизбраннаго Израиля. Иногда же, правда въ очень исключительныхъ случаяхъ, какъ напр., въ 53-ей главѣ книги пророка Исаіи, а также въ силу особой благодати, ветхозавѣтнымъ пророкамъ пріоткрывались даже и нѣкоторыя подлинныя черты образа Христова. Но, какова бы ни была сила и глубина подобныхъ прозрѣній, ветхозавѣтному сознанію давалось созерцать Новый Завѣтъ не иначе, какъ черезъ конкретную ветхозавѣтную историческую обстановку. Богсвдохновенный писатель оставался человѣкомъ своей эпохи и всего присущаго ей ограниченнаго историческаго знанія и опыта. Подъ дѣйствіемъ Божественнаго Духа онъ иногда прозрѣвалъ въ Новозавѣтныя тайны, но познавалъ онъ не фактическую сторону, а только лишь духъ Новаго Завѣта: ему становились

\*) Текстъ рѣчи, произнесенной авторомъ статьи на актѣ Богословскаго Института въ воскресенье 9-го марта 1952 года.

лась доступной одна только религиозная сущность отношений Бога съ человѣкомъ во Христѣ. Что же касается конкретных фактовъ и событий, рассказанныхъ въ Новозавѣтныхъ книгахъ, то они оставались невѣдомыми въ Ветхомъ Завѣтѣ, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда, какъ въ пророчествѣ объ искупительныхъ страданіяхъ Мессіи, конкретныя, внѣшнія, историческія подробности являлись основнымъ проявленіемъ пріоткрываемой пророку новозавѣтной религиозной истины.

Правда, иногда у христіанскихъ писателей мы встрѣчаемъ попытки обнаружить въ ветхозавѣтной сѣни и гаданіи фактическія совпаденія въ подробностяхъ съ отдѣльными эпизодами евангельской исторіи, но въ подобныхъ случаяхъ толкователи ветхозавѣтныхъ Писаній исходили изъ предпосылокъ не богословской, но народной экзегезы, стремившейся, прежде всего, дать пищу благочестивому воображенію, а не искавшей проникнуть въ подлинный смыслъ разбираемыхъ текстовъ.

Такое положеніе ставитъ передъ современными православными экзегетами отвѣтственную задачу пересмотрѣть вопросъ о возможности наличія въ Ветхо-Завѣтныхъ Писаніяхъ основъ для церковнаго ученія о Божіей Матери.

Давно извѣстно, что, въ изложеніи этого ученія, школьное богословіе любитъ ссылаться на Ветхо-Завѣтные тексты для подтвержденія исповѣдуемыхъ Церковью маріологическихъ истинъ. Но въ правѣ ли оно искать основы для маріологіи въ Ветхомъ Завѣтѣ? Конечно, либеральная библейская наука начисто отрицаетъ подобную возможность. Но даже въ случаѣ непріятія предпосылокъ и выводовъ либеральныхъ ученыхъ, мы должны указать на возможныя возраженія догматическаго характера противъ самой идеи о ветхозавѣтныхъ основахъ маріологіи. Вполнѣ понятно и законно утверждать, что въ своихъ мессіанскихъ мѣстахъ Ветхій Заѣтъ говоритъ о Христѣ, ибо Христось есть мистическій центръ всей исторіи вообще, единый Спаситель и Ходатай «вчера и сегодня и во вѣки тотъ же». (Евр. 13, 8). Но, если Божія Матерь есть также Ходатаица, то это положеніе не должно пониматься въ томъ исключительномъ смыслѣ, въ какомъ терминъ «Ходатай» относится ко Христу, какъ къ единому Искупителю всего рода человѣческаго. Однако, несмотря на возможность подобнаго возраженія, и церковные пѣснописцы, и Отцы Церкви также придавали отдѣльнымъ ветхозавѣтнымъ мѣстамъ смыслъ прикровенныхъ указаній, данныхъ еще до пришествія Христова, на тайну о Божіей Матери. Принимая во вниманіе всѣ вышеуказанныя трудности, мы должны спросить себя, изъ какихъ предпосылокъ исходили Отцы и гимнографы въ своемъ Богородичномъ истолкованіи ряда ветхозавѣтныхъ текстовъ?

Стремилась ли они только напитать благочестивое чувство вѣрующаго народа или же они искали иногда также открыть для богословствующаго ума нѣкую подлинную религиозную реальность?

Этотъ вопросъ о ветхозавѣтныхъ основахъ маріологіи пріобрѣтаетъ особое значеніе въ настоящей моментъ, когда маріологическая проблема заняла центръ вниманія всего современнаго богословія. Давно назрѣваемая, она пріобрѣла злободневный характеръ послѣ провозглашенія папой Піемъ XII, въ ноябрѣ 1950 г., новаго догмата Римской Церкви о прославленіи Божіей Матери. Этотъ догматъ, какъ извѣстно, вызвалъ

полемику со стороны богослововъ другихъ христіанскихъ исповѣданій. Православные богословы, исповѣдая истину о воскресеніи и о вознесеніи на небо Пресвятой Дѣвы Маріи, не соглашаются связать эту истину съ ученіемъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы, также возведеннымъ въ догматъ католической Церковью, но совершенно не извѣстнымъ преданію Церкви восточной. Но противъ новаго римскаго догмата возстало также и протестантское и протестантствующее богословіе, отвергающее вообще всякое почитаніе Божіей Матери. Въ этой связи вопросъ о наличіи въ Ветхомъ Завѣтѣ возможныхъ предуказаній на Божію Матерь получаетъ первостепенную важность. Фактъ наличія въ Ветхомъ Завѣтѣ подобнаго рода свидѣтельствъ далъ бы возможность, если только онъ установимъ, утверждать, что почитаніе Божіей Матери связано съ однимъ изъ главнѣйшихъ проявленій Царства Божія, уготованнаго во Христѣ, и уже получившихъ свое выраженіе въ религіозной дѣйствительности Ветхаго Завѣта.

Этотъ же вопросъ является смежнымъ и съ другой большой темой, волнующей въ настоящее время ветхозавѣтниковъ, а именно съ темой т. наз. широчайшаго смысла Ветхаго Завѣта. Въ книгѣ «*Les Harmonies des deux Testaments*» (1), каноникъ *Sorrens*, профессоръ Лувенскаго Университета, одинъ изъ наиболѣе выдающихся современныхъ католическихъ библеистовъ, высказалъ мнѣніе о существованіи въ Ветхомъ Завѣтѣ, наряду съ буквальнымъ и съ типологическимъ смысломъ, и еще такъ называемаго широчайшаго смысла, по-французски — *sens plénier*. Смыслъ этотъ, какъ указываетъ о. *Sorrens*, присущъ очень небольшому количеству мѣстъ Ветхаго Завѣта. Его составляютъ прямыя и непосредственныя ветхозавѣтныя предуказанія на Н. З. тайны. *Sorrens* объясняетъ фактъ наличія этого смысла тѣмъ, что самъ Богъ, какъ изначальный авторъ Священнаго Писанія, властенъ давать черезъ отдѣльные ветхозавѣтные факты совершенно точныя указанія на совершенно опредѣленныя новозавѣтныя свершенія, несмотря на то, что послѣднія еще не получили своего осуществленія въ исторіи. Поэтому, согласно утвержденіямъ *Sorrens*, указанія эти не всегда были понимаемы и самими ветхозавѣтными писателями, черезъ которыхъ они подавались; но, тѣмъ не менѣе, ихъ Новозавѣтная Церковь приняла и истолковала именно въ томъ ихъ конкретномъ значеніи и соотношеніи, въ какомъ ихъ мыслилъ самъ Богъ. По теоріи того же *Sorrens*, широчайшій смыслъ является заключеннымъ въ самую букву ветхо-завѣтнаго текста и потому онъ долженъ разсматриваться какъ разновидность буквально-пророческаго смысла Ветхаго Завѣта. Поэтому, такъ же, онъ долженъ быть раскрываемъ при помощи всей усовершенствованной современной техники историко-филологическаго метода толкованія буквы священнаго текста.

Широчайшій смыслъ, помимо *Sorrens*'а, имѣетъ въ современной библейской наукѣ и другихъ защитниковъ, какъ напр., о. о. *Serfaux*, *Courtade* и *de Vaux* (2).

Но есть у него и противники, въ числѣ которыхъ наиболѣе авторитетнымъ является о. *Jean Danielou* (3). Отрицатели широчайшаго смысла утверждаютъ, что о немъ ничего неизвѣстно въ Преданіи, что смыслъ этотъ устанавливается путемъ насилия надъ буквою текста, что

въ конечномъ итогѣ, его усмотрѣніе есть плодъ неудавшейся попытки, продѣланной буквальной экзегезой, для того, чтобы поглотить тино-логию.

Что касается позиции православной экзегезы, то для послѣдней ясно, что о. Сорренс частично исходитъ изъ западной, богословской концепціи о Богѣ, какъ о первопринципѣ, перводвижателѣ и Первоавторѣ, трудно совмѣстимой съ особенно дорогой для православнаго сознанія истинѣ о синергизмѣ, который постулируется православнымъ богословіемъ даже въ дѣлѣ написанія боговдохновенныхъ книгъ. Но въ то же время нельзя не отмѣтить, что утверждение о. Сорренс'а о томъ, что Богъ властенъ вкладывать въ Священное Писаніе совершенно точный смыслъ и опредѣленные указанія и, что опознаніе этого смысла и использование этихъ указаній Церковью не можетъ носить произвольнаго и случайнаго характера, сохраняетъ все свое значеніе и для православнаго богослова.

Поэтому, поднятая въ современной библейской богословской наукѣ проблема широчайшаго смысла, не есть мнимая проблема. Остается только уяснить, какимъ образомъ Богъ подавалъ въ Ветхомъ Завѣтѣ составляющія этотъ смыслъ указанія, и какъ Новозавѣтная Церковь ихъ восприняла и использовала.

Возвращаясь къ вопросу о Ветхозавѣтныхъ основахъ маріологии, отмѣтимъ, что для защитниковъ широчайшаго смысла безспорнымъ, но можетъ быть единственнымъ примѣромъ этого смысла въ Ветхомъ За-вѣтѣ является такъ называемое ПЕРВОЕВАНГЕЛЬЕ, т. е. слово Господне о сѣмени Жены, заключенное въ III главѣ, 15 стихѣ книги Бытія (4). Поэтому изслѣдованіе В. З. мѣсть, обычно выставляемыхъ въ качествѣ прикровенныхъ предубаженій на тайну о Божіей Матери, должно необходимо привести экзегетовъ къ уясненію вопроса о принципѣ, природѣ, характерѣ широчайшаго смысла, предполагаемаго частью современныхъ экзегетовъ и богослововъ въ священномъ Писаніи Ветхаго За-вѣта; оно, также, должно помочь найти и критерій, позволяющій съ точностью опредѣлять и другіе возможные примѣры этого постулируемаго но-вѣйшей наукою смысла.

Оставимъ рѣшительно въ сторонѣ тѣ ветхозавѣтные тексты, кото-рые совершенно очевидно оказались отнесенными къ Божіей Матери лишь на основаніи ихъ чисто-аллегорическаго истолкованія. Извѣстно, что православная богословская экзегеза отказалась отъ аллегорическаго подхода къ Священному Писанію Ветхаго За-вѣта. Пониманіе Ветхаго За-вѣта, какъ аллегорическаго изображенія Новозавѣтныхъ истинъ, упразд-няетъ самый фактъ Ветхаго За-вѣта, какъ опредѣленной эпохи въ хо-женіи человѣчества передъ Богомъ, эпохи, лежащей въ путяхъ бже-ственнаго домостроительства спасенія человѣка. Для Ветхаго За-вѣта самымъ характернымъ являлась именно эта ограниченная мѣра откро-венія, нарочито подаваемая Богомъ человѣку, согрѣшившему въ Адамѣ, но еще не возстановленному во Христѣ. Усматривать за ветхою бук-вой иной, таинственный смыслъ, ничего общаго съ буквою не имѣющій, ведетъ къ простой замѣнѣ Ветхаго За-вѣта Новымъ и, въ конечномъ итогѣ, приводитъ къ монофизитствующему, крайнему александринизму, поглощающему въ Божествѣ священную историческую реальность. Но,

отказавшись от чисто аллегорического понимания Ветхого Завета, Церковь не отказалась от аллегоризма вообще. Не надо забывать, что Ветхозаветное Писание вылилось в своего рода категории мышления для Новозаветной Церкви. Отдельные ветхозаветные образы, слова и речения, как содержащиеся в том, что явилось для Ново-Заветной Церкви ее Священным Писанием, т. е. обращенным к ней подлинным Словом Божиим, стали употребляться нами, новозаветными, как своего рода священный язык, на котором мы выражаем наши чувства и переживания перед отдельными сторонами Царства Божия, открывающегося для человечества Христовым пришествием в мир. И надо указать, что заимствованные из Ветхого Завета метафоры, сравнения и уподобления особо изобилуют в отношении к Божией Матери, которую Церковь, с первых веков христианства, всегда с любовью прославляла при помощи самых прекрасных поэтических образов, очерпнутых в ветхозаветных книгах.

Однако, эти, использованные христианской поэзией ветхозаветные образы, как это показывает то естественное их понимание, которое вытекает из всего их контекста в В. З. Писаниях, не содержат само по себе никакого проникновения в тайну о Божией Матери и потому они не могут быть рассматриваемы, как имеющие отношение к В. Заветным основам мариологии... Также мы не будем ссылаться и на многочисленные Ветхо-Заветные факты, которые можно рассматривать, как прообразы либо грядущаго преобразования мира (таковы некоторые подробности в отдельных мессіанских эсхатологических пророчествах) или совершающейся тайны Боговоплощения (таковы, напр., храм, ковчег Завета, Святое Святых и прочие установления, связанные с характерным для Ветхого Завета теократическим обитанием Бога среди избраннаго народа). Часто эти факты толкуются и как В. Заветные прообразы Божией Матери. Но, в первую очередь они прообразуют всю Ново-Заветную реальность, как таковую, т. е. всю тайну Богочеловѣчества, и затѣм лишь в порядкѣ чистой ассоціаціи идей ихъ можно отнести къ Божіей Матери, какъ орудію Боговоплощенія и средоточію Церкви. Они прообразуютъ тайну Божіей Матери лишь въ общемъ контекстѣ всей Ново-Заветной тайны и потому, строго говоря, они не могутъ быть удержаны, какъ Ветхо-Заветныя предуказанія на Божию Матерь<sup>(5)</sup>.

Но священное писаніе В. Завета содержитъ небольшое число мѣстъ, явно мессіанскаго характера, всегда традиціонно связуемыхъ Церковью съ тайною о Пресв. Богородицѣ, причѣмъ церковное преданіе во всѣ времена стремилось видѣть ту или иную богооткровенную истину о Матери Мессіи, какъ бы вписанную въ самую букву каждаго изъ этихъ мессіанскихъ мѣстъ. Разборомъ этого рода мѣстъ мы ограничимъ настоящее изслѣдованіе о ветхозаветныхъ основахъ мариологии.

Первымъ такимъ мѣстомъ является мессіанское пророчество Исаи 7, 14. Текстъ этотъ обычно воспринимается въ Церкви, какъ прямое предсказаніе о рожденіи Иисуса Христа отъ Дѣвы. Однако, такое толкованіе представляется трудно совмѣстимымъ съ буквою еврейскаго оригинала этого мѣста книги пророка Исаи. Вотъ какъ звучитъ текстъ

Ис. 7, 14 въ нашей церковно-славянской русской Библии: «Се дѣва во чревѣ приметъ и родитъ Сына и нарекутъ имя Ему Еммануиль». Однако, извѣстно, что чтеніе ДѢВА вошло въ нашу церковную Библию изъ греческаго перевода LXX. Еврейскій же текстъ, вмѣсто этого слова, содержитъ чтеніе *Almah*, т. е. молодая женщина или, точнѣе, молодая особа женскаго пола. Правда, подъ словомъ *Almah* Библия иногда подразумеваетъ молодую дѣвицу брачнаго возраста (6), но идеи дѣвства слово это, взятое само по себѣ, никоимъ образомъ не содержитъ. Кромѣ того, отправляясь отъ всего контекста пророчества о рожденіи Еммануила, мы можемъ установить въ чемъ, въ первую очередь, дѣйствительно, заключалось знаменіе, о которомъ говорилъ Исаія. Знаменіе это было дано Ахазу, маленькому Іудейскому царьку VIII в. до Р. Х., который въ разговорѣ съ пророкомъ, подразумѣвалъ только современную ему дипломатическую и военную конъюнктуру. Послѣдняя же заключалась въ наступленіи на территорію Іуды военныхъ силъ царей Рецина Дамаскаго и Факея Израильскаго, желавшихъ заставить Ахазу выступить на ихъ сторонѣ противъ Ассиріи (735 годъ до Р. Х.). По своему религиозному уровню ни Ахазъ, ни иной кто въ эту эпоху въ избранномъ народѣ не вмѣстилъ бы откровенія объ рожденіи отъ Дѣвы Спасителя всего міра. Пророкъ изрекаетъ свое пророчество, отправляясь отъ переживаемыхъ его современниками историческихъ событій. Онъ предсказываетъ, во-первыхъ, тѣ бѣдствія, которыя въ скоромъ времени, должны обрушиться, какъ на землю Іуды, такъ и на земли наступающихъ на нее враждебныхъ царей (см. Ис. 7, 15—27); а, во-вторыхъ, пророкъ говоритъ царю о скоромъ и неожиданномъ избавленіи Іерусалима, всей земли Іудиной и царствующей въ ней Давидовой династіи отъ неминуемой гибели. Именно въ связи съ этимъ неожиданнымъ избавленіемъ и должно быть понято пророчество Исаи о рожденіи Еммануила. Вотъ каковъ смыслъ словъ пророка, изрекающаго это пророчество: избавленіе, которое Богъ обѣщаль Ахазу, будетъ настолько чудеснымъ по своей внезапности и неожиданности, что нѣкая молодая мать, которая родитъ сына въ моментъ, когда чудо избавленія совершится, дастъ своему новорожденному младенцу символическое имя Еммануиль, съ нами Богъ.

Мы знаемъ, что такое избавленіе, дѣйствительно, послѣдовало. Ассирійскія войска въ 734 г. наступили на области царей Факія и Рецина: Дамаскъ былъ взятъ и Сирійская держава была уничтожена, отъ сѣвернаго Царства были отторгнуты Галилея и Заіорданская область, которыя вошли въ составъ ассирійскаго государства. А въ 722 году Самарія была взята и Сѣверное Царство прекратило свое существованіе.

Но кто же молодая мать, о которой говорилъ царю пророкъ Исаія?

Присоединеніе члена къ слову «*Almah*» показываетъ, что въ еврейскомъ оригиналѣ рѣчь идетъ объ опредѣленномъ лицѣ, о нѣкоей молодой матери, хорошо извѣстной и царю и пророку.

Изъ всѣхъ возможныхъ гипотезъ наиболѣе вѣроятнымъ является предположеніе, что пророкъ имѣетъ въ виду молодую жену Ахазу, мать будущаго благочестиваго царя Езекии, рожденіе котораго и должно было быть воспринято царемъ, какъ знаменіе о чудѣ неожиданнаго избавленія. Если это такъ, то пророчество Исаи о рожденіи Еммануила



есть одновременно предсказаніе царю и о скоромъ рожденіи у него наслѣдника престола, и при томъ, рожденія чудеснаго, такъ какъ оно должно произойти вопреки критическому стеченію историческихъ обстоятельствъ. Предсказанное Исаіей рожденіе Еммануила есть, въ такомъ случаѣ, видимый знакъ того нарочитаго попеченія Божія о домѣ Давидовѣ, объ Іерусалимѣ, объ Іудѣ и о всемъ избранномъ народѣ, которое не прекращалось въ теченіи всей исторіи народа Божія и которое должно было чудеснымъ образомъ разрѣшить трагическій кризисъ 735 года.

Однако, обратимъ вниманіе на торжественность, съ которой пророкъ Исаія изрекаетъ свое пророчество передъ Ахазомъ. Говоря съ Ахазомъ онъ подчеркнуто обращается ко всему дому Давидову (см. ст. 13). Эта торжественность предвосхищаетъ тонъ пророчествъ 9-ой и 11 главъ Исаіи о славномъ, законномъ царѣ-Мессіи изъ дома Давидова, воцареніе котораго откроетъ для Израіля эпоху благополучія, справедливости и вождельннаго мира (<sup>7</sup>). Конечно, въ пророчествѣ о рожденіи Еммануила, Исаія говорилъ прежде всего о событіяхъ, которыя разрѣшатъ повергшіи въ малодушіе царя Ахаза кризисъ 735 года; но необходимо, также, указать, что въ этомъ пророчествѣ Исаія исходилъ изъ широкой мессіанской перспективы.

Изрекая свое пророчество Исаія имѣлъ въ виду пребывающіе факты въ отношеніяхъ Бога со своимъ народомъ.

Исаія отпраплялся отъ своей вѣры въ Святого Израилева, истиннаго хранителя избраннаго народа, могущаго спасти народъ отъ неминуемой катастрофы, хотя бы въ видѣ малаго остатка. Пророкъ исходилъ также изъ тѣхъ конкретныхъ обѣтованій, связанныхъ съ домомъ Давидовымъ, въ которыя вымылись болѣе общія обѣтованія, данныя Богомъ предкамъ и первымъ религіознымъ вождямъ Израіля. Поэтому рожденіе Еммануила, какъ событіе, должно быть такъ же заключено въ ту же мессіанскую перспективу, а пророчество объ этомъ событіи, т. е. Ис. 7, 14, даже при томъ его буквальный смыслъ, который вытекаетъ изъ еврейскаго оригинала, есть несомнѣнно одно изъ наиболѣе характерныхъ мессіанскихъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ. Самъ же фактъ рожденія законнаго наслѣдника Давидова престола, имѣющаго произойти вопреки всѣмъ нависающимъ угрозамъ переживаемаго момента, получаетъ особое прообразовательное значеніе, какъ свидѣтельство о вѣрности Бога въ непреложномъ исполненіи всѣхъ данныхъ Имъ торжественныхъ обѣщаній. Для насъ, новозавѣтныхъ, ясно, что рожденіе это произошло на основаніи того изначальнаго обѣтованія Бога отпавшему отъ Него человѣку, въ силу котораго возсіялъ изъ колѣна Іудина, отъ дома Давидова, рожденный по плоти отъ Дѣвы Спаситель міра Христосъ. Поэтому младенецъ Еммануиль, прообразъ Мессіи уже, несомнѣнно, для самого Исаіи, есть для насъ, христіанъ, прообразъ рождающагося по плоти Господа Іисуса Христа, а неизвѣстная ветхозавѣтная молодая мать Еммануила есть прообразъ Пресвятой Богородицы, какъ Матери Мессіи.

Здѣсь необходимо отмѣтить судьбу, которую въ Ветхомъ же Завѣтѣ получило пророчество Исаіи о рожденіи Еммануила. Мы уже отмѣтили выше особенность чтенія, которое получили эти слова Исаіи въ

греческомъ переводѣ LXX. Извѣстно, что переводъ этотъ возникъ во II вѣкѣ до Р. Х., въ еврейской колоніи въ Александріи (8). Онъ былъ предназначенъ для самихъ же евреевъ, которые, въ разсѣяніи, утратили знаніе своего древняго, священнаго языка, на которомъ было написано ихъ Священное Писаніе.

Извѣстно, также, что въ послѣдствіи переводъ LXX сдѣлался Библией Христіанской Церкви. Это произошло по причинѣ особой мистической настроенности его авторовъ, которая дѣлала ихъ переводъ особочуткимъ къ мессіанскимъ мѣстамъ. Въ своемъ воспріятіи мессіанскихъ мѣстъ авторы перевода LXX оказались близкими къ тому пониманію этихъ мѣстъ, которое стало свойственнымъ Новозавѣтной Церкви. Поэтому, изъ всѣхъ древнихъ версій Священнаго Писанія Ветхаго Завета, версія LXX стала наиболѣе родственной новозавѣтному воспріятію Ветхозавѣтной религиозной дѣйствительности. Что же касается того чтенія, которое пророчество Исаи о рожденіи Еммануила получило въ переводѣ LXX, то здѣсь особенно необходимо напомнить, что авторами перевода были тѣ же евреи, жившіе около двухъ вѣковъ до Рождества Христова, ничего не знавшіе о конкретныхъ фактахъ евангельской исторіи вообще и, въ частности, о подробностяхъ рожденія по плоти Богомладенца Христа. И если они въ Ис. 7, 14 замѣнили въ своемъ переводѣ широкое, неопредѣленное понятіе *Almah* болѣе узкимъ, конкретно звучащимъ, опредѣленнымъ понятіемъ *παρθένος*, Дѣва, то это могло произойти лишь потому, что во II вѣкѣ до Рождества Христова, среди самихъ же іудеевъ, существовало вѣрованіе о чудесномъ, совершенно исключительномъ характерѣ рожденія Мессіи. Въ свѣтѣ этого вѣрованія древнее Исаиано пророчество и было истолковано, какъ пророчество объ рожденіи Мессіи отъ Дѣвы.

Но мы имѣемъ въ самой же еврейской Библии слѣды того, какъ понималось это Исаиано пророчество въ эпоху болѣе древнюю, чѣмъ II вѣкѣ до Р. Х. Это насъ приводитъ къ другому мессіанскому мѣсту, въ буквѣ котораго Церковь старается видѣть ветхо-завѣтное предсказаніе о Божіей Матери. Это пророчество Мих. 5, 2—10 о грядущей славѣ Виѣлеема. Вотъ какъ звучитъ это пророчество книги Михея въ своихъ начальныхъ стихахъ: «И ты Виѣлеемъ, Ефраѳа, мадъ ли ты между тысячами Іудиными? Изъ тебя произойдетъ Мнѣ Тотъ, который долженъ быть Мнѣ Владыкою въ Израиль и Котораго происхожденіе отъ начала, отъ дней вѣчныхъ. Посему Онъ оставитъ ихъ до времени, доколѣ не родитъ имѣющая родить» (ст. 2—3а). Въ этихъ словахъ говорится, конечно, о происхожденіи Мессіи, Пророкъ, при этомъ, представляетъ Мессію въ тѣхъ же чертахъ, въ какихъ его мыслилъ Исаія, изрекая свое пророчество объ Еммануилѣ (Ис. 7, 14).

Въ обоихъ случаяхъ Мессія изображается, какъ Давидидъ и какъ законный наслѣдникъ древняго царскаго рода, основаннаго Давидомъ. Кромѣ того, вся мессіологія этого мѣста книги Михея отвѣчаетъ мессіологіи всего Исаиана цикла объ Еммануилѣ (Ис. 7—12). У Исаи, какъ и въ разбираемомъ нами пророчествѣ книги Михея, образъ Мессіи есть образъ славнаго царя, хотя и чисто земного, но царствующаго силою Божіей и насаждающаго справедливость и миръ (9). Болѣе того, Мих. 5, 3а, въ словахъ «Доколѣ не родитъ имѣющая родить», содержитъ

явную ссылку на мать младенца Еммануила, о которой пророчествовалъ передъ Ахазомъ Исаія. Однако, врядъ ли въ этихъ словахъ книги Михея подразумѣвается та же самая молодая мать, на которую въ 735 г. до Р. Х. указывалъ Ахазу пророкъ Исаія. Дѣйствительно, какъ это видно изъ всего контекста Мих. 5, 2—10, пророчество это было изречено въ иной исторической обстановкѣ, явно отличающейся отъ той, въ которой жили и дѣйствовали Исаія и его младшій современникъ Михей. Народъ въ Мих. 5, 3 мыслится, какъ оставленный Богомъ, династія же Давида, какъ династія уже древняя, имѣющая за собой уже извѣстную историческую давность. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ именно и слѣдуетъ понимать выраженія 2-го стиха: «котораго происхождение отъ начала, отъ дней вѣчныхъ». «Начало» есть переводъ слова *qedem*, древность, восходъ; что же касается «дней вѣчныхъ», дней *olam*, то это суть дни, относящіяся къ времени сокровенному, мало извѣстному, каковымъ въ большинствѣ случаевъ является время, отошедшее въ прошлое. Что же касается самой династии, то, согласно Мих. 5 она, по видимому, фактически уже не царствуетъ, т. к. пророкъ часть возстановленія ея законныхъ правъ. Изъ этого можно сдѣлать выводъ, что, въ эпоху, когда писалось пророчество Мих. 5, 2—10, Ахазъ и Езекия, по всей вѣроятности, были уже далеко въ прошломъ. Все пророчество Мих. 5, 2—10, кромѣ того звучитъ, какъ слово утѣшенія страждущему народу и потому, рѣзко порываетъ съ юбличительнымъ тономъ большинства пророчествъ начальныхъ главъ книги Михея. Все это заставляетъ насъ предполагать, что оно было написано и присоединено къ книгѣ Михея, по крайней мѣрѣ, въ плѣнную эпоху. Но, авторъ пророчества обладалъ той же вѣрой и жилъ тѣми же упованіями, что и пророкъ Исаія. Въ своемъ религиозномъ опытѣ онъ, подобно Исаіи, созерцалъ все тотъ же особый Промыселъ Божій объ Израилѣ, объ колѣнѣ Иудиномъ и о домѣ Давидовѣ, благодаря которому нѣкогда, въ дни Ахаза, были спасены и династія и Иерусалимъ, и который, въ будущемъ, черезъ рожденіе ожидаемаго Мессіи, сообщитъ особую славу Виолеему-Ефраѣ, колыбели рода Давидова и родинѣ новаго великаго Давида. Поэтому пророчество Михея 5, 2—10 содержитъ въ сравненіи съ Исаіей, важный шагъ впередъ въ области мессіологии, а именно въ пунктѣ воспріятія Исаіина пророчества объ рожденіи Еммануила: для автора Мих. 2. 5—10, Еммануиль опредѣленно есть уже не прообразъ Мессіи, а самъ Мессія, а та, отъ которой Онъ долженъ родиться, представляется, какъ мать Мессіи, такъ же безотносительно къ той молодой матери, которая должна была родить наследника Ахазу въ дни кризиса 735 года.

Итакъ, пониманіе, которое пророчество Исаіи о рожденіи Еммануила получило въ книгѣ Михея, составляетъ какъ бы промежуточное звено между его буквальнымъ смысломъ, у самого пророка и его истолкованіемъ авторами перевода LXX.

Мы приходимъ къ заключенію, что именно вокругъ текста Ис. 7, 14, кристаллизовалось уже очевидное для II вѣка до Р. Х. выше упомянутое, распространенное среди іудеевъ разсѣянія вѣрованіе въ чудесный характеръ рожденія Мессіи. Св. Апостоль Матѣей, въ 1-ой главѣ, 23 стихѣ своего Евангелія, истолковалъ слова Ис. 7, 14, кото-

рыя онъ привелъ въ редакціи LXX, какъ прямое предсказаніе о рожденіи Христа Спасителя отъ Пресв. Дѣвы Маріи. Несомнѣнно, въ дни предшествующіе пришествію Христову, въ благочестивыхъ еврейскихъ кругахъ, среди такъ наз. *anawim*, т. е. «бѣдныхъ» и «убогихъ» Израіля, воспѣтыхъ въ псаломской письменности, вѣрованіе въ чудесный характеръ рожденія Мессіи продолжало жить, крѣпнуть и оформляться въ своемъ содержаніи. Праведные Захарія, Елисавета Іосифъ Обручникъ, Симеонъ и Анна, дщерь Фануилева и прочіе, чающіе утѣшенія Израілева и ожидающіе избавленія (Лук. 2, 25, 38), всѣ эти типичные *anawim*, уже давно были готовы, т. о., дословно принять фактъ рожденія Мессіи отъ Дѣвы.

