
СОДЕРЖАНИЕ

Пасхальное поздравление редакции.....	6
Наши юбилеи.....	7

БОГОСЛОВИЕ

<i>Протопресвитер Борис Бобринский.</i> Наследие Адама с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа. <i>Пер. диакона Константина Польскова.</i>	9
<i>Протоиерей Всеволод Шпиллер.</i> Суд над Церковью (по поводу одной статьи).	21
<i>Иерей Олег Давыденков.</i> Из истории сирийского монофизитства.	24
<i>С. Бозовитис.</i> Антихалкидониты. Великое искушение. <i>Пер. иерея Олега Давыденкова.</i>	42

БИБЛЕИСТИКА

<i>Диакон Константин Польсков.</i> Исполнение и чаяние (об одной из сторон богословия апостола Павла)	59
---	----

ПАТРОЛОГИЯ

<i>А. Небольсин.</i> Изречения Секста – памятник ранней христианской письменности.....	65
<i>Секст.</i> Изречения. <i>Пер., введ. и комм. А. Небольсина</i>	79

Ориген.

Против Цельса (*Продолжение*).

Пер. и комм. А. Фокина 114

А. Ястребов.

Евсевий Кесарийский (исторический очерк) 136

Евсевий Кесарийский.

Евангельское приготовление (фрагменты)

Пер. и введ. А. Ястребова 152

ГИМНОГРАФИЯ

Преподобный Роман Сладкопевец.

Кондак на брак в Кане.

Пер., введ. и комм. М. Асмуса 163

ЛИТУРГИКА

В. Рордорф.

Литургия и проблема "Filioque".

Пер. и комм. М. Тищенко 181

АГИОГРАФИЯ

М. Крутова.

Святитель Николай Мирликийский в русской исследовательской традиции..... 197

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

К ранней истории обновленчества. Список членов братства "Ревнителю церковного обновления", состоящих в священном сане (октябрь 1906 г.)

Публ. диакона Георгия Ореханова..... 222

Письмо митрополита Кирилла (Смирнова) к м. Евдокии. <i>Публ. О. Косик</i>	225
“...Я боролся с неверием”. Следственное дело по обвинению епископа Афанасия (Сахарова). <i>Публ., послесл. и прим. О. Косик</i>	228
<i>Н. Емельянов.</i>	
Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь с 1917 по 1952 гг. (по данным на январь 1999 г.).....	258

АПОЛОГЕТИКА

<i>Протоиерей Владимир Воробьев.</i>	
А. Б. Салтыков. К 40-летию со дня кончины.....	275
<i>А. Салтыков.</i>	
О чуде. <i>Публ. А. Щелкачева</i>	278

ИСТОРИЯ

<i>А. Комаровская.</i>	
Молодые годы Юрия Самарина.	284

РАЗНОЕ

<i>Иерей Валентин Уляхин.</i>	
Православная миссия в Якутии в августе 1997 г.	312

Дорогие читатели!

Редакция “Богословского сборника” Православного Свято-Тихоновского Богословского Института поздравляет Вас со Светлым Праздником Святой Пасхи.

Христос воскрес!

НАШИ ЮБИЛЕИ

К 20-летию священнического служения ректора Православного Свято-Тихоновского Богословского Института протоиерея Владимира Воробьева

Дорогой отец Владимир!

Возлюбленный собрат, наставник, для многих — духовный отец!

Ныне исполняется 20 лет с того дня, когда Вы Божественным Промыслом были управлены к высочайшему служению священства. 20 лет назад Господь вверил Вам кормило церковной ладьи, и с тех пор Вы ведете сплоченную при Вашем посредстве общину Свято-Никольского храма, тем самым продолжая дело Ваших праведных предшественников. Но не только к храму обращены Ваши усердные заботы. В наше многотрудное время Вы также стремитесь внести лепту и во иные многие стороны церковной жизни — ради умножения славы Божией, духовного возрастания и укрепления нашего народа. Как ревностный пастырь, особое внимание Вы уделяете молодому поколению. Вашей энергии, преодолевающей немощи телесные, и Вашей духовной мудрости обязаны своим существованием как Православная гимназия, где сегодня обучаются более 200 детей, так и Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, за несколько лет своего существования занявший выдающееся место в системе духовного просвещения нашей Церкви. Возникнув вначале как просветительские курсы, Институт ныне превратился в научно-богословский центр, где разрабатываются многие проблемы, актуальные для сегодняшнего дня. С самого начала существования Института Вы — по благословию Святейшего Патриарха Алексия — являетесь его ректором. Под Вашим неослабным руководством

выстраиваются его факультеты и кафедры, ведется обширная и многоплановая научная и церковно-общественная работа. По Вашему почину ведется сбор и публикация сведений о пострадавших за веру в XX веке, выпускается серия “Материалы по Новейшей истории Русской Православной Церкви”, организуется ежегодная международная Богословская конференция. Миссионерско-катехизаторская работа, как никогда необходимая ныне нашему Отечеству, получает в Институте мощный импульс, Пастырский семинар для московского духовенства по благословению Святейшего Патриарха Алексия проводится на базе Богословского Института. Работа в трех Синодальных комиссиях и в Редакционном совете Православной энциклопедии, постоянные выступления на отечественных и международных конференциях, публикации по актуальным вопросам церковной жизни и церковно-исторической тематике — все это входит в круг Вашей церковно-общественной деятельности. В нее входит также и благотворительность, и работа с молодежью, и постоянное попечение о вверенных Вам храмах (от благолепного богослужения до постоянных ремонтно-строительных забот) — трудно все перечислить.

Примите же, дорогой отец Владимир, наши сердечные поздравления, соединенные с молитвенным пожеланием помощи Божией в Ваших многотрудных делах, бодрости духа и крепости телесной на многая и благая лета.

*Начальствующие, учащие и учащиеся
Православного Свято-Тихоновского Богословского
Института,
Братия и прихожане Николо-Кузнецкого храма
30 апреля 1999 г.*

БОГОСЛОВИЕ

Протопресвитер Борис Бобринский

НАСЛЕДИЕ АДАМА, С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
О. ИОАННА МЕЙЕНДОРФА

Мне бы хотелось свидетельствовать о важном аспекте мысли отца Иоанна Мейендорфа, к которому он часто возвращался на различных этапах своей богословской и литературной деятельности. Речь идет о богословском осмыслении в восточной и западной патристике, у блаженного Августина и его наследников, с одной стороны, и в великой традиции Отцов Востока, с другой – проблемы “первородного греха”, или лучше сказать, первоначального греха и его последствий.

Вместе с молодыми преподавателями Свято-Сергиевского Института, Иоанном Мейендорфом и Николаем Куломзиным¹, я оказался на протяжении нескольких лет вовлеченным в работу студентов, готовящих докторскую диссертацию² в Школе Высших Исследований³. Деятельность этой группы проходила под эгидой профессора Х. И. Марру и дом⁴ Оливье Руссо, монаха шевтонского бенедиктинского монастыря. Группа называла себя ПКП – Патристические комментарии Писаний. <...> Среди ее членов мне бы хотелось назвать учеников профессора Марру. Все они стали известными исследователями в области

¹ В будущем протоиереем, настоятелем храма Иконы Божией Матери Знамение, что на бульваре Экзельманс в Париже, специалистом по новозаветной экзегетике. – *Пер.*

² В то время так называемый “doctorat d'état”, что соответствует докторской диссертации русской высшей школы. – *Пер.*

³ Одна из секций Сорбонны, созданная после отделения во Франции государства от Церкви для продолжения исследований по богословским вопросам. – *Пер.*

⁴ Дом – почетный титул католических монахов некоторых орден. – *Пер.*

патристики: А. М. де ла Поннардьер, М. Ж. Рондо, М. Каневе, Ж. М. Леру, А. Жобер. Стоит, наверное, сказать, что Иоанн Мейендорф, в то время полностью занятый написанием своей диссертации о святителе Григории Паламе, нашел тем не менее время не только участвовать в работе группы, но и придать ей решающий импульс. Вместе с дом Оливье Руссо, приехавшем автостопом из Бельгии в Париж, он был в огромной степени организатором и вдохновителем этих семинаров.

Заседание, проходившее 26-27 мая 1956 года, было посвящено отрывку из Послания апостола Павла к Римлянам 5:12, и в частности пониманию знаменитого *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* самим Апостолом, а затем Отцами Церкви¹.

Я не могу останавливаться на всех деталях этого чрезвычайно плодотворного заседания, а расскажу лишь о докладе Иоанна Мейендорфа. Его название – “Первородный грех: толкование “*ἐφ' ᾧ*”, Рим 5:12, у святителя Кирилла Александрийского, Феодорита и некоторых других”. Это было, скорее, представление картотеки прочитанного, чем окончательно сформированное богословское суждение. Я бы высказал мнение, что этот обзор текстов был для нас самих открытием в богословии и одновременно запоминающимся духовным событием. Через обращение к малоизвестным святоотеческим текстам нам была предложена новая, дышащая свободой, плодотворная точка зрения. На протяжении тридцати пяти лет своей богословской деятельности о. Иоанн постоянно продолжал возвращаться к этой проблеме, углубляя и проясняя ее.

Кратко напомним, в чем заключается смысл отрывка Рим 5:12. Апостол Павел со всей силой утверждает причинную связь между грехом Адама и смертью, царящей над всем человечеством. Спорное выражение *ἐφ' ᾧ*, получило различные толкования в святоотеческой литературе. Необходимо понимать, какое сильное влияние на развитие мысли и западной практики благочестия

¹ В следующем году заседания группы ПКП были посвящены изучению патристических комментариев отрывка Быт 1:2: “И Дух Божий носился над водами”.

оказала полемика блаженного Августина с Пелагием и Юлианом Экланским. Блаженный Августин настаивал на радикальном повреждении природы человека и на причастности всех людей не только к наказанию и последствиям прародительского непослушания, но и к самому греху и ответственности за него. В таком понимании он основывался на бывшей в употреблении латинской версии павловых посланий, где εἶς ᾧ было переведено как *in quo*. Единственное слово, которое могло относиться к *in quo* было существительное “человек”, иначе говоря Адам. Отсюда и следовало, что все люди, согрешив в Адаме, находятся под гневом Божиим и сопричастны наказанию.

Что касается восточных Отцов, то они читали Новый Завет по-гречески и, рассуждая с филологической точки зрения, не могли отнести εἶς ᾧ к Адаму. Они чаще всего колебались между двумя отличными от августинова толкованиями:

Либо εἶς ᾧ относится к слову “смерть” (θάνατος), которое в греческом языке мужского рода, и в таком случае слова апостола Павла означают, что смерть перешла на всех людей и в ней (смерти) все согрешили (при данном понимании причинная связь такова: грех прародителей ввел в мир смерть, которая приобрела космический характер, из-за нее (смерти) все люди грешат. Однако надо иметь в виду, что это грех конкретных личностей, а не унаследованная виновность).

Либо εἶς ᾧ имеет нейтральное значение, и, следовательно, смерть стала уделом всех людей *потому, что* каждый человек согрешил. Тогда *потому что* выражает причинную связь. Но опять, смерть любой личности является последствием ее индивидуальных грехов, что еще раз исключает всякую наследственную вину.

Отец Иоанн заметил удивительное совпадение между двумя авторами великого святоотеческого периода V века, а именно: святителем Кириллом Александрийским и блаженным Феодоритом Кирским. Это тем более важно для раскрытия нашей темы, что они являются представителями различных полюсов в богословии (Александрийской и Антиохийской экзегетической и катехизаторской школ).

Приведем отрывок из комментария святителя Кирилла на Послание к Римлянам, который о. Иоанн зачитал в своем докладе:

“Адам был создан для нетления и для жизни; в раю он вел святую жизнь (βίος ἀυτοπρετής): его разум весь целиком был постоянно обращен к созерцанию Бога, тело его было в безопасности и спокойствии, в нем не проявлялось ни единое низменное наслаждение; безумное волнение влечений в нем не существовало, но, когда он пал, совершив грех, и подвергся тлению, тогда вожделения и нечистота проникли в природу плоти; закон дикости появился в наших членах. Природа приразилась недугу греха через непослушание единого, то есть Адама. Посему множество сделалось греховным; не потому, что разделило грех Адама — оно еще не существовало — но потому, что разделяет с ним его природу, подпадшую закону греха. Следовательно, как в Адаме природа человека приразилась тлению (ἐρρώσθησεν τὴν φθοράν) через непослушание, ибо через это в нее вошли страсти, так во Христе она обретает вновь здоровье, поистине становится послушной Богу и Отцу и более не грешит”¹.

Здесь, по о. Иоанну, святитель Кирилл употребляет термин “тление” (φθορά), обозначающий всемирное состояние тления, в котором смерть и грех неразделимы.

“Нельзя сказать, что идет первым, — пишет о. Иоанн, — состояние тления или немощь человеческой природы. Мы унаследовали от Адама падшее естество, но мы не ответственны за адамов грех, ибо он нам не принадлежит. Мы не повинны в прародительском грехе, мы лишь причастны состоянию всеобщего космического рабства”². Это соответствует, продолжает о. Иоанн, распространенной точке зрения восточной патристики, по которой грехопадение и, следовательно, спасение имеют всеобщую сущность. “Другими словами, первородный грех понимается не столько в терминах личной виновности, передаваемой юридически и, таким образом, влекущей гнев Божий, сколько как некое космическое явление, овладевшее человеком, от

¹ In Rom. V,18, P.G. 74, 788C — 789B.

² J. Meyendorff. “Anthropology and Original Sin”, в John XXIII Lectures, vol. I, New York, 1966, p. 55.

которого он должен быть освобожден более, чем подвергнут наказанию, ибо он в нем не виновен. <...> Смерть есть конец тления. И именно о смерти говорит апостол Павел в данном отрывке. Он ее персонифицирует. Это господство “начал” и “властей” над мирозданием, над человеком, над всем человечеством, от которого он должен быть освобожден”¹.

Среди представителей Антиохийской школы о. Иоанн приводит прежде всего мнение блаженного Феодорита Кирского, одного из участников Халкидонского собора. Вот тот отрывок, который он сначала цитирует, а затем разъясняет:

“Подпавший закону смерти Адам дал рождение Каину, Сифу и другим. Каждый в силу того, что произошел от него, получил смертную природу. Но такая природа имеет множество потребностей: она должна есть, пить, одеваться; ее существование нуждается в жилище, различных производствах. Потребности же эти порождают безмерность страстей, а безмерность порождает грех. Так божественный Апостол говорит, что Адам, совершив грех и через грех став смертным, ввел обоя (смерть и грех) в свой род. Смерть, из-за которой (ἐφ’ ᾧ) все согрешили, перешла во всех людей. Посему не за прародительский грех каждый из нас подвержен смерти, но за свой собственный”².

Этот отрывок блаженного Феодорита, без сомнения, один из самых ярких, и о. Иоанн его комментирует в неопубликованном досье от 1956 года:

“Мысль Феодорита совершенно ясна. Смертность есть единственная причина личных грехов, которые в свою очередь делают неизбежной смерть каждого конкретного человека. Идеи Феодорита, отражающие распространенное учение Антиохийской Церкви, были, и мы это знаем, восприняты свт. Иоанном Златоустом”³.

Нам известно мнение святителя Иоанна Златоустого, выраженное в “Третьей беседе к новопросвещенным” относительно пользы крещения младенцев:

¹ Idem. p. 55.

² Comm. In Rom. P.G. 82, 100.

³ И. Мейендорф. Досье 1956. С. 3.

“Хотя многие полагают, что оно (крещение) имеет единственное благое действие — отпущение грехов, мы насчитали до десяти достоинств, сообщаемых им. По этой причине мы крестим и младенцев, хотя у них нет грехов, с тем чтобы и им были дарованы справедливость, усыновление, наследие, благодать быть братом и членом Христовым и стать обителем Святого Духа”¹.

Отец Иоанн цитирует и блаженного Феодорита Кирского, высказывающегося в том же смысле:

“Если единственным смыслом крещения было бы отпущение грехов, зачем же мы крестим новорожденных, еще не вкусивших греха? Ибо сие таинство не ограничивается этим. Оно есть обещание больших и совершеннейших благ. Оно включает залог будущего блаженства; это образ грядущего воскресения, приобщение к страстям Господа, участие в Его воскресении, одеяние спасения, облачение радости, световидный покров, вернее сам свет”².

Несторианские богословы, наследники Антиохийской школы, в VII веке еще более усилили акцент на положительных аспектах крещения младенцев, доходя порой до опущения экзорцизмов, отрицания от сатаны и упоминания прощения грехов в чинопоследовании крещения детей, подчеркивая таким образом, что они крещаются для “стяжания благодати Божественного усыновления”³.

В своем основополагающем труде о богословии святителя Григория Паламы о. Иоанн посвящает несколько страниц паламитской теории первородного греха. В длинной сноске он цитирует классические отрывки святителя Кирилла и блажен-

¹ Cat. bat. III, 6.

² Haeret. fabul. sordendum, 5, 18; P.G. 83, 512, цитируется о. Иоанном Мейендорфом в Введении в византийское богословие, Париж, 1975. С. 197 (на французском языке).

³ Цит. по *W. de Vries*, “La théologie sacramentaire chez les syriens orientaux” в *L’Orient Syrien*, vol. IV (1959), стр. 483. Ср. также *P. de Puniet* (статья “Варткме” в *Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Париж, 1910) в параграфе по *ordo* халдейских несториан, где он объясняет изменение чинопоследования крещения пелагианской ошибкой, наследниками которой были несториане (sic!) (col. 283-285).

ного Феодорита. С точки зрения о. Иоанна, воззрения святителя Григория Паламы совпадают с ними:

“<...> в соответствии с практически всеобщим мнением греческих Отцов, содеянное Адамом было не неким коллективным грехом человеческого рода, но порчей человеческой природы; о личной ответственности людей можно говорить лишь в той мере, в какой они *подражают* Адаму. Они природно *наследуют* от него тление (φθορά) и смерть, которые в свою очередь ведут их ко греху. Люди, таким образом, попадают в порочный круг смерти и греха”¹. Мы получили от Адама, продолжает о. Иоанн, смерть, а не виновность. Святитель Григорий утверждает это со всей силой в терминах, очень близких к святителю Кириллу Александрийскому <...> Тление передается всему человеческому роду исключительно наследственным образом. По Паламе, Сын Божий воплотился, чтобы нас избавить от наследственной смертности, а не по причине преступления Адама. Там, где на Западе сказали бы *Felix Adamae culpa*², святитель Григорий произносит *Felix mors*³: “Если бы не было смерти, — дословно пишет он, — и если бы прежде, чем умереть, наш род, происходящий от смертного корня, не вкусил бы смерти, мы не обогатились бы начатком бессмертия, не были бы призваны на небеса, наша природа не воссела бы на престоле превыше всякого Начала и Власти (Еф 1:20-21)”⁴.

Что касается мариологической доктрины свт. Григория Паламы, то о. Иоанн абсолютно справедливо показывает, что чистота Матери Божией и Ее прославление не должны увязываться с непорочным зачатием, предшествовавшим Ее Материнству, но что они являются последствием этого Материнства:

“Богородица поистине вкусила смерти, — пишет о. Иоанн, — и святитель Григорий, великолепно показывая, что смерть была для Нее следствием “тления”, распространившегося после Адама,

¹ И. Мейендорф. Введение в исследование Григория Паламы, Париж, 1959. С. 183 (на французском языке).

² Блаженная вина Адама (лат.). — Пер.

³ Блаженная смерть (лат.). — Пер.

⁴ Char. Phys. 54, P.G.150, 1160, цит. по И. Мейендорф, указ. соч. С. 184.

высказывает оригинальную и неожиданную мысль о непорочном зачатии Иоанна Крестителя. Не является ли такая гипотеза допустимой, поскольку Иоанн, как и Христос, умер насильственной смертью? Можно ли утверждать, что “большой из рожденных женами” претерпел бы естественную смерть?”¹

“Он не имел нужды подлежать сей физической смерти, потому что она явилась результатом приговора за преступление Адамово; и исполнитель заповедей Божиих не был должником ей, он, который от самого чрева матери был послушен Богу. <...> И вот поэтому ему более подобала насильственная смерть, которую он претерпел за добро; посему и Господь вкусил такую же смерть. Долженствовало также, чтобы смерть Иоанна предшествовала смерти Христовой” [Hom. 40, P.G. 151, 513]².

О. Иоанн заключает: “Интерес этого отрывка, в котором Палама демонстрирует некоторую непоследовательность по отношению к своей ключевой, по преимуществу христоцентричной мысли, заключается не столько в той идее, которую он высказывает, сколько в концепции первородного греха, которую он предполагает и которая устраняет всякую возможность толковать гипотезу Учителя исихазма в духе западной доктрины непорочного зачатия. Величайшая благодать, которую Бог даровал Деве Марии до и после рождества, не упразднила того факта, что смерть, происшедшая от Адама, могла быть побеждена только в обоженном теле, в которое облекалась Ипостась Сына Божьего: Он единственный был зачат непорочно во чреве Богородицы”³.

Мысль о. Иоанна приобрела законченную форму в его “Введении в византийское богословие”. Еще раз повторяя ранее цитированные тексты, он напоминает, что:

“Многие византийские авторы, в том числе и Фотий, понимали εφ' ᾧ в смысле “потому что” и не усматривали в тексте апостола Пав-

¹ *И. Мейендорф*. Введение в исследование Григория Паламы, Париж, 1959. С. 321 (на французском языке).

² Перевод архимандрита Амвросия Погодина.

³ *И. Мейендорф*. Введение в исследование Григория Паламы, Париж, 1959. С. 322 (на французском языке).

ла ничего кроме морального сходства между Адамом и другими грешниками: смерть и в том и в другом случае была естественным воздаянием за содеянное. Кроме этого, большинство восточных Отцов были согласны в том, чтобы истолковывать Рим 5:12 в тесной связи с 1 Кор 15:2: между Адамом и его потомством существует некая солидарность в смерти, также как есть некая связь в жизни между воскресшим Господом и крещеным человеком¹.