Евангелистъ Матѳей, поэтому, своею ссылкой на пророчество Исаіи о рожденіи Еммануила, только лишь придавъ существующему въ его дни вѣрованію окончательную форму и содержаніе. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, это использование евангелистомъ Матѳеемъ древняго Исаіинаго пророчества есть, тѣмъ самымъ, и боговдохновенное, а потому и автентическое, т. е. обязательное для насъ толкованіе этого ветхозавѣтнаго текста. Правда, Новый Завѣтъ очень часто пользуется ветхозавѣтными текстами, но приводитъ ихъ онъ иногда лишь въ качествѣ метафоръ или въ порядкѣ ихъ чисто аккомодативнаго использования. Однако, въ данномъ случаѣ весь контекстъ, въ которомъ приведена у евангелиста эта ссылка на Исаію, показываетъ, что здѣсь мы имѣемъ нѣчто большее, чѣмъ простую метафору или аккомодацию. Приведенная Евангелистомъ книга родства Іисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова (Мѳ. 1, 1—17), а также переданныя имъ въ 1, 20 слова ангела Іосифу, обращенныя къ послѣднему, какъ къ сыну Давидову, ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что и ап. Матѳей имѣлъ въ виду все то же особое строительство Богомъ судьбы рода Давидова, о которомъ нѣкогда было открыто и пророку Исаіи и анонимному боговдохновенному автору 5-ой главы книги Михея. Евангелисту Матѳею дано лишь было повѣдать, что это особое промыслительное дѣйствіе Божіе, проходящее черезъ всю священную исторію Израіля, получило свое исполненіе тогда, когда предвѣчный Сынъ Божій родился по плоти отъ рода Давидова, въ градѣ Давидовѣ, въ древнемъ Виелеемѣ Ефраѣѣ и, принявши плоть отъ обрученной Іосифу Маріи, дѣйствительно родился отъ Дѣвы. Пророкъ Исаіи предсказывалъ Ахазу чудо спасенія Давидовой династіи: династія Давида, обреченная на гибель, которую стеченіе историческихъ обстоятельствъ дѣлало неминуемой, не только не погибла, но, по обѣтованію Божіему, возвѣщенному черезъ пророка, дала, въ лицѣ Еммануила, новый ростокъ, гарантію ея славнаго будущаго. Въ этомъ чудѣ съ особой силой оказался преодоленнымъ законъ слѣпой необходимости, дѣйствующей въ мірѣ, т. е. одна изъ разновидностей закона смерти и тлѣнія, вошедшаго въ міръ благодаря грѣхопаденію Адама. Въ событіи же Рождества Христова, прообразуемомъ событіемъ, предсказаннымъ Исаіей Ахазу, вошелъ въ міръ Тотъ, Кто, вообще, оказался Начальникомъ окончательнаго спасенія отъ грѣха, тлѣнія и смерти. Поэтому, въ рожденіи Христа не могло не быть отмѣнено одно изъ главнѣйшихъ послѣдствій закона грѣха и тлѣнія, а именно неизбѣжная утрата дѣвства при дѣтороженіи. Какъ показываетъ все богословіе Исаіи, а так-

же постоянный его призывъ уповать на одного только Бога, духу пророка, несомнѣнно была открыта истина о возможности благодатнаго спасенія отъ законовъ, связанныхъ съ падшимъ состояніемъ міра.

Поэтому, и въ пророчествѣ о рожденіи Еммануила Исаія соприскоснулся съ той реальностью, которая съ особой полнотой и силой сказалась въ чудѣ дѣвственнаго рожденія Богомладенца Христа. Это показываетъ, что, какъ авторъ Мих. 5, 2—10, такъ и авторы перевода LXX, совершенно справедливо поняли, что пророчество Ис. 7, 14, не-сетъ въ себѣ истину не только объ Мессіи, но и объ Его Матери. Правильность ихъ пониманія была боговдохновенно подтверждена евангелистомъ Матѳеемъ, черезъ котораго Духу Святому угодно было навсегда закрѣпить за Ис. 7, 14, значеніе подлиннаго ветхозавѣтнаго предсказанія объ рожденіи Господа Іисуса Христа отъ Дѣвы. Какъ показываетъ исторія истолкованія этого текста въ предѣлахъ уже одного только Ветхаго Завѣта, эти слова Исаи, по волѣ того же Духа, оказались орудіемъ все болѣе и болѣе совершеннаго проникновенія въ тайну о дѣвственномъ рожденіи Мессіи. Пророкъ Исаія, самъ того не нѣдая, подарилъ человѣчеству мысль о Дѣвѣ, Матери Мессіи.

Третьимъ текстомъ, содержащимъ, по свидѣтельству церковнаго преданія, богооткровенную мысль о Матери Мессіи, является Превоевангеліе, т. е. слова Бытія, 3, 15, о сѣмени жены. Они составляютъ часть приговора, вынесеннаго Богомъ, соблазнившему прародителей змѣю: «и вражду положу между тобою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ ея: оно будетъ поражать тебя въ голову, а ты будешь жалить его въ пяту».

Такъ звучать эти слова въ нашей русской синодальной Библии, переведенной, какъ извѣстно, съ еврейскаго масоретскаго текста. Содержать ли эти слова основаніе для того ихъ пониманія, которое придаетъ имъ Церковь? Буква Первоевангелія говоритъ о борьбѣ, которую, послѣ грѣхопаденія поведутъ Ева и ея потомство противъ змѣя и его потомства. Подъ женою, какъ показываетъ употребленіе въ еврейскомъ оригиналѣ члена, надо, въ первую очередь, подразумѣвать ту единственную жену, о которой была рѣчь въ предшествующемъ разказѣ объ искушеніи прародителей, т. е. первую женщину Еву, жену Адама. Но, можно, конечно, считать, что терминъ «жена» въ Первоевангеліи приобрѣтаетъ также и типическое значеніе. Что же касается противника жены и ея сѣмени, то крайняя критика старалась показать, что змѣй, о которомъ идетъ рѣчь въ Первоевангеліи (и вообще въ Быт. 3), есть обыкновенный зоологическій змѣй. Поэтому критика сводила весь разказъ Бытія 3. къ наивной попыткѣ древняго писателя объяснить вражду, существующему между людьми и этимъ видомъ пресмыкающихся. Однако, для древне-семитическаго мышленія зоологія всегда граничила съ мифологіей и съ демонологіей. Поэтому, ничто не препятствуетъ считать, что и для автора Быт. 3. Божественный приговоръ былъ обращенъ не только къ пресмыкающемуся, но и къ духовному змѣю. Не надо забывать, что и Быт. 3. и весь контекстъ книги Бытія говорятъ, какъ и почему весь міръ оказался зараженнымъ началомъ зла. Но можно ли, дѣйствительно, считать, какъ это считаютъ традиціонные толкователи, что приговоръ подразумѣваетъ

будущую побѣду надъ змѣемъ со стороны жены и ея сѣмени? Христіанскіе толкователи отмѣчаютъ, какъ указаніе на эту побѣду, фактъ пораженія сѣменемъ жены змѣя въ его голову, въ то время, какъ змѣю предоставлена только возможность жалить въ пята. Но стоящіе въ русско́мъ переводѣ глаголы «поражать» и «жалить» являются переводами одного и того же еврейскаго глагола «шуф». Глаголь этотъ отличается неопредѣленностью своего значенія: онъ можетъ, одновременно, означать и давить, и сокрушать, и подкарауливать, и цѣлиться, т. е. можно вынести изъ Первоевангелія впечатлѣніе, на что и старается всегда указать либеральная критика, что текстъ этотъ скорѣе говоритъ объ безисходной борьбѣ между сѣменемъ жены и сѣменемъ змѣя. Но весь богословскій ансамбль книги Бытія опредѣленно говоритъ о борьбѣ Бога со зломъ и объ отдѣльныхъ побѣдахъ Бога въ дѣлѣ возстановленія человѣка, одержанныхъ въ лицѣ Ноя, Авраама и всего Авраамова сѣмени. Кромѣ того, существуетъ несомнѣнный параллелизмъ между приговорами женѣ и мужу, и приговоромъ змѣю. Согласно приговорамъ мужу и женѣ, жертва становится орудіемъ наказанія для виновника своей послѣдующей злой судьбы: такъ, земля должна произращать волчцы и тернія для навлекшаго на нее проклятіе мужа, самъ же мужъ долженъ превратиться въ господина для вовлекшей его въ грѣхъ и внесшіи разстройство во все міровое бытіе жены (ст. 16 и 17). Несомнѣнно поэтому, что, по общему смыслу приговора, взятаго въ своемъ цѣломъ, змѣй долженъ принять ювсе наказаніе отъ жены, т. е. она является его первой и непосредственной жертвой. Итакъ, вопреки утвержденіямъ крайней критики, буква Первоевангелія, дѣйствительно, говоритъ о возможности побѣды жены и ея сѣмени надъ духовнымъ змѣемъ, первовиновникомъ зла.

Подобно Ис. 7, 14, разбираемый нами текстъ получилъ своеобразное истолкованіе въ переводѣ LXX. Греческіе переводчики неожиданно ввели въ переводъ этого мѣста личное мѣстоименіе 3-го лица, единственнаго числа мужскаго рода, грамматически не отвѣчающее ни одному изъ предшествующихъ существительныхъ, но логически относящееся къ сѣмени жены: «И вражду положу между собою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ ея: той ( αὐτός, т. е. онъ) твою блюсти будетъ главу, и ты блюсти будешь его пята». Такъ звучитъ это мѣсто въ нашей церковно-славянской Библии, переведенной, какъ извѣстно съ текста LXX. Такое чтеніе показываетъ, что LXX поняли выраженіе «сѣмя жены», какъ подразумевающее нѣкую конкретную личность. Правда, сама Библия даетъ иногда основаніе понимать еврейское слово «зера» сѣмя, не въ коллективномъ значеніи потомства, а въ индивидуальномъ смыслѣ отдѣльной человѣческой личности. Примѣромъ этому могутъ послужить слова Евы, сказанныя ею при рожденіи Сива: «Богъ положилъ мнѣ другое сѣмя, вмѣсто Авеля, котораго убилъ Каинъ». (Быт. 4, 25). Но, если LXX предпочли въ своемъ переводѣ Первоевангелія именно личное пониманіе слова «сѣмя», то это несомнѣнно потому, что, какъ и въ случаѣ перевода Ис. 7, 14, они руководились догматическими соображеніями. Ихъ переводъ Первоевангелія явно показываетъ, что они видѣли побѣду надъ зломъ въ приходѣ личнаго Мессіи. Кромѣ того, какъ это вытекаетъ изъ перевода, кото-

рый получила въ текстѣ LXX 13-ая глава книги Исаи, содержащая пророчество о гибели Вавилона, авторы перевода усиленно отождествляли звѣрей пустыни, насельниковъ необитаемыхъ или покинутыхъ челоуѣкомъ мѣсть, съ существами демоническаго характера. Змій 3-ей главы Бытія представлялся поэтому въ сознаниі LXX, какъ безспорное олицетвореніе силы діавола. Т. о. цѣлый рядъ данныхъ заставляетъ насъ утверждать, что, какъ и въ переводѣ Ис. 7, 14, именно LXX выявили мессіанскій характеръ и значеніе Быт. 3, 15, понятаго ими въ смыслѣ опредѣленнаго указанія на грядущую побѣду личнаго Мессіи надъ личнымъ виновникомъ зла. Но буква Быт. 3, 15, приобщаетъ и жену къ той борьбѣ, которая предстоитъ ея сѣмени со змѣемъ и его сѣменемъ. Какъ же понимали LXX это участіе жены въ борьбѣ съ діаволомъ? Была ли это для нихъ мать Мессіи или, просто, типическая жена? Здѣсь мы обречены на одиѣ только догадки.

Однако, подобно тому, какъ пророчество Исаи объ рожденіи Емануила было использовано евангелистомъ Матѣемъ, такъ и Первоевангеліе получило несомнѣнный откликъ въ Новомъ Завѣтѣ, а именно въ Евангеліи отъ Луки<sup>(10)</sup>. Можно, прежде всего, видѣть отдаленную ссылку на нѣкоторыя подробности Первеевангелія въ словахъ Праведнаго Симеона, обращенныхъ къ Дѣвѣ Маріи: «Се лежитъ сей на паденіе и на возстаніе многихъ въ Израилѣ и въ предметъ пререканій, и Тебѣ самой оружіе пройдетъ душу, да откроются помышленія многихъ сердець» (Лк. 2, 34). Согласно этимъ словамъ, младенецъ Иисусъ окажется своего рода знаменіемъ среди своего народа, а дѣятельность Его получить значеніе всеобщаго суда надъ зломъ, ибо она выявитъ сокровенное во всѣхъ сердцахъ. Съ младенцемъ Иисусомъ для праведнаго Симеона опредѣленно связанъ послѣдній, рѣшающій актъ домостроительства Божія въ дѣлѣ спасенія людей. Но, подобно тому, какъ въ Первеевангеліи не только сѣмя жены, но и самая жена принимаетъ извѣстное участіе въ борьбѣ со змѣемъ и съ его сѣменемъ, такъ и, согласно словамъ праведнаго Симеона, Матерь Иисуса должна будетъ раздѣлить и подвигъ и участь своего Сына. Она должна пострадать отъ того сопротивленія, которое Сынъ Ея встрѣтитъ на своемъ пути. Псаломская и пророческая письменность часто уподобляютъ слова вражды и злобы смертоноснымъ орудіямъ<sup>(11)</sup>. Очевидно, то же самое слѣдуетъ, въ первую очередь подразумѣвать подъ оружіемъ, которое, по предсказанію праведнаго старца, записаннаго св. Лукою, должно будетъ пройти душу Дѣвы Маріи.

Кромѣ того необходимо отмѣтить, что св. Лука доводилъ родословную Христа Спасителя не только до Давида и до Авраама, но и до Адама (Лк. 3, 28»58).

При этомъ евангелистъ помѣщаетъ эту родословную передъ разсказомъ объ искушеніи Христа въ пустынѣ отъ діавола (Лк. 4, 1—13); въ концѣ же этого разсказа Лука замѣчаетъ, что діаволь отошелъ отъ Иисуса «до времени» (Лк. 5, 13). Затѣмъ, только въ евангеліи отъ Луки мы находимъ слова Господа о своей побѣдѣ надъ діаволомъ, причемъ, въ этихъ словахъ Господь приводитъ образы, невольнo заставляющіе предполагать, что, говоря о Своей побѣдѣ надъ царствомъ злыхъ духовъ, Христосъ отправлялся отъ Первеевангелія: «Я видѣлъ сатану, спадаю-

щого съ неба, какъ молнія. Се даю вамъ власть **наступать** на **змѣй**, и на **скорпионовъ**, и на **всю силу вражію**, и ничто не повредитъ вамъ». (Лк. 10, 18—19). Такимъ образомъ, черезъ все евангеліе отъ Луки явно проходятъ всѣ основные мотивы Первоевангелія: сѣмя, жена, борьба со змѣемъ, но всѣ эти мотивы уже уяснены и представлены Лукою, какъ получившіе свое исполненіе во Христѣ, Который и есть для Луки истинное сѣмя Жены, схватка котораго со змѣемъ должна окончиться полной Его побѣдой. Въ этой борьбѣ принимаетъ участіе и Жена, т. е. Дѣва Марія. Для Луки участіе Жены въ этой борьбѣ не заключается только въ перенесеніи скорбей, связанныхъ съ тѣмъ сопротивленіемъ, которое въ этомъ мірѣ ожидаютъ Ея Сына. Это есть и активное участіе: не даромъ тотъ же евангелистъ Лука, сохранившій намъ слова Праведнаго Симеона, запечатлѣлъ въ своемъ евангеліи рассказъ о событіи Благовѣщенія Пресв. Богородицы, въ которомъ послѣдняя дала свое согласіе на предложенный Ей отъ Бога совершенно исключительный, единственный въ своемъ родѣ подвигъ: стать Матерію Мессіи Христа... Поэтому мы обязаны заключить, что, подобно тому, какъ ев. Матѳей далъ Церкви автентическое истолкованіе пророчества Исаи о рожденіи Еммануила, такъ и ев. Лука автентически истолковалъ Первоевангеліе. Подобно Исаи, составитель книги Бытія далъ человѣчеству въ Первоевангеліи мысль о Матери Мессіи, самъ того не вѣдая.

Итакъ, мы видимъ, что подъ водительствомъ св. Духа, Ветхозавѣтная Церковь, черезъ пророковъ и черезъ составителей версій свящ. Писанія, а за нею и Н. З. Церковь, черезъ Евангелистовъ, выдѣлила рядъ ветхозавѣтныхъ текстовъ, и усмотрѣла въ В. Завѣтѣ откровеніе не только о Мессіи Христѣ, но такъ же и о рядѣ конкретныхъ истинъ, связанныхъ съ Пресв. Богородицей, какъ Матерію Мессіи, а именно объ Ея особомъ мѣстѣ въ путяхъ Божіихъ о мірѣ, объ Ея Приснодѣвствѣ и объ Ея личномъ Крестѣ.

Правда, самая буква ветхозавѣтныхъ текстовъ не содержитъ столь ясныхъ намековъ на эти истины, но все же она даетъ поводъ искать уясненія для заключенныхъ въ ней указаній. Эта работа и была продѣлана послѣдующими поколѣніями свящ. писателей и толкователей свящ. текста. И такъ какъ не только древнія версіи свящ. Писанія В. Завѣта, но и боговдохновенное свидѣтельство въ Евангеліи опредѣленно настаиваетъ на такомъ расширенномъ пониманіи древнихъ пророчествъ, то слѣдуетъ признать, что Самъ Богъ тѣмъ же Духомъ Святымъ соотнесъ эти пророчественныя мѣста съ тѣми богородичными догматами, съ которыми ихъ связало Свящ. Преданіе. Остается только пояснить, какимъ образомъ подобныя предуказанія оказались вложенными въ тексты помимо сознанія ихъ авторовъ.

Мы вернулись, т. о. къ проблемѣ широчайшаго смысла, о которой спорятъ современные ветхозавѣтники. Отрицатели широчайшаго смысла указываютъ, что о послѣднемъ ничего не знаетъ церковное преданіе, что онъ есть плодъ злоупотребленія буквальной экзегезой, что его поиски въ буквѣ текста приводятъ къ натяжкамъ и къ искусственнымъ толкованіямъ, заставляющимъ говорить уже объ аллегоріи или аккомодации, но никакъ не о разновидности буквальнаго смысла. Однако, исторія истолкованія Ис. 7, 14, и Быт. 3, 15, убѣждаетъ насъ, что уже



**библейское** преданіе знало о широчайшемъ смыслѣ и искало его въ цѣломъ рядѣ в. з. текстовъ. Что же касается трудностей экзегетическаго характера, то ихъ легко устранить, если принять во вниманіе тотъ фактъ, что прозрѣніе въ полноту широчайшаго смысла не обязательно подавалось изначальному автору текста, почему и не слѣдуетъ искать широчайшій смыслъ, какъ непременно цѣликомъ заключенный въ самой буквѣ текста.

Здѣсь необходимо напомнить основныя положенія, составляющія православный взглядъ на Божественное откровеніе (13). Откровеніе не есть, какъ это часто мыслятъ въ западномъ богословіи, нѣкое сообщеніе Богомъ человѣку чисто интеллектуальное знаніе.

Откровеніе совершается черезъ религіозный опытъ, т. е. черезъ непосредственное, благодатное вхожденіе духа человѣческаго въ религіозную реальность. Что же касается харизмы боговдохновенности, присущей авторамъ книгъ Свящ. Писанія, то вопреки утвержденіямъ покойнаго о. Lagrange, даръ этотъ совсѣмъ не представляется, какъ отличный отъ богооткровенія, самостоятельный даръ, якобы не сообщающій свящ. авторамъ никакихъ новыхъ знаній, но только позволяющій имъ правильно передать въ книгѣ религіозныя знанія, могущія быть полученными и чисто человѣческими путями. Напротивъ, даръ, который получали авторы священныхъ книгъ, долженъ быть представляемъ, какъ одна изъ разновидностей богооткровенія въ мірѣ. Онъ одновременно подавалъ свящ. автору и прозрѣніе въ открывающуюся религіозную истину, и узрѣніе тѣхъ словъ, образовъ, выражений, способныхъ наиболее адекватнымъ образомъ выразить эту истину на человѣческомъ языкѣ. Настаиваемъ же мы на пониманіи боговдохновенности, какъ разновидности богооткровенія именно потому, что благодаря этому оказывается подчеркнутымъ и разъясненнымъ соборный характеръ Откровенія. Послѣднее обращено ко всему человѣческому роду. Пророки, апостолы, а также авторы свящ. книгъ суть посредники между Богомъ и всѣмъ человѣчествомъ. Ихъ религіозный опытъ долженъ стать достояніемъ всѣхъ поколѣній. Подъ водительствомъ Духа Божія религіозный опытъ посредника непрерывно продолжается въ Церкви, осуществляясь въ ея единомъ харизматическомъ сознаніи. Именно къ этому живому религіозному опыту всей Церкви въ ея цѣлокупности и обращены тѣ указанія Св. Духа, которыя составляютъ широчайшій смыслъ, присущій нѣкоторымъ ветхозавѣтнымъ текстамъ. Вотъ почему смыслъ этотъ имѣетъ въ буквѣ только лишь для себя отправную точку; свое же раскрытіе онъ получаетъ не въ буквѣ, а въ Преданіи.

При такомъ подходѣ къ широчайшему смыслу совершенно очевидно, что новозавѣтный догматъ содержится не въ центрѣ узрѣнія в. з. автора, а, если можно такъ выразиться, гдѣ то на периферіи. Тексты, содержащіе въ себѣ этотъ широчайшій смыслъ, представляютъ собою, какъ и утверждаетъ Сорренс, довольно рѣдкое явленіе въ В. Завѣтѣ, но они не исчерпываются однимъ Первоевангеліемъ. Рядомъ съ послѣднимъ можно назвать и Ис. 7, 13, и Матѣ. 5, 2—10. Но, несомнѣнно, можно найти и другіе тексты, заключающіе широчайшій смыслъ. Ихъ установ-

ление уже не входит въ нашу задачу. Намъ сейчасъ, достаточно указать, что Духу Святому, дѣйствительно было угодно заключить нѣкоторыя опредѣленные предуказанія на новозавѣтныя тайны, въ частности на тайну о Богоматери, въ опредѣленные ветхозавѣтные тексты. Тотъ же Духъ Святой руководилъ Свящ. Преданіемъ въ дѣлѣ уясненія и раскрытія широчайшаго смысла. Поэтому, важными показателями о наличіи послѣдняго могутъ быть тѣ истолкованія свящ. текстовъ, которыя мы находимъ въ древнихъ версіяхъ Писанія Ветх. Завѣта. Эти древнія версіи, и особенно переводъ LXX, суть памятники и свидѣтельства Преданія<sup>(13)</sup> и можно только пожалѣть, что фактъ этотъ недостаточно учтенъ тою частью западной экзегезы, которая склонна защищать широчайшій смыслъ.

Раскрываемый до конца лишь въ Священномъ Преданіи, широчайшій смыслъ Ветхаго Завѣта не совпадаетъ ни съ буквально-историческимъ смысломъ, ни съ буквально-пророческимъ, ни даже съ типологическимъ смысломъ и, какъ показываетъ наше изслѣдованіе Быт. 3, 15 и Ис. 7, 14, онъ можетъ отлично съ ними сосуществовать.

Возвращаясь къ ветхозавѣтнымъ предуказаніямъ на Б. Матерь, мы должны засвидѣтельствовать, что благодаря наличію широчайшаго смысла въ Ис. 7, 14, Матѣ. 5, 2—10 и Быт. 3, 15, тайна о Пресвятой Богородицѣ была, дѣйствительно, предвозвѣщена Духомъ Святымъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. При этомъ можно показать, что именно В. Завѣтъ наиболѣе очевиднымъ образомъ подтверждаетъ, что, вопреки утвержденіямъ рационализирующаго и протестантствующаго богословія, Пресв. Дѣва Марія не представляетъ малозначущую, если только не ничего не значущую, простую внѣшнюю подробность земной жизни Господа Иисуса Христа. Конечно, Новый Завѣтъ раскрываетъ и уясняетъ ветхозавѣтныя предуказанія на Божію Матерь. Но раскрытый въ свѣтѣ Н. Завѣта широчайшій смыслъ ветхозавѣтныхъ богородичныхъ текстовъ, въ свою очередь, дополняетъ новозавѣтное свидѣтельство о Божіей Матери. Черезъ пророчество Исаи о рожденіи Еммануила, и черезъ судьбу этого пророчества въ самой же В. З. Церкви, Ветхій Завѣтъ свидѣтельствуетъ, что Приснодѣвство Богоматери не есть, по существу, какъ бы нѣкая присущая Ей одной привиллегія, сообщенная Ей помимо дѣла всеобщаго спасенія, совершеннаго во Христѣ. Широчайшій смыслъ Ис. 7, 14, и весь богословскій контекстъ этого мессіанскаго пророчества ясно говорятъ о томъ, что фактъ приснодѣвства Бож. Матери, какъ слѣдствіе преодоленія Спасителемъ законовъ падшаго естества, снтологически включается въ Царство Божіе, т. е. во спасеніе и прославленіе всей твари во Христѣ, и есть, тѣмъ самымъ, одинъ изъ главныхъ выразителей этой совершившейся тайны. Ветхій же Завѣтъ говоритъ, что Божіей Матери, какъ Матери Спасителя міра отъ древняго змѣя, какъ Дѣвѣ — Матери Еммануила, отведено совершенно особое мѣсто въ путяхъ Божіихъ о мірѣ, а именно мѣсто **Второй Евы**, наряду со **Второмъ Адамомъ**.

Само Свящ. Писаніе не разъ проводитъ параллель между первымъ Адамомъ и І. Христомъ (Рим. 5, 12—19, 1 Кор. 15, 21—22, 45—49), такъ какъ Христосъ есть и Виновникъ и Первообразъ всеобщаго спасенія. Но нигдѣ Писаніе не называетъ Св. Дѣву Марію Второй Евой.

Однако, прикровенное свидѣтельство Первоевангелія, разъясненное и расширенное Евангелиемъ, явно показываетъ, какъ Жена раздѣлитъ подвигъ своего Сына, выступая, подобно первой Евѣ, какъ помощница не равная, но всецѣло зависящая отъ Адама, въ данномъ случаѣ отъ Второго Адама Христа. (Здѣсь умѣстно отмѣтить, что Быт. 2, 22, гдѣ говорится о женѣ, какъ зависящей отъ мужа по своему сотворенію, въ еврейскомъ оригиналѣ опредѣляетъ жену, какъ помощницу не подобную мужу, а вѣрнѣе отвѣчающую или соответствующую ему).

Въ качествѣ помощницы Второго Адама Пресв. Дѣва Марія и дала согласіе отъ лица всей твари на спасеніе, уготованное Богомъ міру во Христѣ. Въ этомъ же качествѣ и объясняется Ея молитвенное представительство за родъ человѣчскій: какъ это мы видимъ на примѣрѣ чуда въ Канѣ Галилейской (1 и 2, 1-2), своимъ молитвеннымъ ходатайствомъ Она способствуетъ усвоенію родомъ человѣческимъ Царства Божія, доступъ въ которое сталъ возможнымъ только черезъ крестный подвигъ воплотившагося отъ Нея Сына Божія. Подобно первой женѣ, Евѣ, Пресв. Дѣва Марія стала также «Матерію всѣхъ живущихъ» (см. Быт. 3, 20). Распинаемой на Голгоетскомъ Крестѣ Ея Божественный Сынъ усыновилъ Ей въ лицѣ своего возлюбленнаго ученика (Ин. 19, 27), все искупленное Имъ новое человѣчество, которое Она, своимъ представительствомъ и вводитъ въ новую жизнь, дарованную ему во Христѣ. Этимъ довершается аналогія въ путяхъ Божіихъ между Первой Евой и Пресв. Дѣвой Маріей, Матерью Богочеловѣка Христа. Званіе Новой Евы, усвояемое Ей церковными писателями, хотя и не употребляется въ Писаніи, однако, имѣетъ для себя очевидныя библейскія основанія. Поэтому и въ отношеніи маріологическихъ истинъ, получившихъ свое полное откровеніе въ Новомъ Завѣтѣ, мы можемъ повторить тѣ же слова евангелиста: «сіе произошло, да сбудется Писаніе», т. е. Священное Писаніе Ветхаго Завѣта, въ своихъ боговдохновенныхъ словахъ о Матери Мессіи.

Священникъ Алексій Князевъ.

Erumont (S. O.). Франція.

2-14 февраля 1952 года.

#### ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Coppens. Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens de l'Écriture et sur l'Unité de la Révélation. Cahier de la Nouvelle Revue Théologique. Fascicule IV. Paris — Tavernai, 1949.

2) Вся полемика по поводу широчайшаго смысла прекрасно изложена въ коллективномъ трудѣ L. Cerfaux, J. Coppens, J. Gribomont: Problèmes et Méthode d'Exégèse Théologique. in 8°. 91 p. Deselée de Brower. Paris. 1950.

3) См., напр., J. Danielou. Recension des «Harmonies de deux Testament». «Dieu Vivant», 1950. Fasc. 16. p. 149-153.

4) См. L. Cerfaux. J. Coppens, J. Gribomont, op. cit.

5) Русский читатель может найти исчерпывающий список всѣхъ Ветх. Зав. мѣстъ, обычно разсматриваемыхъ, какъ ветхозавѣтныхъ пророчества или прообразовательныхъ предугазанія на Божию Матерь, въ популярныхъ изданіяхъ въ родѣ довольно распространенной книги Е. Сенсаревой: Сказанія о земной жизни Пресв. Богородицы. 1904 г. (Изданіе Русскаго Афонскаго Св. Пантелеймонова монастыря.

6) Говоря объ Ревеккѣ, невѣстѣ Исаака, Быт. 24, 43 опредѣляетъ ее какъ **Almah**.

7) Въ частности выраженіе «сынъ» въ Ис. 9, 6 должно быть въ первую очередь воспринято, какъ свидѣтельство о законномъ правѣ рожденнаго Младенца на престолъ Давида.

8) Н. В. Sweete. An Infroduction to the Old Testament in Greek. Cambridge, 1900.

9) См. Ис. 9, 6, 11, 5-9 и Мих. 5, 5.

10) Это отмѣтилъ А. М. Dubarede O. P. Les fondements bibliques du Titre marial de Nouvelle Eve. Recherches de Science Religieuse. Mélangés Jules Lebreton. Tomes XXXIX-XL. Années 1951-1952. (P. 49-64).

11) См. пс. 54, 4. 54, 22. 56, 25. 63, 4. Иерем. 9, 7.

12) См. нашу статью «О Боговдохновенности Священнаго Писанія», Православная Мысль. Вып. VIII. 1951 г.

13) Подобный взглядъ былъ совсѣмъ недавно высказанъ въ статьѣ Р. Benoit: «La Septante est elle inspirée?», вышедшей въ сборникѣ «Von Wort des Lebens», «Festschrift für Max Meinertz zur Vollendung des 70 Lebensjahres, dargeboten von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, heraus gegeben von Nicolaus Adler. Münster. Aschendorf. 1951.

## У истоковъ спора о Filioque

Въ великомъ дѣлѣ Халкидонскаго собора, 1500-лѣтіе котораго мы недавно праздновали, есть одна сторона, на которую слѣдуетъ обратить вниманіе: это — проявленіе догматическаго единодушія между Востокомъ и Западомъ, достигнутое благодаря знаменитому томосу папы Льва Великаго. Это исповѣданіе, сдѣлавшее возможнымъ достойное возвышеніе авторитета кафедры апостола Петра, вызвавшее со стороны утонченныхъ умовъ Востока преклоненіе передъ упрощеннымъ, но усвоившимъ величайшую тайну христологии западнымъ богословіемъ, является славой Римской Церкви, сумѣвшей тогда объединить вокругъ себя христіанскій міръ.

Но что-же привело впоследствии къ догматическому разрыву?

Въ настоящемъ очеркѣ мы постараемся опредѣлить историческую обстановку и богословскую проблематику, въ которыхъ возникъ споръ объ исхожденіи Св. Духа, составлявшій и составляющій неизбѣжный камень преткновенія между обѣими половинами христіанскаго міра. Всестороннее изученіе этого вопроса можетъ несомнѣнно способствовать нахожденію путей къ его разрѣшенію, помимо накопившихся вѣками пристрастій, но и избѣгая поспѣшныхъ уніональных схемъ, не считающихся съ преданіемъ Церкви.

### I. Filioque на Западѣ до VIII-го вѣка.

Распространеніе терминологіи, приближающейся, по крайней мѣрѣ, внѣшне къ ученію о «двойномъ» исхожденіи Св. Духа, связано на Западѣ, какъ и на Востокѣ, съ полемикой противъ аріанства, несторианства, адопціонизма и вообще ересей, направленныхъ на отрицаніе единосущія Лицъ Св. Троицы или, точнѣе, единосущія Личности Богочеловѣка съ Отцомъ. Утверждая единосущіе, православные настаивали на тѣхъ мѣстахъ Свящ. Писанія, гдѣ указывается на ниспосланіе Духа Сыномъ, на связь Христа съ Утѣшителемъ. При этомъ, вопросъ о различіи вѣчнаго исхожденія Св. Духа и Его временнаго посланія обыкновенно не ставился. Отсюда у нѣкоторыхъ отцовъ, напр., у св. Кирилла Александрійскаго, мы находимъ прямое и безоговорочное утвержденіе о происхожденіи Духа «отъ Отца и Сына» или «отъ Обоихъ», что не мѣшало ему, впрочемъ, и объяснять эти свои выраженія въ смыслѣ временнаго посланія, особенно тогда, когда они вызвали смущеніе у Антиохійцевъ<sup>(1)</sup>.

Но если на Востокѣ эта терминологія окончательно не восторжествовала, то на Западѣ дѣло сложилось иначе. Аріанство долго держа-

лось среди германских народностей — Вестготовъ, — завоевавшихъ сѣверную Африку и Испанію. Аріанскій король Испаніи, Риккаредъ, принялъ православіе только въ 587 году и, въ связи съ этимъ обращеніемъ, нѣсколько мѣстныхъ соборовъ Испанской Церкви утвердило ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына, въ противовѣсъ аріанству, и врядъ-ли вкладывая въ него весь смыслъ, который впоследствии придало ему католическое богословіе. Здѣсь и было впервые включено въ Никео-Цареградскій символъ слово *Filioque*, и въ этомъ измѣненномъ видѣ онъ распространился въ Испаніи, Галліи и Германіи.

Въ связи съ продолжившейся анти-аріанской полемикой, терминологія, бывшая на Востокѣ характерной для немногихъ отдѣльныхъ богослововъ, стала общепринятой на Западѣ<sup>(2)</sup>, тѣмъ болѣе, что здѣсь возникла въ VIII-омъ вѣкѣ новая ересь, адопціонизмъ, также отвергавшая единосуціе Отца и Сына. Не вникая въ подробности, мы можемъ, какъ общее правило, сказать, что остріе древняго латинскаго богословія о Троицѣ всегда направлено въ защиту единосуція, и основная латинская терминологія не отличается отъ терминологіи св. Кирилла, а, слѣдовательно, можетъ быть истолкована въ православномъ смыслѣ.

Однако, особое мѣсто занимаетъ бл. Августинъ. Руководясь все тѣмъ-же анти-аріанскимъ мотивомъ и стремясь объяснить тайну единосуція Лиць, Иппонскій епископъ сооружаетъ новую систему Тріадологіи въ извѣстномъ произведеніи «*De Trinitate*», позволяющей ему выставить въ своихъ полемическихъ трудахъ противъ аріанства (*Contra Maximinum*, проповѣди) новые аргументы въ пользу единосуція<sup>(3)</sup>. Въ своей системѣ бл. Августинъ исходитъ изъ предпосылокъ греческой философіи — по существу эссенціалистической — въ отличіе отъ восточныхъ отцевъ, для которыхъ оправнымъ постулатомъ всякаго богословствованія всегда являлась Истина Откровенія, а философскіе термины — только выраженіемъ этой Истины. Современныя попытки католическихъ богослововъ согласовать ученіе бл. Августина съ ученіемъ Каппадокійцевъ остаются неубѣдительными для православныхъ<sup>(4)</sup>. Какъ извѣстно, основной пунктъ ученія бл. Августина заключается въ системѣ «противоположеній отношенія» между Лицами Св. Троицы, составляющихъ Ихъ различіе въ лонѣ единой Божественной Сущности.

Ученіе бл. Августина, въ силу своей сложности и трудности, долго не оказывало глубокаго вліянія на западное богословіе, которое, если и принимало формулу объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына, рѣдко выставляло въ защиту ея аргументы изъ «*De Trinitate*», а просто ссылалось на единосуціе Лиць и придерживалось терминологіи, подсбной той, которую употреблялъ св. Кириллъ Александрійскій. Въ этомъ смыслѣ интересно упомянуть о письмѣ преп. Максима Исповѣдника къ Марину. Преп. Максимъ, жившій долгое время въ Римѣ и опиравшійся на папскій престолъ въ своей борьбѣ съ восточнымъ моноелитствомъ, выступаетъ здѣсь въ качествѣ защитника западнаго ученія объ исхожденіи, которое уже тогда подвергалось нѣкоторымъ нападкамъ со стороны грековъ. «Западные, — пишетъ св. Максимъ, — выдвигаютъ на первое мѣсто словупотребленіе римскихъ отцевъ, а также Кирилла Александрійскаго въ написанномъ имъ толкованіи на святого еванге-

листа Иоанна. Изъ этого явствуетъ, что они не предлагаютъ Сына въ качествѣ Причины Духа, ибо они знаютъ, что Отецъ есть единая Причина Сына и Духа, Одного черезъ рожденіе, Другого черезъ исхожденіе, но они (придерживаются этихъ выраженій), чтобы показать, что Духъ происходитъ черезъ Сына, и, такимъ образомъ, утвердить неизмѣняемость Существа» (5).

Такимъ образомъ, для св. Максима ясно, что латинское богословіе такъ же православно, какъ и богословіе св. Кирилла, поскольку оно не вводитъ второй причины Божества и признаетъ, что единая Причина — Отецъ.

## II. Положеніе въ VIII-мъ вѣкѣ.

Въ VIII-мъ вѣкѣ общее политическое положеніе христіанскаго міра рѣзко измѣнилось съ появленіемъ на Западѣ великой франкской державы, сосредоточившей на себѣ вниманіе Римскихъ папъ и стремившейся подвергнуть ихъ своему вліянію. Ученіе о «двойномъ исхожденіи Св. Духа» было выдвинуто имперіей съ явнымъ уклономъ уже не только анти-аріанской, но и анти-греческой полемики. Вопросъ подымался не разъ и до коронованія Карла Великаго. Король франковъ, Пепинъ Короткій, въ началѣ второй половины VIII-го столѣтія имѣлъ неоднократныя сношенія съ иконоборческимъ Константинопольскимъ дворомъ. Объ этомъ рассказываютъ западныя хроники (6) и упоминаютъ письма папъ, встревоженныхъ этимъ общеніемъ (7). Стремленіе заключить политической союзъ не было единственной темой переговоровъ. Адонъ Вѣнскій рассказываетъ о томъ, какъ «въ 757 году по Воплощеніи Господа былъ собранъ соборъ и, между Греками и Римлянами, былъ обсуждаемъ вопросъ о Троицѣ, и о томъ, исходитъ-ли Св. Духъ, какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, и о святыхъ образахъ» (8). Изъ другихъ источниковъ мы узнаемъ, что этотъ соборъ собрался въ Гентилиакумѣ (Gentilly), и что онъ представлялся современникамъ, какъ крупное событіе, доктринальная встрѣча Восточной и Западной Церквей (9). Мы, къ несчастью, не имѣемъ ни актовъ этого собора, ни болѣе подробныхъ свѣдѣній о немъ. Вѣроятно, представители иконоборцевъ защищали противъ западныхъ традиціонно-восточную точку зрѣнія.

Но эти первыя стычки явились только предвѣстницами большого столкновенія между обѣими Церквями, которое произошло въ связи съ появленіемъ на Западѣ теократической имперіи Карла Великаго. Объ идеологии и устройствѣ каролингскаго государства имѣется не мало изслѣдованій (10). Несомнѣнно, что основные принципы государственно-церковнаго устройства были восприняты изъ Византіи, но и значительно измѣнены, въ частности, въ томъ, что касается отношеній Церкви и Государства. Чтобы въ этомъ убѣдиться, достаточно прочесть вступленіе въ знаменитыя «Каролиновы книги», направленные Карломъ въ Римъ въ качествѣ опроверженія постановленій Второго Никейскаго собора. Церковь, по словамъ императора, «nobis in hujus saeculi procellosis fluctibus ad regendum commissa est» (11). Такимъ образомъ, Карлъ мыслилъ себя управителемъ Церкви «по божественному праву». Онъ пишетъ папѣ Льву III о взаимоотношеніяхъ императора и

папы въ лонѣ единого церковно-государственнаго цѣлаго, каковымъ онъ мыслить имперію: «*Nostrum est... sanctam ubique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium invasione armis defendere, foris et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est... elevatis ad Deum cum Moysse manibus nostram adjuvare militiam*» (12). Такимъ образомъ, императоръ является не только защитникомъ Церкви отъ внѣшнихъ враговъ, но и хранителемъ католической вѣры извнѣ и изнутри. Роль папы ограничивается молитвой за успѣхи царскаго оружія. Въ Византіи союзъ Церкви и Государства не допускалъ въ принципѣ, ничего подобнаго. Въ частности, діархія царя и патріарха предполагала, что хранителемъ догматической истины является Константинопольскій Патріархъ (13). Несомнѣнно, что представленія Карла о роли императора въ Церкви были значительно ближе къ «цезарепапизму», нежели въ обычной византійской схемѣ. Правда, какъ разъ въ VIII-мъ вѣкѣ эта схема грубо нарушалась иконоборцами: императоръ Левъ Исаврянинъ впервые выразилъ и попытался осуществить въ Византіи теорію настоящаго цезарепапизма, и возможно, что онъ и является подлиннымъ вдохновителемъ Карла Великаго (14).

Возникновеніе на Западѣ христіанской имперіи, мнившей себя, какъ и Византія, основанной на полнотѣ Православія, охраняемаго всесильнымъ императоромъ, помазанникомъ Божиимъ, конкурирующей съ законными преемниками Римскихъ Августовъ, находившимися въ Константинополѣ, сыграло огромную роль въ исторіи раздѣленія Церквей и, въ частности въ утвержденіи на Западѣ ученія о «*Filioque*».

Послѣ неудачныхъ попытокъ переговоровъ о мирѣ и сотрудничествѣ, Карлъ вступилъ въ 80-хъ годахъ VIII-го столѣтія на путь политической конкуренціи съ Византіей. Въ 787-омъ году окончательно прекратились переговоры о предполагавшемся бракѣ между дочерью Карла, Ротрудой, и молодымъ императоромъ Константиномъ VI-ымъ, сыномъ Ирины (15), что прекратило бы раздѣленіе христіанскаго міра на двѣ имперіи, претендующія на наслѣдство Римскихъ Августовъ. Въ Италіи, между франками и греками вспыхнула война.

Именно въ это время Карлъ получил акты VII-го Вселенскаго собора. Латинскій переводъ былъ сдѣланъ болѣе, чѣмъ неудовлетворительно: на основаніи цитатъ, приведенныхъ въ «Каролиновыхъ книгахъ», мы видимъ, что неточности доходили до прямого искаженія смысла (16). Кромѣ того, Карлъ нашелъ въ актахъ взгляды совершенно чуждые западному благочестію того времени. Онъ воспользовался случаемъ, чтобы скомпрометировать православіе Грековъ и, тѣмъ самымъ, возвысить свой авторитетъ, какъ хранителя подлиннаго благочестія, сыграть роль арбитра между соборами 753-го и 787-го годовъ. Съ этой цѣлью, онъ и издалъ свои «*Libri Carolini*» или, точнѣе, «*Capitulare de imaginibus*», написанныя отъ имени самого короля франковъ, вѣроятно Алкуиномъ (17), и адресованныя въ Римъ. Здѣсь Греки прямо обвиняются въ ереси, не только по поводу ихъ представленій объ иконопочитаніи, но и за ихъ триадологію.

Въ актахъ собора 787 г. помѣщалось исповѣданіе вѣры св. патріарха Тарасія, гдѣ догматъ о Троицѣ былъ изложенъ древнимъ, традиціоннымъ языкомъ греческихъ стцевъ. Въ частности, было упомяну-



то объ исхожденіи Св. Духа «отъ Отца черезъ Сына»<sup>(18)</sup>. Но франкскіе богословы, вращавшіеся вокругъ Ахенскаго двора, уже совершенно не были знакомы съ греческимъ богословіемъ, но боялись всего, что могло показаться сходнымъ съ аріанствомъ. Если въ IV-омъ и V-омъ вѣкахъ западные, хотя уже и начинали забывать греческій языкъ, желали жить въ общеніи съ Востокомъ, питались общимъ церковнымъ богатствомъ, обладали подлиннымъ чувствомъ каеюличности, то этого уже не было при дворѣ Карла. Здѣсь мы наблюдаемъ культурное и богословское возрожденіе на всецѣло западной почвѣ, послѣ долгихъ вѣковъ отрыва отъ восточной традиціи. При дворѣ Карла интересуются античной древностью, возрождается изученіе классиковъ, но помимо Византіи. Культурное возрожденіе основывается на остаткахъ чисто латинскаго просвѣщенія, хранившагося въ монастыряхъ Британіи, Ирландіи, сѣверной Франціи. Итальянскіе ученые, сохранившіе нѣкоторую связь съ греческимъ наслѣдіемъ, рѣдко появлялись въ Ахенѣ. Авторъ Каролиновыхъ книгъ и ближайшій совѣтникъ Карла, Алкуинъ, самъ былъ родомъ изъ Англіи и, во всякомъ случаѣ, не зналъ греческаго богословія.

Въ качествѣ одного изъ важныхъ отступленій Грековъ отъ православія, онъ выставляетъ тотъ фактъ, что «Тарасій правозгласилъ въ своемъ исповѣданіи вѣры, что Духъ Святой исходитъ не отъ Отца только, — какъ нѣкоторые, хотя и какъ-то умалчивающіе объ Его исхожденіи отъ Сына, но всецѣло вѣровавшіе, что онъ исходитъ отъ Отца и Сына, — и не что Онъ исходитъ отъ Отца и Сына, какъ вся Вселенская Церковь исповѣдуетъ и вѣруетъ, но что Онъ исходитъ отъ Отца черезъ Сына»<sup>(19)</sup>. Такимъ образомъ, авторъ знаетъ, что «нѣкоторые» умалчивали объ исхожденіи Духа отъ Сына: онъ имъ этого въ вину не ставитъ, какъ онъ, видимо, признаетъ допустимыми тѣ исповѣданія вѣры, читанныя на томъ-же Никейскомъ соборѣ, гдѣ не упоминается объ исхожденіи Духа отъ или черезъ Сына, а только сказано о Немъ, что Онъ исходитъ отъ Отца<sup>(20)</sup>. Только «черезъ Сына» кажется ему македоніанствомъ, а, можетъ быть, и аріанствомъ. Вообще, какъ и у всѣхъ западныхъ, его мысль всегда направлена только на защиту единосущія.

«Мы вѣруемъ, — пишетъ онъ, — что Св. Духъ не исходитъ черезъ Сына, какъ тварь черезъ него бывшая, ни какъ послѣдовавшій за Нимъ во времени, или меньшій по власти, или иной по субстанціи, но мы вѣруемъ, что Онъ исходитъ отъ Отца и Сына, какъ совѣчный, какъ единосущный, какъ равный Имъ, какъ причастный той-же славѣ, власти и Божеству, съ Ними существующій»<sup>(21)</sup>. Далѣе, Алкуинъ пытается обвинить Тарасія въ македоніанствѣ, какъ будто «черезъ Сына» означаетъ сотворенность Духа, и приводитъ доказательства того, что Сынъ дѣйствительно Творецъ, и что все сотворено «черезъ Него». Если же Тарасій съ этимъ не согласенъ, то онъ несомнѣнно впадаетъ въ аріанство, отрицающее Божество Сына и Духа. Изъ всѣхъ этихъ доводовъ Алкуина видно, насколько «Filioque» было, въ сущности для западныхъ равносильно утвержденію единосущія Лиць Святой Троицы. Интересно, что Алкуинъ допускаетъ возможность употреблять выраженіе «черезъ Сына» для утвержденія дѣйствія Св. Духа въ иконо-

міи спасенія: тѣмъ самымъ онъ отличаетъ это дѣйствіе отъ вѣчнаго исхожденія Духа <sup>(22)</sup>. Но «черезъ Сына» абсолютно не приложимо, по его мнѣнію, къ вѣчному исхожденію Духа: это выраженіе не было употреблено ни въ Никее, ни въ Халкидонѣ <sup>(23)</sup>. Зато, говоря о «*Filioque*», Аджуинъ утверждаетъ, что оно имѣется въ оригиналѣ символа отцевъ <sup>(24)</sup>.

Наконецъ, въ качествѣ послѣдняго аргумента, онъ приводитъ то ученіе о Св. Троицѣ, которое ему представляется православнымъ. И здѣсь онъ начинаетъ съ утвержденія, что Духъ есть Богъ и Творецъ, ибо ему кажется, что греки именно это отрицаютъ: «невозможно, — пишетъ онъ, — отнять у Св. Духа имя Творца. Отецъ и Сынъ — Начало Духа, не рожденіемъ, ибо Онъ не Сынъ, не твореніемъ, ибо Онъ не тварь, но даваемъ, ибо Онъ исходитъ отъ Обоихъ» <sup>(25)</sup>. Въ качествѣ подтвержденія, онъ приводитъ длинную цитату изъ бл. Августина, гдѣ развито извѣстное ученіе объ Отцѣ и Сынѣ, какъ единомъ началѣ Духа, подобно тому, какъ всѣ три Лица Св. Троицы являются единымъ началомъ твари <sup>(26)</sup>.

Каролиновы книги даютъ намъ, такимъ образомъ, ясную картину того, какъ относились при франкскомъ дворѣ къ Восточной Тριάдологіи или, вѣрнѣе, къ тому представленію о послѣдней, которое создано при чтеніи латинскаго перевода актовъ VII-го Вселенскаго собора. Слѣдуетъ отмѣтить, что «*Filioque*» считалось истиной очевидной, заключающейся въ первоначальномъ текстѣ Символа, и выражающей ученіе о единосущи въ противовѣсъ арианству и адопціонизму. Теорія бл. Августина приводилась въ качествѣ вторичнаго аргумента, поясненія первичной формулы, а не постулата. Поэтому, если бы франкскіе богословы, въ угоду интересамъ политики Карла Великаго, не выступили противъ Востока по совершенно необоснованнымъ поводамъ, то можно было бы оправдать и ихъ богословскія формулы, подобно тому, какъ св. Максимъ Исповѣдникъ оправдывалъ латинское богословіе его времени.

Римскій Престоль опредѣленно осудилъ нападки Карла на Восточное богословіе: «*Haec dogma, — пишетъ папа Адрианъ I-ый королю франковъ, — Tarasius non per se explanavit, sed per doctrinam sanctorum patrum confessus est*» <sup>(27)</sup>. Чтобы оправдать Восточную формулу «черезъ Сына», папа приводитъ довольно длинную серію цитатъ изъ отцевъ восточныхъ и западныхъ, воздерживаясь отъ какихъ-либо комментаріевъ къ нимъ. Въ своемъ стремленіи утвердить законность этой формулы, папа не имѣетъ руководящаго критерія, опредѣленнаго тройческаго богословія. Въ его подборѣ святоотеческихъ текстовъ мы находимъ и выраженія, гдѣ «черезъ Сына» не можетъ толковаться иначе, какъ выраженіе зависимости Духа отъ Сына въ икономіи спасенія <sup>(28)</sup>, и тексты, гдѣ «черезъ Сына» вовсе не встрѣчается, а просто утверждается «единосущіе» <sup>(29)</sup>, и, наконецъ, тексты, гдѣ эта формула понимается въ смыслѣ исхожденія, временнаго или вѣчнаго, Духа отъ Сына <sup>(30)</sup>. Совершенно ясно, что для Адриана ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына равносильно догмату с единосущи, который можетъ выражаться и формулой «черезъ Сына». А «черезъ Сына» выражаетъ посланіе Св. Духа въ міръ <sup>(31)</sup>. Папа

не отрицает исхождения Духа отъ Сына: онъ, напротивъ, приводитъ новые аргументы въ пользу этого ученія изъ бл. Августина. Ему несомнѣнно свойственна основная двусмысленность западнаго богословія въ этомъ вопросѣ, которая и способствовала постепенному укорененію, а въ послѣдствіи и догматизаціи доктрины епископа Иптонскаго. Тѣмъ не менѣе, отвѣтъ папы Адріана знаменателенъ тѣмъ, что онъ выражаетъ высокое церковное самосознаніе Римскаго престола, передъ лицомъ наступающаго западнаго цезарепапизма. Именно въ тотъ моментъ, когда весь западный міръ нашель себѣ повелителя въ лицѣ Карла, папа ясно выражаетъ отказъ жертвовать единствомъ Церкви во имя политическихъ интересовъ западной имперіи.

Но, увѣ, не весь епископатъ запада слѣдоваль его примѣру. Въ 796-омъ или 797-омъ году, патріархъ Аквилейскій Павлинъ предсѣдательствуетъ на соборѣ епископовъ своего округа въ Чивидале Фріульскомъ. Цѣль собора — утвердить законность прибавки слова «*Filioque*» къ Символу. Въ обширной рѣчи, Павлинъ развиваетъ свои взгляды на смыслъ соборныхъ опредѣленій и назначеніе Символа вѣры. По его мнѣнію, если отцы Константинопольскаго собора прибавили къ Символу членъ о Св. Духѣ, не имѣвшійся въ Никейскомъ оросѣ, то современной ему Церкви принадлежитъ право вставить въ Символь «и отъ Сына», чтобы противостоять еретикамъ, утверждающимъ, что Духъ исходитъ отъ Одного Отца<sup>(32)</sup>. Павлинъ признаетъ, что въ Св. Писаніи существуютъ основанія для того, чтобы читать Символь безъ прибавки<sup>(33)</sup>, но текстовъ въ пользу «и отъ Сына» онъ находитъ достаточно<sup>(34)</sup>. Аргументовъ изъ бл. Августина у него нѣтъ ни одного. Необходимость исповѣдывать исхождение Св. Духа отъ Сына вытекаетъ исключительно изъ догмата о единосущіи, который онъ вновь излагаетъ и приходитъ къ слѣдующему заключенію: «Если Отецъ пребываетъ въ Сынѣ и Сынъ во Отцѣ, нераздѣлимо и существенно, то какимъ образомъ можно не вѣрить, что Св. Духъ, единосущный Отцу и Сыну, всегда исходитъ отъ Отца и Сына, существенно и нераздѣлимо»<sup>(35)</sup>. На соборѣ читается Символь съ прибавкой и, тѣмъ самымъ, Аквилейскій Патріархъ входитъ въ церковномъ отношеніи въ орбиту Франкской имперіи, гдѣ прибавка уже давно принята и считается неоспоримой. Павлинъ дѣлаетъ даже соответствующій докладъ Карлу, проситъ его одобрить постановленія собора и даже, если ему это будетъ угодно, произвести въ нихъ измѣненія<sup>(36)</sup>. Этотъ текстъ Павлина показываетъ, какъ высоко стоялъ престижъ Ахенской теократіи на Западѣ, и съ какой покорностью часть западнаго епископата подчинялась волѣ Карла, и положила уже въ это время начало соборнымъ осужденіямъ Грековъ въ ереси. Правда, Фріульскій соборъ не имѣлъ значительныхъ послѣдствій: начиная съ 787-го года, между Ахеномъ и Константинополемъ ведутся переговоры о мирѣ и даже о союзѣ между двумя имперіями, закрѣпленномъ бракомъ самого Карла съ византійской Василиссой Ириной. При такихъ обстоятельствахъ обвиненія Грековъ въ ереси со стороны Франковъ на время прекратились.

\* \* \*

Вопросъ о «*Filioque*» скоро, однако, возникаетъ снова, по ини-

ціативѣ Грековъ, въ Іерусалимѣ. На Елеонской горѣ издавна существовалъ латинскій монастырь. Игумень этого монастыря, въ сопровожденіи другого монаха той же обители, отправился въ 807-омъ году ко двору Карла и, повидимому, вслѣдствіе ихъ миссіи, латинскій монастырь былъ взятъ подъ особое покровительство Германскаго двора. Во всякомъ случаѣ, въ Елеонской обители были введены литургическіе обычаи придворной капеллы<sup>(37)</sup>. Вскорѣ это обстоятельство вызвало недоумѣніе среди Грековъ. Монахъ Іоаннъ, изъ обители св. Саввы, началъ говорить, что всѣ «Франки, которые на Елеонской горѣ — еретики», пытался вызвать противъ нихъ народное возмущеніе и изгнать ихъ изъ Виѳлеемской базилики, сказавъ имъ при всѣхъ: «Вы — еретики, и книги, которыя у васъ — еретическія». Содержаніемъ ереси являлось включеніе «Filioque» въ Символъ. Такимъ образомъ, ясно, что возмущеніе Грековъ было вызвано не латинскимъ обрядомъ и благочестіемъ, какъ таковымъ, а именно германскимъ ритуаломъ — «книгами», привезенными изъ Ахена, — который предполагалъ и пѣніе Символа съ прибавкой за литургіей. Послѣ предварительнаго разбирательства всего дѣла патриархомъ Іерусалимскимъ Ѳомой, особыя письма посылаются въ Римъ, папѣ Льву III<sup>(38)</sup>.

Исповѣданіе вѣры папы Льва, посланное монахамъ въ отвѣтъ на ихъ запросъ, адресовано въ имѣющемся латинскомъ текстѣ «всѣмъ восточнымъ церквамъ»<sup>(39)</sup>. Здѣсь мы не находимъ упоминанія о самой вставкѣ, но употребляются выраженія, прямо утверждающія исхожденіе Св. Духа отъ Сына, каковыя были свойственны всему западному богословію. Это исповѣданіе было, вѣроятно, послано съ сопроводительными письмами патриарху Іерусалимскому и монахамъ: тамъ и сохранился отвѣтъ на вопросъ монаховъ о прибавкѣ и о франкскихъ литургическихъ книгахъ. Изъ всей дальнѣйшей политики Льва III, какъ и изъ того факта, что нападки на монаховъ со стороны Грековъ прекратились, можно заключить, что папа высказался противъ включенія «и отъ Сына» въ Символъ. Можно все-же пожалѣть о томъ, что эти письма до насъ не дошли: они были бы, безъ сомнѣнія, интересны для выясненія мнѣнія папы по этому вопросу, а также для пониманія смысла права аппеляціи въ Римъ на судъ восточныхъ мѣстныхъ епископовъ, которымъ воспользовались монахи. Мы все-же имѣемъ письмо папы Льва Карлу, гдѣ сообщается о томъ, что весь матеріалъ, касающійся Іерусалимскаго дѣла, посылается въ Ахень, для свѣдѣнія<sup>(40)</sup>.

Въ это время между Франкской имперіей и Византіей началась снова военная борьба. Карлъ захотѣлъ нанести Грекамъ ударъ путемъ серьезнаго, обоснованнаго обвиненія въ ереси. Для этой цѣли западный теократъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи плеяду услужливыхъ богослововъ, дѣйствительно начитанныхъ въ святоотеческихъ твореніяхъ. Правда, эта начитанность распространялась на греческихъ отцевъ только постольку, поскольку они были переведены на латинскій языкъ, а переведено было мало и часто плохо. Многіе «переводы» являлись псевдодипграфами.

До насъ дошли три литературныя произведенія, составленныя въ это время и направленныя противъ грековъ. Первый изъ этихъ трудовъ составленъ Теодульфомъ, епископомъ Орлеанскимъ, съ предисло-

віємъ въ стихахъ, гдѣ восхваляется императоръ Карль, поручившій автору составленіе книги (41). Это произведеніе является просто сборникомъ святоотеческихъ цитатъ утверждающихъ ученіе о «Filioque». Цитируются: Аванасій Великій (42), Кирилль Александрійскій, Иларій Пиктавійскій, Амвросій, Дидимъ (въ переводѣ Іеронима), Августинъ, Фульгенцій, папа Гормидза, Левъ и Григорій Великіе, Исидоръ Севильскій, Просперъ, Вигилій Африканскій, Прокль Константинопольскій (43), Агнелль, Кассіодоръ и Пруденцій. Обладая довольно значительной начитанностью, Теодульфъ является родоначальникомъ весьма печальной традиціи, которая прочно установится въ отношеніяхъ между Православіемъ и Католичествомъ: цитированіе отцевъ съ полемической цѣлью и исканіе только выгодныхъ для своей стороны словесныхъ формулъ, хотя бы и оторванныхъ отъ ихъ смысла, вытекающаго изъ контекста. Правда, какъ и папа Адрианъ I въ упомянутомъ письмѣ Карлу, Теодульфъ приводитъ и подлинныя западныя тексты, особенно тексты изъ бл. Августина, которые въ послѣдствіи будутъ имѣть рѣшающее вліяніе на католическое богословіе.

Мы не знаемъ автора второго произведенія противъ Грековъ (44). Онъ принадлежалъ, такъ же какъ и Теодульфъ, къ числу покровительствуемыхъ Карломъ ученыхъ, и его трудъ также посвященъ императору, въ которомъ онъ видитъ единственнаго покровителя Церкви (45). У него мы наблюдаемъ попытку дать систему аргументовъ въ пользу ученія объ исхожденіи духа отъ Отца и Сына. Первая глава состоитъ, главнымъ образомъ, изъ ссылокъ на Св. Писаніе и отцевъ. Большинство цитатъ — тѣ же, что у Теодульфа, и слѣдуетъ предположить, что авторъ пользовался трудомъ Теодульфа, какъ справочникомъ, дополняя его цитатами изъ Льва Великаго, Григорія Богослова, Іеронима, Геннадія Марсельскаго, Боэція, Пасхазія. Авторъ ссылается также на авторитетъ папъ и вселенскихъ соборовъ, подтвердившихъ, будто бы, то же ученіе. Но интересно, что въ единственномъ мѣстѣ своего произведенія, гдѣ онъ пытается богословствовать самостоятельно, не повторяя буквально текста приводимыхъ авторитетовъ, онъ утверждаетъ, что для него «двойное» исхожденіе есть просто выраженіе единосущія Лицъ, т. е. онъ придерживается древняго западнаго богословія, которое зналъ св. Максимъ (46). Остальныя двѣ главы, приводящія свидѣтельства въ пользу того, что Духъ есть Духъ Отца и Сына, и что Духъ посылается отъ Обоихъ, заслуживаютъ меньшаго вниманія.