Но о. Иоанн остается верным “космическому” толкованию, по которому личные грехи являются плодом тления и всеобщей смертности, или, иначе говоря, персонифицированной Смерти. Отец Иоанн продолжает:

“Она (смерть – *Пер.*) рассматривается как космическая катастрофа, держащая в своей порочности, как в плане духовном, так и в плане физическом, человечество, которое управляется тем, кто “был убийца искони” (Ин 8:44). Именно смерть делает грех неотвратимым, и этом смысле, “растлеивает” природу². “Таким образом, византийская и святоотеческая традиции согласуются между собой, принципиально определяя наследие “падения” скорее как смертность, чем как грех, который есть только ее последствие. Этой точки зрения придерживаются святитель Иоанн Златоуст, который специфическим образом отвергает, что потомкам Адама (после его падения) был сообщен грех (In Rom. Hom. 10, P.G. 60, 474-475), комментатор XII века святитель Феофилакт Охридский (P.G. 124D, 404C) и более поздние византийские писатели, в частности святитель Григорий Палама³.”

Мне бы хотелось закончить этот обзор работ о. Иоанна, процитировав его последнюю статью, названную “Мистическое богословие” и опубликованную спустя несколько месяцев после его смерти⁴. Очень лаконично обрисовывает он концепцию мистического познания Святой Троицы, основы жиз-

¹ И. Мейендорф. Введение в византийское богословие, Париж, 1975. С. 195 (на французском языке).

² Там же.

³ Там же. С. 196. При цитировании святителя Григория Паламы о. Иоанн отсылает читателя ко “Вступлению”, с. 179-185.

⁴ В сборнике *Christus*, № 155, июль 1992. С. 286-293.

ни и опыта Православной Церкви. Можно сказать, что все наследие о. Иоанна, на протяжении целой жизни углублявшееся и приобретающее законченные формы, резюмируется на этих нескольких страницах, как в некоем заключительном аккорде. Вот отрывок, касающийся нашей темы:

“В традиции греческих Отцов, верно отраженной в литургическом богословии, мир вне Христа всегда рассматривается как находящийся под владычеством *Смерти*. В данной перспективе смерть персонализируется (см. Рим 5:14): это космическая реальность, которую можно отождествить с самим сатаной (“убийцей”, Ин 8:44), имеющим узурпированную власть (“тиранию”) над тварью. Тварь же является прежде всего жертвой узурпации, что и символизирует падение Адама и Евы”.

“Здесь перспектива, отличная от западного августинизма, рассматривающего падшую природу в категориях коллективной виновности, унаследованной от Адама через рождение. Она предполагает более юридическую доктрину спасения как прощения или оправдания — концепцию, которая, впрочем, присутствует у апостола Павла, особенно когда он использует раввинистические категории, основанные на понятии закона”. <...> “На Востоке полагали, что для падшего человечества необходимо освободиться от Узурпатора, царство которого использует смерть как орудие своего владычества. Тварь “от страха смерти через всю жизнь подвержена рабству” (Евр 2:15). Греческие Отцы даже прибегали к экзистенциальной перспективе, изображая смерть, исшедшую от Адама, как причину личных человеческих грехов в падшем мире. “Став смертным, — пишет блаженный Феодорит Кирский, — (Адам и Ева) зачали смертных детей, а все смертные являются жертвой страстей и страхов, плотских наслаждений и страданий, гнева и ненависти” (Сопм. In Rom., P.G. 80, 1245A). <...> “Скованный страхом неминуемой смерти, падший человек находится в постоянной борьбе за выживание (ср. с Дарвиным!), но в себе самом он не имеет никакой гарантии бессмертия. Если у него и есть способности выжить какое-то время, то обычно за счет ближнего. А это пробуждает противоречивые потребности и является причиной

постоянного конфликта за контроль над материальными ресурсами тварного мира. Таким образом, человек неизбежно становится грешником. Но его грех заключается не столько в коллективной ответственности (понятие абсолютно произвольное) за грех Адама, сколько проявляется в неминуемой зависимости от “князя мира сего” и “убийцы”, рабом и жертвой которого он является”¹. <...> “Падшее человечество пребывает рабом болезненного детерминизма: смертность обуславливает физические потребности и делает неизбежными страсти, которые в существе своем ничтожны. Лишь Дух Божий воссоздает поистине свободное человечество, сотворенное по образу Божию и потенциально не зависящее от страстей”². “Именно с этой точки зрения необходимо понимать всю аскетическую духовность христианского Востока – как попытку избавиться от “страстей”, орудия нашей зависимости от “убийцы”. Но в то же время эти усилия сами по себе не могут привести к освобождению. Власть сатаны над тварью окончательно упразднена лишь в *воскресении Христа*”³.

Отец Иоанн почувствовал и выразил со всей силой пасхальное и крещальное измерение, находящееся в самом сердце Православия, освещающее все существо и всю борьбу христианина, укореняющее его существование в Воскресении.

В качестве заключения мне бы хотелось сказать, что все три святоотеческие толкования отрывка из Рим 5:12 не исключают друг друга абсолютно.

1. Апостол Павел был наследником раввинистических толкований, очень чувствительных к пониманию единства и солидарности всего человеческого рода. Другой ученик античного раввинизма, Ориген, колеблется между различными интерпретациями. Он, в частности, цитирует отрывок из Послания к Евреям, в котором сказано, что Левий “был в чреслах отца” (Евр 7:9-10), и делает заключение:

¹ Там же. С. 10-11.

² Там же. С. 12.

³ Там же. С. 11.

“Все человечество оказалось в этом месте унижения, в той долине слез, либо пребывая в чреслах Адама и вместе с ним будучи изгнанным из рая, либо из-за того, что каждый согрешил сам”¹.

Дом Оливье Руссо, зачитавший этот фрагмент в своем собственном выступлении, добавил следующее: “Это есть признание собственной неспособности объяснить тайну, заключающуюся в словах апостола Павла”².

Но более, чем понятие коллективной виновности, которое Восточные Отцы единодушно отвергают, мы могли бы извлечь из этого первого толкования идею коллективной ответственности отдельных членов человечества, существующую в пространстве и во времени, в грехе и в спасении.

2. Понятие причинности, содержащееся во втором толковании Рим 5:12, принято многими древними и современными экзегетами. Речь идет прежде всего о констатации факта, почерпнутого в каждодневном опыте всеобщности греха, присущей ему мимикрии, равно как и неизбежности смерти.

3. Толкование, избранное о. Иоанном, определяет истинное место космической драмы и обращается к борьбе Христа с силами тьмы, ада и смерти. Все эти силы персонифицированы. Христиане вслед за Христом призваны сразиться с ними в духовной брани, кульминацией которой будет Воскресение.

Отец Иоанн пишет в своей последней работе:

“Благая весть – Христос воскрес! – звучит в самом сердце литургического года, в пасхальную ночь. Она составляет богословскую основу таинства крещения, начинающегося с изгнания бесов и заканчивающегося тройным погружением в воду. Во Христе жизнь торжествует победу, а смерть побеждена”³.

Перевод с французского диакона Константина Польскова

¹ Comm. in Rom. P.G. 14, 1029.

² Досье 1956, Дом О. Руссо. С. 3.

³ И. Мейендорф. “Мистическое богословие”, *Christus*, № 155, июль 1992. С. 11.

Протоиерей Всеволод Шпиллер

СУД НАД ЦЕРКОВЬЮ (по поводу одной статьи)

Ровно сто лет тому назад — в 1846 г. — незабвенный Н. В. Гоголь пометил в своей записной тетради: "Тоска от того, что не видно добра в добре". И сегодня сколько людей содрогаются от вида зримой пустоты в том, что считалось добром, однако в чем настоящего добра, в сущности, не найдено. Гоголь смеялся над этим горькими слезами, через сердечные рыдания. Сегодняшний мир не смеется и не плачет, но по-своему и, может быть, действительно как никогда жаждет реального добра. И ищет его мучительно на безжизненных путях творчества и борьбы за новую жизнь.

Но вместе с тем и судит то, что должно было стать добром, а не стало добром. Именно в этом смысле в последнее время и в обществе, и на страницах газет и журналов все чаще стали говорить о Церкви. Стали слышны голоса, в которых чувствуется гоголевская тоска, но вместе с ней и так много осуждений, часто резких, и призывов, часто дерзких, к новому решению дела Церкви и просто к открытому, революционному восстанию против отталкивающего прозаизма, снедающей ее и явной лжесвятости и лжедуховности. И не со стороны хулителей, отрицателей, гасителей духа, о нет — наоборот. И надо признать, что в том, что о нас говорится, есть много горькой правды. Эту правду не сможет обессилить законническая надменность и ожесточение, которыми, увы, так часто ее встречают в Церкви.

Но в осуждениях и критике, в этих призывах, и даже в самой этой тоске наряду с правдой есть и глубокие, и трагические недоразумения. Над Церковью, вернее над христианством, с этой стороны произносится суд за стеснение, умаление и просто извращение в ней духовности, за то, что она

отступает от духа. За то, что человеческое, несовершенное и недостойное неверно представляется Божьим. Нас обвиняют в фальсификации ценностей, в том, что мы слишком часто подделываем дух и духовность внешними пустыми условными обозначениями, пустыми по сути символами. За то, что вместо спиритуализации жизни в христианстве часто совершается лишь внешняя символизация, условно и потому лживо освещающая обыкновенные исторические образования и институции. Не свобода, не творчество, не любовь, иначе говоря — не экзистенциальное, единственно подлежащее реальному освящению, а преходящее и даже случайное, часто носящее на себе печать падения и греха, бывает объявлено священным и неприкосновенным. Как сказано, если во всем этом и есть бесспорная правда, то есть и другая.

Символизация есть воплощение. Именно символы воплощают, реализуют бесконечность, скрытую за ними. А о христианстве как раз именно справедливо говорят, что оно — прорыв за границы конечного (Бердяев), что оно открытие, откровение бесконечного. Это откровение происходит символами и только посредством их. Ведь бесконечные потенции актуализируются в конечных формах, всегда символических по отношению к оформляющемуся в них бесконечному бытию. В широком смысле чувственный мир — всегда символ духовного. Вот почему символизм вообще принципиально неоспорим. Вот почему в христианской символике действительно осуществляется, реализуется духовное, что и оправдывает с самого начала наш символизм. Великая мистерия Христовой любви реализуется, даже материализуется посредством и через символы в широком смысле этого, иначе трудного, понятия.

Конечно, форма сама по себе, сам по себе символ — не дух. Но в них дышит дух. Они — грубы, правда, и суть носители сигнатуры чувственного, дольного мира. Это так. Но несут на себе и сигнатуру Неба, Духа, Любви. И потому христианство и наша церковная жизнь в частности, не могут не быть символическими, только, конечно же, должны быть символично-реалистичными: во внешних знаках духовности и за ними

должна реально присутствовать настоящая духовность. В каждом символе: и в церковной свечке, и в мелодиях церковного песнопения, да даже в складках наших старинных ряс — должна реально усматриваться и струиться через них живая духовная сила, действительно пронизывающая и преображающая этот мир. Для всего этого от нас требуется многое.

Но если наши догмы бесспорно символично формулируют истины, открытые в глубоком духовном опыте Церкви, если наши таинства суть видимые точки, в которых бесспорно осуществляются *in actu* теургические события жизни *in potentia* за пределами этого мира, то и наше, нас, христиан, отношение к ним должно соответствовать их истинным смыслу и природе. Мы должны подняться, внутренне дорасти, чтобы понять и обрести способность их воспринимать как самые реальные откровения духа. Все сделать, чтобы постичь фактическую неразсторжимость, неразрывность символа и духовной действительности, формы и содержания, проводников в здешнюю жизнь потусторонней преобразующей нас силы и ее самой. Надо нам все сделать, чтобы преодолеть зияющую между ними пропасть и возможный, увы, между ними катастрофический разрыв. И когда будет побеждена немощь, создающая эту пропасть, тогда ни христианству, ни Церкви не будет страшен ни суд человеческий, ни суд Зовущего: "Не приносите Мне даров неправедных... а научитесь творить добро, искать правду, защищать сирот, заступаться за вдову" (ср. Ис 1:13,17). И сам суд прекратится. Потому что раскроется действительно среди человеков во всей силе истинная красота, справедливость, сила творческого вдохновения, а прежде всего и прежде всех — любовь. Сама любовь... Добро снова станет добром.

София. 28.06.1946.

Иерей Олег Давыденков

ИЗ ИСТОРИИ СИРИЙСКОГО МОНОФИЗИТСТВА

Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии

После III Вселенского Собора 431 года центральным богословским вопросом на Востоке становится вопрос о достоинстве богословия Феодора Мопсуэстийского и Диодора Тарсийского¹.

Святитель Кирилл Александрийский был убежден, что память Феодора заслуживает анафемы, но он прекрасно понимал, что излишняя настойчивость в этом вопросе может вызвать на Востоке такую бурю, последствия которой невозможно будет предугадать. Поэтому он сдерживал слишком активных своих сторонников и не настаивал на анафеме. Но если святитель Кирилл властным словом сдерживал неумеренную ревность своих приверженцев, то его преемник, Диоскор, напротив, сам стал во главе последних. Деятельность Диоскора, особенно “разбойнический” собор 449 г., катализировала монофизитское брожение на Востоке. Монофизитствующие элементы, стенающие об упадке православия на Востоке, избрав своим знаменем святителя Кирилла, перешли в наступление².

Противостоять этому монофизитскому натиску было крайне трудно. Авторитет богословов антиохийской школы упал, они были дискредитированы в прошлом, их подозревали в настоящем. У себя дома восточные епископы должны были видеть, как из их паствы пополняются когорты их противников. После Халкидона наиболее значительные богословы Востока освободились от крайностей несториевой доктрины, в роде

¹ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 236.

² Там же. С. 241-242.

учения о мыслимости во Христе двух совершенных лиц, приняли кириллову формулу *ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν*, но при этом они оставались твердыми сторонниками учения о двух совершенных естествах во Христе, т.е. православными дифизитами. Однако люди меньшей величины, потрясенные в своих научных устоях, бежали в лагерь монофизитов. «Христологическая традиция старой Антиохийской школы была раздавлена монофизитским напором»¹.

Монофизитская доктрина в Сирии имела все шансы на успех. Психологическая предрасположенность сирийцев к монофизитству вполне объяснима. Сирия испытывала на себе влияние персидских дуалистических религий, против магов писал апологетические произведения Феодор Мопсуэтийский. Издавна Сирия была благодатной почвой для различных еретических движений, в частности манихейства, маркионитства и аполлинариатства. Так, Диодору Тарсийскому пришлось написать 25 книг против манихеев, а блаженный Феодорит Киррский в своей совсем небольшой епархии обратил из маркионитства в Православие 8 селений².

В поэтическом догматствовании преподобного Ефрема Сирина, в творениях иных древних сирских писателей уже намечена предрасположенность сирийцев к монофизитству. Несторианствующее богословие могло привлекать рассудочной ясностью, отчетливой определенностью своих построений. Монофизитство же било на преобладание в нем благочестия. Казалось, что устами монофизитских авторов говорила сама христианская поэзия, со всем богатством ее контрастирующих тонов, со всею теплотою ее колорита. Народное религиозное чувство, неочищенное и неуравновешенное, явно склонялось к монофизитству, которое в силу этого было особенно эффективно для агитации в массах³.

¹ Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. Crestwood, New York, 1989, p.194.

² Болотов В.В. Указ. соч. С. 150.

³ Болотов В.В. Указ. соч. С. 243.

Надежную опору монофизитство нашло себе и в национальной розни, которую не смогли до конца преодолеть ни греческая культура, ни римское владычество. Эллинизация и греческая культура были основанием политической жизни Востока, однако дело Александра Македонского нельзя было считать законченным¹.

“Единства империи — культурного и психологического — никак нельзя преувеличивать <...> Под тонким слоем эллинизма, эллинистической культуры, утвердившейся в городах и среди “интеллигенции”, продолжали бурлить старые национальные страсти, жили древние традиции. Святителю Иоанну Златоусту в предместьях Антиохии приходилось проповедовать по-сирийски: греческого там уже не понимали”².

В селах и деревнях, прямо зависящих от антиохийского епископа, не только народ, но и пресвитеры не понимали другого языка, кроме сирийского. Порой греческого не знали даже епископы. Так, епископ имерийский Ураний, присутствовавший на Халкидонском Соборе, знал только по-сирийски. Таким образом, в пределах сирийского языка сирийская народность дала отпор эллинизации. Сирия осталась страной по преимуществу сирийского языка³.

Не случайно “главной питательной средой антихалкидонской реакции и монофизитства было монашество”. В V-м столетии именно монашество по своему происхождению меньше всего было связано с эллинизмом. Преимущественно оно пополнялось местными национальными элементами. Бушующая на “разбойничьем” соборе, сотни сирийских монахов под предводительством архимандрита Бар-Саума уже очевидно стремились защищать “свою” Церковь от посягательств чужого “имперского” центра. Это тем более понятно, если учесть отношение сирийцев к римской власти. “Современные исследо-

¹ Там же. С. 318.

² Протоиерей Александр Шмеман. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 182.

³ Болотов В.В. Указ. соч. С. 319-320.

вания все очевиднее показывают, что сирийская масса переживала власть Империи как ненавистное иго”¹.

Сирийские простолюдины относились к римлянам с ненавистью. Поэтому неудивительно, что утверждение монофизитства среди сирийцев нередко сопровождалось прямым искоренением всего греческого.² Даже само слово “*Rhomoje*” = *οἱ Ῥωμαῖοι* по-сирийски означало собственно “солдаты”³.

Таким образом, догматические споры на Востоке оказались переплетенными с чисто национальными интересами, вследствие чего религиозная проблематика стала приобретать религиозно-политический характер. Некоторые вожди сирийского народа поспешили воспользоваться богословским спором для того, чтобы, отделившись от империи в догматическом плане, создать опору для национальной независимости, сделать монофизитство основанием национальной жизни⁴.

“Таким образом, существующие монофизиты являются результатом не одной церковной истории, но и политической. Политические и религиозные факторы тесно связаны между собой”⁵.

Очевидно также, что внутренняя логика борьбы монофизитов против халкидонского дифизитства рано или поздно должна была привести их к борьбе против самой Империи и ее институтов, прежде всего против Православной Церкви⁶.

В отличие от Египта, где антихалкидонская реакция не заставила себя долго ждать, в Сирии монофизитское движение набирало силу постепенно, и первые 15 лет после Халкидона были здесь относительно спокойными. Епископские кафедры, что явствует, например, из ответов епископов на циркулярное послание императора Льва I (457-474), занимали сторонники

¹ Протоиерей Александр Шмеман. Указ. соч. С. 183.

² Флоровский Г. Восточные отцы V-VIII веков. М., 1992. С. 30.

³ Болотов В. В. Указ. соч. С. 320.

⁴ Болотов В. В. Указ. соч. С. 320; протоиерей Александр Шмеман. Указ. соч. С. 183.

⁵ Болотов В. В., изд. цит. С. 324.

⁶ Протоиерей Александр Шмеман. Указ. соч. С. 183.

Халкидона. Такую же позицию разделяли и авторитетные вожди сирийского монашества, в частности преподобный Симеон Столпник и Иаков Варадат, проживавший за пределами империи, в Нисибине¹.

В то же время в массах монофизитство уже пустило глубокие корни. Когда император Лев I отправил Тимофея Элура в ссылку, то от Берита до Гангр, во всех городах по пути следования низложенного александрийского патриарха, его встречали сочувственные манифестации населения, в которых участвовали и представители клира. Таким образом выявились монофизитские настроения в Сирии и восточной части Малой Азии².

Влияние монофизитства в Сирии ограничивалось и необходимостью для местных монофизитов вести борьбу на два фронта. Если в западных областях монофизитам приходилось иметь дело с православными дифизитами, сторонниками Халкидона, то на Востоке, в Месопотамии, которая в VI столетии станет оплотом сирийского монофизитства, плацдармом для монофизитской экспансии как на Западе, так и на Востоке, в Персии, им противостояли несториане, приверженцы учения Диодора и Феодора, к середине V века еще достаточно многочисленные. После смерти Ивы Эдесского, при его преемнике Нонне, монофизите, начинается постепенное вытеснение несториан монофизитами. Это противостояние окончилось в 489 году полной победой монофизитов, после того как эдесская богословская школа была закрыта и большинство несториан были вынуждены покинуть пределы империи³.

Представляется, что причиной, объясняющей относительную пассивность сирийских монофизитов в 50-60 годах V века, является отсутствие в их рядах яркого лидера, способного орга-

¹ Meyendorff J. Ibid., p.189; Кулаковский Ю. А. История Византии (395-518 годы). Т. I. СПб, 1996. С. 285; Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 304.

² Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 285-286.

³ *Ἀθανασίου Κ. Ἀρβανίτη. Ἐπίτομος Ἱστορία Σύρο-Ἰακωβιτικῆς Ἀρμενικῆς καὶ Αἰθιοπικῆς ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1967, σ. 15.*

ганизовать и увлечь за собой монофизитскую массу. Таким вождем монофизитов на Востоке стал Петр Гнафей.

Петр Гнафей – первый Антиохийский епископ-монофизит

Современный немецкий ученый-иезуит о. Михаил ван Эсбрук назвал Петра Гнафея одной из наиболее загадочных личностей в церковной истории V столетия¹. Действительно, не будучи ни значительным церковно-политическим деятелем, как, например, Тимофей Элур, ни блестящим богословом, подобно Севиру Антиохийскому, Петр Гнафей, тем не менее, сумел стать во главе сирийских антихалкидонитов, и в течение нескольких столетий после смерти Петра в догматических спорах и в соборных анафематизмах его имя постоянно фигурирует в ряду виднейших монофизитских иерархов и богословов.

О происхождении и начальном периоде жизни Петра Гнафея известно немного. Согласно одному из существующих мнений, он был учеником последнего афинского философа-неоплатоника Прокла (†485) и, возможно, участвовал в создании *Corpus Aegoragiticum*². Свой монашеский путь он начал в константинопольском монастыре акимитов (неусыпающих). Здесь он нес послушание, от которого впоследствии получил свое прозвище³.