Третье произведеніе этой серіи является письмомъ, составленнымъ для Карла Смарагдомъ, аббатомъ монастыря св. Мигіеля. Это письмо было послано Карломъ въ Римъ отъ своего имени (47). Въ этомъ довольно малозначительномъ трудѣ авторъ, кромѣ цитатъ изъ Свяш. Писанія, съ комментаріями въ благопріятномъ для него духѣ, используетъ исключительно сборникъ Теодульфа: самихъ отцевъ онъ не читалъ (48).

Мобилизуя свои научныя силы, Карль, видимо, хотѣлъ добиться осужденія Грековъ со стороны всей Западной Церкви. Въ 807 году онъ собираетъ соборъ въ Ахенѣ. Объ этомъ соборѣ мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній, кромѣ краткой замѣтки хрониста (49). Врядъ-ли кто-нибудь всталъ здѣсь на защиту Востока. Но передъ Карломъ стояло препятствіе первостепеннаго значенія: Римскій Престоль. Въ Римѣ,

Символь читали безъ прибавки и отказывались обвинить въ ереси весь христіанскій Востокъ.

Въ связи съ Іерусалимскимъ дѣломъ и съ общимъ направлениемъ Карловой политики, въ Римъ ѣдетъ посольство отъ франкскаго двора съ поручениемъ добиться отъ папы опредѣленнаго высказыванія въ пользу вставки. У насъ имѣется протоколъ совѣщанія, которое германская делегация имѣла съ папой Львомъ III. Составитель протокола — аббать Смарагдъ<sup>(50)</sup>.

Совѣщаніе началось съ чтенія свидѣтельствъ изъ Писанія и свв. отцевъ, подтверждающихъ ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына<sup>(51)</sup>. Папа объявилъ, что изложенное ученіе православно, что онъ къ нему присоединяется, и что тотъ, кто сознательно противоборствуетъ этому ученію, спастись не можетъ. Тогда послы спросили, возможно-ли православное ученіе изъяснить вѣрующимъ путемъ пѣнія въ церкви. На это папа отвѣчаетъ утвердительно, но категорически отрицаетъ возможность вносить измѣненія въ Символь: отцы соборовъ составили его окончательно и запретили что бы то ни было убавлять или прибавлять къ нему. Когда представители Карла ссылаются на миссіонерскую, педагогическую потребность — «если не будетъ пѣться въ церкви, никто не научится здравому ученію», — папа замѣчаетъ, что многія ученія Церкви, необходимыя для спасенія, въ Символѣ не содержатся, и прямо осуждаетъ пѣніе Символа со вставкой. «Я далъ разрѣшеніе пѣть Символь, но не убавлять или измѣнять его во время пѣнія», говоритъ онъ. Чтобы постепенно вывести изъ обихода ставшую привычною прибавку, папа предлагаетъ франкамъ вернуться къ древней практикѣ, каковая въ то время дѣйствовала въ Римѣ: вовсе не пѣть Символа за литургіей, чтобы, такимъ образомъ, народъ отвыкъ отъ «*Filioque*», и законность была восстановлена.

Такимъ образомъ, видно, что папа придавалъ абсолютное значеніе соборнымъ постановленіямъ, запрещающимъ измѣнять Символь: въ своемъ спорѣ съ послами онъ даже смѣется надъ тѣми, кто включаетъ «и отъ Сына» въ Символь, ставя себя, тѣмъ самымъ, выше собора. Конечно, папа Левъ при этомъ всецѣло принимаетъ доктрину, содержащуюся въ прибавкѣ, но въ этомъ онъ только слѣдуетъ принятому на Западѣ словоупотребленію.

Интересно отмѣтить, что въ планѣ архитектурныхъ усовершенствованій, произведенныхъ папой Львомъ въ базиликѣ святого Петра, были воздвигнуты двѣ серебряныя плиты, справа и слѣва отъ входа въ крипту, на которыхъ былъ начертанъ текстъ Символа, конечно, безъ вставки, по-гречески и по-латыни. «*Liber Pontificalis*» замѣчаетъ, что назначеніе плитъ заключалось въ «защитѣ православной вѣры»<sup>(52)</sup>. Вѣроятно, этотъ жестъ былъ именно направленъ противъ включенія «и отъ Сына» въ Символь: во всякомъ случаѣ, такъ его поняли современники и, что особенно важно, сами Греки. Патріархъ Фотій въ своей «Мистагогии» упоминаетъ объ этомъ событіи: «Въ сокровищницахъ первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла, съ древнѣйшихъ временъ, когда процвѣтало благочестіе, хранились со священными останками двѣ плиты, которыя возвѣщали буквами и словами греческими часто повторяемое священное исповѣданіе вѣры. (Папа Левъ) приказалъ провоз-

гласить содержание этих плит перед Римским народом и воздвигнуть их, чтобы все их видели, и многие, кто видели это и прочитали, находятся еще в живых» (53).

Со стороны Карла нельзя было в то время ожидать согласия на предложѣнія папы: «Filioque» продолжало пѣться въ Германіи за литургіей. Но вопросъ этотъ на время пересталъ подыматься: между Ахеномъ и Константинополемъ водворился снова миръ и Михаилъ I Рангавъ даже призналъ за Карломъ императорскій титулъ.

Такъ стояла проблема «Filioque» на Западѣ въ то время, какъ нѣкоторые обстоятельства приведутъ Воостокъ къ довольно рѣзкому, первому высказыванію противъ латинской теоріи. Слѣдуетъ особенно отмѣтить, до какой степени западные богословы были лишены четкости мысли и выраженій, которыми такъ блистали Греки. Богословская терминологія Запада, хотя ее и можно, вслѣдъ за преп. Максимомъ понимать въ православномъ смыслѣ, поскольку она не обязательно связана съ августиновской метафизикой, сыграла несомнѣнно крупную роль въ разобщеніи обѣихъ половинъ христіанскаго міра съ того момента, какъ франкскіе богословы стали выдвигать ее въ качествѣ анти-греческаго знамени. Они тѣмъ самымъ придали еретическій смыслъ тому, что могло оставаться богословскимъ и каноническимъ недоразумѣніемъ. Но характерной чертой начала этого спора явилась роль, принятая въ немъ германскими императорами. «Filioque» проводится и распространяется именно германцами, несмотря на опредѣленную оппозицію со стороны Рима. Но, увы, эта оппозиція долго не продлилась: на Западѣ возникла и прочно пустила корни идея христіанской «Вселенной» съ центромъ уже не на Востокѣ, а на Западѣ, основанной на латинской культурѣ, забывшей греческое наслѣдіе. Папы были неизбѣжно вовлечены въ этотъ процессъ. Если въ IX-мъ вѣкѣ они еще сохранили свою независимость и даже активно боролись съ германскимъ вліяніемъ, то изрѣдка, они все-же были принуждены съ нимъ считаться и даже вступать во временный союзъ съ германскими интересами, въ частности въ славянскихъ странахъ. Такое временное, въ сущности случайное, сотрудничество и вызвало реакцію Востока, поскольку оно произошло почти у самыхъ дверей «царствующаго Града», въ непосредственной орбитѣ византійскихъ интересовъ — въ Болгаріи.

### III. Кризисъ IX-го вѣка.

Долгое молчаніе Восточной Церкви передъ все распространяющейся практикой включать «и отъ Сына» въ Никео-Цареградскій Символь, тѣмъ болѣе, можетъ показаться удивительнымъ, что эта вставка вызвала въ послѣдствіи столько непримиримой страстности. Можно-ли себя представить, что на Востокѣ просто не знали положенія вещей? Врядъ-ли. Въ IX-омъ вѣкѣ между Римомъ и Константинополемъ сохранялась еще постоянная связь, хотя бы черезъ посредство многочисленныхъ греческихъ монастырей, процвѣтавшихъ и у самаго престола ап. Петра, и въ другихъ частяхъ Италіи (54). Въ Римѣ у грековъ были свои церкви, даже свои особые кварталы. Папа Пасхалій I (847-855) и Левъ III сами основывали греческіе монастыри (55). На VII-омъ Все-

ленскомъ соборѣ папа былъ представленъ «двумя Петрами», греками изъ Рима, изъ которыхъ одинъ былъ игуменомъ греческаго монастыря св. Саввы въ Римѣ<sup>(56)</sup>. Всѣ эти греческіе церковные центры, конечно, сохраняли постоянную связь съ Востокомъ. О богословіи, преобладающемъ въ Римской Церкви, они дѣлали сообщенія, подобныя тому, которое въ свое время сдѣлать, живя тоже въ Римѣ, св. Максимъ, какъ мы увидимъ на примѣрѣ Анастасія Библиотекаря. Востокъ этимъ удовлетворялся, поскольку о включеніи «Filioque» въ Символъ въ Римѣ не могло быть и рѣчи, тѣмъ болѣе, что при вступленіи на престолъ, папы всегда посылали на Востокъ исповѣданія вѣры, составленныя на принятомъ «каппадокійскомъ языкѣ»<sup>(57)</sup>.

Мы уже видѣли, что и о франкскомъ богословіи въ Константинополѣ знали: вопросъ уже обсуждался на соборахъ въ иконоборческія времена, а затѣмъ и въ Иерусалимѣ. Но здѣсь молчаніе Грековъ объясняется, по нашему мнѣнію, тѣмъ особымъ авторитетомъ, который они несомнѣнно признавали за кафедрой Ветхаго Рима. Самъ Фотій въ своей «Мистагогіи» превозноситъ этотъ авторитетъ на посрамленіе тѣхъ, кто принимаетъ прибавку. Для Востока, несмотря на инцидентъ съ папой Гоноріемъ, Римъ сохранялъ ореолъ охранителя Православія, а поэтому и о вѣрѣ всего Запада судили на основаніи убѣжденій и дѣйствій западнаго патріарха.

Но, кромѣ того, наряду съ западной самозамкнутостью, поддерживаемой новой германской имперіей, несомнѣнно существовала уже въ IX-омъ вѣкѣ и восточная національно-политическая самозамкнутость, не могущая не играть пагубной роли въ церковныхъ отношеніяхъ между Западомъ и Востокомъ. Византійскій міръ, культурно и административно объединенный вокругъ Константинополя и всецѣло руководящій судьбами Восточной Церкви, ставшей къ тому времени всецѣло «византійской» по обряду и культурѣ, имѣлъ тенденцію интересоваться «варварскимъ» міромъ только постольку, поскольку онъ непосредственно соприкасался съ интересами Восточной христіанской имперіи. Церковная жизнь Запада, какъ таковая, стала ему всецѣло чуждой. О «Filioque» забеспокоились тогда, когда оно стало проповѣдываться въ странѣ политически и географически находящейся въ соприкосновеніи съ Византіей. При этомъ мы нисколько не заподозриваемъ искренности Фотія и антилатинскихъ полемистовъ: они дѣйствительно видѣли ересь въ новоявленномъ ученіи, и ихъ зависимость отъ политическихъ интересовъ Византіи вовсе не слѣдуетъ разсматривать, какъ грубое подчиненіе ихъ вѣры мірскимъ пристрастіямъ. Мы только хотимъ сказать, что ихъ выступленія и дѣйствія предполагали безсознательное принятіе византійскаго теократическаго міровоззрѣнія, предполагавшаго, что судьбы Церкви связаны до Страшнаго Суда съ судьбами исторической всемірной Римской Имперіи, т. е. Византіи. Это міровоззрѣніе, конечно, своеобразно окрасило ихъ представленіе о каѳоличности Церкви. Принадлежность къ Христіанской Церкви опредѣленно ставилась въ зависимость отъ подчиненія, хотя бы формальнаго, «святому царю всѣхъ христіанъ». А тѣ, кто этого подчиненія не принимали, становились, въ глазахъ византійцевъ, неполными христіанами, православіе которыхъ дѣлалось само по себѣ сомнительнымъ, но ко-



торымъ можно было снисходительно прощать и богословскія погрѣшности, объяснимыя, между прочимъ, какъ думалъ Фотій, и употребленіемъ «варварскаго» латинскаго языка, пока они не претендовали прямо нападать на «возвышенную, небесную страну, царицу городовъ, испускающую источники Православія и чистые потоки благочестія»<sup>(58)</sup> — Византію.

\* \* \*

Проникновеніе христіанства въ славянскія страны должно быть разсматриваемо, какъ одно изъ самыхъ значительныхъ явленій IX-го вѣка. Крещеніе славянъ явилось довольно болѣзненнымъ процессомъ въ связи съ тѣмъ фактомъ, что славяне были вынуждены выбирать своихъ духовныхъ родителей: христіанскій міръ былъ уже раздѣленъ, если не формально, то, во всякомъ случаѣ, психологически. Этотъ выборъ зависѣлъ, какъ отъ географическаго положенія крещаемого народа, такъ и отъ цѣлаго ряда политическихъ конъюнктуръ, связанныхъ съ планами великихъ христіанскихъ имперій и юрисдикционными интересами патріаршихъ кафедръ. Разные славянскіе народы по разному разрѣшили стоявшую передъ ними задачу. Но ни одинъ изъ нихъ не вызвалъ своимъ обращеніемъ столько событій общехристіанскаго значенія, какъ народъ болгарскій.

Крещеніе Болгаріи произошло во время царствованія умнаго, политически одареннаго, хотя и довольно примитивнаго, съ культурной точки зрѣнія, кагана Бориса. Событія вовлекли его въ сложную обстановку тогдашней европейской политики, гдѣ интересы Византіи, Германской имперіи, папскаго престола скрещивались и переплетались, въ то время, какъ славянскіе народы одинъ за другимъ стремились черезъ посредство крещенія приобщиться къ семьѣ культурныхъ христіанскихъ державъ, не теряя при этомъ своей національной независимости.

Сношенія Бориса съ Людовикомъ Германскимъ начинаются уже въ серединѣ IX-го вѣка, и нѣсколько болгарскихъ посольствъ посѣщаютъ Германскій дворъ<sup>(59)</sup>. Бывало, что между Болгарами и Франками вспыхивала война, никогда, правда, долго не длившаяся<sup>(60)</sup>. Сближеніе съ Людовикомъ было несомнѣнно выгодно Борису хотя бы потому, что, въ виду своей отдаленности, Германія не представляла для него непосредственной опасности, тогда, какъ сосѣдняя Византія прямо угрожала ему поглощеніемъ, которое впоследствии и произошло. Во всякомъ случаѣ, мы находимъ Бориса въ 863 году въ прочномъ союзѣ съ Людовикомъ въ войнѣ съ взбунтовавшимся противъ Германскаго императора Карломаномъ Баварскимъ, дѣйствовавшимъ заодно съ Ростиславомъ Моравскимъ. Характерно, что во время этой войны Ростиславъ ищетъ союза съ Константинополемъ, и оттуда ѣдутъ въ Моравію святые братья Константинъ и Меодій, тогда какъ Борисъ ведетъ переговоры съ Людовикомъ, намѣреваясь принять христіанство изъ Германіи<sup>(61)</sup>. Такимъ образомъ, оба славянскіе народа желаютъ получить новую вѣру не отъ своихъ сосѣдей, а отъ отдаленныхъ христіанскихъ державъ, не угрожающихъ ихъ независимости. О намѣреніи болгаръ принять крещеніе, Людовикъ сообщаетъ папѣ Николаю I че-

резъ посредство нѣкаго епископа Соломона. По этому поводу, папа пишетъ письмо Людовику, выражающее радость о томъ, что Болгарія принимаетъ Христову вѣру. Изъ письма мы также узнаемъ, что въ то время многіе болгары уже крещены, т. е. франкскіе миссіонеры уже находятся въ Болгаріи въ 863 году<sup>(62)</sup>. Этотъ фактъ, можетъ быть, подтверждается и Анастасіемъ Библіотекаремъ, который пишетъ, что Борисъ былъ крещенъ римскимъ пресвитеромъ Павломъ<sup>(63)</sup>. Это извѣстіе, конечно, не вѣрно по существу. Борисъ былъ крещенъ греками, но имя пресвитера Павла врядъ-ли просто выдуманно Анастасіемъ: вѣроятно это былъ одинъ изъ посланныхъ Людовикомъ миссіонеромъ, отъ которыхъ Борисъ только намѣревался принять христіанство<sup>(64)</sup>. Но, во всякомъ случаѣ, германское церковное вліяніе въ Болгаріи восходитъ къ этому времени, а, слѣдовательно, и введеніе германскаго обряда и литургическихъ книгъ, гдѣ значился Символъ съ прибавкой.

Въ 864 году положеніе круто перемѣнилось. Послѣ того, какъ болгары сдѣлали набѣгъ на византійскую территорию, съ цѣлью награть съѣстныхъ припасовъ, въ которыхъ у нихъ былъ недостатокъ, императоръ Михаилъ III напалъ со всей своей силой на Бориса и привелъ его не только къ капитуляціи, но и къ принятію крещенія — конечно изъ Византіи. Самъ василевсъ былъ воспріемникомъ Бориса, а крестилъ его, вѣроятно, патріархъ Фотій<sup>(65)</sup>.

Мы не знаемъ, что случилось съ франкскими миссіонерами, присланными Людовикомъ. Возможно, что, оставаясь въ Болгаріи, они вдохновляли то движеніе, которое привело Бориса къ перемѣнѣ политики въ 866 году<sup>(66)</sup>. Недовольный своими отношеніями съ Византіей, отказавшей ему въ правѣ имѣть своего архіепископа, Болгарскій каганъ снова повернулся къ Западу. Но на Западѣ въ это время между германскимъ императоромъ и папой шла постоянная борьба, предвѣщавшая борьбу за власть въ христіанскомъ мірѣ, которая будетъ продолжаться въ теченіе почти всехъ среднихъ вѣковъ. Кромѣ того, между Римомъ и Германіей были и обрядово-каноническія недоразумѣнія, хотя бы въ томъ же вопросѣ о «*Filioque*», ущемляющія единство западнаго міра.

Объ измѣненіи политики Бориса мы имѣемъ довольно туманныя свѣдѣнія въ западныхъ хроникахъ. Во всякомъ случаѣ, можно сказать, что произошло столкновеніе по поводу Болгаріи между Людовикомъ и Николаемъ I. При дворѣ Бориса несомнѣнно существовала партія, принявшая крещеніе отъ франковъ и естественно стремившаяся возстановить нарушенную связь съ Людовикомъ. Съ другой стороны, папа Николай настолько въ это время возвысилъ авторитетъ Римскаго Престола, что Борисъ не смель возможнымъ его обойти. Поэтому болгарскій каганъ шлетъ пословъ и къ Людовику, и къ Николаю. Успѣхъ былъ, конечно, обезпеченъ. Въ Болгарію ѣдутъ клирики и изъ Германіи, и изъ Рима. Людовикъ даже проситъ у своего брата Карла сосуды, облаченія и церковныя книги для послышки ихъ Борису<sup>(67)</sup>. Но въ Болгаріи франки находятъ конкурентовъ — клириковъ изъ Рима. Если, по сообщенію одного хрониста, франкское духовенство было принято Борисомъ съ почетомъ<sup>(68)</sup>, то, по другому источнику, епископъ Эммерихъ, присланный Людовикомъ, долженъ вернуться обратно<sup>(69)</sup>. Съ другой стороны, мы знаемъ, что присланные изъ Рима епископы

Павель и Формоза входят въ управление Болгарской Церковью. Обиженный Людовикъ требуетъ у папы, въ качествѣ компенсаціи, подарки, присланные Борисомъ «въ даръ св. Петру», въ частности, оружіе, которое болгарскій каганъ носилъ при усмирении боярскаго бунта. Папа, получивши Болгарію, легко соглашается на эту весьма скромную уступку самолюбію императора (70).

Но, конечно, культурное и литургическое вліяніе германскаго христіанства оставалось сильнымъ въ Болгаріи, ибо основное сопрікосновеніе съ западнымъ христіанствомъ произошло черезъ посредство франковъ. Врядъ-ли присланные изъ Рима епископы очень настаивали на искорененіи обычаевъ, укоренившихся въ «западнической» партіи, съ которой они были объединены въ борьбѣ съ общимъ врагомъ — греками и греческимъ вліяніемъ. Такимъ образомъ, въ Болгаріи образовалась Церковь съ обрядомъ германскимъ, но Римской юрисдикціи. И «Filioque», до сихъ поръ отвергаемое Римомъ, стало пѣться въ церковной области, находящейся въ непосредственной отъ него зависимости и подъ его покровительствомъ.

Въ наукѣ было высказано мнѣніе, что въ Болгаріи западные миссіонеры не вводили Символа съ «Filioque», а только проповѣдывали ученіе о двойномъ исхожденіи Св. Духа: ибо какъ они могли вводить то, чего еще не было въ Римѣ (71)? Но изъ писаній патріарха Фотія, а также изъ общей установки грековъ въ вопросѣ объ исхожденіи Св. Духа, котораго они не касались, пока не вносилась прибавка въ Символь, видно, что критеріемъ Православія они считали исповѣданіе Символа, въ его неповрежденномъ видѣ (72). Поэтому Фотій, хотя и полемизируетъ съ самой доктриной, но считаетъ православными тѣхъ папъ, которые противились приставкѣ.

Такимъ образомъ, греки впервые встрѣтились съ Церковью, находящеюся въ непосредственной юрисдикціи Рима и все-же принимающей «Filioque», при этомъ питающей сознательную вражду къ Византіи и покинувшей свою духовную мать. Въ Болгаріи, уже не отдѣльные представители «варварскаго» Запада, а самъ Римскій Патріархъ, если не самъ впалалъ въ ересь, то открыто ей покровительствовалъ, способствовалъ ея распространенію среди народа, котораго византіицы крестили и считали своимъ естественнымъ союзникомъ. Да и саму ересь греки приняли всерьезъ именно тогда, когда она стала проповѣдываться отъ имени прославленнаго и уважаемаго Ветхаго Рима. Въ сознаніи Византіицевъ, въ частности Патріарха Фотія, твердо исповѣдывавашаго первенство Рима въ Церкви, папа Николай являлся первымъ нарушителемъ Символа: онъ — единственный папа, котораго авторъ «Мистагогии» считаетъ неправославнымъ (73). Епископъ Формоза, управлявшій Болгарской Церковью отъ имени папы Николая и самъ будущій папа, продолжалъ считаться въ позднѣйшей византіиской литературѣ проводникомъ ереси, хотя онъ самъ, будучи римляниномъ, можетъ быть, и не былъ лично сторонникомъ вставки. Съ точки зрѣнія грековъ, онъ все-же вошелъ въ исторію, какъ первый представитель Рима, покровительствующій «Filioque» (74).

Въ 867 году патріархъ Фотій пишетъ свое знаменитое окружное посланіе къ Восточнымъ патріархамъ, созывая ихъ на соборъ. Враги

благочестія объявляются уже осужденными, вѣроятно мѣстнымъ Константинопольскимъ соборомъ (75), но предполагаемый большой соборъ долженъ окончательно рѣшить болгарскій вопросъ. Подъ «врагами благочестія» онъ подразумѣваетъ «епископовъ мрака», т. е. Запада, «именующихъ себя епископами», находящихся въ Болгаріи (76). Лично папа Николай нигдѣ не обвиняется въ ереси, хотя ясно, что Фотій и его считаетъ врагомъ: въ концѣ своего посланія онъ упоминаетъ о «соборномъ письмѣ и о частныхъ письмахъ, полученныхъ имъ изъ Италіи и изъ Германіи, жалующихся на «тиранію» Римскаго епископа (77).

Окружное посланіе Фотія и послѣдовавшее за нимъ соборное осужденіе папы Николая въ Константинополь не имѣли большихъ послѣдствій: черезъ нѣсколько мѣсяцевъ Фотій былъ сведенъ съ патриаршества, а при его преемникѣ, Игнатіѣ, Борисъ снова измѣнилъ свою политику и вернулъ Болгарію въ орбиту Византіи. Да и врядъ-ли слѣдуетъ жалѣть о томъ, что эта первая попытка патр. Фотія поставить вопросъ о «Filioque» передъ церковнымъ сознаніемъ окончилась неудачей: ни ея рѣзкая форма, ни, главное, общая политическая обстановка, въ которой она была сдѣлана — Византіяцы пытались опереться на Германскаго императора, отъ котораго и исходило главное покровительство вставки «Filioque» въ Символъ, чтобы изъять Болгарію изъ Римской юрисдикціи! (78) — не могли способствовать ея благополучному окончанію.

Болѣе благопріятныя условія создались, когда патр. Фотій снова вернулся на патриаршую кафедру, а на престолъ Ветхаго Рима возсѣлъ человекъ нѣсколько иного духа, чѣмъ Николай I-ый: папа Іоаннъ VIII-ой. На соборѣ, созванномъ въ Константинополь въ 879-880 гг., былъ водворенъ церковный миръ. Дѣйствительно, недавнія работы нѣкоторыхъ католическихъ историковъ, въ особенности аббата Дворника (79), несомнѣнно дѣлающихъ честь научной безпристрастности и «иренической» настроенности значительной части католическихъ ученыхъ, показали, что папа Іоаннъ и патриархъ Фотій должны почитаться великими миротворцами и духовными покровителями всѣхъ тѣхъ, кто по сей день стремится осуществить единеніе христіанскаго міра.

Условія мира были слѣдующія: Фотій отказывался отъ юрисдикціи на Болгарію, но сохранялъ право посылать туда духовенство, переходящее, тѣмъ самымъ, въ юрисдикцію Рима. Болгары, такимъ образомъ, продолжали находиться въ сферѣ культурнаго и литургическаго вліянія Византіи при соблюденіи древнихъ каноническихъ правъ Рима на Балканскомъ полуостровѣ, въ Иллирикѣ. Константинопольскій патриархъ также подтвердилъ свое признаніе первенства Ветхаго Рима, въ частности въ томъ, что касается его права принимать апелляціи съ Востока на судъ епископа Новаго Рима. Со своей стороны, папа Іоаннъ согласился снова осудить всякую прибавку къ Символу, а тѣмъ самымъ, по нашему мнѣнію, нанесъ тяжелый ударъ ученію о папской непогрѣшимости, поскольку Фотій и вся Восточная Церковь приняли постановленіе собора въ томъ смыслѣ, что Іоаннъ VIII осуждаетъ ученіе, допускавшееся Николаемъ I-мъ. Кромѣ того, у насъ есть достаточно основаній думать, что и самъ Іоаннъ понималъ именно такъ постановленіе собора. Въ актахъ VII-го засѣданія, послѣ чтенія Симво-

ла, стоит торжественное провозглашение: «Если кто-либо будет настолько безразсуднымъ, что станетъ составлять иное исповѣданіе вѣры, или если кто станетъ переиначивать это ученіе чуждыми выраженіями, прибавками или убавками, да будетъ анаема!»<sup>(80)</sup>.

Католическіе историки обычно подчеркиваютъ, что здѣсь идетъ рѣчь только о каноническомъ вопросѣ прибавки къ Символу, а не о самомъ ученіи объ исхожденіи Св. Духа отъ Сына, а каноническіе вопросы могутъ разрѣшаться по разному въ разныя времена. Но, во-первыхъ, можно сомнѣваться въ томъ, что вопросъ о прибавкѣ могъ тогда трактоваться, какъ каноническій, послѣ того, какъ Фотій явно, въ своемъ окружномъ посланіи осудилъ въ ереси тѣхъ, кто придерживался прибавки, а во-вторыхъ, нельзя не считаться съ тѣмъ фактомъ, что вся Восточная Церковь поняла постановление собора въ томъ смыслѣ, что Іоаннъ VIII осудилъ и само ученіе о «Filioque», ибо въ глазахъ грековъ доктрина была неразрывна отъ ея формулировки въ Символѣ.

Патріархъ Фотій въ свой «Мистагоги», написанной послѣ собора и систематически опровергавшей ученіе объ исхожденіи Св. Духа «и отъ Сына», прямо причисляетъ папу Іоанна къ противникамъ этого ученія, какъ такового, ибо нигдѣ въ своемъ трудѣ онъ не отличаетъ ученіе отъ формулы. «Мой Іоаннъ, — пишетъ патріархъ, — онъ, между прочимъ, также мой, потому что защитилъ меня сильнѣе, чѣмъ кто-либо, — этотъ собственный мой Іоаннъ, мужественный въ мысли и въ благочестіи, мужественный въ ненависти и въ сокрушеніи всякой неправды и всякаго нечестія, способный помочь и священнымъ и гражданскимъ установленіямъ и возстановить порядокъ, этотъ облагодатствованный Римскій архіерей, черезъ посредство благочестивыхъ и прославленныхъ своихъ замѣстителей, архіереевъ и іереевъ Божіихъ Павла, Евгенія и Петра, прибывшихъ къ намъ на соборъ, подписалъ и запечатлѣлъ Символъ вѣры, мыслью, языкомъ и священными руками вышеупомянутыхъ мужей, вмѣстѣ съ католическою Божьею Церковью и римскими Архіереями, его предшественниками»<sup>(90)</sup>.

Но и помимо этого свидѣтельства Фотія, мы имѣемъ косвенныя свѣдѣнія о мнѣніяхъ Іоанна VIII-го по вопросу о «Filioque».

Какъ разъ въ эпоху Константинопольскаго собора, на которомъ Фотій былъ торжественно оправданъ легатами папы, св. Меѳодій въ Моравіи былъ вынужденъ защищаться отъ нападокъ конкурировавшихъ съ нимъ франкскихъ миссіонеровъ, проповѣдовавшихъ ученіе о двойномъ исхожденіи и предлагавшихъ Моравамъ текстъ Символа съ прибавкой, то есть въ германской редакціи. Житіе Меѳодія описываетъ борьбу славянскаго Первоучителя съ «Юпаторской» ересью, т. е. съ тѣми, кто проповѣдывалъ ученіе объ исхожденіи Духа отъ Сына и Отца<sup>(91)</sup>. Св. Меѳодій, вслѣдствіе этой борьбы, рѣшилъ искать поддержки въ Римѣ и съ этой цѣлью ѣдетъ къ папѣ Іоанну VIII-му въ 880 году. Іоаннъ, послѣ нѣкоторыхъ колебаній, заступаетъ за него и пишетъ соответствующія письма въ Моравію<sup>(92)</sup>. Только впоследствии Римскій Престоль, при папѣ Стефанѣ (885-891), измѣнилъ свою политику, поддержалъ сторонниковъ «Filioque» и, тѣмъ самымъ положилъ конецъ византійской миссіи въ Моравіи<sup>(93)</sup>.

Имѣется и еще одно свидѣтельство, бросающее свѣтъ на вѣроятное мнѣніе самого Іоанна VIII-го по вопросу о догматическомъ содержаніи западной терминологіи объ исхожденіи. Это свидѣтельство исходитъ отъ прямого сотрудника папъ Николая I, Адріана II и Іоанна VIII, стоявшаго за кулисами всей папской политики въ это время и несомнѣнно сыгравшаго крупную роль въ опредѣленіи ея новаго направленія, принятаго при Іоаннѣ VIII-мъ, — Анастасія Библіотекаря. Анастасій, хорошо знающій греческій языкъ и бывший папскимъ апокрисиаріемъ въ Константинополѣ, пишетъ въ письмѣ къ Іоанну, будущему папѣ: «Мы перевели изъ письма того же св. Максима, написаннаго пресвитеру Марину, отрывокъ объ исхожденіи Св. Духа, гдѣ онъ даетъ понятіе, что греки несправедливо насъ обвиняютъ, ибо мы не говоримъ, что Сынъ — причина или начало Св. Духа, какъ они утверждаютъ, но, зная о единствѣ сущности Отца и Сына, думаемъ, что Онъ исходитъ, какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына: но мы разумѣемъ посланіе, не исхожденіе. Онъ (св. Максимъ) правильно понимаетъ и призываетъ къ миру тѣхъ, кто знаетъ одинъ и другой языкъ. Онъ учитъ и насъ, и грековъ, что Св. Духъ въ какомъ-то смыслѣ исходитъ и въ какомъ-то смыслѣ не исходитъ отъ Сына, указывая на трудность перевести свойства Духа съ одного на другой языкъ»<sup>(94)</sup>. Такимъ образомъ, мы здѣсь видимъ, что правящіе круги въ Римѣ не измѣнили своего взгляда со времени преп. Максима, не считали ученіе бл. Августина обязательнымъ въ этомъ вопросѣ, а объясняли существующія недоразумѣнія такъ же, какъ ихъ объясняли Фотій, т. е. трудностями языка<sup>(95)</sup>.