¹ M. van Esbroeck. Les Trois Formes de l'Antichalcédonisme de 451 a 553 et ses Répercussions dans le Caucase // Традиции и наследие Христианского Востока (Материалы международной конференции). М., 1996. С. 389.

² 'Αντιοχεια // Ὁρθοκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία. Τ. 2. Ἀθῆναι, 1963, col. 894.

³ Кулаковский Ю. А. История Византии (395-518 годы). Т. I. СПб., 1996. С. 306.

Греческое слово *γναφεύς* означает “сукновал”, “валяльщик”, “белильщик”. В русской церковно-исторической литературе Петра называют также “Фуллон”. Это наименование проникло к нам из литературы западноевропейской: *fouler* по-французски означает “давить”, “валять”, по-английски “сукновал” – *fuller*.

Позднее, по сообщению хроникера Феофана (VIII в.), Петр был священником храма св. Вассы в Халкидоне¹. Современный греческий автор проф. А. Арванитис говорит не о храме, а о монастыре св. Вассы, где Петр был настоятелем и откуда был изгнан братией за активное противодействие решениям Халкидонского собора².

Из Халкидона Петр перебрался в столицу, где нашел доступ к будущему императору Зенону и установил с ним дружественные отношения³. После своей женитьбы на Ариадне, сестре императора Льва I, Зенон отправился в Антиохию в качестве *magister militum* Востока на положении вице-императора⁴. В составе его свиты в Антиохию прибыл и Петр⁵.

Здесь, при поддержке антиохийской толпы и благосклонном содействии Зенона, Петр, составив многочисленную партию против православного епископа Мартирия (459-468), начал горячую борьбу против халкидонского вероопределения и сам выступил соискателем Антиохийской кафедры⁶.

Как свидетельствует Феофан, Петр “подкупил некоторых последователей Аполлинария и произвел бесчисленные беспокойства против веры и епископа Мартирия...”⁷. “Возбужденное настроение в Антиохии поддерживали монахи, стекавшиеся из соседних монастырей”, и “патриарх отправился в столицу искать поддержки”⁸. Мартирий явился к императору Льву, был

¹ Летопись византийца Феофана. М., 1884-1887. С. 89.

² Ἀθανασίου Κ. Ἀρβανίτη. Ἐπίτομος Ἱστορία Σύρο-Ἰακωβιτικῆς Ἀρμενικῆς καὶ Αἰθιοπικῆς ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1967, σ. 11.

³ M. van Esbroeck. Указ. соч. С. 390.

⁴ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 306; Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 304.

⁵ Χ. Παπαδοπούλου. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ 1951, σ. 432.

⁶ Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Киев, 1991, С. 425; Успенский Ф. И. История Византийской Империи VI-IX вв. М., 1996. С. 208; Карташев А. В. Указ. соч. С. 304.

⁷ Летопись... С. 89.

⁸ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 306.

им принят с великою честью, благодаря предстательству Геннадия, епископа Константинопольского (458-471)¹.

Тогда же на имя Зенона был издан указ, сохранившийся в Юстиниановом кодексе (cod. just. 1, 3, 28 от 471 г.). “Император воспрещал на будущее время монахам покидать свои монастыри и проживать в Антиохии и в других городах <...> а проезжающим воспрещалось устраивать публичные обсуждения вопросов догмы и культа”². Однако, этот указ не возымел действия, и Мартирий по возвращении нашел “народ мятушимся, чему много содействовал Зенон”³, и, вероятно опасаясь участи Протерия Александрийского, убитого епископскими монофизитами в 457 г., он добровольно оставил свою кафедру, произнеся знаменитые слова: “От церковного чина непокорного, народа мятежного и церкви оскверненной я отказываюсь, удерживая за собой одно священническое достоинство”⁴.

“Петр Белильщик тотчас вступил на Антиохийский престол”⁵ при величайшем сочувствии антиохийцев. По свидетельству Иоанна Эгейского, избрание Петра произошло на соборе в Селевкии при деятельном участии Зенона⁶. Это событие имело место в 469 году⁷.

¹ Летопись... С. 89.

² Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 306.

³ Летопись... С. 90.

⁴ Там же; Поснов М. Э. Указ. соч. С. 426.

⁵ Летопись... С. 90.

⁶ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 306.

⁷ У М. Э. Поснова (Указ. соч. С. 425), проф. А. Арванитиса (op. cit. 14), а также в “Настольной книге священнослужителя” говорится о четырехкратном пребывании Петра Фуллона на кафедре священномученика Игнатия Богоносца. Однако по данным греческой “Религиозной и нравственной энциклопедии”, Петр был епископом Антиохийским трижды: в 468-470/71, 475-477/78 и 485-488 гг. (*Ἀντιοχεια ἢ Ὀρθοκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια. Τ. 2. Ἀθήναι, 1963, col.907*). Близкие даты приводит и М. van Esbroeck (Указ. соч. С. 390), датировка периодов пребывания на кафедре и ссылок Петра Гнафея была сознательно искажена Александром Кипрским, который стре-

Став патриархом Антиохийским, “монофизитский епископ старался поставить на подведомственные Антиохии кафедры новых епископов, изгнав последователей Халкидонского Собора¹. Так, Петр “рукоположил отлученного от Церкви Иоанна в епископы Апамейские”².

Одновременно Петр выступил и с литургической реформой. Во-первых, он ввел на литургии чтение Никейского Символа веры с явной тенденцией против Халкидонского Собора³. Во-вторых, к песни “Трисвятое”, распространившейся при императоре Феодосии по всему христианскому миру, Гнафей сделал прибавку “распныйся за ны (*σταυρωεῖς δι’ ἡμᾶς*)”. Таким образом, Петр оказался, вероятно, первым монофизитским деятелем, который в борьбе с халкидонским дифизитством решил воспользоваться литургическими средствами и утвердить монофизитство и в богослужебной жизни Церкви. Тем самым разделение между халкидонитами и монофизитами, до того имевшее место только в вопросах вероучения, начало утверждаться и в жизни литургической. По мнению проф. И. Троицкого, известные слова были “прибавлены именно в интересах монофизитства и с целью заявить формально разрыв с православной Церковью, принявшею учение Халкидонского

мился таким образом отвести подозрение от автокефалии Кипрской Церкви и возвести кипрскую автокефалию непосредственно к Зенону, тогда как в действительности, считает М. ван Эсбрук, киприоты получили автокефалию при Василиске, когда Петр Гнафей во второй раз находился на Антиохийской кафедре.

В отечественной церковно-исторической науке господствует прямо противоположное мнение, согласно которому автокефалия Кипрской Церкви, первоначально дарованная ей 8 правилом III Вселенского Собора, была подтверждена Церковью Константинопольской при императоре Зеноне с целью оградить Кипр от посягательств Петра Гнафея (см. Скурат К. Е. Кипрская Православная Церковь// История Поместных Православных Церквей. Т. 2. М., 1994. С. 11).

¹ Успенский Ф. И. Указ. соч. С. 208.

² Летопись... С. 90.

³ Карташев А. В. Указ. соч. С. 307.

Собора о двух естествах...”¹. Очевидно, что предпринятые Петром Гнафеем литургические нововведения явились основным и, главное, наиболее эффективным деянием, совершенным им в интересах монофизитства. По словам Ю. А. Кулаковского, Петр тем самым “увековечил свое имя”².

Однако император и патриарх Геннадий твердо стояли за Халкидонский Собор. Узнав о случившемся в Антиохии, патриарх Геннадий “все представил царю, который и приказал заточить Петра Белильщика”³. Он был приговорен к ссылке в оазис, где некогда проживал сосланный Несторий. Антиохийскую кафедру по избранию местного собора занял Юлиан. По дороге в оазис Петр вырвался и прибыл в Константинополь, чтобы оправдаться, но его посадили “под арест к монахам-акимитам, к которым он сам некогда принадлежал”⁴.

Греческие историки Х. Папандопулос⁵ и А. Арканитис⁶ говорят, что Петр скрывался у акимитов. Однако с этим мнением трудно согласиться. Во-первых, монахи-акимиты были самыми ревностными защитниками Халкидона⁷, и вряд ли бы они предоставили убежище своему бывшему насельнику, зная, несомненно, о его монофизитских убеждениях. Во-вторых, в таком случае непонятно, что мешало Петру выйти из добровольного заточения после смерти императора Льва I, преемником которого стал покровительствовавший Петру Зенон.

В 471 г. теопасхитское учение Петра Гнафея, выражением которого явилось добавление к “Трисвятому”, было осуждено на одном из местных соборов⁸.

¹ Троицкий И. Изложение веры Церкви Армянской. СПб., 1875. С. 204.

² Указ. соч. С. 255.

³ Летопись... С. 90.

⁴ Карташев А. В. Указ. соч. С. 390.

⁵ *αὐτόθι*, σ. 433.

⁶ *αὐτόθι*, σ. 11.

⁷ Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. Crestwood. New York, 1989. P. 217, 226.

⁸ В 485 г. это осуждение было подтверждено на Римском соборе. Книга правил. Т. I. М., 1994. С. 574.

Заточение Петра Гнафея у акимитов закончилось после того, как Зенон был свергнут с престола Василиском. В своей борьбе против Зенона, бывшего, также как и Лев I, сторонником Халкидона, Василиск решил опереться на монофизитов, которых он рассматривал как значительную политическую силу. Провозгласив себя императором, Василиск вскоре издал “Энциклику”, направленную против учения Халкидонского Собора, в которой, в частности, говорилось:

“А что нарушило единение и порядок святых Божиих церквей и мир всего мира, как то: томос Льва и все постановленное в Халкидоне для определения веры <...> в каждой церкви, где будет найдено, повелеваем всюду находящимся святейшим епископам предавать анафеме и огню <...> должно держаться одного святого Символа 318 и 150 отцов, как правила веры, анафематствуя всякое положенное в Халкидоне преткновение православному народу и совершенно изгоняя его из святых церквей...”¹.

Традиционно действительным составителем этого документа считается глава египетских монофизитов — Тимофей Элур, главный советник Василиска в церковных делах, созвавший по поручению узурпатора монофизитский собор в Эфесе². Однако вполне возможно, что Петр Гнафей, освобожденный новым императором из-под ареста³ и находившийся тогда в столице⁴, также приложил руку к составлению этого текста.

Переход Василиска в лагерь врагов Халкидонского Собора открыл для Петра возможность осуществить свои права на Антиохийскую кафедру, которая в это время оказалась вакантной из-за смерти Юлиана⁵. Василиск, желая укрепить свои пози-

¹ Цит. по: Евагрий Схоластик. Церковная история. М., 1997. III, 4. С. 105-106.

² Meendorff J. Ibid., p. 196; M. van Esbroeck. Указ. соч. С. 390.

³ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 318.

⁴ Евагрий Схоластик. Церковная история, III, 5. Указ. соч. С. 107. Х. Пападопулос считает, что “Энциклика” была издана Василиском под влиянием Петра Гнафея и Тимофея Элура (*αὐτόθι*, σ. 336).

⁵ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 318, 348.

ции на Востоке империи, сам “послал Петра Белильщика в Антиохию”, снабдив его “особым повелением” и поощряя его “против истины”¹. Петр торжественно (*ὡς θριαμβευτής*) вступил в свой город² и, “лишь только снова занял престол, немедленно обратился к проклятиям и возмущениям, от чего происходили убийства и грабежи, особенно по случаю прибавления к пению Трисвятого”³.

К несчастью для Петра, его новый покровитель не долго продержался на престоле. Василиск сделал ошибочный религиозный выбор, явно переоценив влияние монофизитов, особенно в столице, где патриарх Акакий и большинство народа твердо стояли за Халкидон⁴. Василиск процарствовал лишь 20 месяцев, начиная с января 475 г.⁵

Когда Зенон, победив Василиска, снова вернулся на царство, Петр был низложен как примкнувший к восстанию⁶. “Зенон ненавидел Петра Белильщика за его содействие Василиску, посему он по определению Восточного Собора был низложен”⁷, изгнан из Церкви антиохийской⁸ и “принужден к ссылке на край римской державы, в Питуунт (ныне Пицунда)”⁹.

Однако Петру, как сообщают Феофан и Феодор Чтец, удалось бежать, усыпив бдительность стражи, и скрываться в течение нескольких лет при храме святого Феодора Евхаитского в провинции Еленопонт¹⁰.

¹ Летопись... С. 96.

² X. Παπαδόπουλος, *αὐτόθι*, σ. 336.

³ Летопись... С. 96.

⁴ Meyendorff J. *Ibid.*, p.196-197.

⁵ Поснов М. Э. Указ. соч. С. 426.

⁶ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 348.

⁷ Летопись... С. 99.

⁸ Евагрий. Церковная история, III, 8. С. 111.

⁹ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 348.

¹⁰ Летопись... С. 99; ЕБ. *Ἀρβανίτης, αὐτόθι*, σ. 12; M. van Esbroeck. Указ. соч. С. 391.

По Ю. А. Кулаковскому, Петр не бежал из-под стражи, а отпоявился в Евхаиты потому, что его “кара была смягчена” (Указ. соч. С. 348).

По избранию Собора местных епископов антиохийская кафедра была предоставлена Иоанну Кодонату, тому самому, которого еще в первое свое патриаршество Петр Гнафей рукоположил в епископы города Апамеи. Не принятый там населением, Иоанн постоянно проживал в Антиохии. Сам факт избрания такого деятеля, как Иоанн, ясно свидетельствует о монофизитских настроениях большей части местного епископата. Патриарх Константинопольский Акакий не считал возможным предоставить антиохийскую кафедру стороннику Петра Гнафея, и через три месяца Иоанн был низложен¹.

А. В. Карташев пишет, что после этого правительством Зенона в Антиохию был поставлен Стефан, который был убит монофизитской оппозицией. Правительство же после этого происшествия не осмелилось поставить преемника Стефану и оставило кафедру вакантной².

В действительности, после второго патриаршества Петра Гнафея на антиохийской кафедре находились два епископа с именем "Стефан". Церковный историк Евагрий Схоластик и хронист Иоанн Малала не различают двух Стефанов. Нет этого различия и у Ю. А. Кулаковского. Однако оно четко прослеживается у Феофана³.

После низложения Иоанна Кодоната на освободившуюся кафедру был избран, а не назначен правительством, Стефан II⁴. Однако достаточно влиятельная в Антиохии партия Петра Гнафея не прекратила борьбы против патриархов-халкидонитов и возбудила против Стефана обвинение в несторианстве. Жалоба была доведена до императора.

¹ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 348.

² Карташев А. В. Указ. соч. С. 304-305.

³ 'Α. Ἀρβανίτης, αὐτόθι, σ. 13; Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 348; Летопись... С. 101.

Стефан II находился на кафедре всего несколько месяцев в 478 г. Годы епископства Стефана III известны лишь приблизительно — 478-481/83. *Ἐρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια. Τ. 2, Ἀθήναι, 1963, col. 907.*

⁴ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 348.

“Стефан, — пишет Феофан, — оклеветан был перед Зеноном единомышленниками Петра Белильщика в том, что он держится Нестория; но Восточный Собор, сошедшийся по повелению царя в Лаодикии, возвратил ему престол, как невинному”¹.

“Когда <...> умер антиохийский епископ Стефан, то Зенон приказал на его место рукоположить другого Стефана, которого враги веры, ослепленные яростью по расположению к Белильщику, в крестильнице святого мученика Варлаама закололи острыми камышовыми палками и бросили в реку Оронт”².

Узнав о случившемся, император отправил в Антиохию специальную комиссию для производства следствия. Антиохийская церковь была лишена права поставить себе нового епископа из своей среды³. “Зенон, мстя за дерзость против Стефана, велел Константинопольскому епископу поставить другого епископа в Антиохию”⁴.

Свой выбор Акакий остановил на Иоанне Каландионе, который твердо стоял за Халкидонский Собор и пользовался покровительством влиятельнейшего в ту пору патрикия Илла. Антиохийский клир в осуществление своего права избирать патриарха сделал попытку вновь выдвинуть кандидатуру Иоанна Кодоната, но Каландиону при поддержке Илла удалось устранить конкурента⁵. В вопросе о прибавлении к “Трисвятому” Каландион предложил монофизитам компромисс: вставить в текст песнопения перед “распныйся за ны” слова “Христе царю”, чтобы исключить понимание гимна в тринитарном смысле. Но этот компромисс не удовлетворил сторонников Гнафея⁶.

¹ Летопись... С. 99.

² Летопись... С. 101.

³ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 349.

⁴ Летопись... С. 101.

⁵ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 349.

⁶ M. van Esbroeck. Указ. соч. С. 392.

В начале 80-х годов в связи с ростом монофизитского движения в Египте и Сирии Зенон предпринял первую после Халкидона попытку примирения с монофизитами путем компромисса. С этой целью 28 июля 482 года от имени императора было издано примирительное изложение веры, т. н. “Энотикон”, в котором подтверждалось достоинство вероизложения 318 и 150 отцов, а христологическое учение было ограничено анафематствованием Нестория, с одной стороны, и Евтихия, с другой. При этом спорные термины — “природа”, “ипостась”, “лицо” — в тексте вообще не употреблялись. Формально “Энотикон” можно считать православным документом, поскольку в нем не содержится каких-либо прямо еретических положений. Однако в условиях того времени стремление ограничиться в вопросах христологии самыми общими положениями, а также умолчание о Халкидонском Соборе фактически являлись предательством Православия¹.

В Антиохии Каландион противился “Энотикону” и отказался подписать этот документ. Однако вскоре Каландион оказался замешанным в заговоре, составленном против императора патриkiem Илло, фракийским генералом Леонтием и императрицей Вериней, тещей Зенона². 25 июля 484 года Каландион торжественно встретил Леонтия как императора³ и короновал его в Тарсе Киликийском, в храме святого Петра⁴. Когда же организованный Илло переворот полностью провалился, Каландион, как повинный в измене императору, был низложен и сослан в оазис⁵.

Вновь встал вопрос о замещении Антиохийской кафедры. Поскольку проживавший в изгнании Петр Гнафей пользовался большой популярностью в Антиохии, Зенон, по настоянию его

¹ Meyendorff J. Ibid., p.198-199.

Текст “Энотикона” сохранен у Евагрия (Ц.И., III, 14).

² Карташев А. В. Указ. соч. С. 307.

³ M. van Esbroeck. Указ. соч. С. 392.

⁴ Летопись... С. 101-102.

⁵ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 379; 'Α. Ἀρβαλίτης, αὐτόθι, σ. 12.

многочисленных приверженцев, дал ему разрешение занять кафедру, и Петр был вызван из ссылки¹. Вступив на Антиохийскую кафедру в третий раз, он первым делом подписал “Энотикон”².

Соборное послание Петр направил прежде всего патриарху Александрийскому Петру Монгу³. Петр Монг и патриарх Константинопольский Акакий также признали “Энотикон” Зенона и вступили в общение с Петром Гнафеем. После этого между ними водворился мир⁴. Вскоре подписал “Энотикон” и Мартирий Иерусалимский⁵.

Как отмечает протоиерей Иоанн Мейендорф, Петр Гнафей не только подписал “Энотикон”, но также сделался его активным сторонником⁶. Очевидно не без его влияния большинство сирийских епископов приняли “Энотикон” и вошли в общение с патриархами Антиохийским и Александрийским⁷.

Однако в Антиохии Петру пришлось столкнуться с оппозицией крайних монофизитов, которые отказывались принять “Энотикон”, поскольку в нем не содержалось анафемы на Халкидонский Собор. Петру приходилось лавировать, чтобы не вызвать раздражения крайних⁸. Об этом сообщает Евагрий Схоластик:

“Но некоторые впоследствии отпали от общения с ним, и потому-то он всенародно предал анафеме Халкидонский Собор. Узнав об этом, Акакий Константинопольский сильно вознегодовал и послал некоторых людей произвести расследование случившегося”⁹.

¹ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 349.

² Карташев А. В. Указ. соч. С. 307.

³ Евагрий, Ц. И. III, 16. С. 117.

⁴ Поснов М. Э. Указ. соч. С. 421.

⁵ *’Α. Ἀρβανίτης, αὐτόθι, σ. 14.*

⁶ Meyendorff J. Ibid., p.200.

⁷ Карташев А. В. Указ. соч. С. 307.

⁸ Карташев А. В. Указ. соч. С. 307.

⁹ Евагрий, Ц. И. III, 16. С. 117-118.

Евагрий характеризует Петра Гнафея как человека “переменичивого, непостоянного и применяющегося к обстоятельствам, который вовсе не держался известного образа мыслей”. У Евагрия сохранился текст письма Петра, в котором он оправдывается перед патриархом Акакием. Этот документ ясно свидетельствует о неискренности и лицемерии Петра. О Халкидонском Соборе, против которого он ожесточенно боролся в течение нескольких десятилетий, Петр пишет:

“Непрестанно руководя всеми, ты привел к единению святуу Церковь Божию, ибо самыми сильными доказательствами убедил нас в том, что на святом и вселенском Соборе в Халкидоне не было допущено ничего противного, что он согласен с постановлениями святых отцов никейских <...> В самом деле, как мы могли предать анафеме святой Халкидонский Собор, который с верой утвердили <...> Но мы, при содействии ваших молитв, против этого зла придумали средство врачевания — средство, нимало не враждебное святому Халкидонскому Собору, зная, что на нем не допущено никакого нововведения”¹.

Из значительных деяний, совершенных Петром Гнафеем в третий период его патриаршества, следует отметить поставление им первого католикоса для Грузии. Это событие имело место при следующих обстоятельствах. В 482-484 годах произошло совместное восстание армян и грузин против персов, которое поддержал император Зенон. И если армянский царь Ваган надеялся достичь компромисса с персами, то грузинский царь Вахтанг I занял определенно проримскую позицию и добился в Константинополе в 486-488 годах посвящения для Грузии отдельного католикоса с пребыванием в Мцхете. Новый католикос был посвящен Петром Гнафеем совместно с 12-ю другими епископами. Поставление первого католикоса патриархом-монофизитом означало включение Грузии в орбиту монофизитского влияния².

Умер Гнафей в 488 году³. Его преемником на Антиохийской кафедре стал Палладий, также монофизит⁴.

¹ Евагрий. Ц. И. III, 17. С. 117-119.

² Toumanoff С., *Caucasia and Byzantium, Traditio 27* (1971), pp. 167-169.

³ М. van Esbroeck. Указ. соч. С. 389; Поснов М. Э. Указ. соч. С. 428.

⁴ 'Α. Ἀρβανίτης, *αὐτόθι*, σ. 15.

Среди ближайших сподвижников Петра Гнафея, кроме вышеупомянутого Иоанна Кодоната и епископа Маббугского Филоксена, следует отметить Иоанна Маюмского, пресвитера Антиохийского. После второго изгнания Петра в 476 г. Иоанн вместе с ним покинул Антиохию и удалился в Палестину, где стал любимым учеником Петра Иверийца, епископа Маюмского. В 512-518 годах Иоанн был Маюмским епископом. Вероятно, в этот период им были написаны “Плирофории (*Πληροφορίαι*) или знамения и откровения Божии святым относительно ереси двух естеств и халкидонского отпадения”, а также сборник воспоминаний о Петре Ивере и современных ему палестинских монофизитах¹.

(Продолжение следует)

¹ Христианство. Словарь. Т. I. С. 619.

Ставрос Н. Бозовитис

АНТИХАЛКИДОНИТЫ. ВЕЛИКОЕ ИСКУШЕНИЕ¹

Введение

Всем известно, что главная опасность, способная стать причиной падения крепости, всегда таится внутри нее самой. Именно поэтому наибольшей опасностью для бытия Церкви на протяжении столетий являются ереси. Еретики суть страшнейшие враги Церкви именно потому, что они внутренние враги ее, которые угрожают членам церковного Тела не внешним образом, телесно, а духовно, поскольку извращают истинное учение о самой Главе Церкви – о Христе.

Таким образом, опасность это величайшая, поскольку *угрожает духовной смертью!* Поэтому Церковь, когда видит, что к ее святой ограде приближаются волки – еретики – подает сигнал тревоги. Пастырям ее духовного стада, *как на войне*, следует немедленно браться за оружие! Тогда дрожь охватывает ее святое Тело, поскольку паства подвергается непосредственной опасности и нередко становится добычей хищных зверей.

В наши дни одна из древних ересей, *монофизитство*, вновь угрожает Православию. Однако на сей раз эта опасность исходит от самих православных. Она связана с компромиссными соглашениями, которые, как выясняется, готовы заключить некоторые руководители нашей Церкви, пытаясь найти пути сближения с так называемыми антихалкидонитами.

Кто такие антихалкидониты? Антихалкидониты – это убежденные приверженцы монофизитства в его умеренной форме, потомки древних монофизитов, составляющие ныне пять так называемых «церквей»: Коптскую церковь Египта, Армянскую, Сирояковитскую, Эфиопскую и Малабарскую церковь Индии.

¹ Перевод осуществлен по изданию: Σταυρός Ν. Μποζοβητίης. Οἱ ἀντιχάλκιδόνιοι. Ὁ μεγάλος πειρασμός. Αθήναι. «Σωτήρ». 1995.

Конечно, святое дело – стремиться привести всех людей в ограду Православной Церкви, однако выбранный для этого способ оказывается неприемлемым, поскольку предполагает компромиссы и уступки в вопросах веры, в которых, как всем известно, никакие уступки недопустимы.

Не будет преувеличением сказать, что на сей раз опасность извращения евангельской истины и православной веры, за чистоту которой было пролито столько мученической крови, весьма велика и находится уже совсем рядом с нами.

Об этой опасности мы будем сегодня говорить. О великом искушении, которому уже подверглась святая Христова Церковь.

А. Исторический обзор

Ересь монофизитства возникла в V веке как результат противодействия ереси несторианства со стороны крайних ревнителей чистоты православия и сотрясала Церковь около трех столетий.

1. Несторианство

Начальником этой ереси был Несторий, ставший в 428 году патриархом Константинопольским. Истина нашей веры заключается в том, что Христос есть вочеловечившийся Бог, а именно второе Лицо Пресвятой Троицы, Который стал человеком и, следовательно, имеет две природы – Божественную и человеческую. Несторий совершенно исказил эту истину, в сущности разделив единого Христа надвое. Он утверждал, что существует два Христа: *Сын Божий – Бог-Слово*, родившийся от Отца «прежде всех век», и *Сын человеческий – Иисус*, Который родился от Девы Марии и в Котором обитал Сын Божий. Поэтому Несторий отказывался называть Пресвятую Деву «Богородицей», но именовал Ее «человекородицей» или «христородницей».

В 431 году Третий Вселенский Собор под председательством великого богослова святого Кирилла, архиепископа Александрийского, осудил ересиарха Нестория и его учение.

2. Монофизитство

Однако часть сторонников святителя Кирилла в борьбе с несторианством впала в противоположную крайность, из которой развилась новая ересь — монофизитство. Начальником этой ереси стал константинопольский архимандрит Евтихий, учивший, что человеческое естество Господа сразу же после Его вочеловечения было поглощено Его Божественной природой и растворилось в ней, подобно капле уксуса в океане. Следовательно, согласно Евтихию, Господь имел только одну природу — Божественную. Человеческая природа лишь только *представляется нам* реально существующей — в действительности же исчезает.

Новая ересь была осуждена Поместным Константинопольским Собором, собравшимся в 448 году под председательством патриарха Флавиана. Однако ересиарх пользовался сильной поддержкой при дворе и сумел убедить императора Феодосия созвать новый собор в Эфесе. Собор состоялся в 449 году под председательством патриарха Александрийского Диоскора, друга и защитника Евтихия, и проходил в условиях насилия и страха, который нагнетался императорскими солдатами, египетскими матросами и параволанами (церковными санитарями) Диоскора. Из Сирии в Эфес прибыло около 1000 фанатично настроенных монахов-монофизитов под руководством аввы Варсумы. Вооруженные палками, кирками и лопатами, они были готовы к погромам, поджогам и убийствам.

Под угрозой «палок и мечей» епископов заставили поставить подписи «на чистых листах бумаги», которые затем были заполнены Диоскором. Евтихий был оправдан, а осужден святой патриарх Флавиан, который от перенесенных на соборе мучений скончался по пути в ссылку.

Смута, вызванная собором, распространилась по всей империи, ужасный собор получил наименование разбойничьего, и через два года новые самодержцы Маркиан и Пульхерия созвали IV Вселенский Собор для разрешения возникших проблем.

3. Халкидонский Собор

Собор состоялся в Халкидоне (пригород Константинополя на противоположной стороне Босфора) в 451 году.

В начале своей работы Собор осудил обе ереси (несторианство и монофизитство), аннулировал решения разбойничьего собора, низложил Диоскора, анафематствовал Евтихия и оправдал святого патриарха Флавиана. Затем Собор с абсолютной точностью изложил истинное учение о Лице Господа в знаменитом «Определении веры» («ὄρος πίστεως»).

В этом «Определении» Собор провозгласил, что Христос есть *един, единое Лицо* (Лицо Бога-Слова), *однако существующее в двух природах*: Божественной и человеческой, которые соединены между собой («неслитно, непреложно, нераздельно и неразлучно»). Не существует двух Христов (двух лиц), как боготульствовало несториане. Однако нет и одной единой природы, как суесловили, со своей стороны, монофизиты. Но Христос был и есть «один в двух естествах», единый (единое Лицо) в двух совершенных, неслиянно соединившихся природах, Божественной и человеческой.

Выражение «единый в двух естествах» является догматически самым важным в соборном вероопределении, потому что им ниспровергаются обе ереси. По этой причине обе ереси около трех столетий страстно сражались против Халкидонского Собора. В течение этого времени Церковь немало претерпела, и не только от нападков еретиков, но и от вмешательства императоров, которые в стремлении сохранить единство империи, настаивали на своем праве вносить компромиссные положения в церковное вероучение.

Окончательно эта тема была закрыта только после 680 года, когда VI Вселенский Собор осудил последние остатки монофизитства, монофелитство и моноэнергизм, учившие, что Господь, хотя и имел две природы, однако при этом обладал только одной волей и одним действием. VI Вселенский Собор на основании богословского учения титана богословия, преподобного Максима Исповедника, сказал заключительное слово,

завершив формирование догматического учения о Лице Господа нашего Иисуса Христа. Согласно этому учению, Господь, обладая двумя совершенными природами, Божественной и человеческой, имеет по законам естества *две природные воли и два природных действия* — Божественное и человеческое.

4. Умеренное монофизитство

В течение времени между IV и V Вселенскими Соборами монофизитство, распавшееся на множество небольших групп, часто сталкивавшихся между собой, в конце концов претерпело существенные изменения, благодаря которым ему удалось выжить.

Внесение в монофизитство изменений его новыми вождями было совершенно неизбежным, во-первых, потому что грубая монофизитская система Евтихия не только не находила подтверждения в Священном Писании и Предании Церкви, но и противоречила элементарным правилам логики (к самой логике еретики всегда относятся с большим уважением), во-вторых, потому что Халкидонский Собор, IV Вселенский, нанес решительный удар этому грубому заблуждению.

Самые значительные изменения в это еретическое учение были внесены крупнейшим монофизитским богословом патриархом Антиохийским Севиром. Севир яростно сражался против Халкидонского Собора. Однако в то же самое время этот умный и хитрый монофизит решительно осуждал монофизитство Евтихия, представляясь сверхправославным, и таким образом многих вводил в заблуждение.

В новой монофизитской системе Севира также говорится *о единой, но теперь уже сложной природе Христа*, — как он сам ее называл, — которая произошла из двух соединившихся природ. Божественной и человеческой. Но сохраняются ли две совершенные природы после их соединения? На этот вопрос умеренное монофизитство Севира не дает ответа. Тем не менее он говорит, что природы соединились «неслиянно, непреложно, нераздельно и неразлучно», как то изложил и IV Вселенский Собор, однако под этим он понимает, что в единой природе

Христа существуют и свойства человечества. Что же остается от человеческой природы? *Не сама природа, но ее свойства!* Таким образом Севир пытался найти выход из тупика евтихианства. По этой причине он никоим образом не принимал выражения «единый в двух природах». По Севиру, невозможно мыслить двойство после соединения природ.

Естественно, что он также не принимал двух естественных воли и энергий. Следовательно, Севир является *монофелитом и моноэнергистом*.

Таким образом, умеренные монофизиты — севириане — суть предки современных антихалкидонитов, с которыми в настоящее время мы, православные, находимся в состоянии диалога. Используемое нами наименование «антихалкидониты» представляется точным, поскольку они отказались принять Халкидонский Собор, IV Вселенский. Конечно, сами себя они называют православными. В процессе продолжающегося ныне официального диалога после многочисленных обсуждений было достигнуто соглашение называть нас *православными*, а их — *восточными православными*.

Б. Состояние дел сегодня

На протяжении столетий предпринималось несколько попыток тем или иным образом достичь единства с антихалкидонитами, однако результат неизменно оказывался отрицательным. Несмотря на это, в наше время была предпринята еще одна серьезная попытка, осуществлявшаяся в два этапа. Первый, неофициальный, начатый Всемирным Советом Церквей, относится к 1964–1971 годам. За неофициальным этапом последовал официальный, который начался по инициативе Вселенского Патриархата при участии всех Православных Церквей и завершился в 1989 и 1990 годах достижением согласия в вопросах догматического характера.

Выражением этого согласия явились два «Общих Заявления», первое из которых было принято в 1989 году на втором заседании Смешанной богословской комиссии, имевшем место

в коптском монастыре Анба Бишой в Нитрийской пустыне (Египет), а другое — на третьем заседании, состоявшемся в 1990 году в Шамбези близ Женевы. На четвертом заседании Смешанной комиссии по богословскому диалогу в 1993 году в Шамбези было составлено общее «Коммюнике». В этом документе указываются уже шаги практического характера, которые необходимо предпринять с целью достижения единства «обеих церковных семей». В качестве первого шага предлагается снятие «имевших место в прошлом анафем и осуждений ... предстоятелями всех Церквей с обеих сторон». Следствием этого станет «немедленное восстановление их полного общения».

Особо подчеркиваем слово «немедленное», чтобы стало ясно, что дело зашло уже слишком далеко и мы находимся уже *перед совершением последнего шага!* Этот шаг является предметом желания и молитвы всех нас, тем не менее наше отношение в нему требует большой осторожности, но ясного и безусловного возражения, поскольку изучение «Общих Заявлений» убедило нас в том, что догматический вопрос так и остался не разрешен. В «Общих Заявлениях» существующие различия попросту обходятся вниманием или скрываются путем использования двусмысленных терминов, не имеющих точного содержания.

Вопрос, как легко убедиться, имеет исключительную важность, и поэтому нам необходимо непосредственно перейти к более подробному его рассмотрению.

1. «Общие Заявления»

Небольшой объем настоящей работы, конечно, не позволяет сделать подробный анализ обоих «Общих Заявлений». По необходимости ограничимся рассмотрением наиболее существенных положений, заслуживающих нашего осуждения.

а) *Новое изложение догмата*

Несомненно, главной ошибкой, которую совершили представители Православных Церквей в диалоге с антихалкидонитами, заключается в том, что они уступили требованиям по-

следних дать новое изложение христологического догмата. Антихалкидониты в этом отношении оказались твердыми, упорными и неуступчивыми. Они говорили нам: «У нас одна и та же вера. Давайте оставим то, что в прошлом сказали какие бы то ни было Соборы, и сегодня изложим веру своими собственными словами».

Почему это ошибка? *Во-первых*, как заметил приснопамятный профессор догматического богословия Афинского университета Иоанн Кармирис, потому что существует опасность использования нового изложения, «выраженного двусмысленным образом, для прикрытия реально существующих разногласий». В действительности это, к сожалению, и случилось. *Во-вторых*, уступка православных требованию нового изложения догмата является ошибочной еще и потому, что это категорически запрещено IV и VI Вселенскими Соборами. Например, определение VI Вселенского Собора совершенно ясно. Вот что в нем сказано:

«Итак, после того, как все сие установлено нами со всевозможным тщанием и вниманием, определяем, что никому не позволено проповедовать другую веру, или списывать, или составлять, или держать в уме, или иначе как-нибудь учить. А тем, которые дерзнут или составлять другую веру, или распространять, или учить, или преподавать другой символ желающим обратиться к познанию истины из язычества, или иудейства, или ереси какой-нибудь, или вводить новые слова, или изобретать чтение к превращению ныне нами определенного, — тем, если они епископы или клирики, быть чуждым: епископам — епископства, клирикам — клира, если же монахи или миряне, — быть под анафемой».

Собор предает анафеме тех, кто только осмелится изложить догмат другими словами *с целью помочь еретикам вернуться в Церковь*. Если еретики имеют искреннее намерение и действительно желают вернуться к Православной вере, они должны принять истинное христологическое учение точно в том виде, в каком оно было изложено Собором: «*После того, как все сие установлено <...> со всевозможным тщанием и вниманием*». Вне-

сение изменений в изложение истинного христологического учения означает, согласно Собору, извращение самой истины и поэтому *категорически запрещается*.

О том, насколько справедливо поступили Святые Отцы, запретив создавать новые изложения догмата, непосредственно явствует из самого текста «Общих Заявлений», в которых, как мы увидим, присутствуют *и упущения, и неправославие*.

б) Догматические упущения

Ошибки догматического характера в «Общих Заявлениях» многочисленны, потому ограничимся здесь рассмотрением только одной из них, самой существенной. Речь идет об изъятии из текста этих официальных документов выражения «единый в двух естествах», являющегося сердцем ороса IV Вселенского Собора. В «Общих Заявлениях» отмечается, что в результате вочеловечения две природы Господа — Божественная и человеческая — соединились «неслитно, непреложно, нераздельно и неразлучно». Однако, что является следствием этого, что существует после соединения? Одно Лицо в двух естествах, как принимаем мы, православные? Или одна природа, как полагают монофизиты? Таким образом, о том, что имеет место *после*, «Общие Заявления» не говорят абсолютно ничего. Говорится о том, *из чего произошел* Христос — из соединения Божественной и человеческой природы, однако не сказано ничего определенного о том, *каков Христос сейчас*, а именно о том, что единый Господь, как принимают православные, имеет две природы, две естественных воли и энергии, а это — самое существенное. Ведь различие между нами и антихалкидонитами заключается именно в этом. Итак, какое согласие мы имеем, когда этот самый главный пункт преднамеренно обходится? Когда устраняется, и по букве и по смыслу, изложение веры Халкидонского Собора, учившего, что Христос «един в двух естествах»?

Ключевой ошибкой «Общих Заявлений» является нежелание внести ясность в спорные положения, что мы прежде всего

отметим. Акцент в них делается на том, в чем мы согласны, однако при этом скрываются наши различия с антихалкидонитами, либо путем умолчания, либо через использование двусмысленных формул и не имеющих содержания терминов.

в) *Заблуждения «Общих Заявлений»*

«Общие заявления» неприемлемы не только по причине своей недосказанности, но и в силу содержащихся в них ошибок, которые обнаруживаются во многих пунктах.

Например, в «Общих Заявлениях» говорится о единстве природ. Что же именно говорится? Сказано, что «природы соединились *ипостасно и естественно* вместе со своими энергиями и волями...» («Второе Общее Заявление», п. 4).

Те, кто хотя бы немного знакомы с православным богословием, не могут не видеть, что изложение это совершенно *монофизитское*. По православному учению естества Господа соединяются только «*ипостасно*», а не «*естественно*». Две природы не соединяются между собой непосредственно: их объединяет Ипостась, Лицо Господа. Это настолько существенно для нашей православной веры, что совершенно невероятно и непонятно, как могут православные богословы говорить о неприемлемом для нас «*ипостасном и естественном*» соединении природ. Однако еще более беспокоит в рассматриваемом нами вопросе уверенность в том, что это выражение не составляет ошибки, что его, по всей вероятности, удастся оправдать, избежать ошибочного понимания, рассматривая его как *lapsus calami*.

Нет, не удастся. Поскольку нигде в тексте «Общих Заявлений» не утверждается, что природы соединились «*только ипостасно*». Либо неопределенно говорится о соединении природ вообще, что каждая сторона может понимать как ей угодно, либо, как мы уже отметили, ударение делается на «*ипостасном и естественном*» соединении природ. Между тем это есть главный пункт, в котором мы расходимся с нехалкидонитами, который и разделяет нас, потому что мы признаем, что соединение двух природ является «*только ипостасным*».

Таким образом, очевидно, что антихалкидонитам полностью удалось провести в текстах «Общих Заявлений» свои собственные мнения, идеи, свою собственную терминологию. Это утверждает даже, возможно, наиболее горячий сторонник нашего объединения с антихалкидонитами преосвященнейший митрополит Писидийский Мефодий, ранее бывший активным участником богословского диалога. Он пишет: «"Общее Заявление" (имеется в виду второе. — С. Б.) склоняется к точке зрения ориенталов». Под «ориенталами», естественно, подразумеваются антихалкидониты¹. По этой причине, замечает митрополит Писидийский, православные участники диалога не обнаружат протоколы обсуждений, так как опасаются, что таким образом станут слишком очевидны их уступки антихалкидонитам.

Что мы можем сказать? Несомненно, состояние дел более чем печальное. К сожалению, объем работы не позволяет нам рассмотреть остальные догматические нелепости «Общих Заявлений». Прежде чем завершить наш обзор и перейти к рассмотрению современного состояния наших отношений с антихалкидонитами, коснемся лишь двух наиболее общих проблем, имеющих жизненно важное значение.

2. Вопрос о Вселенских Соборах

Первой из этих проблем является вопрос о Вселенских Соборах. Вопрос этот оказался на поверхности почти по ошибке, по причине тезиса, сформулированного в п. 8 «Второго Общего Заявления». Это был гром. Хотя, конечно, «не среди ясного неба», поскольку идея эта древняя, и в прошлом уже имело место достаточное число бесплодных попыток обсуждения этого вопроса.

Вкратце суть проблемы сводится к тому, что антихалкидониты принимают только три первых Вселенских Собора и отвергают четыре последних. Впрочем, нам делают одолжение:

¹ Texts and Studies, 1989–1991. V. 8–10. P. 323 (прим. авт.).

на четвертом заседании Смешанной Комиссии в 1993 году они согласились признать, что учение этих четырех Соборов православно. Однако они никоим образом не соглашаются признать их в качестве Вселенских.

Это не второстепенный вопрос, потому что для православных *Вселенские Соборы являются непогрешимыми, а учение их — обязательным для нас* критерием Православия.

Естественно, антихалкидониты, отказываясь признать IV Вселенский Собор, поступают совершенно последовательно, но как мы, православные, можем принять это? Каким образом председатель православной комиссии, митрополит Швейцарский Дамаскин, мог написать, что приятие Вселенских Соборов антихалкидонитами может быть отнесено к будущему времени, когда наше объединение с ними уже состоится? («Эпискеписис», 31, 3, 95, с. 15). Какое может быть единство без признания Вселенских Соборов? И кто может дать нам гарантию, что впоследствии — после объединения — антихалкидониты их признают?

Решительно никто. Признание Соборов с их стороны решительно *исключается*. В течение полутора тысяч лет они были *антихалкидонитами* и считались таковыми, и вдруг ни с того ни с сего сделаются *халкидонитами*? Это совершенно нереально. Впрочем, так и заявил, жестко и недвусмысленно, коптский патриарх Шенуда III, выступая перед двусторонней комиссией в 1979 году. «Что касается Вселенских Соборов, то мы принимаем три первых из них <...>Отвергаем Халкидонский Собор<...> *Могу сказать совершенно открыто, что все Восточные Церкви не могут принять Халкидонский Собор<...>Вы имеете семь Вселенских Соборов. Если не будет хватать одного, то немного потеряете*», — коротко и ясно сказал Коптский Патриарх¹.

Таким образом, антихалкидониты вполне искренни. Но почему наши представители терпят такие издевательства над нашими Вселенскими Соборами? И почему они стараются усы-

¹ БИБЛИОТЕКА. Т. 51. № 2. Р. 230.

пить наше внимание? Как они могут стремиться к единству на таких условиях?