Мы можемъ, на основаніи этихъ свидѣтельствъ, съ увѣренностью сказать, что папа Іоаннъ проводилъ свою политику вполне сознательно. Въ его лицѣ мы имѣемъ Римскаго Первосвященника, относящагося отвѣтственно къ своей общепризнанной функціи Вселенскаго Судьи, несмотря на всѣ недоразумѣнія и политическія обстоятельства, нарушавшія миръ между Востокомъ и Западомъ. Но его достиженія, увы, не будутъ долговѣчными. Въ связи съ глубокимъ упадкомъ Римской Церкви въ X-мъ и XI-мъ вѣкахъ, Германскіе императоры превратятъ папъ въ послушныхъ исполнителей ихъ воли, чисто западныхъ іерарховъ. Нѣкій Бернонь, аббатъ монастыря Рейхенау, рассказываетъ, какъ въ 1002 году императоръ Генрихъ II-ой, прибывшій въ Римъ на коронаваніе, потребовалъ, чтобы чинъ былъ совершенъ папой Бенедиктомъ VIII-мъ по германскому обряду. «Государь императоръ, — пишетъ Бернонь, — не отступилъ до тѣхъ поръ, пока, съ общаго согласія, не убѣдилъ апостольскаго Владыку Бенедикта, чтобы пѣли его (Символъ) за литургіей»<sup>(96)</sup>. Именно противъ пѣнія Символа за литургіей, которое официально зафиксировало бы «Гілоцце», и возражалъ папа Левъ III, но теперь времена были другія, и было совершенно непоправимое.

Когда же папство воскресло снова въ концѣ XI-го и въ XII-омъ вѣкѣ, ему уже трудно было идти назадъ, да оно и не желало этого. Въ каноническихъ сборникахъ, соборъ 879-880 гг. былъ замѣненъ, въ качествѣ VIII-го Вселенскаго, игнатіанскимъ соборомъ 869-го года<sup>(97)</sup>. Папы были всецѣло поглощены усиліями возгавить западный христіанскій міръ и не постѣснялись, послѣ нѣкоторыхъ колебаній, благословить походы крестоносцевъ противъ грековъ-«схизматиковъ».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Настоящее краткое изслѣдованіе о мѣстѣ спора о «Filioque» въ отношеніяхъ между Западомъ и Востокомъ въ VIII-омъ и въ IX-омъ вѣкахъ позволяетъ намъ придти къ слѣдующимъ заключеніямъ:

1) Въ это время Западные, хотя и исповѣдывали ученіе о «двойномъ» исхожденіи Св. Духа, обычно не прибѣгали къ триадологіи бл. Августина для обоснованія своихъ взглядовъ, а если и прибѣгали, то въ качествѣ вторичнаго аргумента, а не отправнаго пункта. Употреблялась просто терминологія, подчеркивающая единосушіе Лиць, свойственная и на Востокъ нѣкоторымъ отцамъ, въ частности св. Кириллу Александрійскому. При этомъ, нѣкоторые западные богословы, напримѣръ Анастасій Библиотекаръ, объясняли это словоупотребленіе въ православномъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ «икономическаго» исхожденія Духа отъ Сына.

2) Восточные, несмотря на полную безкомпромисность въ томъ, что касается ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Одного Отца, допускали у западныхъ это словоупотребленіе, поскольку оно понималось въ православномъ смыслѣ, и поскольку не вносились прибавка въ Символь.

3) Первые инциденты по поводу «Filioque» показываютъ, какое огромное значеніе придавалось Восточными Римскому Престолу, и какимъ довѣріемъ онъ съ ихъ стороны пользовался: пока Римъ сопротивлялся внесенію прибавки въ Символь, онъ пользовался безоговорочнымъ уваженіемъ Востока, и его права во Вселенской Церкви признавались и приводились въ дѣйствіе. Но его измѣна православію черезъ непосредственную поддержку германскихъ миссіонеровъ въ Болгаріи, благодаря которой «Filioque» стало проводиться не вопреки Риму, а подъ его покровительствомъ, вызвала немедленную реакцію. Такимъ образомъ, всѣ юрисдикціонно-каноническія привилегіи Рима были подчинены одному условію: исповѣданію имъ каѳолической вѣры.

\* \* \*

Опытъ прошлаго долженъ указать намъ путь въ будущемъ. Единство Востока и Запада невозможно внѣ общаго исповѣданія вѣры, за которое боролась Византійская Церковь, бывшая при этомъ готовой признать и соблюдать первенство Вѣтхаго Рима и допускать широкую терминологическую свободу въ области богословія. Въ вопросѣ объ исхожденіи, самымъ большимъ препятствіемъ, поэтому, являются постановленія соборовъ Ліонскаго и Флорентійскаго, установившихъ въ качествѣ догмата не только одностороннюю терминологію, но формулу «sicut ab uno principio», предполагающую принятіе всей метафизики бл. Августина, несомѣстимой съ ученіемъ греческихъ отцевъ.

И. Мейендорфъ.

ПРИМЪЧАНІЯ:

- 1) См. мою статью «La procession du St.-Esprit chez les Pères orientaux». — *Russie et Crétenté*, 1950, N° 3-4, pp. 164-165.
- 2) См. **Th. Camelot**: «La tradition latine sur la procession du St.-Esprit «a Filio» ou «ab utroque». *Ibid.*, pp. 179-192.
- 3) О мѣстѣ этихъ произведеній въ твореніяхъ бл. Августина см. **J. Chevalier**. «St.-Augustin et la pensée grecque». — «Les relations trinitaires». *Fr.-bourg-en-Suisse*, 1940, pp. 27-36.
- 4) См. упом. книгу **J. Chevalier** и отчеты о православно-католическихъ сѣздахъ, посвященныхъ вопросу о Filioque (*Eastern Churches Quarterly* VII, Suppl. Issue, 1948; *Russie et Chrétenté*, 1950, N° 3-4).
- 5) P. G. XCI, 136.
- 6) См. **Annales Laurissenses**, a. 756 — P. L. CIV, 377 BC. Хроника указываетъ, что въ это время иконоборческой императоръ Константинъ Копронимъ послалъ королю Пепину органъ, который въ послѣдствіи сталъ употребляться въ западной литургической музыкѣ.
- 7) **Jaffé** — **Wattenbach**, N°N° 2355, 2356, 2364.
- 8) P. L. CXXXIII, 125 A.
- 9) «Orta quaestione de Sancta Trinitate et de sanctorum imaginibus inter orientalem et occidentalem ecclesiam, id est Romanos et Graecos, rex Pippinus, conventu Gentiliaco villa congregato, synodum de ipsa quaestione habuit» — **Annales Eginhardi**, anno 767 (P. L. CIV, 385 A). — «Tunc habuit domnus Pippinus rex in supradicta villa (Gentiliaca) synodum: magnum inter Romanos et Graecos de sancta Trinitate vel de sanctorum imaginibus» **Annales Laurissenses**, anno 767 (P. L. CIV, 386 A).
- 10) См., напр., **I. Ketterer**: «Karl der Grosse und die Kirche», München, 1898; **F.-X. Arquillière**: «L'augustinisme politique», Paris 1934; **Fr. Dvornik**: «The making of Central and Eastern Europe», London, 1950. (Библиографія).
- 11) Praefatio, P. L. XCVII, 1002 A.
- 12) **Monumenta Germaniae Historica**, Epistolae, IV, p. 137.
- 13) См. знаменитый памятникъ византийской государственности, составленный, вѣроятно, Фотіемъ, извѣстный подъ названіемъ «Эпанагоги». Здѣсь царь и патріархъ называются «величайшими и нужнѣйшими частями государства» (изд. **Zachariae von Lingenthal** «Collectio librorum jur. gr. rom.», Lipsiae, 1852 — III, 8). Патріархъ является «живымъ образомъ Христа, изображающимъ Истину» (III, 1), и ему принадлежитъ защищать Православныхъ, приводить къ Церкви еретиковъ и схизматиковъ (III, 2).
- 14) Левъ писалъ папѣ Григорію II, — «Я — царь и священникъ» (**Mansi** XII, 975, 979). Въ «Еклогѣ» тотъ же императоръ прямо приписываетъ себѣ епископскую власть, перефразируя слова I Петр. V, 2: Христосъ «приказалъ намъ пасты вѣрнѣйшее стадо» (Вступленіе — ed. **Zachariae v. Lingenthal** — «Coll. libr. jur. gr. rom.», 10). Эти представленія нашли на Западѣ готовую почву, поскольку латинская церковь имѣла тенденцію присваивать франкскимъ королямъ, обращающимся въ христіанство, священническіе титулы, подобно языческимъ царямъ. Такъ, Орлеанскій соборъ 511 года величалъ Хлодвига священникомъ (M. G. H. — **Concilia** I, p. 2, 196). Венанцій Фортунатъ обращался къ Хильдеберту I, какъ къ «нашему Мелхиседеку, царю и священнику» (**Auct. Ant.** IV, 40). Подобные же взгляды высказывалъ Григорій Турскій (**Hist. Francorum** IX, 21 — M. G. H. **Scriptores v. Merov.** I, 379).
- 15) **Doelger**, «Regesta», 345.
- 16) **Анастасій Библиотекаръ** въ предисловіи къ новому переводу, сдѣланному имъ при папѣ Іоаннѣ VIII (872-882) обвиняетъ переводчика въ незнаніи обихъ языковъ. **Mansi** XII, 981 CD; P. L. CXXXIX, 195 C.
- 17) **Annales Nordhumbriani**, a. 792: «Carolus rex Francorum misit sinodalem librum ad Britanniam sibi a Constantinopoli directum, in quo libro, heu pro dolor, multa inconvenientia et vera fidei contraria reperientes. Contra quod scribit Albinus epistolam ex auctoritate divinarum scripturarum: mirabi-



liter principum nostrum regi Francorum attulit». — Mon. Germ. Hist., Scriptores XIII, p. 155. — Врядъ ли кто-либо другой въ окруженіи Карла обладалъ необходимой начитанностью, чтобы составить Капитулярій — см. **Е. Amann**: «L'Époque carolingienne». Hist. de l'É. — Fluche et Martin, XI, Paris 1947, p. 125. Мы не касаемся здѣсь вопроса о томъ, были ли посланы въ Римъ «Libri Carolini» въ теперешнемъ видѣ, или въ болѣе сокращенномъ. Лучшій изслѣдователь этой проблемы Н. Bastgen склоняется къ первому смыслу (см. «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskundes», Hannover u. Leipzig, t. XXXVII (1912), S. 475 и сл.), Hefele стоитъ за второй (фр. переводъ), Hefele — Lelercq — Histoire des Conciles — III, 2, Paris, 1910, pp. 1086-1088.

18) Mansi XII, 1122.

19) Libri Carolini III, 3 — P. L. XCVIII, 1117 C.

20) Таково, напр., исповѣданіе **Феодора Иерусалимскаго** — Mansi XII, 1136.

21) Col. 1178 A.

22) Per Filium enim super apostolos in igne apparuit, per Filium hominibus datus est, quoniam ab omnibus Spiritus Sanctus accipi non nisi per Filium poteret — id. 1119 C.

23) «...quaerendum est utrum necesse sit eum per Filium a Patre et non potius ex Patre et Filio procedere profiteri, cum hujuscemodi professio neque in Nicaeno, neque in Chalcedonensi symbolo a sanctis pariter facta invenitur... Per Filium vero eum a Patre procedere profiteri, synodica confessione inusitatum est» — ibid.

24) «...his verbis hisque sententis fidelium confessio roboretur quae sanctae et universales synodi in symbolo taxaverunt» — col. 1121 B.

25) Col. 1122 A.

26) De Trinitate, I, V, c. XIII-XIV — P. L. XLII, 920-921.

27) M. G. H., Epistolae aevi Carolini III, p. 7.

28) **Таковы тексты Афанасія Великаго** (De Incarn. 9, 12 — P. G. XXVI, 997 B, 1003 C, De virgin. 1 — P. G. XXVIII, 251 A), **Григорія Нисскаго** (De Greg. P. G. XLVI, 911), **Иларія Пиктавийскаго** (De Trinitate VIII, 26-28 — P. L. X, 255-256), **бл. Августина** (Sermo 265, De ascensione, V, 9), **Кирилла Александрийскаго** (De recta fid. P. G. LXXXV, 1187), **Льва Великаго** (Ep. 28, Sermo 76 — P. L. LIV, 775 B, 406 BC).

29) **Григорій Богословъ** (Or. XXXIX, 12 — P. G. XXXVI, 348 AB), **Григорій Великій** (Moralia in Job, XXVII, 34 — P. L. LXXXVI, 418 D — 419 A).

30) **Бл. Августинъ** (De Trinitate IV, c. 20, § 29; XV, c. 26, § 45-46), **Григорій Великій** (Hom. in Ev. II, P. L. LXXXVI, 1198 C), **Кириллъ Алекс.** (De ador. et cultu. P. G. LXVIII, 147).

31) Именно въ этомъ смыслѣ самъ **Адрианъ** перефразируетъ литургическія произведенія папы **Григорія Великаго**: «Sancta catholica et apostolica ecclesia ab ipso sancto Grigorio papa ordo missarum, solemnitatum, orationum suscipiens, pluras nobis edidit orationes, ubi Spiritum Sanctum per Dominum nostrum Jesum Christum infundi atque illustrari et confirmari nos suppliciter docuit» — p. 11.

32) Propter eos videlicet haereticos qui susurrant Sanctum Spiritum solius esse Patris et a solo procedere Patre additum est. «quod ex Patre Filioque procedit» — M. G. H., Concilia aevi Carolini, p. 182.

33) Онъ цитируетъ тексты Io. XV, 26 и XVI, 14.

34) Io. XIV, 9-10; XX, 22; XVI, 7; XIV, 26.

35) Ibid. p. 186.

36) Quicquid vobis placuerit vel displicuerit, aut si omnino nil dignum duxeritis, sacris nobis vestris jubete syllabis significantius propalare. — M. G. H. Epistolae IV, p. 519.

37) О путешествіяхъ монаховъ, см. Annales Egghardi, a. 807. — P. L. CIV, 468.

38) Письмо елеонскихъ монаховъ, — М. G. H. *Epistolae aevi Carolini*, V, 6466 (P. L. CXXXIX, 1257 sq.). Изъ него мы имѣемъ подробности объ Иерусалимскомъ инцидентѣ. Письмо патриарха Θомы не сохранилось: мы о немъ знаемъ только изъ письма Льва III Карлу.

39) P. L. CI, 1030-1032. Мы не имѣемъ ни греческаго перевода, ни ма-тѣйшаго свидѣтельства о реакціи Востока на это исповѣданіе. Въ виду того, что въ немъ наблюдается прямое утверждение исхожденія Св. Духа отъ Сына, чего никогда не было въ папскихъ письмахъ на Востокъ, всегда придер-живавшихся древней восточной терминологіи, невольно напрашивается пред-положеніе, что исповѣданіе не было послано именно въ этомъ видѣ, хотя и вполне вѣроятно, что папа придерживался тѣхъ мнѣній, кот. выражены въ извѣстномъ намъ текстѣ.

40) M. G. H., *Epistolae aevi Carolini* V, 66-67 (P. L. CXXXIX, 1259 sq.).

41) P. L. CV, 239-276 — «De Spir'itu Sancto».

42) Многія цитаты взяты изъ неподлинныхъ книгъ «О Св. Троицѣ» и изъ символа псевдо-Афанасія.

43) Текстъ изъ Прокла попалъ въ эту серію явно благодаря неправильности перевода. Приводимъ эту неправильность, которая далеко не единственная въ цитируемыхъ Теодульфомъ переводахъ. Въ подлинникѣ Прокла стоятъ: φύομεν τὴν Μακεδονίαν λύσαν, χωρίζουσαν τῆς Θεότητος τὸ ἀχωρίστως ἐκπερσόμενον πνεῦμα (P. G. LXV, 869 B). Въ цитируемомъ переводѣ мы имѣемъ «Fugamus Macedoniam rabiem qui sequestrat ab essentia Deitatis Spiritum Sanctum inseparabiliter procedentem.» (col. 273 D). Словъ «ab essentia», нѣтъ въ подлинникѣ. Они то и толкуютъ текстъ въ томъ смыслѣ, что Духъ исходитъ отъ «эссенціи Божества» тѣмъ болѣе, что Теофульфъ понималъ. «ab essentia Deitatis, какъ дополненіе къ «procedentem», а не къ «sequestrat», какъ это яв-ствууетъ изъ подлинника.

44) Оно напечатано среди твореній и подъ именемъ Алкуина: «De processione Spiritus Sancti» — P. L. CI, 63-82.

45) Col. 65 A.

46) Это мѣсто содержится въ заключеніи первой главы: «Idem vero Spiritus Sanctus, qui unius ejusdemque est cum Patre et Filio substantiae, licet, ut secundum divinae scripturae auctoritate... monstravimus, propter unitatem ipsius cum Patre et Filio substantiae, et propter inseparabilem sanctae Trinitatis naturam, voluntatem, virtutem, operationem, Spiritus Dei Patris et Christi Spiritus appellatur, et ab utroque procedere dicitur in alio atque alio loco et missus» — col. 77 BC.

47) M. G. H., *Concilia aevi Carolini*, pp. 236-239 (P. L. XCVIII, 923-928).

48) Всѣ святоотеческія цитаты взяты изъ Теодульфа, кромѣ одной неиз-вѣстной цитаты изъ бл. Иеронима — см. ed. Wirminghoff (M.G.H.), p. 238, n. 5.

49) Вотъ эта замѣтка: «mense novembrio concilium habuit de processione Spiritus Sancti, quam quaestionem. Joannes quidam Hierosolimis primo commovit; cujus definiende causa, Bernharius episcopus Wormacensis et Adalhardus abbas monasterii Corbeiae Romam ad Leonem papam missi sunt» — *Annales Eginhardi*, a. 809 — P. L. CIV, 472 B.

50) См. H. Peltier: «Smaragde» — *Dictionnaire de T. C.* XIV, 2 (1914), col. 2249. Изданіе этого протокола: P. L. CII, 971 sq. = *Mansi* XIV, 23 sq. = M. G. H., *Concilia aevi Carolini* pp. 239-244.

51) Вѣроятно, читалось просто письмо Карла, составленное Смарагдомъ.

52) Ed. Duchesne, II, p. 26; cf. p. 46, n. 110.

53) P. G. CII, 380 A.

54) См. L. Bréhier: «Les colonies d'orientaux en Occident» — *Byzant. Zeitschr.* XII (1903), pp. 4-39, и особенно Fr. Dvornik: «Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance», Prague, 1933, p. 284 sq.

55) *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne II, 54, 113.

56) *Mansi* XIII, col. 380, см. тоже *Liber Pontificalis* I, p. 292.

57) Известно, правда, письмо папы Гормизды (514-523) къ имп. Юстинну, гдѣ имѣется выраженіе: «Proprium Spiritus Sancti ut de Patre et Filio procederet sub una substantia .Dietatis» (P.L. LXXXIII, 514). Но какъ отомѣчаетъ и самъ издатель текста, рукопись въ этомъ мѣстѣ исправлена. Въ первоначальной редакціи стояло: «notum etiam quod sit proprium Spiritus Sancti, proprium autem Filii Dei».

58) Окружное посланіе патріарха Фотія — P. G. CII, 721 D.

59) *Annales Fuld.*, a. 852. M. G. H. Scriptores, I, 367.

60) *Annales Bert.*, a. 853. M. G. H. Scriptores, I, 448.

61) О посольствѣ Ростислава въ Константинополь см. **Ф. Dvornik**: «Les Legendes de Constantin et de Méthode», pp. 226-228; о переговорахъ Бориса съ Людовикомъ, того же автора: «Les Slaves, Byzance et Rome», Paris 1926, pp. 186-187, а также **S. Kunc man**: «A History of the first Bulgarian Empire». London, 1930, pp. 102-103. — Борисъ даже долженъ былъ лично повидаться съ Людовикомъ: «Hludovicus, rex Germaniae, hostiliter obviam Bulgarorum Cagano, qui christianus se fieri velle promiserat, pergitt» (M. G. H., Scriptores, p. 465. — *Annales Bert.*, a. 864): — Нарѣчіе «hostiliter», здѣсь выражаетъ именно понятіе «прѣбыванія въ гостяхъ» (см. **Е. Е. Голубинскій**: «Краткій очеркъ», стр. 245, прим. 38. — **В. Н. Златарскій**: «Исторія на Българската Държава», София, 1927, I, ч. 2, стр. 16).

62) M. G. H., Epist. aevi Carolini, IV, 293 = P. L. CXXXIX, 875

63) Praef. ad Synodum VIII, P. L. CXXXIX, 18 D.

64) Таково мнѣніе **Голубинскаго**, цит. соч., стр. 239, прим. 31.

65) См. ссылки на источники и комментаріи у **Дворника**: «Les Slaves», p. 186 sq.

66) **В. Н. Златарскій** думаетъ, что бунтъ бояръ, произошедшій въ Болгаріи вскорѣ послѣ принятія Борисомъ крещенія и стремящійся, по имѣющимся источникамъ, возстановить язычество, былъ поддержанъ агентами Людовика (цит. соч., I, 2, стр. 54-55).

67) О двойномъ посольствѣ Болгарь, см. *Annales Bert.*, a. 866 — M. G. H., Scriptores, I, p. 474; о посольствѣ къ Людовику см. *Annales Fuld.*, a. 866 — *ibid.*, p. 379.

68) *Annales Bert.*, *ibid.*: «ab eo (Hludovico) missos, rex (Vulgarorum) cum debita veneratione suscepit».

69) *Annales Fuld.*, a. 867, *ibid.*, p. 380.

70) *Annales Bert.*, *ibid.*

71) **M. Jugie**: «Origine de la controverse sur l'addition du «Filioque» au Symbole» — *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXVIII (1939), pp. 369-385. См. также, его-же «Le schisme byzantin», Paris, 1941. p. 126.

72) Съ чисто формальной точки зрѣнія, мнѣніе о. Жюжи опровергнуто **V. Grumel**'емъ («Photius et l'addition du Filioque au symbole de Nicée-Constantinople» — *Etudes byzantines*, t. V (1947), pp. 218-224).

73) **P. G. CII. 377**. Существуетъ мнѣніе, что Фотій имѣетъ здѣсь въ виду папу Формоза, но это мнѣніе критики не выдерживаетъ (см. **V. Grumel**, «Formose ou Nicolas I-er?» — *Echos d'Orient* XXXIII (1934), pp. 194 sq.).

74) См. позднѣйшія византійскія «исторіи раздѣленія церквей», одну изъ которыхъ издалъ **Hergenröther** — «*Monumenta graeca ad historiam Photii pertinentia*» — pp. 160-170.

75) «Этихъ богоборцевъ мы осудили соборнымъ и божественнымъ рѣшеніемъ» — **P. G. CII, 732 D.**

76) Col. 732 BC.

77) Col. 737.

78) По свидѣтельству Митрофана, на соборѣ 867 года Людовикъ былъ провозглашенъ «самодержцемъ» — **Mansi XVI, 417.**

79) **Fr. Dvornik**. «The Photian Schism. — History and Legend» — Cambridge, 1948, — французское изданіе. «Le schisme de Photius. — Histoire et Légende», ed. du Cerf, Paris, 1950.

80) **Mansi XVII, col. 520 E.**

- 81) *Myst.*, 89; P. G. CII, 380-381.  
82) Ed. **Pastrnek**, pp. 217, 234; французский переводъ у Дворника, «*Les Légendes*», § I, XII.  
83) M. G. H., Ep. VII, pp. 222 sq. Cf. **Dvornik** «*Le Légendes*», pp: 310-311:  
84) M. G. H., Ep. VII, p. 353; *Vita Methodii*, ed. **Pastrnek**, p. 259.  
85) P. L. CXXXIX, 560 D.  
86) *Myst.*, 87. — P. G. CII, 377 A.  
87) «*De officio missae*» — P. L. CXLII, 1060 D. 1062 A.  
88) См. **F. Dvornik**: «*The Photian Schism*», pp. 309-330.

## Къ происхожденію иконы и праздника Покрова

Праздникъ Покрова Пресвятыя Богородицы до сихъ поръ представляетъ собой загадку русской литургики. Необычайно прочно укрѣпившійся въ практикѣ русской церкви и укоренившійся въ сознаніи и быту русскихъ православныхъ, онъ доселѣ не имѣетъ одинаго и точнаго опредѣленія своей сущности и значенія, не нашелъ еще, за отсутствіемъ достаточныхъ данныхъ въ древней письменности, ни даты, ни причины своего установленія. Праздникъ этотъ появляется на Руси явочнымъ порядкомъ въ концѣ 12 в. и въ 13 вѣкѣ властно входитъ въ литургическую практику русской церкви черезъ иконныя изображенія, храмоздательство и словесныя творенія.

Нѣсколько попытокъ опредѣленій мѣста зарожденія и времени установленія праздника были сдѣланы въ разныя времена. Парадоксомъ звучитъ то, что болѣе поздніе изслѣдователи, вопреки разяснительнымъ попыткамъ древнихъ вѣковъ, находятъ при опредѣленіи мѣста и времени возникновенія праздника совершенно противоположныя имъ единственно возможныя рѣшенія, собранныя изъ краткихъ историческихъ данныхъ. Этотъ парадоксъ долженъ имѣть свое объясненіе какъ въ томъ, что уже въ 15 вѣкѣ причина установленія праздника забылась, такъ и въ нѣкоторомъ легкомысліи старавшагося дать объясненіе смысла праздника, автора русскаго пролога на Покровъ.

Наша служба Покрову ясно отмѣчаетъ появленіе праздника на русской почвѣ, «въ Русьтѣй земли». Служба эта въ своей цѣлокупности входитъ въ практику въ 14 в., а тропарь и кондакъ въ 13 в. (1). Въ 15 в. Пахомій Сербъ дѣлаетъ корректуру этого сообщенія службы, въ проложномъ сказаніи, вошедшемъ въ Великія Четьи Минеи (Т. 4, стр. 19)) Макарія, сообщая, что «царь и патріархъ Царяграда уставивша праздновати сей праздникъ».

Однако, ни греческіе памятники, ни показанія нашихъ древнихъ паломниковъ, ни нынѣшняя греческая практика, не сохранили и слѣда о такомъ праздникѣ въ Константинополѣ.

Въ поискахъ объясненія такому заявленію Пахомія Е. Голубинскій (2) допускаетъ догадку, что Пахомій, работавшій по порученію правительства, этимъ заявленіемъ хотѣлъ возвысить значеніе праздника въ глазахъ Россіянъ. Эта догадка является весьма шаткой, такъ какъ она не объясняетъ, почему именно этотъ, а не другой праздникъ надо было возвысить, да еще такой мѣрой, которая не примѣнялась къ уже ранѣе возникшимъ и занявшимъ прочное мѣсто въ русскомъ кален-

даръ праздникамъ, не искавшимъ своихъ корней установленія у патріарха въ Константинополь (напр., перенесеніе мощей св. Николая 9 мая и осенній Юрій). Намъ кажется болѣе вѣроятнымъ предположеніе, что Пахомію извѣстна была икона Покрова въ сложной ея композиціи, съ царемъ и патріархомъ на ней. Эта икона Новгородскаго извода, — а Пахомій, по преимуществу, и работалъ въ Новгородѣ, — дошла до насъ и датируется она 15 вѣкомъ. Была ли она первоначальной или же представляла копію не дошедшаго до насъ образца? Съ другой стороны, Пахомію знакомо было распространенное на Руси житіе преп. Андрея Юродиваго, въ которомъ излагается эпизодъ явленія Богоматери во Влахернахъ. Въ разсказѣ житія нѣтъ и намекъ на присутствіе при этомъ обстоятельствѣ царя и патріарха.

Вслѣдъ за Пахоміемъ и архіеп. Филаретъ<sup>(3)</sup> считаетъ праздникъ установленнымъ сразу же послѣ видѣнія Андрея въ Константинополь. Это же повторяетъ и «Иконописный подлинникъ 18 вѣка»<sup>(4)</sup>, относя установленіе праздника къ 6611 г., т. е. 1103, «во дни царя Льва премудраго» (умеръ въ 912 г.). Указаніе это помѣщается и въ мѣсяцесловѣ Слѣдованной Псалтири.

Всѣ позднѣйшіе изслѣдователи единодушны въ томъ, что праздникъ Покрова, неизвѣстный въ Греціи, несмотря на свою чисто Константинопольскую тему, возникъ и прославленъ на Руси. Въ этомъ мѣбніи категориченъ ученый изслѣдователь календарей, святцевъ и мѣсяцеслововъ Востока, архіеп. Сергій, разсматривавшій въ специальной статьѣ въ «Странникѣ» 1909 г. т. 3 «Св. Андрей, Христа ради юродивый и праздникъ Покрова Пресвятыя Богородицы» время установленія праздника. По выводамъ его, праздникъ установленъ въ Кіевѣ въ первой половинѣ или около начала 12 в. какимъ то княземъ вмѣстѣ съ митрополитомъ, назначившими празднованіе, какъ обще-россійское. Это утвержденіе преосв. Сергія справедливо лишь отчасти и въ общихъ выводахъ. Закрѣпленіе праздника говорить, что установленъ онъ былъ кѣмъ то, имѣвшимъ большой вѣсъ въ жизни Руси, но для вывода, что установленіе произошло въ Кіевѣ, достаточныхъ основаній не имѣется, да и не указана причина такого установленія.

Основной выводъ преосв. Сергія подкрѣпляется и Е. Голубинскимъ<sup>(5)</sup>. Онъ даже расширяется нѣкоторыми бѣглыми замѣчаніями о причинахъ возникновенія праздника. Голубинскій обращаетъ вниманіе на то, что на Руси были устрояемы храмы въ честь Положенія Ризы Богоматери, т. е. въ честь Влахернскаго храма. Настоятель какой либо Ризоположенской церкви, скорѣе всего какого либо знаменитаго монастыря, и установилъ праздникъ. Догадка эта лишь подходитъ къ истинѣ, лежащей нѣсколько глубже. Въ самомъ дѣлѣ трудно допустить, чтобы настоятель даже значительнаго монастыря, назначилъ бы къ храмовому дню, 2 июля, нѣкоторый дублетъ или дополнительный праздникъ почти того же смысла. Если бы это и случилось въ какомъ либо мѣстѣ, то почему же праздникъ сталъ общероссійскимъ? Наша служба не упоминаетъ объ обители, какъ это постоянно бываетъ у насъ со службами, прославляющими святаго или событіе, происшедшее въ монастырѣ (см., на примѣръ, службу Тихвинской иконѣ Божія Матери). Наша служба говорить объ одномъ князѣ и объ одномъ градѣ. Голу-

бинскій относить установленіе праздника къ періоду домонгольскому и упоминаетъ Богородичные храмы Новгорода и близъ Владиміра, не рѣшаясь признать ихъ Покровскими за отсутствіемъ точнаго наименованія ихъ во-имя въ лѣтописяхъ. Всколзь упоминаетъ Голубинскій и имя Андрея Боголюбскаго. Это упоминаніе послужило безимянному автору статьи въ «Приходскомъ Читеніи» № 19, 1911 г. (приложеніе къ «Церковнымъ Вѣдомостямъ»), придти почти къ рѣшительному выводу, что именно Андрей Боголюбскій установилъ праздникъ Покрова послѣ завоеванія Кіева въ 1165 г. Авторъ именуеъ церковь на Нерли, построенную Андреемъ, Покровской. Такое утвержденіе укрѣпилось въ работахъ почти всѣхъ изслѣдователей иконографіи.