3. Анафемы прошлого

Второй, несомненно, значительный вопрос, по которому обеими сторонами было достигнуто согласие, касается снятия имевших место в прошлом анафематствований и осуждений.

Что это означает в практическом плане? Нам, православным, *следует снять анафемы Вселенских Соборов и помимо всего прочего признать, что Диоскор и Севир были православными, что православным был и разбойничий Эфесский собор 449 года.*

Без преувеличения, создается впечатление, что мы окончательно сошли с ума!

Возможно ли православным согласиться с тем, что Церковь осудила их как еретиков несправедливо? Что Вселенские Соборы совершили ошибку и предали анафеме святых? Что в течение 15 столетий Церковь находилась в состоянии заблуждения и осуждала невинных «православных христиан»? И что сегодня надо явиться «просвещенным» богословам XX века для того, чтобы *сделать открытие* о грубых заблуждениях святых нашей Церкви и *научить* богословию Святых Отцов — этих гигантов богословской премудрости, бывших сосудами Святого Духа?

Повторим: *надо окончательно лишиться рассудка, чтобы признать такие вещи.*

Итак, что же нам делать?

В. Перед лицом великой ответственности

1. Противодействие православных

Слава Богу, обнаружившееся уже сопротивление православных поспешным попыткам объединения с антихалкидонитами не так уж слабо.

Прежде всего, Иерусалимский Патриархат отказался от участия во всех богословских диалогах и заявил, что не намерен признать эти неприемлемые для православных решения.

Равным образом и Московский Патриархат высказал решительное несогласие с порядком проведения диалога.

Ясное несогласие выразила в 1994 году в одном из своих значительных богословских документов Синодальная Комиссия по догматическим и номоканоническим вопросам Элладской Церкви.

Конечно, и Святая Гора — эта священная твердыня Православия — не только в лице отдельных монастырей или монахов, но и самого Святого Кинота неоднократно высказывала полное несогласие как с методикой проведения диалога, так и с его решениями и заявляла, что не примет единства на таких основаниях, если оно каким-либо образом все же осуществится. В конце концов Святой Кинот распространил замечательную работу, объемом более ста страниц, под названием «Замечания по поводу богословского диалога между православными и антихалкидонитами», в которой убедительно, с большой доказательной силой отвечает на критику митрополита Швейцарского Дамаскина, направленную против «Меморандума» Кинота Святой Горы.

В то же время множество богословов, таких как профессор богословского факультета Фессалоникийского университета протоиерей Феодор Зисис, профессор богословского факультета Афинского университета Николай Мицопулос и другие, а также епископы, клирики, представители церковной общественности выразили полное неприятие итогов диалога. Отметим также, что первым, кто еще в самом начале диалога поднял этот вопрос и неоднократно подвергал документы и действия православных представителей суровой критике, был приснопамятный профессор Панайотис Трембелас.

Несомненно, такое противодействие должно бы было озадачить ответственных за проведение диалога и остановить их. Однако они, если судить по их действиям, выражают решимость двигаться дальше, до сих пор рассматривая критику в свой адрес как проявление религиозного фанатизма. Нисколько не колеблясь, они называют своих критиков «представителями близорукого провинциализма и, хуже того, неопро-

тестантского этатистского <...> цезарепапизма и околоцерковного неоипетизма». Затем переходят уже к оскорблениям и упрекают своих оппонентов в том, что их критика является «бульварной, имеющей целью <...> скрыть собственную глупость, невежество, а также личную выгоду» («Эпискеписис», 31, 12, 94, с. 17).

Таким образом, очевидно, как процесс будет идти дальше. Не исключено, что в один день мы проснемся и услышим, что некий «великий» собор снял анафемы и провозгласил объединение с антихалкидонитами. Антиохийский Патриархат уже сделал смелый и недопустимый шаг в этом направлении. Тем самым опасность приобретает зримые очертания. Враг находится уже не вне, а внутри города.

2. *Опасное искушение*

Здесь необходимо отметить и еще нечто весьма важное. Пожалуй, большинство православных представителей в своих стремлениях руководствуются благими намерениями. Будучи убеждены, что именно так нам и надо поступать, они говорят «Закройте глаза», — «Добавим немного воды в наше вино», — «Допустим некоторую иконономию», — «Приобретем антихалкидонитов, чтобы не забрал их папа, с которым они также ведут диалог о воссоединении».

С другой стороны, сами антихалкидониты выражают к нам горячую любовь. Уже и Синод Коптской Церкви снял анафемы, наложенные на нас их предками. При каждом удобном случае они заявляют, что хотят объединиться с нами, что у нас одна и та же вера, что они любят нас и тому подобное.

Именно эти проявления любви делают православных представителей уступчивыми, заставляют их чувствовать себя обязанными пред антихалкидонитами. В результате строгость и принципиальность начинают рассматриваться как проявления жесткости и неблагородства. Однако существенно то, что антихалкидониты, хотя и являют по отношению к нам столько дружелюбия, вежливости и любви, совершенно не намерены отказываться ни от *одного* из своих заблуждений.

Во всяком случае то, что случилось, ясно показывает, перед лицом какого великого искушения находится ныне Православие. Неужели проявления признания и любви со стороны антихалкидонитов будут отвергнуты, когда дело вышло уже на финишную прямую? Ответственным за диалог это представляется невозможным. Поэтому-то они и выдвигают фальшивые, невразумительные, дипломатичные решения, пытаясь ввести в заблуждение всю полноту Церкви, стремясь примирить непримиримое, и это в то время, когда их компромиссы колеблют фундамент нашей веры, низвергают основания, на которых она утверждается — Вселенские Соборы!

3. Час долга

Ясно, что *час долга* для каждого из нас уже настал. Сегодня опасность угрожает не чему-то малозначительному — под угрозой находится самое ценное, что мы имеем как христиане: *наша Православная вера!*

Таким образом, высочайший долг каждого из нас — противодействовать выдвигаемым неприемлемым планам. Мы должны довести до сознания ответственных руководителей нашей Церкви, что без немедленного, ясного и определенного признания Вселенских Соборов объединение с антихалкидонитами недопустимо даже в мыслях. Мы можем пожертвовать своим имуществом, своею кровью, своею жизнью, но мы не можем делать нашу веру предметом торга, извращать и предавать ее. Ведь вера не является чьим-либо личным достоянием. Она не принадлежит ни богословам, ни клиру, ни епископам, ни даже патриархам. Вера есть бесценное отеческое наследство, которое отцы наши передали нам как святое и священное сокровище, всесвятое завещание. Вера есть общее достояние всех нас — клириков и мирян.

Поэтому «у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести ничего нового, поскольку хранитель благочестия у нас есть самое Тело Церкви, то есть самый народ, который всегда желал сохранять веру свою неизменною и согласно с верою отцов его...»

(окружное послание Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам, 1848 г.).

Заключение

Время критическое. Вера требует от всех нас мужества, решительности и сознания великой ответственности.

Если же некоторые церковные деятели окончательно станут на путь капитуляции в вопросах веры и поставят под сомнение авторитет Святых семи Вселенских Соборов, подписав некое псевдообъединение с антихалкидонитами, то пусть знают, что тем самым они поставят себя вне Церкви, *станут еретиками*.

В таких обстоятельствах, даже если это будет сопряжено со смертельной опасностью, мы, православные верующие, будем крепить единство клира и верующего народа, чтобы сохранить подлинную, неискаженную православную веру, даже если таковые клирики и миряне окажутся в меньшинстве.

Не будем бояться действовать. Истина, наше Православие, стоит любых жертв. Принесем эти жертвы и мы, повторяя бесмертные слова Иосифа Вриенния:

«Не отречемся от тебя, возлюбленное наше Православие, не предадим завещанную отцами веру. Не оставим тебя, Матерь благочестия. В тебе мы родились, тобой живем и в тебе скончаемся. Если же призовет время, и бесчисленное множество раз умрем за тебя».

Перевод с новогреческого иерея Олега Давыденкова

БИБЛЕИСТИКА

Диакон Константин Польсков

ИСПОЛНЕНИЕ И ЧАЯНИЕ

Об одной из сторон богословия апостола Павла

Каждый, кто внимательно читает Новый Завет, должно быть, сталкивался с тем, что в Посланиях апостола Павла нередко можно найти два ряда текстов, которые повествуют об одном и том же явлении, но совершенно по-разному: как о уже совершенном и еще только ожидаемом¹. Перефразируя терминологию о. Георгия Флоровского, мы можем говорить не только об антиномии “актуальной” и “потенциальной” эсхатологии, но и “актуальной” и “потенциальной” сотериологии, то есть о нашем спасении как совершенном факте и как о том, чего мы только ожидаем. Так, если в Послании к Римлянам апостол Павел упоминает наше оправдание во Христе в ожидании будущего спасения (Рим 5:1-11), то в Посланиях из уз он дерзновенно пишет о спасении как факте уже совершенном во Христе: “и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, — благодатью вы спасены, — и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе” (Еф 2:5-6). Интересно, что в перспективе “уже и еще не” им рассматривается даже такое одноразовое свершение, как крещение. Постараемся это показать.

В третьей главе Послания к Галатам апостол Павел пишет: “Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись” (Гал 3:27). Здесь употребляется форма аориста (ἐνεδύσασθε — облеклись). Крестившись, мы соединились со Христом? имеем Его в себе и сами являемся богоносцами². “Тела ваши суть члены

¹ Это противопоставление традиционно не только для апостола Павла, но и для всего Нового Завета.

² Так (θεοφόροι) называет христиан священномученик Игнатий (К Ефесянам, 9:2).

Христовы (1 Кор 6:15)”, – говорит Апостол. То, что совершилось в крещении, уже имеет непреложную реальность. Но параллельно с этим мы читаем, что апостол Павел продолжает без устали трудиться, чтобы Христос смог “вообразиться” (Гал 4:19) в верующих и преобразить их тела (Фил 3:21). Из этого можно сделать вывод, что мы еще только ожидаем будущего преображения и спасения. Для того, чтобы найти ключ к разумению мысли Апостола, необходимо выяснить, что он имеет в виду в первом и во втором случае. Не ставя себе задачи дать исчерпывающий анализ, мы хотим лишь высказать некоторые идеи.

Часто можно видеть, что апостол Павел использует известные ветхозаветные образы, говоря об их исполнении во Христе и христианах. Знание этого факта делает его мысль более понятной. Например, христологический гимн из Послания к Филиппийцам (Фил 2:5-11) имеет тематическое и формальное сходство с известными гимнами Слуги Господня¹. Таким нарочитым параллелизмом апостол Павел доказывает своим читателям, что Иисус из Назарета есть Тот, на Ком в точности исполнились слова Пророка о страждущем Мессии, преходящем от позора и уничижения в Божественную славу. По-видимому, с образом облачения во Христа мы также имеем подобный прием. Так можно считать, поскольку из множества предсказаний книги Пророка Исаии, говорящих о грядущем Новом Завете Бога и Его народа, есть ряд таких, которые напрямую относятся к нашей теме. Приведем лишь некоторые из них. В 49 главе Исаия сравнивает облачение Сиона в новые ризы с символом его прощения и восстановления в Божественном избранничестве (Ис 49:14-18). Связанный с этой же темой призыв к Сиону “отрясти с себя прах”, “снять цепи”, отложить нечистоту и “облечься в силу и одежды величества” (Ис 52:1-2) уже очень близок к образу из Послания к Галатам. Однако наиболее яркие примеры мы находим в 61 главе книги: “Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовество-

¹ Ис 42:1-4; 49:1-6; 50:4-11; 52:13 – 53:12.

вать нищим, <...> что им дастся вместо унылого духа славная одежда и назовут их сильными правдою, насаждением Господа во славу Его” (Ис 61:1-3). “Риза спасения”, “одежда правды” (Ис 61:10-11), обещанная Богом через Пророка, есть Сам Господь. В Евангелии Христос открыто относит эти слова к Себе (Лк 4:18-19), вот почему Новый Завет наследовал данный образ. Если сравнить к тому же, как употребляет Апостол глагол ἐνδύω (облачаться) в тех местах своих Посланий, где он прямо не затрагивает темы крещения, то становится очевидным, что он никогда не использует его в прямом смысле “одеваться”, но всегда в переносном — “сочетаться с Богом”, “принять Господа”. Так, мы встречаем следующие выражения: “облечемся (ἐνδυσώμεθα) в оружие света” (Рим 13:12), “облекитесь (ἐνδύσασθε) в Господа нашего Иисуса Христа” (Рим 13:14), “облекитесь (ἐνδύσασθε) во всеоружие Божие” (Еф 6:11), “облекитесь (ἐνδύσασθε) <...> в любовь” (Кол 3:14)¹. Следовательно, переносное значение глагола ἐνδύω в Посланиях, унаследованное Апостолом из Ветхого Завета, должно быть признано нормативным.

Теперь становится понятным, почему в Послании к Галатам крещение сравнивается с облачением в новые одежды, которыми является Сам Христос. Апостол Павел употребляет знакомый образ из книги пророка Исаии, указывая на исполнении пророчества. Кроме этого символ облачения во Христа обычно противопоставлен иному образу — отложению ветхого человека (Кол 3:9; Еф 4:22), совлечению “тела греховного (τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας)” (Рим 6:6), отвержению дел тьмы (Рим 13:12). Апостол Павел употребляет в этом случае однокоренной антоним ἀπεκδύω (раздеваться, отлагать ризы), указывая на внутреннюю связь двух явлений. Акцент ставится на мистическом сочетании со Христом и отвержении греховной жизни,

¹ Этому стиху предшествует призыв исполниться прочими добродетелями, список которых очень напоминает перечисление плодов Духа, упомянутых в пятой главе послания к Галатам.

ведущем к духовному возрождению¹. Итак, облачиться в новые славные одежды (Самого Христа) на языке апостола Павла значит быть возрожденным и усыновленным Богом². В параллельных местах он говорит об этом как о сопричтении Христу и Его святости (Кол 3:10; Еф 4:24). В свою очередь, Святые Отцы толковали облачение во Христа в терминах обожения³.

Во втором Послании к Коринфянам есть образ, поясняющий и существенно дополняющий понимание того, что значит облечься во Христа. Речь идет о следующем стихе: “Мы воздыхаем, желая облечься (ἐπενδύσασθαι) в небесное наше жилище... Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем; потому что не хотим совлечься (ἐκδύσασθαι), но облечься (ἐπενδύσασθαι)” (2 Кор 5:2-4). Контекст проясняет мысль Апостола. Хотя апостол Павел повествует не о крещении, а о будущем преображении, мы можем сделать вывод, что несмотря на все болезни и “тление внешнего человека”, о чем говорится в предыдущей главе, Апостол не враждебен к своему телу — источнику этой немощи. Если даже у него и возникают колебания “разрешиться или оставаться в плоти” (Фил 1:23-24), в конечном итоге он выбирает последнее. Для него сочтание Христу не есть разлучение с физическим телом, но представ-

¹ Святитель Феофан Затворник понимает это выражение именно так. Он говорит об “облачении во Христа как существенном изменении всего внутреннего нравственного строя человека” (Толкование на Послание к Галатам 3:27).

² По-видимому, именно поэтому об усыновлении христиан Богом во Христе речь идет сразу же после образа облачения во Христа (Гал. 4:4-7).

³ Так, для святителя Григория Богослова оно есть “перемена жизни, <...> одежда нетления” (Слово 40, на святое крещение). Блаженный Феодорит Кирский называет его “одеянием спасения, облачением радости, световидным покровом” (*Haeret. fabul. copendium*, 5, 18; P.G. 83, 512). Святитель Иоанн Златоуст понимает выражение “облечься во Христа” как “иметь Сына в самом себе” (Толкование на III главу Послания к Галатам). Преподобный Симеон Новый Богослов прямо толкует это как “одеяние в Бога” (Слово нравственное 5, 1-65).

ляет собой отказ от прежней греховной жизни, то есть по сути своей — явление духовное.

Однако апостол Павел далек от только спиритуалистического понимания последствий облачения во Христа, ибо крещение оказывает благое действие на всю полноту человеческого существа. Послание к Римлянам разъясняет, в чем же состоит это невидимое глазу, но абсолютно реальное преобразование. “Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения” (Рим 6:4-5). Протопресвитер Александр Шмеман великолепно истолковал эти слова. Он напоминает, что форма таинства (трехкратное погружение в воду) реально соответствует его содержанию (нашей смерти и воскресению со Христом). В крещении через одно мы истинно приобретаем к другому. Господь победил смерть, которая представляет собой не биологический феномен, а духовную реальность¹. Сочетаясь Христу, человек вырывается из порочного круга смерти и греха. Отныне “наша жизнь сокрыта со Христом в Боге” (Кол 3:3). Мы воистину спасены и “призваны к наследию святых во свете” (Кол 1:12). И это пасхальное по своей сути утверждение относится апостолом Павлом не только к нашему “внутреннему человеку”², но ко всему человеческому существу.

Нельзя осознать этого, не вспомнив укорененных в библейской традиции антропологических воззрений Апостола о психосоматическом единстве человека. “Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваши дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа” (1 Фес 5:23), — читаем мы в Первом Послании к Фессалоникийцам. Даже если в науке и остается открытым вопрос о том, был ли Апостол Павел дихотомист или трихотомист, главное то, что, с его точки зрения, в своей онтологи-

¹ См. главу “Подобием смерти...” его книги “Водю и Духом”.

² Рим 7:22; 2 Кор 4:16; Еф 3:16.

ческой полноте человек не существует без материального тела. Тело не только не препятствует богообщению, но и призвано к нему, ибо оно есть “храм живущего в нем Святого Духа” (1 Кор 6:19), в нем можно и нужно прославлять Бога (1 Кор 6:20). С другой стороны — отношение апостола Павла к телу определяется не только этим, поскольку антропологические воззрения Апостола не укладываются в схемы, унаследованные из иудаизма. Его учение о человеке имеет своим основанием факт воплощения Бога Слова. Сам Христос не возгнушался воспринять “зрак раба” (Фил 2:7), т.е. воистину вочеловечился и имел во всем кроме греха подобное нам тело, в котором и соделал наше спасение. Следовательно, поскольку тело есть то, без чего человек не существует в своей полноте и то, что освящено самим Христом, нельзя упускать из виду, что через крещение тело в равной мере с духом и душой причастно обожению².

Учение об этом мы также находим в Посланиях Апостола Павла. Его характерной особенностью является сильный эсхатологический акцент. “Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, — говорит он, — тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан” (1 Кор 13:12)³. Поэтому осознать всю полноту

¹ Это библейское представление о человеке и о ценности в нем не только духовного, но и материального начала вслед за апостолом Павлом разделяли все Святые Отцы независимо от того, исповедовали ли они дихотомию или трихотомию. Влияние на них антропологии Посланий бесспорно. В качестве примера приведем лишь мнение священномученика Иринея Лионского, который учит, что “совершенный человек состоит из соединения и сочетания души, получающий Дух Отчий, и смешения это телесной природы, которая также сформирована по образу Божию” (Против Ересей 5, 6, 1).

² “Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти и плоть обессмертить”, — говорит святитель Григорий Богослов в 38 Слове. О причастности тела к обожению будут писать и учить преподобные Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Симеон Новый Богослов и другие Отцы Церкви.

³ Святитель Григорий Богослов в 38 Слове говорит, что здесь, в настоящей жизни, мы приуговляемся, тогда как в ином мире через стремление к Богу достигаем обожения.

происшедшего с человеческим телом в крещении можно будет лишь в будущем веке, когда мы обрящем “наше жительство на небесах” (Фил 3:20). До того времени мы продолжим “носить сокровище в глиняных сосудах, чтобы избыточная сила была приписываема Богу, а не нам” (2 Кор 4:7). Голько после второго пришествия, по словам Апостола, Христос “уничуженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его” (Фил 3:21). Греческий оригинал помогает точнее понять истинный смысл этого чрезвычайно важного для нашей темы отрывка: ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, εἰς τὸ εἶεσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῆ σῶματι τῆς δόξης αὐτοῦ. Нас интересует слово σύμμορφον, производное от μορφή. Апостол Павел обычно четко различает четыре близких по значению термина: μορφή, εἰκῶν, σχῆμα и τύπος. Ярчайший пример того — знаменитый христологический гимн из второй главы Послания к Филиппийцам, где в нескольких стихах мы встречаем употребляемые в различном значении три первых термина. Использованное им здесь существительное μορφή, о святоотеческому толкованию, означает сущность или то, что в невидимой природе становится видимым¹. Сказать, что мы будем обладать μορφή подобной Христу (σύμμορφον — ср. род прилагательного определяется существительным τὸ σῶμα, от которого оно зависит), равносильно утверждению, что тело еще будет настолько обожено², что станет неотличимо по свойствам от тела Самого Христа³. Апостол называет его “телом духовным” (1 Кор 15:44). Однако несмотря на этот христологизм, апостол Павел уверен, что начало этого преобразования через крещение положено уже в веке нынешнем.

¹ См., например, у блаженного Феофилакта Болгарского в толковании на вторую главу Послания к Филиппийцам.

² Апостол говорит, что это произойдет κατὰ τὴν ἐνέργειαν (там же).

³ Он учит об этом в Первом Послании к Коринфянам, перечисляя, чем наше преображенное тело будет похоже на тело воскресшего Христа. Так, он говорит о его нетлении, исполненности силой жьей, прославленности (1 Кор 15:44-45).

Так, в Послании к Галатам мы имеем чрезвычайно важное свидетельство: “Дети мои, для которых я снова в муках не изобразится в вас Христос (ἄχρῖς οὐ μορφωθή Χριστός ἐν ὑμῖν)” (Гал 4:19). Речь идет о том плоде, который проповедь Апостола должна принести в христианах. Его желание таково, чтобы они, как и сам Апостол, могли сказать о себе: “Уже не я живу, но живет во мне Христос” (Гал 2:20). Однокоренной слову “сообразный” (σὺμμορφοῦ) глаголу “изобразится” (μορφάω) в цитируемом стихе говорит о том, что то, полное, уподобление Христу начинается уже в земной жизни. По толкованию святителя Иоанна Златоуста, речь идет о стяжании утерянного подобия Божьего в человеке¹, так же понимает это место и святитель Феофан Затворник².