Всѣ приведенныя мнѣнія позднѣйшихъ изслѣдователей говорятъ, такимъ образомъ, о зарожденіи праздника въ домонгольскій періодъ на Руси, въ частности на сѣверо-востокѣ ея, во времена Андрея Боголюбскаго и даже по его инициативѣ. Всѣ доводы, приводящіе къ такимъ рѣшеніямъ, не могутъ имѣть прочности, пока не будутъ они подкрѣплены данными памятниковъ словеснаго и изобразительнаго искусства, непринятыми изслѣдователями во вниманіе. Только единовременное разсмотрѣніе данныхъ иконографіи, лѣтописей, проложныхъ сказаній и богослужебныхъ текстовъ можетъ пролить свѣтъ на стоящій передъ нами вопросъ.

Русское иконописаніе имѣетъ тѣснѣйшую связь съ литургическимъ творчествомъ. Темы и вдохновенія его исходятъ часто изъ литургическихъ гимновъ. Многія наименованія иконъ берутся изъ поэтическихъ прославленій. Это вполне понятно: икона служитъ для объясненія истинъ вѣры такъ же, какъ и тексты службъ. «Умозрѣніе въ краскахъ» зачистую можетъ распространить и расширить то, что не всегда ясно и понятно изъ текста. Службы же наши, въ свою очередь черпаютъ свое содержаніе, берутъ выраженія, изъ проложныхъ и даже лѣтописныхъ сказаній (см., напр., «жены моавитскія» въ службѣ св. кн. Александру Невскому).

Наши лѣтописныя сказанія излагались почти всегда подъ угломъ зрѣнія церковнымъ, ибо рождались они и исходили по преимуществу изъ монастырей или кафедральныхъ центровъ. Русь росла изъ православія и оно было ея двигающей силой, направлявшей въ раннія времена жизнь государства по особой религиозной стезѣ. Мы привыкли ко многимъ особенностямъ нашихъ вѣрованій, духа, стиля и темамъ художественнаго искусства и часто не задумываемся надъ источникомъ такихъ особенностей, скрытыхъ въ текстахъ лѣтописей, прологовъ и богослуженій, родившихся на нашей почвѣ. Между тѣмъ, въ разсмотрѣніи ихъ можно и должно искать разъясненія внутренняго смысла вопросовъ, толкованія которыхъ даются почти всегда на основѣ современныхъ воззрѣній и умозаключеній, часто отходящихъ отъ основоположительныхъ фактовъ.

Даже при добросовѣстныхъ изслѣдованіяхъ какого либо вопроса нашихъ вѣрованій изслѣдователи «бредутъ порознь», отыскивая лишь въ одной области ршенія ихъ. Изслѣдователи иконописанія мало принимаютъ во вниманіе словесное творчество и наоборотъ. Это отбѣчали такіе столпы, какъ Н. Лихачевъ, П. Айналовъ и Н. Кондаковъ, произ-

ведшіе въ своей области огромную работу и неуспѣвшіе разъяснить частные вопросы русскаго иконописанія: мы и доселѣ стоимъ передъ загадками, наприимѣръ, образовъ Софіи, имѣющей разныя иконописныя передачи, дающія пути къ разному пониманію внутренняго смысла иконъ. Такой же, въ сущности, загадкой стоитъ передъ нами и иконное изображеніе событій «не своихъ, а чужихъ», по выраженію Голубинскаго, забытыхъ на родинѣ ихъ — въ иконѣ Покрова.

Тема праздника Покрова, несомнѣнно, взята была изъ греческаго источника — житія Андрея Юродиваго. Эпизодъ явленія ему Богоматери входитъ въ изложеніе его житія, весьма пространнаго и въ нашихъ прологахъ расположеннаго на нѣсколько дней октября. Житіе Андрея получило у насъ, въ самомъ началѣ его, добавленіе чисто русское, сообщающее о томъ, что праздникъ «установился праздновати октября въ первый день на память апостола Ананіи». Прологъ конца 12 вѣка уже имѣетъ это указаніе, говорящее о томъ, что праздникъ это новый, недавно введенный къ то. Позже, въ 13 вѣкѣ, по указаніямъ преосв. Сергія, обслѣдовавшаго многочисленные списки, появляется и служба въ честь Покрова, заключающая нѣкоторыя данныя, помогающія уяснить основныя понятія, связанныя въ общемъ клубкѣ многихъ вопросовъ. Вѣрнѣе сказать, что въ 13 вѣкѣ существуетъ основа службы — тропарь (что и нынѣ), сама же полная служба выросла около этого тропаря въ честь иконы Покрова.

Иконное изображеніе, дошедшее до насъ, датируется обычно историками иконописанія 15-мъ вѣкомъ. Оно можетъ истолковываться въ отвлеченіи отъ данныхъ словеснаго творчества въ разныхъ смыслахъ — отъ упрощеннаго сюжета прославленія ризы Богоматери, ея покроя, хранившагося во Влахернскомъ храмѣ, до внутренняго толкованія образа Покрова — заступленія, покровительства. Въ первомъ случаѣ изображеніе относится къ выраженію почитанія, такъ сказать, матеріальнаго и мѣстнаго, Влахернскаго, во второмъ — къ изложенію общей идеи заступленія. Эта идея даетъ и третье разумнѣе Покрова, какъ эпитета, имени самой Покровительницы. Выраженія нашихъ службъ позволяютъ видѣть въ иконѣ всѣ три эти понятія.

Въ нашей службѣ Покрову можно наблюдать несомнѣнную и традиционную литературную зависимость въ словупотребленіи отъ греческой службы въ честь положенія ризы Богоматери, 2 іюля. Составленная для Влахернской церкви въ 9 вѣкѣ, эта служба сама пользуется уже бывшими въ употребленіи въ греческой церкви эпитетами Богоматери — Покровъ — и «стѣна нерушимая». Эти выраженія, частыя въ октоихѣ, взяты изъ болѣе ранняго произведенія греческой церковной поэзіи — изъ акаѳиста. И въ нашей службѣ 14 вѣка, и въ службѣ Казанской иконѣ, писанной въ 17 в., патр. Гермогеномъ, мы найдемъ эти выраженія, принимаемыя въ разныхъ смыслахъ. Въ тропарѣ Казанской иконѣ, наряду съ выраженіемъ «въ державный Твой покровъ прибѣгающе», стоитъ и «Ты бо еси божественный Покровъ рабомъ Твоимъ». Это разумнѣе самой Дѣвы Покровомъ было общимъ намъ и грекамъ воззрѣніемъ на служеніе Ея людямъ.

Въ греческой службѣ на 2 іюля прославляется и сама одежда — покровъ Богоматери. Греческая эта служба имѣетъ въ виду погребаль-



ную ризу Богоматери. «Вмѣсто тѣла Твоего богоноснаго, ризу Твою всѣмъ даровала еси», говоритъ Юсифъ въ своемъ канонѣ на этотъ день и отмѣчаетъ далѣе «Ангели нынѣ сликовствуютъ въ честнѣмъ храмѣ Твоемъ, Чистая, и окружають раку честную и святую Твою (сѣров)». Служба прославляетъ святыню, находящуюся во Влахернскомъ храмѣ. Святыня эта именуется то *esithe* — одежда, то *skere* — покрывало, то *mafariou* — повой или ручникъ: такъ именно и переводитъ это слово примѣчаніе греческой минеи — отъ латинскихъ *manus* и *fero*, хотя при этомъ и указываетъ, что и монашеская мантия носила такое наименованіе, очевидно отъ греческихъ *omos* и *fero*. Нашъ славянский переводъ пользуется на 2 іюля словами — одѣяніе и омофоръ. Служба же на первое октября усваиваетъ послѣднее слово, совершенно превративъ его въ болѣе знакомое духу — омофоръ, часть архіерейскаго облаченія. Такое употребленіе этого термина даетъ совершенно особое разумѣніе заступленія Дѣвы въ Ея первосвященническомъ служеніи предстоятельницы. Въ этой связи можно отмѣтить описаніе ряда изображеній въ храмѣ великомученицы Варвары (Н. Покровскій. «Христіанское чтеніе» 1888 г., стр. 6: «Церковная старина на Ярославскомъ археологическомъ съѣздѣ»); представляющихъ 6 таинствъ, кроме священства, которое замѣнено коронованіемъ Дѣвы, какъ помазаніемъ, очевидно, на священническое служеніе. Это, какъ бы выводъ изъ словъ службы объ омофорѣ Дѣвы. Все же, главное разумѣніе слова «Покровъ» въ нашей службѣ относится къ понятію заступленія. Оно ближайшимъ образомъ и связано со внутреннимъ смысломъ иконы и праздника, и оно то и даетъ разъясненіе причины установленія и распространія этого удивительнаго праздника.

Принявъ вѣру изъ Византіи, Русь приняла и Покровительницу столицы ея, какъ заступницу и Покровъ не только столярнаго своего города, но и всѣхъ градовъ, всей страны. Главные каѳедральные храмы, затѣмъ, первый вліятельнѣйшій монастырь Кіева, посвящены были въ малыми и позднѣйшими исключеніями, въ честь Богоматери. Софійскіе храмы имѣли храмовыми днями Богородичные праздники. По лѣтописямъ можно составить цѣлый списокъ Успенскихъ каѳедральныхъ храмовъ въ цѣломъ рядѣ растущихъ городовъ — въ 12, 13 и 14 вѣкахъ: запечатлѣлъ этотъ рядъ всероссійскій каѳедральный Успенскій Московскій соборъ. Богородичная традиція съ раннихъ временъ входитъ особенностью въ вѣрованіе нашихъ предковъ, постепенно и съ силой напоминая о себѣ въ новыхъ храмахъ, явленныхъ иконахъ и сказаніяхъ.

Наша служба на 1 октября въ этомъ смыслѣ является первоосновой для будущихъ вдохновеній къ прославленію иконъ Богоматери въ богослуженіяхъ.

Какъ мѣстная по первоначалу, и составленная для какого то опредѣленнаго храма, служба имѣетъ въ виду какого то одного князя и какой то опредѣленный градъ. Канонъ неизвѣстнаго автора, кажется правленый въ 15 в. Пахоміемъ для Новгорода (?), отмѣчаетъ установленіе праздника на Руси. «Горы и холми украсишася многоименными церквами Твоихъ праздниковъ»: авторъ службы этимъ свидѣльствуетъ, что Русь по преимуществу посвящаетъ свои храмы Богоматери. Къ праздникамъ этимъ онъ относитъ и Покровъ: «Помяни за

ны грѣшныя, Твоего Покрова праздникъ въ Россійстѣй земли прославльшій». Авторъ утверждаетъ установленіе праздника на Руси, не приводя, къ сожалѣнію, ни подробностей, ни уточненій. Тропарь праздника Покрова, прочно засвидѣтельствованный преосв. Сергіемъ, какъ находящійся въ памятникахъ 13 в., даетъ основанія къ нѣкоторымъ выводамъ и уточненіямъ.

Мы указали, что въ нашей службѣ намѣчается, какъ бы въ параллель греческой службѣ на 2 іюля, написаніе ея для опредѣленной церкви. «Прииди и нынѣ въ славу Твою въ Твою, Богородице, церковь». «Іерее богомудріи въ церкви Твоей съ людьми благочестивыми предстояще». Можно догадываться о томъ, что эта Богородичная церковь Успенская: первый рядъ стихирь на Господи возвахъ имѣеть характерно успенскія окончанія и, кромѣ того, типично успенскій мотивъ — стихъ 131 псалма: «Воскреси, Господи въ покой Твой», помѣщенъ въ службѣ. Этотъ мелкій наружный признакъ, самъ по себѣ незначительный, можетъ служить для намѣченного локализованія зарожденія праздника Покрова, возникающаго какъ мѣстный. Храмомъ, для котораго писана была служба, скорѣе всего могъ быть Успенскій соборъ во Владимірѣ, выростаившемъ въ центральный городъ при Андрѣ Боголюбскомъ. Стихиры и канонъ, писанныя, возможно, позже тропаря, прославляютъ градъ. Тропарь, засвидѣтельствованный, какъ мы указывали, ранѣе всей службы, даетъ полныя основанія думать, что установленію праздника предшествовало прославленіе иконы Покрова: тропарь имѣеть въ виду именно икону: «И къ Твоему пречистому образу взирающе, умильно глаголемъ: покрый насъ честнымъ Твоимъ покровомъ». Авторъ тропаря видѣлъ икону Покрова и въ честь ея составляетъ свой гимнь. Икона уже существуетъ въ 13 вѣкѣ, въ сложной или упрощенной композиціи. Здѣсь мы встрѣчаемся со случаемъ необычнымъ — иконописное изображеніе даетъ автору вдохновеніе, тогда какъ почти всегда бываетъ обратная зависимость. Позже и служба рисуетъ детали этой иконы. Къ ней присоединяется и связанная съ ней, вѣроятно возникшая уже въ послѣдующія времена, служба въ честь Андрея Юродиваго, носящая въ себѣ слѣды типично Новгородскаго стиля. Службы этой у грековъ также нѣтъ. И та и другая службы часто говорятъ о видѣніи Андрея во Влахернской церкви.

Является неизбежно вопросъ: Почему это именно видѣніе, въ житіи Андрея лишь мимоходомъ отмѣченное,<sup>(8)</sup> могло возимѣть такое значеніе, и силу къ установленію праздника на Руси, въ то время, какъ Константинополь не отмѣтилъ такого событія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ надо искать въ нашей исторіи, въ совпаденіи историческихъ обстоятельствъ, сходныхъ по сути съ бывшимъ въ Константинополь. Нужно думать, что не только видѣніе Андрея Юродиваго толкнуло установить праздникъ Покрова. Несомнѣнно, оно дало тему, развитую художникомъ на иконѣ въ расширенно Влахернскую картину, сочетающую въ себѣ разныя элементы, отстоящіе одно отъ другого на большой промежутокъ времени. Но для того, чтобы событіе, происшедшее на чужой почвѣ, стало своимъ по преимуществу, необходимо было особое побужденіе, причина, побуждающая такое усвоеніе.

Въ русскомъ иконописаніи не часты изображенія Богоматери безъ

младенца Христа. Въ первое время русскаго христіанства иконы Богоматери — не говоримъ объ фронтисисі — традиціонны въ изображеніи Сына и Матери. Принесенныя изъ Греціи иконы Богоматери съ младенцемъ дали основной типъ переносныхъ изображеній. Икона Покрова, типа Оранты, отходить отъ такой традиціи.

У Н. Кондакова въ «Иконографіи Богоматери» (стр. 300 и дал.) приводятся изображенія Оранты на такъ называемыхъ обѣтныхъ иконахъ — за правителя или владыку страны. Подобные мотивы покровительства князю хорошо представлены у того же Н. Кондакова въ «Изображеніяхъ русскихъ княжескихъ семей въ миниатюрахъ XI в.» СПб. 1906, помѣщенныхъ въ Трирской псалтири.

Какъ разъ въ нашей исторіи обрѣтается примѣръ такой древней обѣтной иконы, родившейся на Руси по особому случаю. Это икона Боголюбская, изображающая явленіе заступницы — Покрова кн. Андрею Боголюбскому, идущему изъ Кіева, на Владимірское княженіе съ иконой Богоматери съ младенцемъ Христомъ, взятой изъ Вышгорода. Икона позже получаетъ наименованіе Владимірской по своему первоначальному пребыванію во Владимірѣ. Телѣга съ иконой останавливается неподалеку отъ Владиміра. «Ту коня много биша», а конь ни съ мѣста. Здѣсь Андрей получаетъ во снѣ видѣніе Богоматери-Заступницы, молящейся за градъ, который онъ и основываетъ на мѣстѣ видѣнія — Боголюбовъ, отъ котораго Андрей и получаетъ свое прозвище. Андрей приказываетъ изобразить по своему видѣнію Богоматерь въ молитвенной позѣ и строить двѣ церкви Богоматери. Лѣтописи называютъ обѣ эти церкви Богородичными, безъ уточненія во-имя. Это общая манера лѣтописей: даже Софійскіе храмы зачастую именуется просто Богородицами. Преданіе, все же, называетъ одинъ изъ храмовъ Покровомъ на Нерли, относя постройку его къ 1165 г. Многие изслѣдователи склонны принять, какъ прочное наименованіе храма Покровскимъ, съ момента постройки его. Голубинскій воздерживается отъ такого заключенія, какъ историкъ скрупулезный, основывающійся только на точныхъ данныхъ памятниковъ. Храмъ, дѣйствительно, посвященъ былъ Богородицѣ, но врядъ-ли въ честь Покрова; скорѣе онъ могъ быть посвященъ памяти видѣнія кн. Андрея, съ храмовой иконой Боголюбской. Это видѣніе и было основой и прототипомъ для болѣе поздняго изображенія усложненной композиціи иконы Покрова. Это было духовное зерно иконы Покрова. Боголюбская икона представляетъ Богоматерь въ профиль, какъ въ изображеніи на Суздальскихъ вратахъ, почитающихся первоначальнымъ изводомъ Покрова. Подтверженіе нашему выводу дается при сравненіи иконы Боголюбской Богоматери, одной ея подробности, съ текстомъ записи объ установленіи праздника Покрова въ раннихъ прологахъ, списки которыхъ въ числѣ 9, провѣрилъ Голубинскій<sup>(9)</sup>, и въ числѣ 50<sup>(10)</sup> — преосв. Сергій. Прологи относятся къ 12 и 13 вв.

Прологъ Великихъ Четвй Миней говоритъ: Октября 1. «Въ той же день празднуемъ Покровъ Святѣй Богородици. О видѣніи святаго Андрея и Елифанія, како видѣша на въздусъ святую Богородицю». Изложивъ вкратцѣ видѣніе, приводимое въ житіи Андрея, прологъ добавляетъ: «Се убо егда слышавъ, помышляхъ: како страшное и милосерд-

ное видѣніе, паче надѣяніе наше и заступленіе бысть безъ праздника? Надѣяже ся Владычице на милосердая Твоя словеса, еже къ Сыну си рече, молящи и глаголющи: Царю небесный, пріими всякаго челоуѣка, славящаго Тя и призывающаго имя Твое на всякомъ мѣстѣ, идеже бываетъ память имени Моего, святы мѣсто сіе и прослави прославляющія Тя именемъ Моимъ, пріемля ихъ всяку молитву и обѣтъ».

Пишущій это слышалъ житіе Андрея Юродиваго, поразившее его, но повѣствуетъ объ иномъ видѣніи, приводя молитву, не находящуюся въ повѣствованіи объ этомъ явленіи. Въ житіи Андрея нѣтъ и слѣда такой молитвы. Намѣреніе установить праздникъ все же связано съ видѣніемъ Андрея Юродиваго. Молитва же относится къ освященію какого то иного, чѣмъ Влахерны, мѣста, которое должно почитаться святымъ.

Далѣе прологъ объ самомъ установленіи праздника: «Тѣмъ словесемъ надѣся, восхотѣхъ, да не безъ праздника останеть святыи Покровъ (11) Твой, Преплагая, но якоже хошеши украсити честный праздникъ Твоего Покрова, Всемилостивая, украси, да и прославляющія Тя възвеселятся, видяше многиименны Твоя праздники сіяюща; и якоже тамо сущія народы въ церкви милостивно покры, тако и насъ грѣшныхъ рабъ Твоихъ покрыи кровомъ крылу Твоею, низлагающе съвѣты же и думы помышляющихъ на ны злая, и спаси ны по милости Сына Твоего въ сей вѣкъ и въ будущій и вся притекающія къ Тебѣ съ страхомъ и вѣрою и надѣющіяся на Тя, скорое наше заступленіе и помощь. Устави же ся таковыи праздникъ мѣсяца октомврія въ 1 день, въ память святаго апостола Ананія въ славу Отца и Сына и Святаго Духа».

Вторая часть записи приравниваетъ видѣніе бывшее «здѣ» къ Андрееву, бывшему «тамо». Молитва первой части, очевидно, взята изъ другого явленія. Праздникъ устанавливается кѣмъ то, кто могъ исполнить свое «восхотѣхъ» и причислить его къ уже существующимъ многоименнымъ праздникамъ въ честь Богоматери, какъ установленіе новое, имѣющее въ виду заступленіе «здѣ» отъ «свѣтовъ и думъ промышляющихъ на ны злая».

Отсутствующая въ греческомъ житіи молитва «Царю небесный...» помѣщается въ прологъ, какъ уже извѣстная у насъ. Эта молитва записывается въ прологъ знающимъ эти словеса, произнесенныя Богоматерию при какомъ то видѣніи. Свитокъ, находящійся въ рукахъ Богоматери на Боголюбской иконѣ, и носитъ какъ-разъ это написаніе. Иконное изображеніе передаетъ прологу изложеніе молитвы, полученной въ видѣніи и появившейся ранѣе установленія праздника и ранѣе иконы Покрова. Даже если допустить обратное, т. е., что прологъ передалъ свитку иконы слова молитвы, то древнее наименованіе ея Боголюбской даетъ указаніе на то, что молитва эта ведетъ свое начало со временъ Андрея (12). И при этомъ остается въ силѣ положеніе введенія въ практику иконописанія на Руси Оранты.

Считая предположеніе о передачѣ обѣтной иконой Андрея Боголюбскаго своей основной темы заступленія сложной композиціи иконы Покрова, дошедшей до насъ въ болѣе позднемъ изводѣ, вполне допустимымъ, возможнымъ и даже вѣрнымъ, мы получаемъ «terminus a quo» появленія иконы Покрова.

Андрей отправляется из Вышгорода в сопровождении жены Улиты, попа Микулы и дьякона Нестора с иконой Богоматери, присланной патриархом Константинопольским отцу его, в 1155 г. Явление ему Богоматери и основание Боголюбова происходит тотчас же после этого явления, запечатленного на заказанной Андреем по видению икон, вскоре после этого года, т. е. в 1156—1157 гг. Последняя дата принимается историками охотнее. Святцы 13 века уже включают праздник ПОКРОВА и даже тропарь и кондакъ ему. Надо положить известное время на то, чтобы частный праздник получил распространение всероссийское, что повлекло и помещение его в русские святцы. При этом соображении мы без труда подойдем к периоду между 1157 г. и концом 12 в. Несомненно, что праздник установлен лицом влиятельным: быстрое распространение его и внесение в пролог слова этого лица об назначении для праздника дня 1 октября показывает, что акт этот произведен к тому известным и обладающим властью и, при том, лицом не духовным. Служба не упоминает о таком, а это было в обычае у нас: отмстить или Владыку-епископа или же обитель, начинающую празднование. Андрей был убить в 1174 г. Позволительно расположить в его время начало праздника и даже почти с достоверностью предположить, что он и был тем, кто установил праздник. Тогда и слова службы о каком то князе и граде, врученном Богоматери получают разъяснение почти достоверное.

Мы встречаемся здесь с поражающим накоплением как бы случайных исторических совпадений, родственных по своему существу. Можно добавить еще одно. Явление Богоматери Андрею Юродивому, слышанное одноименным ему князем, получившем также видение, хотя и иного рода, легко могло возбудить в нем ревностное желание прославить Богоматерь-Заступницу и он берет в основу житие, т. е. то, что почиталось на Руси Писанием. Но, все же в скупых словах пролога проглядывает и его собственный опыт духовный. В практике Андрея Боголюбского уже числилось завершенно в нашей истории установление праздника Всемилостивому Спасу и Богородице 1 августа<sup>(13)</sup>. Весьма любопытно то, что русское иконописание иногда дает на одной доске свод праздников какой либо области, так сказать икону ее святых. У Н. Лихачева, в описании собрания П. М. Третьякова (стр. 49), находим сборную икону, несомненно Владимирской области. На ней изображены иконы — София в центре и в окружении: Спас, происхождение честных древей (1 августа), Воздвижение Креста, далее — Зачатие Анны, Рождество, Введение Божией Матери, Покров, Соборъ Ея, положение ризы и пояса, и сретение Владимирской иконы. Здесь сочетаются две линии праздников: Креста, связанного литургической практикой с празднованием Спаса и Богородицы 1 августа, (праздником, установленным Андреем) и ряда Богородичных праздников — в частности Покрова, связанного с Влахернским праздником положения ризы и пояса, и Владимирской иконы, помещенной Андреем в соборъ Владимира. В намерении иконописца было отмстить в серии уже известных вели-

ких праздниковъ, возникшіе при Андреѣ праздники Спаса, Покрова и Владимірскую икону, какъ древнюю областную святыню.

Появленіе иконы вызвало написаніе тропаря въ ея честь. Вслѣдъ за этимъ началось и строеніе храмовъ во-имя Покрова. Первое точное наименованіе храма Покровскимъ находится въ лѣтописи подъ 1305 г. — въ Новгородѣ, на Дѣтинцѣ (см. «Новгородская лѣтопись». М. 1950). Это былъ первый храмъ, посвященный въ честь иконы Богоматери. Церковь въ честь Знаменія Новгородскаго построена была позже. Это было начало обычая посвященія храмовъ въ честь иконъ Богоматери — Казанскихъ, Знаменскихъ, Скорбященскихъ и т. д.

Икона Покрова дошла до насъ, вѣроятно, въ позднѣйшихъ копіяхъ. Копіи эти представляютъ нѣкоторое разнообразіе. Мы высказали предположеніе, что Пахомію въ 14 в. уже извѣстна была икона Новгородскаго извода, наиболѣе сложной композиціи, отличающейся введеніемъ въ нее многихъ персонажей, связанныхъ единствомъ мѣста, но не времени. Н. Лихачевъ считаетъ, что на древнѣйшихъ иконахъ Покрова не было изображенія Романа Сладкопѣвца, помѣщенного позже по благодатному совпаденію датъ празднованій. Нашъ прологъ упоминаетъ на день 1 октября лишь память св. ап. Ананіи. Надо сказать, что лѣтописи, отмѣчая даты событій, обычно упоминаютъ одну память, падающую на день событія, хотя бы ихъ было и нѣсколько на этотъ день. Такъ, напримѣръ, въ Троицкой лѣтописи, подъ 1340 годомъ, день 1 октября значится подъ упоминаніемъ только Покрова, вѣроятно уже особо торжественнаго дня для Владимірской области: Кн. Семень Ивановичъ интронизированъ «на столѣ во Володимірѣ въ величій и соборнѣй церкви святѣи Богородицы на великомъ княженіи всеа Русіи мѣсяца октоврія въ 1, на память честнаго Покрова святыя Богородица» (см. подъ датой «Троицкая лѣтопись», М. 1950).

Въ службѣ можно найти косвенное подтвержденіе тому, что празднованіе Покрова связывалось съ памятью пр. Романа. Мелкая подробность, отличающая кондакъ Покрова, даетъ основаніе утверждать, что авторъ его имѣлъ въ виду или совпаденіе датъ, или же, также, какъ и Пахомій, отмѣтившій безъ иныхъ основаній присутствіе царя и патріарха при видѣніи, видѣлъ изводъ иконы съ Романомъ. Кондакъ представляетъ собой литературное заимствованіе именно у самого Романа. Кондакъ Покрова беретъ за образецъ не только гласъ и общее строеніе извѣстнаго рождественскаго кондака, писаннаго Романомъ, но и заимствуетъ изъ него цѣлыя выраженія и поэтическіе обороты. Этотъ кондакъ почти неизмѣнно пишется на свиткѣ въ рукѣ святого на его иконахъ. Нарочитое или благодатное совпаденіе празднествъ этимъ весьма отмѣчено. Но, скорѣе всего, иконное изображеніе и дало автору кондака вдохновеніе отмѣтить и пр. Романа подражаніемъ ему.

Кто касается даты празднованія, то здѣсь, возможна лишь догадка. Быть можетъ, на выборъ ея повлиялъ бывшій на Руси въ ходу греческій обычай отмѣчать начала мѣсяцевъ — новомѣсячія. Отъ него у насъ остались лишь слѣды въ видѣ освященія воды 1 августа и 2 февраля (вмѣсто 1 февраля, на день мч. Трифона у грековъ). Праздникъ Спаса и Богородицы помѣщенъ былъ на 1 августа, 1 сентября праздновалось церковное новолѣтіе и ближайшее первое число октября было

взято, какъ удобное для празднованія: наступалъ послѣ сбора урожая осенній покой <sup>(4)</sup>.

Здѣсь любопытно отмѣтить попытку объясненія избранія этой даты для праздника Покрова другимъ соображеніемъ, исходящимъ изъ католическихъ круговъ довольно отдаленнаго прошлаго. Въ житіяхъ святыхъ на французскомъ языкѣ, изданія 1739 г., приводится соображеніе, что 1 октября было избрано въ соотвѣтствіи и по аналогіи съ празднованіемъ на 40 день по Воскресеніи Вознесенія Спасителя. Такъ какъ сороковой день пришелся бы послѣ Успенія Богоматери, 15 августа, на 23 сентября, праздникъ Предтечи, то его «октава» заставила расположить праздникъ на 8 дней позже.

Икона Покрова, совмѣщая въ себѣ разные по времени мотивы, какъ бы уходитъ отъ земныхъ рамокъ опредѣленія ея, какъ изложенія одного лишь событія явленія Андрею Юродивому Богоматери. Задачей иконописца сложной композиціи, было представленіе и нѣкоего догмата. Кромѣ понятія заступленія и предстательства Богоматери, иконописецъ видѣлъ и изобразилъ на иконѣ Покрова образъ церкви, въ ея условномъ раздѣленіи на церковь торжествующую и церковь воинствующую, небесную и земную, единую и соединенную подъ общимъ кровомъ, на которомъ изображенъ Христосъ, глава Церкви, благословляющій, и архангелы, служащіе Ему. Въ этомъ смыслѣ наружная кровля, неожиданно возвышающаяся надъ внутреннимъ, взятомъ въ разрѣзѣ, изображеніемъ храма, имѣетъ задачей указать на единство и цѣлостность изображеннаго внутри храма служенія небесныхъ и земныхъ. Н. Пунинъ, въ сборникѣ «Русская икона» СПб, 1914 г., пишетъ: «Волненіе и слава неба опираются на глубокую, спокойную вѣру земли». Это та же мысль о единствѣ церковномъ, въ разномъ выраженіи его, но основанная на наблюденіи художника, созерцающаго мастерское изображеніе иконописца. Но иконописецъ продуманно и намѣренно отличается въ одной подробности изображенія чина служенія и порядка церковнаго земныхъ и небесныхъ. Въ изображеніи нижняго плана онъ располагаетъ въ соотвѣтствіи съ принятымъ, по неписанному правилу, порядку расположенія въ церкви молящихся — царицу и ея свиту слѣва, съ самаго края композиціи, тогда, какъ параллельное этому изображеніе лика преподобныхъ жень, обращенное лицомъ ко внутренности храма, ко входу въ него, находится въ верхнемъ планѣ справа. Этимъ отмѣчено предстояніе земныхъ передъ алтаремъ храма, тогда какъ небесные молитвенники (и св. Романъ на амвонѣ) сослужать: они обращены къ народу, какъ иконостасъ, и потому ликъ жень, занимая на небѣ то же положеніе слѣва, расположенъ справа: это изображеніе земной литургии, какъ отраженія небесной. Удлиненная фигура Дѣвы служитъ изображеніемъ моста и соединенія земныхъ и небесныхъ. На Руси позже ходило толкованіе Дѣвы, какъ церкви (см. службу Софіи Премудрости Божія кн. Симеона Шаховскаго).