Но, как известно, в библейской традиции понятию “подобие Божие” предшествует понятие “образа Божьего”. Эту же схему мы находим и в Посланиях апостола Павла. Подобие Божие обретается человеком через возвращение к образу Божьему, благодаря которому в нас отображается Сама Пресвятая Троица. Но, вместе с тем, так как, по словам священномученика Иринея Лионского, Христос есть видимое невидимого Отца³, то обновление в познание по образу создавшего (Кол 3:10) есть восстановление в нас и помраченного Божьего. Из Посланий мы узнаем, что такое свершение есть действие в нас Святого Духа (ср. 2 Кор 1:22), которым мы запечатлены (σφραγισάμενος) через принятие в крещении Сына (Еф 1:13-15) и облачение в Него. Значит, полученный в таинстве в залог Дух (2 Кор 1:22; 5:5) “утверждает нас во внутреннем человеке” (Еф 3:16). И именно в нас образ Христов. Иначе говоря, само крещение есть лицо, начало нашего спасения. Через него мы

¹ Толкование на IV

² Толкование на IV главу Послания к Галатам.

³ Ср. “Отец есть послание к Галатам 4, 19.

(Против ересей 4, 6, 6) невидимое Сына и Сын есть видимое Отца”

имеем возможность уже в нынешней жизни приобщиться тому, что вполне стяжаем в будущем веке, когда “все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова” (Еф 4:13)¹. Тогда это будет означать полное преобразование Духом Святым человеческой личности: “... как мы носили образ перстного, будем носить образ небесного” (1 Кор 15:49). Данное высказывание нужно относить ко всей полноте человеческого существа, его телу, душе и духу, поскольку, как говорит Апостол каждый воскреснет “в своем порядке (ἐν τῇ ἰδίῳ τάγματι)” (1 Кор 15:23), т.е. в полноте своих бытийных качеств.

Пневматологический аспект крещения, отраженный в апостольских Посланиях, чрезвычайно важно отметить, так как, по учению апостола Павла, “доступ к Отцу мы имеем через Него [Христа] в одном Духе” (Еф 2:18). Действие в мире Второго и Третьего Лиц Святой Троицы неразрывно связаны между собой. Дух Святой мы получаем, умерев со Христом. Именно Он запечатлевает на нашем естестве лик Христов. Следовательно, отмеченное В. Н. Лосским двойное домостроительство Бога Слова и Святого Духа может быть усмотрено уже в крещении, а вернее, в тех спасительных плодах, которые мы уже получили и еще только получим через него. Именно поэтому таинство Святого Духа, миропомазание, совершается в православной традиции сразу же за крещением. Одно есть исполнение другого. Христом мы получили Духа, Который обновляет в нас образ Христов и ведет нас к стяжанию полного подобия Богу.

Теперь мы можем вернуться к тому вопросу, которым задались в начале. Как же, с точки зрения апостола Павла, в кре-

¹ Нельзя не вспомнить в этой связи учение священномученика Иринея Лионского о рекапитуляции (recapitulatio) как полном восстановлении в спасенном человечестве образа и подобия Христова. А преподобный Симеон Новый Богослов в своем 15-ом Гимне дерзновенно описал обожение как полное уподобление Христу по благодати.

щении раскрывается антиномия актуальной и потенциальной сотериологии? С одной стороны, в нем наше спасение уже совершено, ибо Христос победил смерть, наш внутренний человек возродился в водах купели. Отныне и в самих бранных наших телесах Христос может жить и действовать, изменять их и делать Своими членами. Но с другой стороны — наше спасение мы только ожидаем, поскольку лишь во втором пришествии Дух, Которого мы получили, приняв Христа, и который в сердцах наших “вопиет: “Авва, Отче” (Гал 4:5), в полной мере восстановит в нас Его сияющий образ. И в этом возрождении всего человека преобразятся дух, душа и тело, через что мы стяжаем и полное подобие Богу, т.е. станем богами по благодати.

Значит слова Апостола Павла о нашем спасении, уже осуществленном Христом, к которому мы приобщаемся в крещении, не только не противоречат утверждениям о том, что оно свершится в эсхатологическом будущем, но и напротив находятся друг с другом в тесном единстве. Крестившись, мы стали “сограждане святым и свои Богу” (Еф 2:19), “новой тварью”, с которой Бог примирился Иисусом Христом (1 Кор 5:17-18). Но от нас зависит, откликнемся ли мы на “увещевания Христовы”: “Примиритесь с Богом” (1 Кор 5:19-20). На языке Святых Отцов это называется синергией, соработничеством Богу в деле нашего спасения. Значит, то, что мы назвали актуальной сотериологией, является фундаментом сотериологии потенциальной. Таким образом, крещение есть начало нашей личной Пасхи, осуществляющегося уже сейчас перехода от смерти и тьмы к свету и жизни с Богом и в Боге.

ПАТРОЛОГИЯ

А. Небольсин

ИЗРЕЧЕНИЯ СЕКСТА – ПАМЯТНИК РАННЕЙ
ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ¹

Впервые публикуемые на русском языке «Изречения Секста» являются одним из самых любопытных и загадочных творений христианской письменности конца II – начала III вв. Они ставят перед читателем и исследователем ряд вопросов, на которые до сегодняшнего дня крупными учеными даются противоположные ответы. Главные из проблем: кто такой Секст, которому приписаны изречения, и является ли данный памятник христианским? Каков бы ни был ответ на второй вопрос, бесспорно одно: на протяжении веков «Изречения Секста» читались христианами разных стран на разных языках, о чем свидетельствуют рукописная традиция и ссылки на «Изречения» в церковной литературе.

Оригинальный греческий текст в полном виде стал известен только в конце XIX века. В 1876 году знаменитый исследователь древней Церкви аббат Л. Дюшен нашел в монастыре святого Иоанна на Патмосе греческую рукопись «Изречений» X века². В декабре 1880 года немецкий ученый А. Эльтер обнаружил в Ватиканской библиотеке «Изречения» в

¹ Предлагаемая вниманию читателей статья А. Небольсина и его перевод изречений Секста представляет собой уточненный и доработанный вариант публикации, уже осуществленной ее автором на страницах «Ученых Записок» Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова (Выпуск 3. М., 1988). Учитывая, что внесенные автором в текст изменения представляются редакции «Богословского Сборника» существенными, мы сочли необходимым его повторное опубликование. — *Ред.*

² Archives des Missions Scientifiques, 3. Sère, t. III (1876), p. 440.

греческой рукописи XIV века. До открытия этих манускриптов наш памятник был известен, главным образом, благодаря латинскому переводу Руфина, который появился в конце IV века и сохранился в более чем десяти рукописях, самая древняя из которых относится к VII—VIII векам. Три издания в XVI веке основывались на утерянных ныне манускриптах.

Известен также весьма древний сирийский перевод «Изречений», сохранившийся во многих рукописях, находящихся в своем большинстве в Британском музее; две древнейшие из них относятся к VI веку. Строго говоря, есть два независимых друг от друга сирийских перевода, слитых в рукописной традиции. Сирийский перевод упомянут в изданном Ассемани каталоге сирийской литературы Абдишо¹.

Существует и армянский перевод, в котором «Изречения Секста» перемешаны с афоризмами Евагрия Понтийского. В 1938 году Р. Херманн показал, что армянский перевод выполнен непосредственно с греческого оригинала, а не сирийского перевода, как можно было бы предположить². Исследователь отмечает, что армянский перевод точнее сирийского, который вообще отличается вольностью и стремлением к нарочитой христианизации «Изречений». Необходимо отметить еще существование грузинского и эфиопского переводов, а также найденных в Наг-Хаммади фрагментов коптского перевода.

Из изданий «Изречений Секста», выполненных в XIX—XX вв., прежде всего должно быть отмечено издание сирийского текста 1858 г., осуществленное Л. де Лагардом³. Лишь спустя 15 лет, в 1873 году, выходит в свет латинский руфиновский текст в критическом издании И. Гильдемайстера⁴, после появления которого все предыдущие 28 изданий латинского текста (1502-1860 гг.) должны считаться устаревшими. В 1892 году Эльтер публи-

¹ *Assemani*. Bibliotheca Orientalis. III. 1725.

² *Hermann R.* Die armenische Überlieferung der Sextussentenzen // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1938. № 57.

³ *Lagarde P. de.* Analecta Syriaca. Leipzig, 1858.

⁴ *Gildemeister J.* Sexti Sententiarum Recensiones. Bonn, 1873.

кует уже параллельный греко-латинский текст¹, репринтное издание которого осуществил в 1937 году Ф. де Паоло в Милане². В 1907 г. в Венеции издается армянский перевод под редакцией Саркисяна. И наконец, в 1959 году в Кембридже выходит лучшее на сегодняшний день параллельное греко-латинское комментированное и снабженное прекрасными исследованиями издание Г. Чедвика, с которого и выполнен наш перевод³.

Завершая краткий обзор рукописей и изданий «Изречений Секста», нужно отметить, что разные рукописи дают нам «Изречения» в разном количестве и порядке. Патмосская рукопись в отношении порядка фрагментов сильно отличается от Ватиканской, а также латинского и сирийского переводов. Что касается количества, то перевод Руфина содержит 451 изречение — обе же греческие рукописи и сирийский перевод больше по объему: полный греческий текст содержит 610 афоризмов. Без сомнения, Руфин имел перед собой изначальный текст, который был расширен лишь впоследствии. Указанное мнение является общепринятым в современной науке, в соответствии с чем настоящий перевод включает только 451 изречение.

Первым христианским писателем, ссылающимся на «Изречения Секста», является Ориген. Два раза он прямо называет автора этого творения Секстом, но не сообщает никаких сведений относительно его личности (Против Цельса. VIII.30; *Comm. in Matth. XV.3*). Имеется еще два случая, когда Ориген цитирует «Изречения», не указывая имени автора (*Hom. in Ezech. I. 11*; Предисловие к толкованию на I Псалом, сохранившееся у св. Епифания Кипрского, см.: Панарий. LXIV.7.3). В первом из них Ориген называет автора приводимого изречения «мудрым и верным мужем», которого часто цитирует. Руфин в предисловии к своему переводу «Изречений»

¹ *Elter A. Gnomica. Leipzig, 1892. Bd. 1.*

² *Paolo F. de. Le Sentenze di Sesto. Milan, 1937.*

³ *Chadwick H. The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge, 1959.*

на латинский язык называет автором сочинения папу Сикста II. С этим не соглашался блаженный Иероним, который еще в книге «Против Иовиниана» приводил один из афоризмов в своем независимом от руфиновского переводе, именуя автора просто Ксистом; позднее, после смерти Руфина, в Толковании на пророка Иезекииля, Иероним уже прямо выступил против своего некогда друга, а впоследствии противника, обвиняя его в злонамеренном приписывании языческого сочинения папемученику и назвал автором Ксиста-пифагорейца (*Adv. Iovin. I.49; Comm. in Ezech. VI.18*). Во втором случае Иероним сознательно уклоняется от цитирования уже известного ему руфиновского перевода и для одного из «Изречений» предлагает свой. Спор об авторстве на латинском Западе не утихал и позднее. Блаженный Августин, сначала считавший афоризмы творением названного папы Сикста II, затем под влиянием чтения блаженного Иеронима изменил свою точку зрения в пользу иеронимовской (*Retractationes. II.68*). В написанных в VI веке приложениях к декрету папы Геласия I о книгах принимаемых и отвергаемых высказывается мнение о еретическом происхождении памятника². Исидор Севильский, по-видимому, не знавший о точке зрения блаженного Иеронима и об изменении позиции блаженного Августина, склонялся к тому мнению, что творение папы Сикста (Ксиста) II содержит еретические интерполяции (*Isidorus. De viris illustribus. I; Migne J.—P. PL. LXXXIII. Col. 1084*).

Почти все манускрипты «Изречений» приписывают авторство римскому епископу Сиксту. Но две латинские рукописи и лионское издание 1507 года имеют заглавие с вышеупомянутой цитатой из Толкований на пророка Иезекииля блаженного Иеронима. На одной из латинских рукописей XV века в следующем, XVI

¹ Ibid. P. 9.

² Ibid. P. 122; *Romanorum pontificum epistolae. I.464 / ed. by Thiel, s. I., s. a.; Das Decretum Gelasianum // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur / hrsg. von Gebhardt O. von, Harnack A. Leipzig, 1912. Bd. 38. Heft 4. Последние два издания переводчику не были доступны.*

столетии надписано, что памятник принадлежит философу Сексту и ошибочно приписан Руфином папе святому Сиксту. Во всяком случае, нужно принимать во внимание, что понтификат папы Сикста II приходится на 257–258 гг., то есть на время, когда Ориген уже скончался, а, по словам последнего, цитируемые им изречения читались «многими» (Против Цельса. VIII.30; *Comm. in Matth.* XV.3), и значит, должно было пройти определенное время с момента их появления. Известен еще один Секст, который мог бы быть автором «Изречений». О нем упоминают Евсевий (Церковная История. V.27) и блаженный Иероним (*De vir. illustr.* L). Оба писателя считают его автором трактата «О воскресении». Иероним относит его создание к годам правления императора Септимия Севера (193–211), а Евсевий отмечает невозможность датировки этого творения.

Как бы то ни было, наш памятник получил церковное признание практически во всем христианском мире. Его читали, как пишет Чедвик, «от Британии до Месопотамии»¹. Помимо упомянутых церковных писателей, на «Изречения» ссылается святитель Василий Великий и Евагрий Понтийский, ересиарх-британец Пеллагий и преподобный Венедикт Нурсийский. В схолиях на «Ареопагитики», приписываемых преподобному Максиму Исповеднику, также есть ссылка на «Изречения», причем в качестве автора назван «Секст — церковный философ».

Какова же «философия» Секста? Прежде всего необходимо отметить ее глубокую связь с античной мыслью. Как афористическая форма, так и нравственно-аскетическое содержание «Изречений» имеют своим источником эллинское любомудрие, начиная от «семи мудрецов» и кончая поздними стоиками. Более того, в основу «Изречений Секста» положены конкретные сборники пифагорейских максим. Первый сборник надписан именем Клитарха и сохранился в четырех рукописях XIII–XV вв. Второй, анонимный, надписан как «Изречения пифагорейцев» и дошел до нас в двух греческих рукописях X и XV вв. Сохранился он и в сирийском переводе в манускрипте VI века. Эта

¹ *Chadwick H. Op. cit. P. IX.*

рукопись, как и греческая X века, уже упоминались нами — обе содержат и сами «Изречения Секста». Кроме названных пифагорейских памятников, должно быть еще упомянуто письмо знаменитого неоплатоника Порфирия своей жене Маркелле, написанное в первые годы IV века. Это послание содержит большое число афоризмов, многие из которых почти дословно совпадают с «Изречениями Секста». Мы не входим в исследование вопроса о том, откуда почерпнул материал Порфирий. Для нас важно то, что мысль Секста во многом следует мысли античной. С другой стороны, содержание «Изречений» не исчерпывается только следованием эллинской мудрости. Это не так: есть все основания говорить о христианизации античного наследия в нашем памятнике. Не говоря о том, что образцом для его автора во многом могли быть учительные книги Ветхого Завета, нужно обязательно подчеркнуть, что в «Изречениях» немало явных и скрытых ссылок на Новый Завет. Это соединение библейского и античного начал сближает «Изречения» с писаниями Климента Александрийского. Достаточно открыть в любом месте «Строматы», чтобы убедиться в этом родстве.

Основные идеи Секста изложены А. И. Сидоровым в «Курсе патрологии»¹, и нет необходимости повторять их с подобной обстоятельностью. Мы ограничимся лишь краткими замечаниями. По словам А. И. Сидорова, одна существенная черта миросозерцания автора «Изречений» «сразу же бросается в глаза: оно как бы разворачивается в диапазоне между двумя полюсами, одним из которых является Бог, а другим — человек, причем сквозным лейтмотивом всего произведения служит тема уподобления человека Богу»². Секст подчеркивает, с одной стороны, трансцендентность Бога, выражением которой является Его неименуемость, а с другой — Его обращенность к миру, к человеку и абсолютное всемогущество Его Промысла, не оставляющего места ни для какого рока. Бог все видит и

¹ Сидоров А. И. Курс патрологии. М., 1996. С. 293–306.

² Там же. С. 296.

льшит. Он много дает человеку и многого от него ожидает, являясь не только благодетелем, но и судьей. В свою очередь, человек занимает совершенно особое место во всем мироздании. Он — второй после Бога, выше по достоинству, чем ангелы, ему дана Богом власть и свобода. Но человек находится под началом Бога и должен всегда об этом помнить. В составе человека различаются тело и душа. Душа, безусловно, иерархически выше тела, но тело отнюдь не есть нечто достойное презрения. Оно — оттиск души и играет промыслительную роль в жизни человека: через него испытывается Богом человеческая душа. Важным является также выделение в человеке мыслящего начала — оно и должно считаться, по мысли автора «Изречений», человеком в собственном смысле слова.

Цель человека, как говорилось выше, — достичь, насколько это возможно, богоподобия. Здесь нужно отметить, что Секст никогда не упоминает о Христе, о Церкви, о таинствах. Казалось бы, его учение об уподоблении Богу целиком остается в платонико-пифагорейских рамках. И вместе с тем, несмотря на некоторую «абстрактность» секстовского богоподобия, можно с уверенностью сказать, что описание пути к нему, предложенное в «Изречениях», — христианское. Прежде всего, потому, что в центре внимания автора как основная добродетель, возводящая к Богу, находится вера. Человек, живущий богоугодно, не просто «мудрый муж» (σοφὸς ἀνὴρ). Он — «верующий», или «верный муж» (πιστὸς ἀνὴρ). С описания того, кто есть верующий человек и каким он должен быть, и начинается наш памятник. В дальнейшем Секст неоднократно подчеркивает, что без веры нельзя жить достойно, что жизнь неверующих — позор, что вера возводит душу к Богу. Руководимый верой человек идет по пути нравственного и аскетического совершенствования. Основание благочестия — воздержание. Суетное и бесполезное многознание, многоглаголанье, человекоугодие, сластолюбие, чревоугодие, раздражительность — всякая неумеренность и невоздержанность должны быть побеждены и отложены «мудрым и верным мужем».

Хотелось бы особо выделить отношение Секста к двум проблемам: речам о Боге, а также к супружеству и девству. Что касается первого, то здесь автор «Изречений» подчеркивает огромную ответственность берущегося говорить Боге. Сам он должен постоянно помнить, что будет судим Богом — души же слушающих должен считать своими заложницами. О Боге нельзя говорить когда угодно и кому попало. А главное — чтобы высказываться о Нем, надо быть наученным Им Самим. То есть говорить о Боге небезопасно. Небезопасно и вступать в брак. Решаться на такой шаг можно, только набравшись большого мужества: такого, словно идешь на войну. Секст прямо не говорит о цели брака, но указывает, что он не должен заключаться ради наслаждения. Верующие муж и жена должны состязаться в воздержании, целомудренная жена является славой мужа, а необузданный муж — совратитель собственной жены. В целом безбрачная жизнь выше жизни в браке: отказ от него дает человеку возможность жить «как другу Божию». Предпочтение девства супружеской жизни при признании возможности и законности последней «органично вписывается в общий контекст святоотеческого нравственного богословия»¹.

Верующий человек должен быть очень внимателен к окружающим. Обида, нанесенная человеку, есть также оскорбление Бога. Надо не только не делать людям зла — следует творить добро по отношению к ним. Мудрец должен быть благодетелем людей, равно близким для всех. Важно отметить, что Секст постоянно подчеркивает необходимость сознательности любых действий. Человек должен знать цель своей жизни, постоянно отдавать себе отчет в том, что является верующим, — должен познавать самого себя. Но высшим знанием является боговедение. Именно оно делает человека богоподобным и любезным Богу. Ведение Бога и уподобление Ему являются величайшей честью, воздаваемой Богу — ведения и подобия достаточно, чтобы сделать человека счастливым. Мудрый муж, достигший такого совершен-

¹ Там же. С. 303–304.

ства, должен почитаться как живой образ Божий, как бог в человеческом теле.

Впрочем, стройной «лестницы» восхождения автор «Изречений» не дает. Афоризмы расположены зачастую бессвязно. Но можно проследить, как Секст объединяет высказывания в тематические группы. Примером могут служить следующие фрагменты «Изречений»: 1–8 – кто есть верующий человек; 151–157 – опасность многословия и пустословия; 230–240 – жизнь в браке; 350–362 – речи о Боге. При внимательном чтении памятника мы можем убедиться в том, что основные добродетели – вера и знание, или ведение, – являются как целью, так и исходным пунктом восхождения и даже своего рода его инструментом. Достигший богоподобия человек уже обладает высшей верой и высшим знанием.

«Верный муж» Секста является, так сказать, родным братом «истинного гностика» Климента Александрийского. Ведь главное достояние последнего – именно вера-ведение, и ее он тоже достигает путем аскетического совершенствования.

«Изречения Секста» оказываются весьма близки и к памятникам древнехристианской апологетики. Мы видим и здесь и там некую благочестивую «маскировку» христианства, использование в миссионерских целях привычных для язычников форм мышления, идей и понятий. Поэтому «Изречения Секста» являются органичной частью древнехристианской письменности. Остается надеяться, что, будучи памятником весьма приятным для чтения, они хотя бы в какой-то мере вернут себе былую популярность в среде православных христиан.

Библиография

- Сидоров А. И.* Курс патрологии. М., 1996.
Chadwick H. The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge, 1959.
Conybeare F.C. The Ring of Pope Xystus. London, 1910.
Elter A. Gnomica. Leipzig, 1892. Bd. 1.
Gildemeister J. Sexti Sententiarum Recensiones. Bonn, 1873.

Gildemeister J. Pythagorassprüche in syrischer Überlieferung // *Hermes*. 1870. № 4.

Gwynn J. Xystus // *Dictionary of Christian Biography*. 1887. T. 4.

Harnack A. von. Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Leipzig, 1893. Bd. 1; 1904. Bd. 2.

Hermann R. Die armenische Überlieferung der Sextussentenzen // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1938. № 57.

Kroll J. Die Sprüche des Sextos // *Hennecke E.* Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen, 1924. Немецкий перевод: 1–451.

Kroll W. Sextus // *Pauly-Wissowa*, Realencyclopädie. 1923. Bd. 2a.

Lagarde P. de. Analecta Syriaca. Leipzig, 1858.

Murphy F. X. Rufinus of Aquileia: his Life and Works // *Catholic University of America Studies in Medieval History*. Washington, 1945. New Series VI.

Ott M. Charakter und Ursprung der Sprüchen des philosophen Sextius // *Gymnasium-Programm*. Rottweil, 1861–1863.

Paolo F. de. Le Sentenze di Sesto. Milan, 1937. Итальянский перевод.

Paolo F. de. Osservazioni alle Sentenze di Sesto. Roma, 1938.

Ryssel V. Die syrische Übersetzung der Sextussentenzen // *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*. 1895. № 38; 1896. № 39; 1897. № 40.

Tobler J. R. Annulus Rufini. I: Sententiae Sextiae. Tübingen, 1878.

Wendland P. <Рецензии> // *Theologische Litteraturzeitung*. 1893; *Berliner philologische Wochenschrift*. 1893. Рец. на кн.: *Elter A.* Gnomica. Bd. 1.

Wisse F. Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik // *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*. Wiesbaden, 1975.

ИЗРЕЧЕНИЯ СЕКСТА

Предисловие пресвитера Руфина

Поскольку я знаю, что, подобно тому, как стадо спешит на зов своего пастыря, <также> и верующий ученик радуется увещаниям своего наставника, итак, дражайший сын мой Априониан, поскольку духовная дочь моя и сестра твоя во Христе попросила меня подобрать ей для чтения что-нибудь, написанное простым и довольно ясным языком, где она не затруднялась бы в понимании и, однако, преуспела бы в чтении, — я перевел на латынь Секста, о котором передают, что он тот самый, украшенный славой епископа и мученика, кого у вас, то есть в городе Рима, зовут Ксистом. По прочтении она в соответствии со <своей просьбой> найдет его столь кратким, что увидит великие мысли, раскрытые в каждой малой строчке; столь исполненным силы, что смысл каждой строчки достаточен для совершенствования всей жизни; столь ясным, что даже далекая от чтения девушка не сможет отговариваться отсутствием разума. Все же творение столь кратко, что книга целиком никогда не сможет быть вдали от ее рук, занимая место какого-нибудь старого драгоценного кольца. И действительно, представляется справедливым, чтобы тот, кому в соответствии со словом Божиим земные украшения внушают презрение, ныне был украшен нами вместо них ожерельем слова и мудрости. Таким образом, поначалу книга в руках пусть будет как кольцо, а немного позже, по продвижении к сокровищнице, пусть станет хранилищем, дабы доставлять из сокровенных глубин напоминания о всей полноте учения о добродетели. Кроме того, я добавил кое-что избранное, <обращаемое> духовным отцом к сыну, но все это — вкратце, чтобы весь маленький труд мог справедливо называться или руководством (enchiridion) по-гречески, или кольцом (anulus) по-латыни.

- 1) Верующий человек есть избранный человек.
- 2) Избранный человек есть человек Божий.
- 3) Божий человек — достойный Бога человек.
- 4) Достойный Бога — тот, кто не совершает ничего недостойного Бога.

5) Поэтому, стараясь быть верующим, не делай ничего недостойного Бога.

6) Маловерный не верен в вере.

7а) Верный в испытании веры есть бог в живом человеческом теле.

7б) Неверный в вере есть мертвый человек в живом теле.

8) Воистину верующим является безгрешный.

9) Живи строго вплоть до мелочей.

10) Ибо немалое в жизни дело пренебрегать малым.

11) Всякий грех считай нечестием.

12) Не глаз и не рука согрешает, и не что-либо из подобных, но дурно пользующийся рукой и глазом.

13) Всякий член тела, склоняющий тебя к нецеломудрию, отбрось, ибо лучше без члена жить целомудренно, чем с членом пагубно.

14) Считай, что <ожидающие> тебя на суде и почести и наказания — вечны.

15) Не досадуй, если кто-либо отберет у тебя все, что ты имеешь от мира.

16) Не представляй себя миру достойным порицания.

17) Кроме свободы, все уступай отнимающему у тебя ближнему.

18) Неимуший мудрец подобен Богу.

19) Мирскими вещами пользуйся, насколько это необходимо.

20) Воздавай строго мирское миру, а Богу — Божье.

21) Считай, что душа твоя имеет от Бога залог.

22) Когда говоришь о Боге — ты судишься Богом.

23) Полагай лучшей очистительной жертвой никого не обижать.

24) Душа очищается словом Божьим, <сказанным> мудрецом.

25) Не дай себя когда-либо убедить, что сущность Бога бесчувственна.

26) Так как Бог есть самодвижущийся Ум, то в соответствии с этим Он и существует.

27) Величия Божьего не исследуешь, летя на крыльях.

28) Не взыскуй имени Божьего, ибо не найдешь <его>. Все именуемое получает имя от более могущественного, дабы одно давало имя, а другое подчинялось. Так кто же дал имя Богу? «Бог» – не имя Божье, но мнение о Боге.

29) Поэтому не ищи в Боге того, чего не следует.

30) Бог есть мудрое сияние, не воспринимающее <Ему> противное.

31) Все, что Бог сотворил, сотворил ради людей.

32) Ангел есть служитель Божий, <приставленный> к человеку, а отнюдь не к кому-нибудь другому. Поэтому человек почтен у Бога более ангела.

33) Первый благодетельствующий есть Бог, второй же благодетельствуемый – человек.

34) Итак, живи как следующий по чести за Богом.

35) Будучи избранным, ты имеешь в своем составе нечто подобное Богу. Пользуйся поэтому своим составом, как храмом Божиим.

36) Верующему Бог дает божескую свободу – чистую и безгрешную.

37) Пусть мир благоговеет перед твоей жизнью.

38) Не представляй себя никому достойным порицания.

39) У дурно живущего после разлучения от тела требует отчета злой демон до тех пор, пока не отберет последнего кодранта.

40) Блажен муж, душу которого никто не захватит, когда она отходит к Богу.

41) Что ты почтишь выше всего, то и будет господствовать над тобою.

42) Почитай наилучшее, чтобы быть под началом наилучшего.

43) Находясь под началом наилучшего, ты сам будешь начальствовать над всем, чего возжелаешь.

44) Величайшая честь, <воздаваемая> Богу, есть ведение Бога и уподобление Ему.

45) Ничто не подобно Богу – любезнейшее же Ему то, что уподобляется Ему, насколько это возможно.

46a) Разум благочестивого – святой храм Божий.

46b) Лучший жертвенник Богу – чистое и безгрешное сердце.

47) Единственная и приятная жертва Богу – благодеяния людям ради Бога.

48) Человек, живущий, насколько это возможно, по Богу творит угодное Богу.

49) Бог ни в чем не нуждается, верный же – лишь в Боге едином.

50) По необходимости нуждающийся в малом подражает тем, в чем не нуждающемуся.

51) Старайся быть великим перед Богом, а перед людьми – не вызывающим зависти.

52) Добрый по отношению к нуждающимся, ты велик перед Богом.

53) Когда мудрый муж жив, то молва о нем невелика у людей, когда же он умрет, слава его воспевается.

54) Всякое время, которое ты не <посвятил> размышлению о Боге, считай потерянным.

55) Одно тело твое пусть странствует по земле – душа же пусть всегда пребывает с Богом.

56) Помышляй о добром, чтобы и творить добро.

57a) Помышление человека не сокрыто от Бога.

57b) Разум твой да будет чист от всякого зла.

58) Будь достоин Удостоившего тебя называть <Своим> сыном и делай все, как сын Божий.

59) Называя Бога Отцом, вспоминай об этом в своих делах.

60) Муж чистый и безгрешный имеет у Бога свободу, как сын Божий.

61) Благая мысль есть селение Божье.

62) Дурная мысль есть селение пороков.

63) Удаляя неправедного от неправедных дел, ты, возможно, наказываешь его согласно с Богом.

64) Старайся не казаться, но быть праведным, ибо видимость отторгает каждого от <собственно> бытия.

65) Почитай праведность ради нее самой.

66) Не скроешься от Бога, ни творя неправду, ни даже только замышляя ее.

67) Целомудренный муж чист перед Богом.

68) Избегай распущенности.

69) Упражняйся в благоразумии.

70) Господствуй над наслаждениями.

71a) Побеждай тело во всем.

71b) Будучи сластолюбивым не избежишь необузданности.

72) Сластолюбца Бог не слышит.

73) Конец роскоши — погибель.

74) Разум твой да предваряет твои порывы.

75a) Страшнейшее <дело> — работать страстям.

75b) Сколько страстей у души, столько и владык.

76) Любовь к деньгам — избличение любви к телу.

77) Приобретай <относящееся> к душе как <нечто> незыблемое.

78) Расставайся с <относящимся> к телу, насколько это для тебя возможно.

79) Единственно сродственным <себе> полагай добро.

80) Будь всегда таким, каким хочешь быть, когда молишься Богу.

81) Когда ты сознательно бросишь в грязь лучшее из приобретенного тобою, тогда, став чистым, можешь просить что-либо у Бога.

82a) Будь уже сейчас таким, каким хочешь быть перед Богом.

82b) Раздавая мирское, презирай его.

82c) Помни, что ты <занимаешь место сразу> вслед за Богом.

82d) Душа богобоязненного человека — бог в теле.

82e) Оскверняет Бога дурно думающий о Нем.

83) Злословящий язык — обличение дурного образа мыслей.

84) Имей язык благоговейный, особенно по отношению к Богу.

85) Сотворить Богу зло никто не может, но хулящий Его — нечестивец, ибо если бы он мог, <то> сотворил бы.

86a) Основа благочестия — воздержание.

86b) Вершина благочестия — любовь к Богу.

87) Обходись с благочестивым, как с самим собой.

88) Молись о том, чтобы с тобою произошло не то, что ты хочешь, но то, что необходимо и полезно.

89) Обходись с ближними так, как ты хочешь, чтобы с тобой обходились они.

90) Что порицаешь, того не делай.

91a) Никто да не убедит тебя делать что-либо, кроме наилучшего.

91b) Если кто и отнимет данное тебе, не досадуй.

92) То, что дает Бог, никто не отнимет.

93) Прежде чем делать что-либо, рассмотри <это>, и то, что делаешь, — исследуй, чтобы не делать ничего, чего не следует.

94) Если делаешь что-то и не хочешь, чтобы об этом знал Бог, — не делай этого.

95a) Перед всем, что делаешь, думай о Боге.

95b) Пусть Он, будучи Светом, указывает тебе дорогу.

96) Величайшее нечестие по отношению к Богу — оскорбление человека.

97) Душа просвещается мыслью о Боге.

98) Учись довольствоваться малым.

99) Не стремись к недолжному.

100) Усердно изыскивай причины <выпадающих на твою долю> благ.

101) Не люби того, что связано с телом.

102) Постыдное деяние творит нечистого человека.

103) Очищает душу обличение безумного <ее> мнения.

104) Бог есть вождь добрых человеческих дел.

105) Никого не считай врагом.

106a) Люби соприродное <тебе>.

106b) Люби Бога даже больше души своей.

107) Не трудно грешникам собраться вместе и не для греха.

108a) Обилие пищи препятствует целомудрию.

108b) Невоздержность в пище делает <человека> нечистым.

109) <Хотя> употребление <в пищу> всего живого и безразлично, но воздержание наиболее разумно.

110) Не входящие через уста пища и питье оскверняют человека, но исходящее от дурных нравов.

111) Какой бы человек, побежденный наслаждением, ни приносил тебе пищу, он оскверняет тебя.

112) Не старайся нравиться толпе.

113) В чем бы ты ни был благополучен — виновником считай Бога.

114) Бог — не виновник зол.

115) Не приобретай <ничего> сверх того, чего требует тело.

116) Золото не избавляет душу от пороков.

117) По замыслу Божию ты родился не для того, чтобы пребывать в неге.

118) Приобретай то, чего никто у тебя не отнимет.

119) Переноси необходимые <потребности> как необходимые.

120) Упражняйся в великодушии.

121a) Не будь привязан к тому, за что тебя не без основания восхваляют, но что ты презираешь.

121b) Приобретай то, о чем благоразумно имеешь великие мысли.

122) Проси у Бога достойного Бога.

123) <Присутствующий> в тебе разум делай законом твоей жизни.

124) Проси у Бога того, чего не можешь получить от людей.

125) Проси, чтобы после трудов у тебя появилось то, чему пролагают путь труды.

126) Молитва ленивого — пустое слово.

127) Презирай то, в чем не будешь нуждаться, освободившись от тела.

128) Того, что ты не сможешь удержать, приобретая его, — не проси у Бога.

129) Приучай свою душу иметь о себе самые высокие после Бога мысли.

130) Не почитай ничего, что может у тебя отнять дурной человек.

131) Только приличествующее Богу считай благом.

132) Достойное Бога <достойно> и мужа благого.

133) Что не ведет к блаженству божескому, не <ведет> даже и к человеческому.

134) Желай того, чего желал бы Бог.

135) Кто чтит лишь то, что <чтит> и <Сам> Бог, — тот есть сын Божий.

136) Насколько тело вожделеет — <настолько> душа не знает Бога.

137) Стремление к приобретению — начало корыстолюбия.

138) От себялюбия рождается несправедливость.

139а) Тело создано, чтобы <лишь> немного отягощать душу.

139б) Невыносимым тело делает сластолюбие.

140) Все преизбыточествующее враждебно человеку.

141) Любя то, чего не должно <любить>, не полюбишь того, что должно.

142) Если ты печешься о недобром, от тебя сокроется доброе.

143) Мысль мудреца всегда <пребывает> с Богом.

144) В мысли мудреца обитает Бог.

145) Мудрец узнается по немногословию.

146) Вожделение ненасыσιμο, а потому и всегда находится в нужде.

147) Мудрое всегда подобно себе.

148) Для блаженства достаточны ведение Бога и уподобление Ему.

149) Дурные люди, когда им льстят, делаются еще хуже.

150) Восхваляемый порок становится невыносимым.

151) Язык твой да следует за умом твоим.

152) Лучше необдуманно бросить камень, чем слово.

153) Перед тем, как говорить, — подумай, чтобы не сказать того, чего не должно.

- 154) Слова без смысла — пустой шум.
- 155) Многословие не избежит греха.
- 156) Мудрость сопровождает немногословие.
- 157) Многословие — знак невежества.
- 158) Люби истину.
- 159) Ложью пользуйся <только> как лекарством.
- 160) <Произнесению> слов твоих да предшествует время.
- 161) Говори, когда молчать не подобает.
- 162a) Молчи о том, чего не знаешь.
- 162b) О чем знаешь, говори, когда необходимо.
- 163a) <Сказанное> не вовремя слово — изобличение дурного образа мыслей.
- 163b) Когда нужно <что-либо> делать — не разглагольствуй.
- 164a) В собрании не старайся говорить первым.
- 164b) Одна и та же наука — говорить и молчать.
- 165a) Лучше быть побежденным, говоря истину, чем победить обманом.
- 165b) Побеждающий с помощью обмана побеждается нравственно.
- 165c) Лживые слова становятся свидетелями порока.
- 165d) Велико искушение, когда ложь <кажется> необходимой.
- 165e) Если ты согрешаешь, говоря правду, то в таком случае, говоря ложь, ты с необходимостью не согрешаешь.
- 165f) Никого не обманывай, особенно нуждающегося в совете.
- 165g) Разговаривая со множеством людей, более <обычного> следи за <приносимой разговором> пользой.
- 166) Вера — предводитель всех без исключения добрых дел.
- 167) Мудрость руководит душой на ее пути к Богу.
- 168) Нет ничего более сродного мудрости, чем истина.
- 169) Невозможно одной и той же натуре быть верной и лжелюбивой.
- 170) Трусливой и несвободной натуре вера едва ли свойственна.
- 171a) Будучи верным, предпочитай слушать, не говорить <даже> то, что следует.

- 171b) <Находясь> среди верных, больше слушай, чем говори.
- 172) Слостолюбивый муж ни к чему не годен.
- 173) Будучи безответным, не разглагольствуй о Боге.
- 174) Ошибки невежд — позор их учителей.
- 175) Мертвы у Бога те, из-за которых хулится Имя Божье.
- 176) Мудрый муж — <первый> после Бога благодетель.
- 177) Пусть жизнь твоя подтверждает слова твои <в глазах> внимающих тебе.
- 178) То, чего делать не должно, даже и не предполагай совершить.
- 179) Того, чего не хочешь претерпеть, — не делай.
- 180) То, что делать постыдно, постыдно и поручать другому.
- 181) Очищай от прегрешений даже и ум <свой>.
- 182) Начальствуя над людьми, помни, что над тобой начальствует Бог.
- 183) Судящий человека судится Богом.
- 184) Судящий <находится> в большей опасности, чем судимый.
- 185) Лучше навредить человеку чем угодно, но не словом.
- 186) Человека обмануть словом возможно, но Бога — невозможно.
- 187) Не невозможное дело — знать и <одновременно> быть побежденным в слове.
- 188) В дурной славе наиболее повинно <проявляющееся> в вере славолубие.
- 189) Чти верность посредством <собственного> пребывания в вере.
- 190) Почитай мудрого мужа как живой образ Божий.
- 191) Мудрый муж, даже и будучи нагим, пусть представляется тебе мудрым.
- 192) Не почитай никого из-за обладания большим богатством.
- 193) Трудно спастись богатящемуся.
- 194) Хулить мудрого мужа и Бога — равное прегрешение.

195) Держа речь о Боге, считай, что души слушающих даны тебе в залог.

196) Невозможно жить хорошо, не веруя искренне.

197) Только добро полагай благом, и только добро — подобающим Богу.

198) Твори великое, не обещая великого.

199) Не будешь мудрым, считая, что ты таков, прежде чем стать таковым.

200) Верующий муж обнаруживает себя в великом искушении.

201) Целью жизни полагай жизнь по Богу.

202) Ничто из того, что не постыдно, не считай злом.

203) Итог пресыщения — дерзость, а дерзости — погибель.

204) Не войдет страсть в сердце верного.

205) Всякая страсть души враждебна разуму.

206) Во всем, что бы ты ни сделал, будучи одержим страстью, — раскаешься.

207) Страсти — начала болезней.

208a) Порок — болезнь души.

208b) Неправда — смерть души.

209) Считай себя верным тогда, когда освободился от страстей души.

210a) Обходись со всеми людьми как равно близкий всем людям благодетель.

210b) Обходись с ближними так, как ты хочешь, чтобы с тобой обходились они.

211) Дурно обходясь с людьми, ты обходишься дурно с самим собой.

212) Верный никому не сделает зла.

213) Молись <о том, чтобы> быть в состоянии благодотворить врагам.

214) Злым мудрый муж кажется бесполезным.

215) Без Бога не проживешь хорошо.

216) Ради жизни по Богу терпи все.

217) Бог не слышит молитвы не слышащего нуждающихся людей.

- 218) Философ философу — дар от Бога.
- 219) Почитай философа, ты почтишь самого себя.
- 220) Знай, что ты верный.
- 221) Когда кто-нибудь назовет тебя сыном, помни, Чьим сыном он тебя назвал.
- 222) Называя Бога Отцом, помни об этом в своих делах.
- 223) Слова твои да будут всегда исполнены великого благочестия.
- 224) Во <всех> делах твоих имей перед глазами Бога.
- 225) Страшно, исповедуя Бога Отцом, сотворить что-либо безобразное.
- 226) Не любящий мудреца и себя не <любит>.
- 227) Пусть ничто не считается собственностью философа.
- 228) Для тех, у кого общий Бог, и <общий> как Отец, не благочестиво иметь не общее имущество.
- 229) Неблагодарен Богу тот, кто не ценит высоко философа.
- 230а) Ибо Он позволяет тебе отказаться от брака, чтобы ты жил как друг Божий.
- 230b) Женись и рождай детей, зная, что и то и другое трудно, — если же наберешься мужества, подобного тому, которого ты набрался бы, зная, что война тяжелое дело, тогда и женись и рождай детей.
- 231) Всякий необузданный — прелюбодей в отношении собственной жены.
- 232) Ничего не делай ради простого наслаждения.
- 233) Знай, что ты прелюбодей, даже если ты только помыслил прелюбодействовать; и обо всех грехах пусть таково будет твое рассуждение.
- 234) Назвав себя верным, ты исповедал Богу, что совершенно не будешь грешить.
- 235) <Лучшим> украшением верующей женщины пусть считается целомудрие.
- 236) Муж, разводящийся с женою, признается в том, что он не может управлять даже женщиной.
- 237) Целомудренная жена — слава мужа.

238) Благоговей перед <своей> супругой, ты будешь иметь супругу, благоговейщую <перед тобой>.

239) Брак верных да будет состязанием в воздержании.

240) В той мере, в какой ты будешь управлять чревом, ты будешь управлять и любовными наслаждениями.

241) Остерегайся похвалы от неверных.

242) То, что ты получаешь от Бога даром, — даром и отдавай.

243) Множество верующих ты, пожалуй, не найдешь, ибо доброе <встречается> редко.

244) Мудреца почитай вслед за Богом.

245) Обличаемый, дабы стать мудрым, будь благодарен обличающим тебя.

246) Тот, кто не может терпеть мудреца, тот не может терпеть благо.

247) Желая быть верным, более всего <следи за тем>, чтобы не грешить, — если же <согрешишь> в чем-то, не повторяй этого.

248) Науку, не достойную Бога, не изучай.

249) Многоученость да будет сочтена за излишество для души.

250) Достойным образом знающий божественное — муж мудрый.

251) Без науки не будешь угодным Богу. К ней и стремись как к <делу> необходимому.

252) Мудрый муж бережет время.

253a) Имей дерзновение и вместе благоговение.

253b) Для мудреца и сон — <время> воздержания.

254) Пусть то, что <твои> чада живут дурно, огорчает тебя более, чем то, что они не живут.