Иконописный подлинникъ «М. 1903 г.» даетъ указаніе изображать кровлю на иконѣ Покрова о пяти верхахъ. Такое указаніе могло образоваться изъ лѣтописнаго показанія о томъ, что Андрей построилъ Успенскій соборъ во Владимірѣ о пяти золоченыхъ верхахъ въ 1158 г. Кровля, пятиглавая или многоглавая, всегда отличается чисто русскимъ

стилемъ. Храмы постройки Андрея, по лѣтописи, созидали и расписывали иноземные мастера. Можно думать, что дошедшая до насъ икона, опредѣляемая 15 вѣкомъ, есть копія, писанная съ образца, составленнаго на Руси иноземнымъ мастеромъ. Кровля храма на иконѣ, по опредѣленію Кондакова (Русская икона), имѣетъ стиль русской и напоминаетъ, скорѣе всего, Софію Новгородскую. Рядомъ съ кровлей помѣщена конная статуя императора Юстиніана, по мнѣнію большинства изслѣдователей должнствующая играть роль географическаго указанія на Софію Константинопольскую. Такое указаніе страдаетъ неточностью: оно не соотвѣтствуетъ мѣсту явленія Богоматери Андрею, происшедшему не въ Софіи, а во Влахернскомъ храмѣ. Такимъ образомъ, смыслъ этого характернаго признака Юстиніановой Софіи теряется. Это клеймо, насколько знаемъ, единственное на иконѣ, писанной на Руси, позволяетъ думать, что иконописецъ былъ иностранцемъ, знавшимъ эту подробность и помѣстившимъ ее рядомъ съ кровлей русскаго храма, видѣнной имъ въ натурѣ, съ инымъ какимъ то намѣреніемъ. Иконописецъ заставляетъ, введя въ соблазнъ и Пахомія Серба, присутствовать при видѣніи царя и патриарха, что въ житіи, давшемъ тему иконѣ, никакъ не отмѣчается. Въ 15 в. въ Константинополь путешествовалъ нашъ паломникъ Зосима, отмѣтившій расположеніе статуи у Софіи. Врядъ-ли иконописецъ бралъ повѣствованіе Зосимы для нежданнаго и поздняго помѣщенія и этой подробности въ своей сложной композиціи. Вѣрнѣе, что статуя ему была извѣстна въ своемъ видѣ и на своемъ мѣстѣ. Иконописецъ могъ быть грекомъ или южнымъ славяниномъ: клейма Юстиніана встрѣчались на болгарскихъ раннихъ иконахъ.

Помѣщеніе этого изображенія могло имѣть иное значеніе въ связи съ исторіей кн. Андрея. Здѣсь опять мы имѣемъ дѣло съ историческимъ совпадениемъ. Клеймо это имѣло цѣлью отмѣтить изображенный храмъ, какъ Софію. Софійскіе храмы у насъ отмѣчаютъ княже-митрополичьи города первенствующаго значенія: Кіевъ, Новгородъ. Андрей намѣревался превратить Владиміръ въ главный центръ государства, который замѣнилъ бы раззоренный Кіевъ. Онъ хочетъ сдѣлать изъ Владиміра сѣверный Кіевъ. Не даромъ строить онъ Золотые и даже Серебряные ворота, переименовываетъ рѣчки въ Лыбедь и Почайну, находитъ и Подоль, строить соборъ по образцу великія Печерскія церкви (Гол. стр. 302), но не называетъ его Софіей, хотя и имѣетъ къ тому вождѣлѣніе. Онъ не имѣетъ на это права, но ищетъ его. На его времени какъ-разъ и обрывается Софійная традиція и зарождается чисто русскій обычай строить главные храмы въ честь Успенія.

Лѣтописи повѣствуютъ о томъ, что Андрей собирался завести у себя автокефальнаго митрополита, въ чемъ патриархъ Константинопольскій отказалъ ему. Его епископъ, по началу отмѣчаемый лѣтописью, какъ мудрый церковный дѣятель, въ дальнѣйшемъ повѣствованіи той же лѣтописи, оказывается татемъ, разбойникомъ Ѳеодорцомъ, казненнымъ въ мученіяхъ Кіевскимъ митрополитомъ, послѣ того, какъ сосѣдніе князья и ихъ епископы — въ ихъ числѣ и знаменитый Кириллъ Туровскій — воспрелятствовали беззаконной затѣѣ Андрея. Помѣщеніе на иконѣ Покрова клейма должно было польстить князю для котораго писалась икона въ растущемъ и набиравшемъ силу Владиміръ.



Позднѣйшія иконы Покрова идутъ по двумъ условнымъ группамъ — Новгородской и Московской. Клеймо часто уже не помѣщается, какъ непонятное, и значенія не представляющее. Оба типа иконы Покрова передають въ сущности одну и ту же тему заступленія, данную примитивомъ Боголюбской иконы, послужившей для развитія иконописной и словесной формы прославленія праздника Покрова, возникшаго и укрѣпившагося на Руси въ связи съ ходомъ ея исторіи.

\* \* \*

«Вышній Покровъ надъ Аеономъ», Москва, 1892, на стр. 147, въ примѣчаніи, сообщаетъ. «Греческая церковь въ наше только время начинаетъ вводить въ составъ церковныхъ празднованій Покровъ Божія Матери». Въ чемъ выразалось это празднованіе, мы не знаемъ. Во всякомъ случаѣ перевода нашей службы на Покровъ намъ обнаружить не удалось и, скорѣе всего, его и не было, такъ какъ въ этомъ году напечатана была, съ благословенія Архіепископа Эллады и Св. Синода, новая служба по случаю освобожденія Греціи отъ оккупационныхъ войскъ въ минувшую войну. День празднованія приуроченъ къ государственной датѣ — 28 октября. Служба составлена келліотомъ Герасимомъ на Святой Горѣ. Въ службѣ лишь изрѣдка упоминается видѣніе св. Андрея во Влахернской церкви, какъ примѣръ заступленія Богоматери. Главнымъ мотивомъ службы является — благодареніе за избавленіе Греціи отъ современныхъ опасностей.

Θ. Спасскій.

#### ПРИМѢЧАНІЯ:

1) См. у преосв. Сергія «Полный мѣсяцесловъ Востока», т. 2. М. 1876 г. подъ числомъ.

2) Е. Голубинскій, Исторія Русской церкви, т. 2, вторая половина тома, М. 1904, стр. 178.

3) П. Н. Ф. Исторія богослужебныхъ пѣснопѣній православной каволической восточной церкви, изд. 3, Кіевъ, 1884, стр. 201.

4) «Сводный иконописный подлинникъ 18 в.». М., стр. 58.

5) Гол. Т. 2, стр. 400-406.

6) И. Успенскій. Очерки по исторіи иконописанія, СПб, 1895, стр. 15, формулируетъ это положеніе такъ: «Икона это въ краскахъ и фигурахъ исповѣданіе вѣры и такая же свидѣтельница православнаго церковнаго ученія, какъ православная церковная книга».

7) Св. В. Яблонскій. «Пахомій Сербъ и его агіологическія писанія». СПб, 1908, стр. 126-129.

8) См. *Vitae Sanctorum* и Вел. Четыи Мшнец, Октябрь, дни 1-3.

9) Гол. т. 2, стр. 406.

10) «Приходское чтеніе», упом. въ текстѣ.

11) Здѣсь и далѣе Покровъ означаетъ заступленіе, о которомъ говорится и въ текстѣ молитвы.

12) Пр. Сергій въ «Странникѣ» 1900 г. въ статьѣ «Русская литература объ иконахъ Богородицы въ XIX в.» стр. 206, говоритъ: «Собственно русскихъ иконъ, написанныхъ въ Россіи, можно насчитать немного: таковы, напримѣръ, Покрова Божія Матери, Боголюбская, явленіе Богоматери св. кн. Андрею...» Н. Кондаковъ «Русская икона», Прага, 1933, текстъ стр. 332: «Боголюбская икона, по преданію принесенная еще въ 1157 г., явилась у насъ на Руси, какъ памятникъ Византійскаго искусства и древнѣйшихъ княженій въ средней Руси». Въ преданіи нѣтъ свѣдѣній о принесеніи иконы. Оно сообщаетъ о заказѣ Андрея написать икону, возможно и иноземному мастеру; такіе мастера распивали соборъ, построенный Андреемъ во Владимірѣ.

13) По Бѣлозерской псалтири числилась и память Андрея Боголюбскаго 1 августа, хотя убитъ онъ былъ въ ночь на 29-30 іюня. (Сер.).

14) Арх. Филаретъ предположилъ, что видѣніе Андрею Юродивому было за воскресной всенощной, въ томъ году бывшей 1 октября. Статья А и Б въ «Христіанскомъ чтеніи» 1863 г., т. 3, указываетъ рядъ годовъ, въ которые воскресенія приходились на 1 октября для опредѣленія года видѣнія. Это 888, 893, 899 и 910. Скорѣе можно предположить, что явленіе произошло въ пятъкъ, когда во Влахернахъ происходили особыя службы и «обычное чудо» взятія покрова съ иконы. См. у Гол. и Кондакова.

## Изъ богословской литературы

«Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart» Herausgegeben von Aloys Grillmeier, S. J. und Heinrich Bacht, S. J. Band I. Der Glaube von Chalkedon. Würzburg, 1951 Ss, XVI—768.

Исполнившійся 1500-лѣтній юбилей IV вселенскаго Халкидонскаго собора нашель свое величественное научно-литературное отображене въ монументальномъ изданіи Іезуитскаго Богословскаго факультета во Франкфуртѣ на Майнѣ. Подъ общей редакціей ю. о. Грильмейера и Бахта цвѣтъ римско-католической историко-богословской науки предпринялъ трехтомное изданіе, посвященное Халкидону въ прошломъ и въ его настоящемъ значеніи. Вышедшій пока что I томъ подъ общимъ заглавіемъ «Der Glaube von Chalkedon» раздѣленъ на 4 отдѣла: I. Догматическая пред-исторія Халкидонскаго собора; II. Историческія рамки собора; III. Халкидонскій догматъ о Богочеловѣчествѣ Христа и IV. Богословская борьба за Халкидонъ. Всего въ этомъ томѣ 15 статей.

Первая статья, принадлежащая перу одного изъ редакторовъ, А. Грильмейера и озаглавленная «Подготовка Халкидонской формулы», является вводной не для одной только первой, «пред-исторической» части сборника, но и для всего тома вообще. Это — цѣлая диссертация (стр. 5-202) съ обильной библиографіей, преимущественно новѣйшихъ авторовъ и съ очень широкой перспективой.

Безтрадиционность протестантизма не приѣмлетъ опыта и преданія соборовъ и отцовъ. Достаточно всѣмъ памятно слова Харнака о томъ, что «Христология Церкви чужда Евангелію и конкретной личности Христа». Для отклонившихся отъ единства съ церковнымъ преданіемъ Халкидонъ долженъ быть продуктомъ эллинизирующей спекуляціи, измѣнившей чистому библеизму. Статья Грильмейера блестяще опровергаетъ это поверхностное сужденіе. Ея историческія построения охватываютъ очень обширную область догматическаго background'а IV вселенскаго собора. Внимательный анализъ текстовъ изъ ап. Павла и изъ IV Евангелія кладетъ прочную основу для халкидонскаго утвержденія. Такой же тщательный разборъ отдѣльныхъ мѣстъ изъ ранней христіанской письменности (св. Игнатій, св. Ириней, св. Ипполитъ и Тертуллианъ), изъ апологетовъ, Климента Александрійскаго и Оригена доказываютъ, что нѣтъ разрыва между Евангеліемъ и ученіемъ ранней Церкви о Лицѣ Господа Иисуса Христа и что въ ранней христіанской литературѣ уже заложены начатки будущаго христологическаго «depositum fidei».

Въ основаніи христіанскаго ученія о Богочеловѣчествѣ лежитъ вѣра

въ то, что «Слово плоть бысть» и эта, по выраженію Гриллмейера «Logos — Sarx — Schema» изъ пролога IV Евангелія становится догматической осью, вокругъ которой вращается Хринологія.

Значительность работы Гриллмейера въ его тонкомъ анализѣ. Въ частности интересно его освѣщеніе арианства въ хринологической перспективѣ. Онъ не согласенъ со взглядомъ на арианство, какъ на ересь только тринитарную, для которой ученіе о боговочеловѣченіи занимало только побочное мѣсто (*nebensächliche Stellung*). Онъ убѣдительно показываетъ, что хринологическій моментъ былъ гораздо болѣе значителенъ, чѣмъ это принято думать, для арианскаго ученія о тварномъ Логосѣ-Сынѣ; этотъ моментъ былъ отправной точкой въ діалектикѣ арианства (стр. 74-77). Въ исторіи подготовки Халкидонскаго вѣроопредѣленія александрійское богословіе IV в. занимаетъ исключительное мѣсто, т. к. одновременно выдвигается три разныхъ взгляда на боговочеловѣчество: православный, арианскій и аполлинарианскій. Любопытно, что юбѣ ереси приходятъ къ разнымъ выводамъ, хотя и исходятъ изъ одной и той же предпосылки о томъ, что въ сложной Впостаси Христовой Логосъ занимаетъ мѣсто души. Авторъ указываетъ на то, что даже и для св. Аѳанасія душа Христова не была «богословско-сотериологическимъ факторомъ», но онъ не дѣлаетъ изъ этого тѣхъ поверхностныхъ выводовъ, которые въ свое время сдѣлала протестантская наука (A. Stülcken. «Athanasiana». Leipzig, 1899). Св. Аѳанасія можно было бы опредѣлять, какъ защитника скорѣе «verbale», чѣмъ «reale Logos-Sarx-Schema», т. е. что онъ не обратилъ должнаго вниманія на человѣческую душу Христа, а вовсе не совсѣмъ отрицалъ ея существованіе (стр. 78-81; 99-102).

Отсюда очень выпукло обозначается все различіе этихъ трехъ богословскихъ теченій, при кажущемся сходствѣ нѣкоторыхъ ихъ предпосылокъ: общность всѣмъ имъ схемы «Слово-плоть», съ тою разницею, что для арианъ Слово не единосущно Отцу, тогда, какъ Никейскій принципъ «омоусіи» не раздѣляетъ Аполлинарія отъ св. Аѳанасія; но поскольку первый изъ нихъ въ своихъ метафизическихъ спекуляціяхъ договаривается до «небеснаго человѣка», св. Аѳанасій совершенно свободенъ отъ подобной метафизики.

Гриллмейеръ наглядно противопоставляетъ (стр. 99-102) обѣ кажущіяся почти равнозначными формулы «Logos-Fleisch» и «Logos-Mensch». Построеніе человѣка изъ души и тѣла по аналогіи со структурой Христа изъ Логоса и тѣла легко приводитъ къ конечнымъ тупикамъ аполлинарианства. Но слѣдуетъ напомнить, что въ будущемъ византійскомъ богословіи VI-VIII вв. неоднократно будутъ возвращаться къ этой же аналогіи, не впадая въ лаодикійскую ересь, а содѣйствуя выработкѣ особой, т. е. «христоцентрической антропологіи», съ ея символистическими заключеніями.

Гриллмейеръ воздаетъ должное богословской проницательности Аполлинарія, предвосхищенію имъ будущихъ халкидонскихъ терминовъ «природа», «Впостась», «лицо» (стр. 105-123); онъ даже считаетъ, что, несмотря на хронологическій *prius* арианства, богословскія и хринологическія Аполлинарій предваряетъ Арія. «Хринологія могла легко продѣлать путь отъ аполлинарианства къ арианству, но никакъ не наоборотъ».

ротъ» (стр. 103). Но авторъ, конечно, умѣетъ сохранить должное историко-догматическое равновѣсіе и не впадаетъ въ соблазнъ преувеличенія богословской значимости Аполлинарія. Онъ его не канонизуетъ.

Съ тѣмъ же мастерствомъ и тщательностью онъ излагаетъ и оцѣниваетъ богословско-литературную дѣятельность и др. до-халкидонскихъ писателей: Евстація Антиохійскаго, Діодора, Θεодора Мопсуестійскаго, св. Кирилла Александрійскаго, блаж. Θεодорита и др., приведшихъ къ господству схемы «Логосъ чловѣкъ» (стр. 124-202).

Въ краткой статьѣ (стр. 203-212). «Фрагменты изъ Аполлинарія въ Эранистѣ» доминиканецъ Henri de Riedmatten приводитъ рядъ выдержекъ изъ произведеній Лаодикійскаго епископа, вкрапленныхъ въ діалогъ блаж. Θεодорита Кирскаго «Эранистѣ». Это позволяетъ въ значительной мѣрѣ восполнить работы Dräseke и Lietzmann'a по восстановленію текста Аполлинаріевыхъ сочиненій. Несправедливо было бы однако думать, что о. Riedmatten первый, кто обращаетъ вниманіе на «Эранистѣ» блаж. Θεодорита, какъ на одинъ изъ источниковъ для изученія Аполлинарія (стр. 203). Мысль объ этомъ явилась уже давно въ русской богословской литературѣ. Проф. Московской Дух. Академіи А. Спасскій въ своей магистерской диссертациі объ исторической судьбѣ произведеній Аполлинарія Лаодикійскаго, удостоенной Макаріевской преміи, уже въ 1895 году указывалъ на важность изученія «Эраниста», равно какъ и сочиненій Тимофея Виритскаго («Аполлинарій Лаодикійскій». Сергіевъ Посадъ, 1895. стр. 289-296), на которыя ссылается и ю. Riedmatten. Спасскій приводитъ нѣкоторые тексты, которые нынѣ опубликованы и въ разбираемой статьѣ о. Riedmatten'a. До Спасскаго на это же обратилъ вниманіе и Глубоковскій въ своемъ «Θεодоритѣ Кирскомъ» (томъ II, стр. 185, прим.) и насчиталъ въ «Эранистѣ» до 26 выдержекъ изъ сочиненій Аполлинарія. Сказанное нисколько не умаляетъ интереса и значимости статьи о. Riedmatten'a. Хочется только восстановить историческую правду и честь дореволюціонной русской науки, такъ мало чтимой въ наше время. Критическій разборъ о. Riedmatten'a безупреченъ.

Цѣнною должна быть признана статья о. Th. Camelot, ректора доминиканскаго богословскаго факультета въ Saulchoir, около Парижа «De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies», (стр. 213-242). Она въ сущности могла бы быть признана дополненіемъ или детализаціей одного изъ этаповъ все той же подготовки Халкидона, которой была посвящена статья о. Grilmeier'a. Изъ этой предисторіи о. Camelot выдѣляетъ самую интересную, самую юструю и наиболѣе близкую по годамъ къ IV всел. собору часть, отрѣзокъ времени между двумя соборами, между Ефесомъ и Халкидономъ. Это двадцатилѣтіе, насыщенное богословской дѣятельностью Несторія и св. Кирилла, блаж. Θεодорита и Андрея Самосатскаго, двадцатилѣтіе, когда богословская мысль работала съ напряженіемъ, равной которому не знала до того Восточная церковь.

Статья о. Th. Camelot, не открываетъ какихъ либо новыхъ и неизвѣстныхъ материковъ въ исторіи догмы, не обнаруживаетъ какихъ либо неизданныхъ документовъ и вариантовъ, не распределяетъ даже патристическаго матеріала въ какой либо новой плоскости. Все, имъ

приводимое, известно всякому, кто изучал историю догматических движений. Но достоинство этой статьи в желании быть свободным от затверженных схем и стилизаций, от ставших давно уже слишком шаблонных обобщений. Въезд в сущности привычны нам со школьной скамьи схемы «александрійской» и «антиохійской» школ в богословии во многом утратили свою первоначальную убедительность.

Автор хочет, и нам кажется, ему удается быть в его старании «изобразить идеологическую кривую от Несторія к Евтиху», свободным от обобщающих подразделений. Как нигде были бы опасны в данном случае стилизации обычного шаблона: александризм и антиохизм, платонизм и аристотелизм, мистицизм и рационализм. Если уж стараться вставлять этот спор в какие либо рамки, то надо было бы говорить скорее и философичности, метафизичности одних и об упрощенстве и нежелании принять что либо вне буквы Писания у других. Но если с одной стороны Несторій менее метафизик, чем его предшественники (стр. 219), то кому же в голову придет стилизовать под метафизика Евтиха, богословская импотентность которого вошла в поговорку (стр. 234). В сущности все богословские направления того времени были православны, хотя методы их истолкования Писания могли быть и различными. Но, как правильно замечил в свое время проф. прот. А. М. Иванцов-Платоновъ, «если различие в направлении и методъ различных школ — есть дело известное, то различие в самых воззрениях религиозных едва ли может быть доказано» («Религиозныя движения на христіанскомъ Востоке», стр. 34). Нельзя тогдашнія школы стилизовать под теперешнія понятія «тюбингенства», «бартианства» или под александризм и антиохизм, поскольку они, конечно, имѣли свое мѣсто в исторіи не были вовсе темъ, чемъ были томизм, или направление Дунса Скота, или Бонавентуры и пр. Интеллектуальная тонкость в разработкѣ Писания сами по себѣ не могутъ объяснить такія трагическія явленія в жизни Церкви, какъ ереси, догматическая борьба, соборныя вѣроопредѣленія. Если же слѣдовать столь когда то модному научному предположенію об александризмѣ и антиохизмѣ в эпоху вселенскихъ соборовъ, то, какъ это правильно замѣтилъ тотъ же Иванцовъ-Платоновъ, на Никейскомъ соборѣ должно было бы торжествовать александрійское направление, на Константинопольскомъ — антиохійское, на Ефесскомъ — александрійское, а на Халкидонскомъ — антиохійское. Подобныя обобщенія должны привести къ невѣрнымъ историческимъ выводамъ.

Можно, конечно, говорить о столкновении двухъ духовныхъ «климатовъ», — эллинизма и иудаизма, любомудрія и библеизма, но только в очень скромномъ масштабѣ, съ необходимыми оговорками и очень осторожно. Проводить же между ними какія либо географическія границы вряд ли оправдано. Нельзя забывать того, что все писатели этихъ острыхъ в жизни Церкви лѣтъ были не сектантами-учениками какихъ то канонизованныхъ школъ, а просто и прежде всего живыми людьми. Нельзя поэтому, — правъ о. Th. Camelot, огрублять Несторія до «адопционизма» Павла Самосатскаго (стр. 221), какъ несправедливо было бы искать слишкомъ легкія обобщенія у Евтиха съ гностиками, Аполлинариемъ и Евноміемъ (стр. 235).

Какъ и о. А. Grillmeier, о. Camelot съ правомъ подчеркиваетъ опасность упрощенія всей христологіи до одной только схемы «Logos-Sarx», схемы физической (стр. 240). Правильнѣе поэтому видѣть въ аполлинаризмѣ слабость витализма и динамизма, а ужъ никакъ не возвышенность персонализма. Было бы невѣрнымъ искаженіемъ исторической перспективы приписывать Лаодикійскому епископу несвойственныя ему и его современникамъ понятія. Авторъ статьи не впадаетъ также въ соблазнъ реабилитаціи Несторія, чему въ послѣднее время попытки дѣлались не разъ. Онъ остерегается говорить, что «Несторій не былъ несторіаниномъ, а Евтихъ — евтихіаниномъ» (стр. 242, прим.).

Вторая часть сборника («Историческія рамки собора») привлекаетъ къ себѣ вниманіе богослова меньше, чѣмъ историка, т. к. это не исторія идей, а реконструкція фактовъ и отдѣльныя характеристики. Этотъ отдѣлъ открывается очеркомъ голландскаго минорита (католическаго университета въ Nijmegen (о. Monald Goemans на тему «Халкидонъ, какъ вселенскій соборъ» (стр. 51-289). Это обоснованное перечисленіе фактовъ, непосредственно предшествовавшихъ собору (переписка папы Льва съ императрицею Пульхеріею и импер. Маркіаномъ) и хронологическое описаніе засѣданій собора. Авторъ касается мимоходомъ и деликатнаго вопроса ю 28-мъ канонѣ. Кромѣ того, характернымъ является и такое замѣчаніе: «представительство римскаго престола на Халкидонскомъ соборѣ, больше чѣмъ большое число съѣхавшихся изъ разныхъ церковныхъ областей епископовъ, придадо этому собору характеръ вселенскаго» (sic!), (стр. 262). Гэттингенскій профессоръ Alfons Schneider въ краткой статьѣ «Св. Евѳимія и Халкидонскій соборъ» (стр. 291-302) пытается дать интересную археологическую реконструкцію мѣста засѣданія собора, базилики св. Евѳиміи. Къ статьѣ приложенъ планъ этого зданія, приблизительный планъ древняго города Халкидона и снимокъ раки святой.

Перу Paul Goubert, S. J. принадлежитъ очеркъ дворцовыхъ интригъ и закулисныхъ вліяній вокругъ императора Феодосія, императрицы Пульхеріи и Евдокии въ годы непосредственно близкіе къ Халкидонскому собору подъ заглавіемъ «Роль св. Пульхеріи и внуха Хрисафія» (стр. 303-321). Это сообщеніе цѣнно по богатому фактическому матеріалу и построена на сравненіи послѣднихъ научныхъ данныхъ. Въ статьѣ впрочемъ не обошлось безъ такихъ фразъ: «Пульхерія стремилась защищать римскій приматъ» (стр. 319), она же была «подчасъ главнымъ и единственнымъ помощникомъ папства» (стр. 320) и какъ бы «прообразомъ св. Екатерины Сіенской, Жанной д'Аркъ папства» (стр. 321).

Въ панегирической статьѣ «Левъ Великій — папа собора» «Hugo Rahner, S. J. (Innsbruck) находитъ величіе Льва Великаго въ присутствіи ему дарѣ «moderatio», умѣренности, равновѣсія. Это — умѣренность въ государственной политикѣ, умѣренность въ позиціи между папскимъ единствомъ и епископскимъ соборомъ, умѣренность между закономъ и любовью, и далѣе между человѣчностью и аскезою и, наконецъ, умѣренность въ писаніяхъ по вопросу о Евтихѣ (стр. 323-339).

Третья часть сборника «Халкидонскій догматъ о Богочеловѣчествѣ Христа» представляетъ собою наравнѣ съ первою частью одну изъ са-

мых интересных съ точки зрѣнія чисто богословской. Здѣсь идетъ рѣчь о самой работѣ собора въ дѣлѣ составленія Халкидонскаго вѣроопредѣленія. Это тк. ск. «лабораторная» работа надъ текстомъ. Этому посвящены двѣ статьи. Первая изъ нихъ, принадлежащая о. Paul Galtier, S. J. (Pontific. Univers. Gregoriana, Rome), подъ заглавіемъ «Св. Кириллъ Александрійскій и св. Левъ Великій въ Халкидонѣ» (стр. 345-387) разбираетъ вопросъ о примиреніи двухъ христологическихъ схемъ и двухъ воззрѣній на боговоплощеніе, — св. папы Александрійскаго и св. папы Римскаго. Гл. образомъ обращено вниманіе на возможность двусмысленнаго толкованія тк. наз. 4-го анаѳематизма св. Кирилла, вызывавшаго въ свое время острую критику со стороны «восточныхъ» и на необходимость внесенія выраженія «въ двухъ природахъ», мѣсто «изъ двухъ природъ», что въ противномъ случаѣ подало бы поводъ къ монофиситскимъ перетолковываніямъ.

Ректоръ Понтификальнаго Восточнаго Института въ Римѣ Ignacio Ortiz de Urbina, S. J. далъ превосходный анализъ халкидонскаго вѣроопредѣленія въ статьѣ «Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, (стр. 389-418). Это разборъ патристическихъ заимствованій, нашедшихъ свое мѣсто въ оросѣ IV вселенскаго собора. Наиболѣе «мозаичный» изъ всѣхъ соборныхъ вѣроопредѣленій Халкидонскій символъ подъ острымъ ланцетомъ ученаго историка прекрасно разложенъ на свои составные слои и представитъ во всемъ своемъ догматическомъ величій, какъ сплавъ сложныхъ вліяній и уточняющей работы мысли въ области христологии. Но всякое вѣроопредѣленіе является не только произведеніемъ человѣческаго ума и богословской утонченности; оно въ еще большей мѣрѣ есть чудо, т. к. въ немъ слабыми и несовершенными словами нашего языка выражается таинственная истина, съ трудомъ вмѣщаемая въ эти словесныя формулы. Но Халкидонскій оросъ, больше всѣхъ другихъ символовъ есть чудо.

Внѣцерковный историкъ готовъ легко переоцѣнить значеніе социальныхъ, политическихъ и династическихъ факторовъ въ критическіе моменты церковной жизни. Догматическое сознаніе Церкви ставится часто въ зависимость отъ борьбы партій на ипподромѣ, отъ необходимости войны противъ армянъ или персовъ, отъ прихода къ власти той или иной личности. Линія отъ Ефеса до Халкидона вычерчивается подъ преувеличеннымъ вліяніемъ евнуха Хрисафія, когда только неожиданная смерть имп. Θεодосія способствовала паденію этого временщика и удачному эпилогу борьбы въ Халкидонѣ, что приблизительно тоже, что сраженіе было проиграно, потому что у полководца былъ насморкъ. Конечно, всеусовершенствующая въ Церкви Сила используетъ и эти мало-значительные факты, но имъ не приходится придавать смыслъ какихъ то первенствующихъ причинъ.

Точно также все въ исторіи догматической борьбы не можетъ быть объяснено однимъ только терминологическимъ моментомъ. Исканіе соотвѣтствующихъ формулъ, конечно, имѣетъ очень большое значеніе, и вліяніе того или иного писателя (а вовсе не обязательно той или иной «школы», которыхъ въ сущности даже и не было, какъ чего то законченнаго и оффиціальнаго), очень важно, но одними только вліяніями



и заимствованіями, 'одной только «мозаичностью» всего не объяснить. Духъ, Которому «изволяется на соборахъ», внушаетъ, «вдохновляетъ», остановиться на томъ или иномъ словѣ и оно то и становится главнымъ, существенно опредѣляющимъ, единственно возможнымъ, заимствуется ли оно изъ того или иного источника. Чудо Церкви, таинство догматическаго откровенія въ этомъ то и проявляется неожиданно, повелительно, боговдохновенно. Прорекается то или иное вѣдущее слово, за которымъ заключается весь смыслъ недоразумѣваемой до конца Истины. Чудо проявляется въ потрясающемъ и нами, увы! утерянномъ дерзновеніи отцовъ соборовъ. Этого дерзновенія нѣтъ больше у насъ и не можетъ быть въ той средѣ, въ которой все догматическое сознание опредѣляется однимъ только негативнымъ моментомъ исканія повсюду ересей. Вотъ оно это дерзновеніе: исповѣдать и до смерти бороться за «единосущный», за «омоусіусъ», за слово, котораго нѣтъ въ Священномъ Писаніи, за слово, которое было когда то отвергнуто церковью въ случаѣ Павла Самосатскаго! Или исповѣдывать «Богородицу», какъ бы ни было это слово неуразумѣваемо и даже для позитивиста соблазнительно: какъ можно породить Того, Кто Первопричина всякаго порожденія! Или вотъ тутъ, въ Халкидонскомъ оросѣ, наиболѣе «мозаичномъ», т. е. наиболѣе патристичномъ, наиболѣе консервативномъ (ибо «послѣдующе божественнымъ отцемъ»!) исповѣдать всѣмъ единогласно Христа «въ двухъ естествахъ несліянно, неизмѣнно, неразлучно и нераздѣльно познаваемого!» Тутъ, въ этомъ антиномичномъ и апофатичномъ утвержденіи становится, какъ никогда, яснымъ, что авторомъ этихъ символовъ является Духъ Святой, неизмѣнно и нераздѣльно содѣйствующій человѣческому духу отцовъ въ ихъ дерзаніяхъ познать божественныя тайны. Огненный языкъ Духа Параклита вдохновляетъ использовать немощныя слова языка человѣческаго, и здѣсь нѣтъ мѣста монофиситскому поглощенію силъ человѣческихъ силою божественною, но нѣтъ и не м. б. придаваемо исключительное значеніе Посланіямъ или Томосамъ, отъ какой бы каеэдри и отъ какого бы Папы, Александрійскаго или Римскаго они ни исходили. Преклоняясь передъ мудрымъ рѣшеніемъ того или иного отца собора, иногда даже вовсе и не въ епископскомъ санѣ, соборы никогда не вѣрили въ непогрѣшимость каеэдри. Риторическія восклицанія: «Апостоль Петръ говорилъ черезъ Льва», равно какъ и «вѣра Кириллова есть вѣра Аванасіева» нисколько не убѣдительны.

Эти знаменитыя и геніальныя четыре отрицающихъ утвержденія Халкидонскаго ороса увѣнчали дѣло IV вселенскаго собора, но ими не удалось ликвидировать христологическаго спора. То, что сдѣлалось краеугольнымъ камнемъ православнаго ученія о боговоплощеніи, стало камнемъ преткновенія для всѣхъ тѣхъ, кто не пріялъ этого ороса и отдѣлился отъ Вселенской церкви. Какъ существовала предисторія Халкидона, такъ существуетъ и его метасторія. Халкидонъ раздѣлилъ весь грекоримскій міръ и цѣлыя этническія группы на окраинахъ Византіи и по сіе время живутъ и вѣрятъ вопреки утвержденіямъ отцовъ 451 г. Монофиситство выдвинуло своихъ учителей и борцовъ за свои убѣжденія, среди которыхъ не мало яркихъ личностей, оставившихъ свой слѣдъ въ исторіи богословской мысли. Наиболѣе выдающимся должно

быть признано имя антиохійскаго патріарха Сегира. Четвертая часть разбираемаго сборника и посвящена этой «богословской борьбѣ за Халкидонъ» (стр. 419-768).

Она открывается исключительно интересной статьей проф. Католическаго Университета въ Лувэнѣ, *Monseigneur'a Joseph Lebon*, «*La christologie du monophysismesyrrien*». Это — ючень обоснованная монографія (стр. 425-580), посвященная разбору монофиситскаго богословія, какимъ юню представляется въ произведеніяхъ перваго поколѣнія антихалкидонцевъ: Филоксена, Тимоѳея Элура и особливо Сегира Антиохійскаго. Основной выводъ автора тотъ, что христологія первыхъ монофиситовъ осталась по существу дохалкидонской (стр. 579). Богословіе IV собора, какъ таковое ими не было осознано и воспринято. Выраженія «одна природа» или «двѣ природы» были для нихъ скорѣе «боевые кличи, чѣмъ философскія формулы» (стр. 450). Всѣ догматическіе споры были, конечно, порождены введеніемъ любомудрія въ вопросы вѣры; богословствовать — значитъ признать права христіанскаго гнозиса. Монофиситскому пониманію христологической проблемы рѣшительно не хватало абстракціи (стр. 458). Ихъ главный движущій мотивъ — полемическій, противонесторіанскій и этимъ и надо многое юбяснить. Правъ Лебонъ, говоря, что рисковано искать эти юбясненія въ какихъ бы то ни было, хотя бы и скрытыхъ философскихъ стремленіяхъ и влияніяхъ на авторовъ, которые вообще не были склонны къ философіи (стр. 579; ср. 454; 458). Любопытно тутъ юднако другое: эллинская философія породила эти споры, но сама греческая стихія осталась неповрежденной въ своемъ православіи ютъ соприкосновенія съ наслѣдіемъ ихъ предковъ. Греческій геній сумѣлъ найти въ себѣ какія то противоядія. Несторіанство и монофиситство остались достояніемъ сиріанъ, армянъ, коптовъ и абиссинцевъ. Сами греки не увлеклись этимъ соблазномъ, и сумѣли его преодолѣть.

Недостатокъ мѣста заставляетъ ограничиться краткимъ перечнемъ остальныхъ статей этой послѣдней части сборника, не останавливаясь подробно на ихъ разборѣ и ющнкѣ. Онѣ дополняютъ юбщее историко-богословское содержаніе этого тома интересными подробностями скорѣе параллельнаго къ главной темѣ сборника значенія, т. к. касаются больше ютзвуковъ IV всел. собора въ его непосредственной близости и въ послѣдующей эпохѣ. Такъ *Paul Mouterde, S. J.* (проф. Университета св. Іосифа въ Бейрутѣ) даетъ исторію Халкидонскаго собора въ освѣщеніи монофиситскихъ историковъ-сиріанъ (стр. 581-602). *Wilhelm de Vries, S. J.* изъ Понтификальнаго Института въ Римѣ напечаталъ очеркъ «*Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*», 603-635). Справкой несомнѣнно документальнаго характера является статья *Marcel Richard* (Institut de Recherches et d'Histoire des Textes, Paris) — «*Les florilèges diphysites du V. et VI. siecle*». (pp. 724-748). Prof. Dr. Georg Graf (Dillingen) посвятилъ ювой очеркъ Халкидону въ арабской христіанской литературѣ (стр. 749-768).

Остается выдѣлить особю статью Лувэнскаго профессора *Charles Moeller* «*La chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI s.*» (pp. 637-720). Эта одна изъ самыхъ интересныхъ и во всякомъ случаѣ наиболѣе острая работа изъ всего сборника.

Построенная, какъ и все въ немъ на документахъ изъ первыхъ рукъ и критически провѣренномъ матеріалѣ, она представляетъ собою цѣнный вкладъ въ исторію догматическихъ идей послѣ-халкидонской эпохи. Она слѣдуетъ по усвоенному католиками раздѣленію «халкидонство» — «нео-халкидонство». Въ рамкахъ полуторавѣкового отрѣзка времени передъ читателемъ развиваются христологическія воззрѣнія самыхъ разныхъ писателей. Вотъ каковъ спектръ догматическихъ различій, анализируемый авторомъ: скрытое антиохійство или несторіанство въ нѣдрахъ византійскаго богословія этого времени: Пеннадій и Македоній константинопольскіе, Иракліанъ, Кирилль скиѳопольскій; строгій халкидонизмъ; Ѳеодоритъ, Ипатій Ефесскій и особенно Леонтій Византійскій, котораго, послѣ трудовъ Ришара и Алтанера, надо теперь отличать ото всего того, что подъ его именемъ напечатано у Миня, а по всякомъ случаѣ отъ Леонтія Иерусалимскаго, котораго авторъ причисляетъ къ нео-халкидонцамъ; въ этой послѣдней группѣ онъ выдѣляетъ съ нѣскольکو большимъ снисхожденіемъ Іоанна Грамматика и Іоанна Скиѳопольскаго. Нео-халкидонство — это христология, которая пытается сочетать съ опредѣленіемъ IV всел. собора христологическія воззрѣнія «анаѳематизмовъ» св. Кирилла. Въ этомъ направленіи мысли авторъ, повидимому, справедливо усматриваетъ преобладаніе патристическихъ аргументовъ надъ непосредственными данными изъ Св. Писанія. Справедливо и отмѣченное имъ усиливающееся вліяніе только въ эту эпоху появившихся произведеній псевдо-Ареопажита, равно какъ и своеобразнаго «оригенизма», наложившаго свой отпечатокъ черезъ Евагрія и на св. Максима Исповѣдника, какъ это показали въ своихъ работахъ о.о. Viller и Hans Urs von Balthasar. Вліяніе это проявляется у монофиситовъ, какъ и у халкидонцевъ (стр. 641). Авторъ строгъ и м. б. не во всемъ справедливъ, когда говоритъ о философскихъ вліяніяхъ этого времени. Святоотеческая мысль всегда искала опоры и у «внѣшнихъ». Безъ участія человеческого разума не было бы богословія. Изучаемый періодъ времени особенно въ этомъ отношеніи интересенъ и поучителенъ. Авторъ не одобряетъ неоплатоническаго вліянія и того, что Аристотель преломляется черезъ призму Порфирія (стр. 639 и сл.). Писатели этого времени не выработали «системы» и, конечно, не нашли равновѣсія между церковнымъ преданіемъ и доводами разума. Эта, по его выраженію, «лепечущая схоластика» на сто верстъ далеко отъ могучаго синтеза Ѳомы Аквината (!) (стр. 639). Нельзя не поставить вопроса, нашла ли «Сумма» Аквината это трудно уловимое равновѣсіе?

Но авторъ гораздо болѣе неправъ въ своихъ основныхъ оцѣнкахъ этой эпохи и въ конечныхъ выводахъ. Леонтія онъ опредѣленно не жалуетъ за его «jargon pseudo-philosophique», (стр. 638). Не приходится, разумѣется, переоцѣнивать его богословскія заслуги. Можно сравнивать писателей этой эпохи съ предшествовавшими, но утверждать, что это былъ конецъ патристической эпохи (стр. 637 и 667), и что Севиръ Антиохійскій и Филоксенъ были бы послѣдними отцами церкви, если бы они не уклонились въ монофиситство (стр. 638), по меньшей мѣрѣ поверхностное сужденіе. При такой отправной точкѣ нельзя начертать правильную перспективу восточнаго богословія.

Но и въ конечныхъ выводахъ выдающийся лувэнскій историкъ, какъ

намъ кажется, поспѣшенъ. Онъ готовъ въ эту уже эпоху видѣть зачинающуюся «предисторію схизмы». Востокъ и Западъ начинаютъ все меньше и меньше понимать другъ друга. Причины тому: и борьба папъ противъ «цезаро-папизма» императоровъ, и исключительное вліяніе Востока въ моноелитскихъ спорахъ, и, разумѣется 28-й канонъ Халкидонскаго собора, и, наконецъ, все усиливающееся «александрійское» вліяніе на Востокъ. Все это — «безпокойные симптомы» византійскаго VI вѣка (стр. 648-649). Заключительные выводы врядъ ли по своему обобщающему характеру могутъ быть приняты безъ оговорокъ: «на Востокъ очевидное стремленіе видѣть въ Христѣ все больше и больше Бога что особливо видно въ восточномъ богослуженіи(?); такая исключительность особенно обострится послѣ «схизмы». Западъ, наоборотъ, всегда подчеркиваетъ посредствующій характеръ чловѣчества Иисуса» (стр. 717). Если вѣрно давнее замѣчаніе о «психологическимъ монофиситствѣ», исподволь и нерѣдко просачивающемся въ быту, аскетикѣ, мистикѣ восточныхъ христіанъ, то всеже заключительная оцѣнка автора разбираемой статьи намъ представляется нѣсколько поверхностной.

Въ общемъ нельзя, къ сожалѣнію, не отмѣтить того пренебрежительнаго отношенія къ Востоку и къ Византіи, которое часто (правда, не всегда, а за послѣднее время все рѣже) проскальзываетъ въ нѣкоторыхъ католическихъ трудахъ о Православіи. Развѣ, напримѣръ, не пренебрежительно думать, что ежедневное чтеніе нѣкоторыхъ византійскихъ произведеній этой эпохи было бы лучшимъ средствомъ для покаянныхъ эпитимій? (стр. 639). Указанныя неприятныя подробности не должны ни въ коемъ случаѣ умалить высоконаучное значеніе изслѣдованія автора. Онъ относится къ области внѣшней, къ стилю, онъ объясняются, вѣроятно, конфессіональнымъ подходомъ автора, но, какъ и всегда, «тонъ дѣлаетъ музыку» по извѣстной французской пословицѣ.

Заканчивая затянувшійся разборъ этого интереснаго сборника, долгомъ почитаемо выразить еще одно сожалѣніе. Всѣ авторы его обнаружили свое полное пренебреженіе къ русской богословской литературѣ. «*Rossica non leguntur*», — въ данномъ случаѣ особенно прискорбно. Выше было замѣчено незнакомство съ такими трудами, какъ «Блаженный Θεодоритъ» Глубоковскаго и «Аполлинарій Лаодикійскій» — Спасскаго. Остаются шовидимому невѣдомыми Западу и такія старья, но далеко не устарѣвшія работы, какъ «Θεοδωρ Μοψουεστійскій» Гурьева (Москва, 1891), какъ «Сочиненія Факунда Германскаго» Доброклонскаго (Москва, 1880), чтобы не говорить объ историческихъ трудахъ В. В. Болотова и А. П. Лебедева, а ужъ особенно отзыва проф. А. М. Иванцова-Платонова на Лебедевскіе «Вселенскіе соборы», отзыва замѣчательнаго и по своему ученому удѣльному вѣсу и по тону серьезной, благожелательной, но и мѣстами уничтожающей критики тогда такихъ еще новыхъ идей о вліяніи александризма и антиохійзма въ эпоху вселенскихъ соборовъ («Религіозныя движенія на христіанскомъ Востокѣ въ IV и V вѣкахъ». Критико-историческія замѣчанія протоіерея А. М. Иванцова-Платонова на книгу Лебедева «Вселенскіе соборы IV и V в.», Москва 1881, стр. 238).

Еще одно дополненіе библиографическаго характера. Въ сборникѣ не разъ говорится объ Евстаѣіи Антиохійскомъ, писателѣ малоизслѣдо-

ванномъ, но очень важномъ для исторіи, какъ аріанства, такъ и подготовки хринологическихъ вопросовъ. И Ришаръ (стр. 724 прим.) и Грильмейеръ (стр. 69; 100; 124-130) ссылаются на Евстаѳіа всегда только въ изложеніи молодого ученаго Michel Spanneut, вышедшаго изъ школы Ришара и отмѣченнаго всѣми отличительными чертами этого серьезнаго критика и знатока текстовъ («Recherches sur les écrits d'Eustache d'Antioche», Lille, 1948, pp. 154). Небольшое исследование Spanneut — ювелирной тонкости работа въ области текста. Забытые и разсѣянные въ чужихъ трудахъ фрагменты изъ Евстаѳіа собраны, критически изучены и стали теперь доступны вниманію ученыхъ. Но задолго до М. Spanneut, тоже тогда молодой и начинающій ученый Н. Кудрявцевъ на страницахъ «Богословскаго Вѣстника» за 1910 г. (т. I, стр. 453-465; т. II, стр. 59-77; 426-439; и т. III, стр. 66-78) далъ очень дѣльную статью объ Евстаѳіѣ Антиохійскомъ, его воззрѣніяхъ, трудахъ, ихъ подлинности и съ перечисленіемъ фрагментовъ его сочиненій въ разныхъ святоотеческихъ произведеніяхъ. Жаль, что почтенные авторы этого сборника не потрудились поискать и въ русскихъ дореволюціонныхъ богословскихъ сокривищахъ и не воздать должнаго русскому научному имени.

Едва ли не единственное русское имя, упоминаемое въ сборникѣ это А. А. Васильевъ, да и то потому, что приводятся его труды на французскомъ и англійскомъ языкахъ. Grillmeier на стр. 135 упоминаетъ въ примѣчаніи работу Фетисова о Діодорѣ Тарсскомъ, но и то, оговаривается онъ, извѣстной ему только по рецензіи.

Списокъ русскихъ именъ и трудовъ могущихъ быть полезными для такого монументальнаго сборника, можно было бы продолжить, но дѣло не въ соревнованіи количествомъ заглавій и именъ. Дѣло въ томъ, что во многихъ областяхъ историческаго вѣдѣнія Западъ давно уже понялъ, что безъ русскихъ дореволюціонныхъ исследованийъ нельзя говорить съ исчерпывающей полнотой по цѣлому ряду вопросовъ. Русская книга до 1917 года вписала свое славное имя въ анналы науки и пренебрегать ею для тѣхъ, кто изучаетъ восточное богословіе теперь уже невозможно. Русская библиографія значительно обогатила бы этотъ интересный и важный сборникъ, которому на долгіе годы суждено быть прекраснымъ справочникомъ по исторіи Халкидонскаго собора.

**Архимандритъ Кипріанъ.**

Парижъ, Сергіево Подворье.  
июнь, 1952 г.

# Краткая лѣтопись академической жизни

(за 1949—1952 гг.)<sup>1)</sup>

За истекшіе четыре года въ жизни Православнаго Богословскаго Института произошли слѣдующія событія.

## Личный составъ:

Академія лишилась своего долготѣνιαго сотрудника, завѣдующаго хозяйствомъ Подворья и преподавателя Церковнаго пѣнія и Церковнаго устава, Михаила Михайловича Осоргина, который скончался 16/29 октября 1950 г.

Изъ числа бывшихъ воспитанниковъ Академіи началъ преподаваніе Церковной исторіи, оставленный при Академіи для подготовки къ ученому званію бар. И. Θ. Мейендорфъ (выпуска 1948 г.) и К. А. Ельчаниновъ (выпуска 1947 года) по предмету Исторіи древней философіи. Окончившій въ 1949 году гр. Б. А. Бобринскій назначень былъ въ 1951 г. помощникомъ Инспектора. Оставлень при Академіи для подготовки къ ученому званію по предмету Священнаго Писанія Новаго Завѣта Н. А. Куломзинъ (выпуска 1952 г.) и отправлень въ научную командировку въ Германію. Н. М. Осоргинъ (выпуска 1949 года) замѣнилъ своего покойнаго отца, какъ завѣдующій хозяйствомъ и преподаватель Церковнаго устава и пѣнія. Совѣтъ Академіи выбралъ на освободившуюся кафедру Догматическаго богословія И. П. Четвериковъ, магистра богословія Кіевской Духовной Академіи и ея б. профессора.

Въ іюнѣ 1951 года отбылъ въ Нью-Йоркскую Духовную Академію преподаватель Института свящ. А. Шмеманъ, а въ февралѣ 1952 г. туда же отбылъ и преподаватель С. С. Верховской.

За этими измѣненіями въ преподавательскій составъ Института входили слѣдующія лица:

Ректоръ Института, Епископъ Катанскій Кассіанъ, профессоръ Священнаго Писанія Новаго Завѣта.

Деканъ, прот. В. В. Зѣньковскій, профессоръ Исторіи философіи, Психологіи, Апологетики и Исторіи религіи.

Инспекторъ, прот. Н. Н. Афанасьевъ, профессоръ Каноническаго права и Древней церковной исторіи.

Архимандритъ Кипріанъ, профессоръ Патристики, Греческаго языка и Пастырскаго богословія.

А. В. Карташевъ, профессоръ Русской церковной исторіи.

И. П. Четвериковъ, профессоръ Догматическаго богословія.

В. В. Вейдле, доцентъ по кафедрѣ Исторіи Западной церкви и Исторіи искусства.

Л. А. Зандеръ, доцентъ по кафедрѣ Логики и Педагогики.

<sup>1)</sup> Лѣтопись за 1947-1948 годы помѣщены въ «Православной Мысли», № 7.

Ө. Г. Сласскій, доцентъ по кафедрѣ Литургики и Латинскаго языка. Онъ же состоитъ секретаремъ Совѣта Института и казначеемъ.

Священникъ А. П. Князевъ, преподаватель Священнаго Писанія Ветхаго Заветъа и Еврейскаго языка.

Бар. И. Ө. Мейендорфъ, преподаватель Исторіи Византійской и Южно-славянскихъ церквей.

Діаконъ А. П. Буткевичъ, преподаватель Церковно-славянскаго языка. Онъ же состоитъ и бібліотекаремъ Института.

Н. М. Осоргинъ, преподаватель Церковнаго устава и Церковнаго пѣнія. Онъ же состоитъ и завѣдующимъ хозяйствомъ.

Сверхштатный преподаватель К. А. Ельчаниновъ по кафедрѣ Исторіи древней философіи

Гр. Б. А. Бобринскій, сверхштатный преподаватель Древней гражданской исторіи, французскаго и русскаго языковъ. Онъ же состоитъ и помощникомъ инспектора.

### **Присужденіе ученыхъ степеней и почетныхъ званій.**

На торжественномъ открытомъ собраніи 2 іюля 1950 г. доцентъ Института, прот. Н. Н. Афанасьевъ защитилъ диссертацию «Церковь Духа Святаго» и удостоенъ степени Доктора церковныхъ наукъ.

Степени Доктора хонорисъ кауза присуждены: Д. И. Лаури, еп. Шеррилу, еп. Лористону Скайфъ, кан. Эдуарду Вестъ, др. Роши Харди, др. Флloyd Томкинсу.

Званія почетнаго члена удостоены: Митрополитъ Владиміръ, митрополитъ греческой епархіи въ Сѣверной Америкѣ Михаилъ, Патріархъ Антиохійскій Александръ, епископъ Швеции Кюльбергъ, Р. Макки, Р. Т. Стронгъ, др. Югансонъ, проф. В. Б. Ельяшевичъ, Г. И. Новицкій, др. Джонъ Моттъ, др. П. Ф. Андерсонъ, Б. Ю. Физъ.

Въ январѣ 1951 г. скончался почетный членъ Института, митрополитъ Өиатирскій Германъ.

Священникъ А. Шмеманъ выдержалъ всѣ докторантскіе экзамены и работаетъ надъ своей диссертацией. Іеромонахъ Геннадій (Эйкаловичъ) приступилъ къ сдачѣ магистрантскихъ экзаменовъ.

### **Внѣакадемическія ученія занятія профессоровъ Академіи.**

Въ 1950 г. проф. А. В. Карташевъ ѣздилъ въ шестимѣсячную научную командировку для работъ въ Ватиканской бібліотекѣ.

Ректоръ Академіи, еп. Кассіанъ получилъ полуторагодичную командировку въ Испанію для работъ по исправленію русскаго перевода Новаго Заветъа.

Проф. А. В. Карташевъ принялъ участіе въ работахъ Византологическаго конгресса въ Палермо.

Еп. Кассіанъ, Л. А. Зандеръ, бар. И. Ө. Мейендорфъ и гр. Б. А. Бобринскій приняли участіе въ торжествахъ въ память 1900-лѣтія прибытія ап. Павла въ Аѳины.

Прот. В. Зньковскій, прот. Н. Афанасьевъ, прот. А. В. Карташевъ и Л. А. Зандеръ приняли участіе въ конференціи православныхъ и протестантскихъ богослововъ юколо Парижа, въ іюнѣ 1951 г., на тему «Церковь и міръ».

В. В. Вейдле ѣздилъ для чтенія лекцій въ Оксфордъ и въ Брюггэ.

Л. А. Зандеръ читалъ циклъ лекцій въ Германскихъ университетахъ.

Ө. Г. Спасскій читалъ доклады по вопросамъ маріологіи въ доминиканскомъ центрѣ «Истина».

Еп. Кассіанъ, И. Ө. Мейендорфъ и С. С. Верховской участвовали въ качествѣ докладчиковъ въ конференціи католическихъ и православныхъ богослововъ въ Сольшуаръ.

Актовую рѣчь въ 1950 году прочелъ Л. А. Зандеръ на тему «Пеги, пророкъ Франціи» и въ 1951 г. — священникъ А. Князевъ о «Ветхозавѣтныхъ прообразахъ Богоматери».

Профессоры и студенты Академіи принимали участіе и на экуменическихъ конференціяхъ, а также и въ работѣ студенческихъ христіанскихъ кружковъ.

Въ іюль 1953 г. предполагенъ въ Институтѣ конгрессъ литургистовъ разныхъ исповѣданій, что является первымъ начинаніемъ въ этой области. Для организаціи этого конгресса архим. Кипріанъ и прот. Н. Афанасьевъ совершили поѣздку въ нѣкоторые бенедиктинскіе монастыри въ Бельгіи.

### Посѣщенія Института.

Всѣ торжественныя собранія, акты и защиты диссертаций посѣщались всегда многочисленными гостями и друзьями Академіи. Каждый годъ устраивался торжественный актъ съ чтеніемъ годичнаго отчета о дѣятельности Академіи и рѣчью одного изъ профессоровъ. Кромѣ того, на день Трехъ Святителей совершалась въ академическомъ храмѣ литургія на греческомъ языкѣ, на которую приходили помолиться и многочисленные иностранные гости. Институтъ отмѣтилъ торжественными собраніями съ рѣчами пятидесятилѣтнюю годовщину смерти 18 октября 1950 г. В. С. Соловьева, 20 октября 1951 г. кончину проф. С. Л. Франка, 4 ноября 1951 г. 1500-лѣтіе IV вселенскаго собора.

Наряду съ этимъ друзья Академіи неоднократно посѣщали ее въ теченіи года. Заслуживаютъ быть отмѣченными посѣщенія Академіи пок. митрополитомъ өіатирскимъ Германомъ, митроп. эдесскимъ Пантелеимонъ, митр. өіатирскимъ Аөинагоромъ, митр. илиупольскимъ Геннадіемъ, д-ромъ Дж. Моттомъ, д-ромъ П. Ф. Андерсономъ, д-ромъ Д. И. Лаури, профессоромъ аөинскаго университета Велласомъ, проф. А. А. Васильевымъ, проф. каноникомъ Ф. Дворникомъ, проф. нью-хавенскаго богословскаго фак. Эдвардомъ Харди, пасторомъ Бодельшвингомъ (внукомъ перваго основателя и владѣльца Сергіевскаго подворья), д-ромъ Тресси Стронгомъ, Роббинсъ Т. Стронгомъ, проф. М. М. Карповичемъ и многими другими.

### Учебная жизнь.

Въ 1949-1950 акад. году общее число студентовъ было 32. Окончилъ школу въ этомъ году 1 человекъ. Въ 1950-1951 ак. г. число студентовъ было 34 человекъ и закончило полный курсъ ученія весною 1951 г. 10 человекъ. Въ 1951-1952 г. студентовъ было 29 человекъ и закончило курсъ въ весеннемъ семестрѣ этого года 4 человекъ.

Въ составѣ студентовъ за эти годы были, кромѣ русскихъ, греки, сербы, сирійцы, нѣмцы, поляки и финны.

За истекшій періодъ три воспитанника Института приняли свя-



щенный санъ. Всѣхъ священнослужителей, прошедшихъ курсъ въ Институтъ — 106; въ 1952 году архимандритъ Сильверстъ, окончившій Институтъ съ дипломомъ первой степени, былъ хиротонисанъ во епископа мессинскаго. Еп. Сильвестръ четвертый воспитанникъ Института въ епископскомъ санѣ.

#### Юбилей Академіи.

Въ 1950 г. исполнилось 25 лѣтъ существованія нашей школы. Это событіе было торжественно отмѣчено въ нашей жизни двумя собраніями. Первое изъ нихъ 30 апрѣля 1950 г. въ Институтъ собрало большое число гостей русскихъ и иностранныхъ. Еп. Кассіанъ прочиталъ по-французски рѣчь о дѣятельности Академіи, а проф. А. В. Карташевъ подѣлился своими воспоминаніями о возникновеніи и первыхъ дняхъ работы нашей школы. Второе собраніе, 15 декабря, въ американской церкви собрало еще большее число приглашенныхъ. Былъ заслушанъ рядъ привѣтствій отъ различныхъ русскихъ и иностранныхъ ученыхъ и общественныхъ организаций и ректоръ Академіи, еп. Кассіанъ, сказалъ слово о значеніи и о работѣ нашего Института.

Въ іюлѣ покинулъ Парижъ и отбылъ къ мѣсту новой работы, въ Нью-Йоркъ, почетный членъ Института, много лѣтъ работавшій для его обезпеченія др. Дональдъ Ивановичъ Лаури. Его постъ принялъ Роббинсъ Тарасовичъ Стронгъ, неоднократно посѣщавшій Институтъ и даже слушавшій въ немъ лекціи по богословскимъ наукамъ.

За истекшій періодъ увидѣлъ свѣтъ 8-й выпускъ «Православной мысли». Издательствомъ УМСА Прессъ выпущены были за послѣднее время работы профессоромъ Института: Еп. Кассіана «Христосъ и первое христіанское поколѣніе», архимандрита Кипріана «Антропология св. Григорія Паламы», прот. В. Зѣньковскаго «Исторія русской философіи», 2-й томъ, Ѡ. Г. Спасскаго «Русское литургическое творчество». Находится въ печати и скоро выйдетъ «Философія имени» прот. о. С. Булгакова. Кромѣ того, въ другихъ изданіяхъ, вышли книги В. В. Вейдле и Л. А. Зандера. Въ иностранныхъ журналахъ помѣщены были многочисленныя статьи профессоромъ и преподавателей Института. Въ началѣ 1953 г. вышли въ свѣтъ первые два выпуска — серіи «Православіе и современность». Первый выпускъ — прот. В. Зѣньковскаго «Наша эпоха», и 2-3 выпускъ прот. Н. Афанасьева «Трапеза Господня». Готовится къ печати выпускъ 4-й, проф. А. В. Карташева «Возсозданіе Святой Руси».

Библиотека Института, съ постройкой, трудами и заботой П. Ф. Андресона и Д. И. Лаури, новаго зданія звоницы и комнаты подъ ней, имѣла возможность расширяться. Построенные въ ней шкафы позволили помѣстить нѣкоторый запасъ книгъ, не находившихъ мѣста въ переполненныхъ старыхъ шкафахъ. Библиотека въ 1952 г. пополнилась поступленіемъ въ нее въ количествѣ юколо 200 томовъ, переданныхъ Братствомъ Св. Анастасіи въ Ментонѣ. Обогатилась библиотека и собраніемъ книгъ проф. Б. П. Вышеславцева, переданныхъ имъ Институту. Оставшіяся свободными полки будутъ пополняться очередными поступленіями.

Общее количество томовъ библиотеки Института перешло за 15 тысячъ экземпляровъ.

Секретарь Академіи **Ѡ. Г. Спасскій.**

## СО Д Е Р Ж А Н І Е

---

|                                                                                                              | Стр. |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Протоіерей Н. А Ф А Н А С Ъ Е В Ъ. — Неудавшійся церковный округ . . . . .                                   | 7    |
| С. В Е Р Х О В С К О Й. — Нѣсколько богословскихъ вопросовъ, связанныхъ съ Халкидонскимъ догматомъ . . . . . | 31   |
| Л. З А Н Д Е Р Ъ. — Прологомены экзегезы . . . . .                                                           | 43   |
| Протоіерей В. З Ъ Н Ъ К О В С К І Й. — Судьба Халкидонскихъ опредѣленій . . . . .                            | 51   |
| А. К А Р Т А Ш Е В Ъ. — 1500-лѣтняя годовщина IV вселенскаго собора . . . . .                                | 65   |
| Священникъ А. К Н Я З Е В Ъ. — Откровеніе о Матери Мессіи. . . . .                                           | 96   |
| Бар. И. М Е Й Е Н Д О Р Ф Ъ. — У истоковъ спора о <i>Filioque</i> . . . . .                                  | 114  |
| Ө. С П А С С К І Й. — Къ происхожденію иконы и праздника Покрова . . . . .                                   | 138  |
| Архимандритъ К И П Р І А Н Ъ. — Изъ богословской литературы . . . . .                                        | 152  |
| Ө. С П А С С К І Й. — Краткая лѣтопись академической жизни. . . . .                                          | 163  |

---