255) Ибо жить ли — зависит не от нас, жить ли хорошо — от нас.

256) Неверные чада — не чада.

257) Верный муж переносит потерю чад с благодарностью.

258) Не считай философом того, кому не во всем доверяешь.

259) Клевету на философа не принимай.

260) Старайся быть равно близким для всех людей благодетелем.

261) Полагай делом ненавистным даже и справедливо называть кого-либо.

262) Если хочешь жить в добром расположении духа, не занимайся многими делами, ибо, занимаясь <одновременно> многим, будешь поступать худо.

263) Чего не положил, того и не поднимай, ибо ты живешь не для самоудовлетворения.

264a) Оставив то, что приобрел, следуй за правым разумом.

264b) Служа Богу, ты будешь свободен от всего.

265) Удаляйся от пищи, еще желая <ее>.

266) Делись пищей со всяким <человеком>.

267) Ради того, чтобы накормить нищего, доброе дело и попоститься.

268) Всякое питье да будет для тебя сладким.

269) Пьянства оберегайся как безумия.

270) Человек, покоряющийся чреву, подобен зверю.

271) От плоти ничего хорошего не происходит.

272) Сладость постыдного наслаждения быстро уходит, а позор остается.

273) Ты, возможно, видел людей, отсекающих и выбрасывающих свои члены ради сохранения здоровья оставшейся части тела. Насколько прекрасней <сделать это> ради целомудрия.

274a) Считай великим искусством господствовать над телом.

274b) Ибо не остановит страсти к стяжанию обладание деньгами.

275) То, что лишает свободы, — не философское <дело>.

276) Относись к необходимым наслаждениям <именно> как к необходимым.

277) Все молятся о том, чтобы иметь блага, но приобретают их лишь истинные причастники божественного слова.

278) Как философ будь более величественным, нежели шутливым.

279) Шутка, пусть даже и уместная, да будет у тебя редкой.

280a) Неумеренный смех — признак невнимательности.

280b) Не позволяй себе <заходить> в веселии дальше улыбки.

281) Больше трудись, чем развлекайся.

282) Пусть жизнь твоя будет борьбой за святость.

283) Лучше всего не грешить, но, согрешая, лучше осознавать это, чем не осознавать.

284) Хвастун — не философ.

285) Считаю великой ту мудрость, посредством которой ты можешь переносить неотесанность невежд.

286) Полагай постыдным, обращаясь <к кому-либо> со словом, быть восхваляемым из-за красноречия.

287) Души мудрых <никогда> не пресыщаются благочестием.

288) Что бы ты ни делал — начинай с Бога.

289) Думай о Боге с большим постоянством, чем ты дышишь.

290) Не принимайся без обучения за то, что следует делать научившись.

291) Не люби плоть.

292) Люби после Бога душу благую.

293) Свойство философа — способность переносить гнев домашних.

294) Богатство верного — воздержание.

295) Не считай благом того, что, отдав другим, ты не будешь иметь сам.

296) Ничто не общее не есть благо.

297a) Не считай одно прегрешение меньшим другого.

297b) Всякое прегрешение считай нечестием.

298) Порицаемый за согрешения — терпи подобно тому, как ты хочешь быть почитаемым за успехи.

299) Презирай порицание тех, которых и похвалами ты пренебрегаешь.

300) Скрывать клад не человеколюбиво, а уносить — не философски.

301) Можешь стать мудрым, если потрудишься ради души столько, сколько трудишься ради тела.

- 302) Ничто, приносящее вред, не мудро.
303) Что бы ты ни делал, призывай Бога во свидетели.
304) Бог утверждает добрые дела людей.
305) Злой демон — повелитель злых дел.
306) Мудреца не заставишь сделать того, чего он не хочет, — как и Бога.
307) Мудрый муж знакомит людей с Богом.
308) Бог из всех своих дел более всего гордится мудрецом.
309) Никто после Бога не обладает такой свободой, как мудрый муж.
310) Все, что является достоянием Божиим, есть также достояние мудреца.
311) Мудрый муж — участник Царства Божьего.
312) Дурной муж не хочет знать промысла Божьего.
313) Дурная душа бежит Бога.
314) Все злое враждебно Богу.
315) Считай человеком то, что мыслит в тебе.
316) Где твоё мыслящее <начало> — там и благо твоё.
317) Не ищи блага в плоти.
318) То, что не вредит душе, не вредит и человеку.
319) Человека любомудра почитай после Бога как служителя Божьего.
320) Тяготиться жилищем души твоей — высокомерно, а уметь кротко пренебречь, когда необходимо, — блаженно.
321) Не будь виновником собственной смерти, но на отнимающего у тебя тело не гневайся.
322) Лишающий мудреца тела благодетельствует своим злом, ибо <тот> разрешается как бы от уз.
323) Страх смерти тревожит человека из-за неопытности <его> души.
324) Человекоубийственному оружию лучше было бы не возникать, но, <уже> возникшее, пусть оно почитается для тебя не существующим.
325) Никакое притворство не может быть сокрыто в течение долгого времени, особенно в <том, что касается> веры.
326а) Каков твой обычай, такова будет и жизнь твоя.

- 326b) Богобоязненный обычай творит жизнь блаженную.
- 327) Замышляющий злое против другого потерпит зло прежде него.
- 328) Пусть не удержит тебя от благодарения неблагодарный человек.
- 329) Ничего из того, что ты отдаешь, когда тебя неожиданно просят, не почитай более ценным, чем тот, кто приемлет.
- 330) Ты воспользуешься своим состоянием наилучшим образом, охотно раздавая его.
- 331) Неразумного брата убеждай не поступать неразумно, а невразумляемого соблюдай.
- 332) Подвизайся побеждать всех людей благоразумием.
- 333) Ума ты до тех пор не будешь иметь, пока не познаешь, что не обладаешь им.
- 334) Учись довольствоваться малым.
- 335) Члены тела являются бременем для тех, кто не пользуется ими.
- 336) Служить другим лучше, чем быть обслуживаемым другими.
- 337) Тот, кого Бог не освободил от тела, пусть не тяготеет <им>.
- 338) Считай тягостным не только исповедовать учение бесчеловечное, но и внимать ему.
- 339) Дающий что-либо с упреком наносит <тем самым> оскорбление.
- 340) Заботясь о сиротах, ты будешь любезным Богу отцом многих чад.
- 341) Если ты помогаешь ради славы, то помогаешь небезвозмездно, кому бы ты ни помогал.
- 342) Если ты подал что-либо для того, чтобы об этом узнали, то не человеку ты подал, а собственному удовольствию.
- 343) Не возбуждай гнева толпы.
- 344) Итак, изучай, что нужно делать, чтобы быть счастливым.
- 345) Лучше умереть от голода, чем помрачить душу из-за невоздержности чрева.

346) Считай свое тело оттиском своей души и посему храни его чистым.

347) В каких <делах> душа упражнялась, живя в теле, с такими свидетельствами о себе она и отходит на суд.

348) Нечистую душу присваивают себе нечистые демоны.

349) Верующей и благой душе на пути Божьем не воспрепятствуют злые демоны.

350) Не делись со всеми словом о Боге.

351) Когда слушают о Боге <люди>, развращенные славой, — <дело> непрочно.

352) О Боге <даже> и истину сказать — немалая опасность.

353) О Боге ничего не говори, не будучи научен Богом.

354) Безбожнику ничего не говори о Боге.

355) Истинное слово о Боге чти как Бога.

356) Не очистившись от нечестивых дел, не произноси слова о Боге.

357) Истинное слово о Боге есть Божье слово.

358) Удостоверившись сначала в том, что ты угоден Богу, говори о Боге тем, кого ты <в этом> удостоверил.

359) Пусть предшествуют всякому твоему слову о Боге богоугодные дела.

360) При толпе старайся не говорить о Боге.

361) Слово о Боге береги более, чем душу.

362) Лучше потерять душу, чем необдуманно бросить слово о Боге.

363a) Ты можешь иметь власть над телом богоугодного мужа, но над словом его ты не будешь господствовать.

363b) Над телом мудреца имеет власть и лев, и только над ним же одним <властен> и тиран.

364) При угрозе от тирана особенно помни, чей ты.

365) Обращающий слово о Боге к тем, кому не положено, пусть считается предателем Бога.

366) Скрывать слово о Боге лучше, чем необдуманно говорить.

367) Говорящий о Боге неправду лжет на Бога.

368) Человек, не имеющий ничего сказать о Боге, воистину оставлен Богом.

369) Не чтящий Бога не знает Его.

370) Невозможно, чтобы обижаящий человека чтил Бога.

371) Основание благочестия – человеколюбие.

372) Заботящийся о людях и молящийся о всех – таковой воистину пусть почитается Божьим.

373) Богу свойственно спасать тех, кого он избрал.

374) Благочестивому же <свойственно> молиться Богу о спасении.

375) Когда тебе, молящемуся, будет подано Богом, тогда считай, что Богом тебе вверена власть.

376a) Достойный Бога человек – бог среди людей.

376b) Бог и сын Божий – одно наилучшее, а другое ближайшее к наилучшему.

377) Лучше быть неимущим, чем, имея многое, <ни с кем> не делиться им.

378) Не давая нуждающимся, будучи в состоянии <это сделать>, не получишь от Бога, когда <сам> будешь нуждаться.

379) Даяние от всего сердца делящегося пищей с нуждающимся мало, но велика благосклонность Бога <к сему>.

380) Признающий Бога, но полагающий, что ничто не <совершается> по Его <промыслу>, не менее безбожен, чем не признающий Бога.

381) Лучше всего почитает Бога тот, кто уподобил, насколько это возможно, свой разум Богу.

382) Бог никогда ни в чем не нуждается, но радуется о дающих нуждающимся.

383) Да будут слова верных немногочисленны, дела же обильны.

384) Верный – любознательный работник истины.

385) Будь готов к искушениям, чтобы быть радостным.

386) Никого не обижая, никого не будешь бояться.

387) Тиран блаженства не отберет.

388) Что необходимо делать – делай охотно.

389a) Чего не следует делать – не делай никоим образом.

389b) Обещай все, <что угодно>, но <не обещай> стать мудрым.

390) Когда ты благоденствуешь — причину возводи к Богу.

391) Никто, обращающий взор вниз на землю и на столы, не есть муж мудрый.

392) Философу следует освобождать не имя, а душу.

393) Остерегайся лгать, ибо <это> значит обманывать и обманываться.

394) Познай, кто есть Бог, изучи мыслящее в тебе.

395) Добрый человек — доброе творение Божье.

396) Несчастливы те, из-за которых хулится слово <Божье>.

397) Душу губит не смерть, а дурная жизнь.

398) Зная, для чего ты создан, ты познаешь самого себя.

399) Нет жизни по Богу без целомудрия, добра и праведности.

400) Жизнь неверующих людей — позор.

401) Пусть никогда не проходит мимо твоего внимания, что ты делишься словом Божьим с неблагородной натурой.

402) Душу от земли вера возводит к Богу.

411) Величие души мудреца не более <доступно> твоему изысканию, чем Божье <величие>.

412) То, что дает Бог, не отнимет никто.

413) То, что дает мир, не храни упорно.

414) Ведение Бога есть божественная мудрость.

415) Нечистой душе не дерзай говорить о Боге.

416) Мужа испытывай в отношении дел прежде, нежели в отношении слов.

417) Уши свои не всякому вверяй.

418) Думать о Боге легко — говорить же истину <о Нем> возможно одному только праведнику.

419) Не мучай тело душой своей и не мучай душу наслаждениями тела.

412) Приучай себя доставлять телу <надлежащее> телу целомудренно, душе же <надлежащее> душе — благочестиво.

413) Питай душу свою словом божественным — тело же простой пищей.

403) Величие души мудреца не более <доступно> твоему изысканию, чем Божье <величие>.

404) То, что дает Бог, не отнимет никто.

405) То, что дает мир, не храни упорно.

406) Ведение Бога есть божественная мудрость.

407) Нечистой душе не дерзай говорить о Боге.

408) Мужа испытывай в отношении дел прежде, нежели в отношении слов.

409) Уши свои не всякому вверяй.

410) Думать о Боге легко — говорить же истину <о Нем> возможно одному только праведнику.

- 414) Приучай душу свою радоваться тому, чему радуешься — прекрасно.
- 415a) Душа, радующаяся мелочам, лишена чести у Бога.
- 415b) Душа мудреца слушает Бога.
- 416) Душа мудреца приводится в соответствие с Богом $\text{имим} >$ Богом.
- 417) Душа мудреца всегда видит Бога.
- 418) Душа мудреца всегда с Богом.
- 419) Сердце \langle человека \rangle боголюбивого помещено в руку кью.
- 420) Восхождение души к Богу \langle совершается \rangle через слово кье.
- 421) Мудрец следует за Богом, а Бог — за душой мудреца.
- 422) Начальствующий радуется подначальному — и Бог радуется мудрецу.
- 423) Начальствующий неотделим от подначального — и Бог о мышляет и заботится о мудреце.
- 424) Мудрый муж находится под опекой Бога и поэтому о жен.
- 425) Душа мудреца испытывается Богом посредством тела.
- 426) Не язык мудреца ценен у Бога, но мысль.
- 427) Мудрый муж и молча почитает Бога, зная, ради Кого молчит.
- 428) Не господствующий над чревом и тем, что под чре-
4, — не есть верный.
- 429) Человек, не владеющий собой, оскверняет Бога.
- 430) Ведение Бога делает человека немногословным.
- 431) Многословие о Боге — плод невежества.
- 432) Человек, знающий Бога, много не похвально.
- 433) Избранный человек делает все по Богу, но не уверяет,
 о он \langle избранный \rangle .
- 434) Верующий человек всегда исполнен страха — до самого
хода к Богу.
- 435) Человек, дважды насыщающийся пищей и никогда не
 о ящийся ночью один, не избежит \langle плотского \rangle сношения.
- 436a) Рок не творит мудреца.

436b) Рок не имеет власти над благодатью Божьей, а раз
к — то и над <Самим> Богом.

437) Муж верный похоти тела воспринимает с тягостью.

438) Муж верный питается воздержанием.

439) Познай глаголы и творения Божьи и почитай Бога по
стоинству.

440) Ничто дурное не считай свойственным Богу.

441) Душа верующая чиста, мудра и <является> пророчи-
ей истины Божьей.

442) Не возлюбишь Господа Бога, не имея в себе того, чего
злает Бог.

443) Полагай подобное другому подобному.

444) Не любя Бога, не будешь с Богом.

445) Приучай себя всегда взирать на Бога.

446) Видя Бога, узришь себя самого.

447) Видя Бога, ты соделаешь мыслящее в тебе <таким>
иков Бог.

448) Чти то, что в тебе, и не оскорбляй вожделениями тела.

449) Храни свое тело неоскверненным как одеяние души,
данное> от Бога, подобно тому как и хитон свой хранишь
истым как одеяние тела.

450) Разум мудреца — зеркало Бога.

451) Необузданной душе не дерзай говорить о Боге.

КОММЕНТАРИИ

1) Слово $\mu\eta\tau\acute{o}\varsigma$ мы вначале переводим более «современным» и аб-
страктным «верующий», затем постепенно переходим на более тради-
ционное, церковное — «верный». В Синодальном переводе Библии
тово «верующий» в подавляющем большинстве случаев является пе-
реводом причастия $\mu\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega\nu$; $\mu\eta\tau\acute{o}\varsigma$ же обычно переводится как
зерный».

3) Ср.: 132, 376.

7а) Ср.: 82d; Сенека. Письма к Луцилию. 31.11 (ссылки даны по *L. Annaei Senecae opera quae supersunt / ed. Hense O. Lipsiae, 1914*).

3) Безгрешным в собственном смысле слова является только Бог, кому данное высказывание нужно понимать как параллель к 5:48. Тема уподобления Богу, как уже отмечалось, является доминирующей в «Изречениях».

9) Ср.: Лк 16:10.

10) οὐ γὰρ μικρὸν ἐν βίῳ τὸ παρὰ μικρὸν.

11) Ср.: 96, 102.

13) Ср.: Мф 5:29–30; 18:8–9; 19:12; Мк 9: 43–47. Это изречение сте с 273 цитирует Ориген в Толковании на Евангелие от Матфея *mm. in Matth. XV.3*), предостерегая от буквального понимания ных высказываний и соответствующих евангельских мест, что вызывает особый интерес в связи с рассказом Евсевия о самоосколнении игена (Церковная история. VI.8). Евсевий называет этот поступок идетельствующим «о душе юной, незрелой и в то же время глубоко юющей и стремящейся к самообузданию». Мы стоим перед выбором: либо усомниться в подлинности рассказа Евсевия в свете оригевских толкований, либо признать, что Ориген позднее раскаялся в звершенном в молодости поступке. Думается, нельзя исключить ни чого варианта.

14) Вечны – по греч.: ἀθάνατοι, то есть, собственно, бессмертны. : Ориген. Против Цельса. VIII. 49.

15) Ср.: 91b.

16) Ср.: 38, 130

18) Ср.: 49, 50.

19–20) Ср.: Мф 22:21. Сходные мысли имеются у Климента Александрийского (*Eclogae propheticae. 24*; Ссылки на произведения Климента Александрийского даны по изд.: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus / hrsg. von Ahlin O. Berlin. 1960–1972. Bd. 1–3.*) и Оригена (*Comm. in Matth. VII.27*).

22) Это изречение цитируется Оригеном в предисловии к Толкованию на I Псалом, сохраненном у святителя Елифания Кипрского в Панарии» (см. вступ. статью).

23) Ср.: 102.

24) Ср.: 97.

26) ὁ Θεὸς καθὼς νοῦς ἐστὶν αὐτοκίνητος, κατ' αὐτὸ τοῦτο καὶ ὑφέστηκεν.

27) Сходная мысль у Филострата в «Жизни Аполлония Тианского» (II.5), где говорится о том, что, взобравшись на высокую гору, никто не становится ближе к Богу.

28) δόξα περὶ Θεοῦ — можно перевести и как «слава, окружающая Бога», что Чедвик отвергает как «mistranslating». Изречение цитируется в Схолиях на Ареопагитики (*Migne J.—P. PG. IV.429b*), причем «церковный философ Секст» здесь ставится в один ряд ни более ни менее как с самим святителем Григорием Богословом! О неименуемости Бога см.: *св. Иустин философ. Апология II.6; Климент Александрийский. Строматы. V.82.83; Ориген. Против Цельса. VI.65, VII.42.* Чедвик отмечает, что изречения 27–29 цитируются в древнем до-Метафрастовском житии святого Вавилы Антиохийского, сохранившемся в латинском переводе (*Acta Sanctorum. 24 jan. Vol. II*). Священномученик обращает весьма близкие к секстовым слова к проконсулу. Их греческий оригинал сохранился в приписываемых преподобному Иоанну Дамаскину «Священных параллелях» в редакции *Codex Rurefucaldinus (Migne J.—P. PG. XCVI. 533A)*.

31–32) Как пишет Чедвик, превосходство человека над ангелами было предметом споров среди христиан во II веке, и предлагает обратить внимание на следующие места: *Климент Александрийский. Какой богач спасется. 29; Ecl. proph. 56–57; Ориген. Против Цельса. IV.74–99; Comm. in Matth. X. 13.* По словам А. И. Сидорова, в данном случае можно провести сравнение с учением святителя Григория Паламы, согласно которому «ангелы суть служебные духи, литургии не только Высшего Ума, но и ниже их по достоинству стоящих людей. И это единственный им данный удел» (*Сидоров А. И. Указ. соч. С. 298*). В связи с вышесказанным ср. изложение православного учения у В. Лосского в кн.: *Лосский В. Н. Спор о Софии. 8. // Хоругвь: Сб. статей. — М., 1994. Вып. 2. С. 21–23.*

37) Свобода — ἐξουσία, то есть речь идет о свободе, сопряженной со властью и правом. Это изречение цитировалось Пелагием, о чем пишет блаженный Августин (О природе и благодати. XIV. 77), ἐξουσία может означать и собственно «свободу воли» — именно так понял это слово Руфин, переведший его как *libertas arbitrii*.

38) Ср.: 16.

39–40) Одно из древнейших свидетельств о мытарствах. Чедвик отмечает, что подобным образом неоднократно толкуется Оригеном известное место из Нагорной проповеди (Мф 5:26). Ср. также: *Клим. Алекс.* Стром. VII.83.1; IV.116.2.

41–42) Ср.: Лк 12:34; Мф 6:21. Марк Аврелий пишет, что «ценность каждого человека определяется ценностью предметов его стремлений» (Размышления VII.3).

43) Ср.: 182.

44) Ср.: 148, 381.

45) По мнению Чедвика, этот афоризм выражает «напряжение» между абсолютной инаковостью и трансцендентностью Бога и между той возможностью Его познания, которая основана на идее образа Божьего в человеке. Он также отмечает, что эта проблема была животрепещущим вопросом для Климентя Александрийского, живо ощущавшего и выражавшего указанное напряжение (Стром. II.74–75; 77.4; VI.114.5–6; VII.88.5). Возможность уподобления Богу, или обожения, – центральная тема всего православного богословия. Эта возможность открыта через Боговоплощение и Искупление, но о них, как уже отмечалось, Секст не говорит.

46ab) Ср.: 61, 144. Цитируется Пелагием. См.: *Августин.* О природе и благодати. XIV.77. Ср. тж.: *Клим. Алекс.* Стром. VI.60.2; VII.14, 32.5.

47) Ср.: 176.

48) Ср.: 381–382.

50) Ср.: 18. *Клим. Алекс.* Протрептик 105.3; Стром. II.81.1; VII.18.2.

53) Ср.: *Сенека.* Письма. 79.15.

55) Ср.: 143, 418; *Платон.* Теэтет. 173e.

58) Ср.: 135, 221–222, 225.

60) Слово ἐξουσία можно перевести и как «власть» – именно в таком смысле оно передано в Синодальном переводе фрагмента Ин 1:12. С этим евангельским текстом сближает свой перевод Руфин: *vir castus et sine peccato potestatem accipit a Deo esse filius Dei.* См тж.: комм. к 36. Ср.: 375.

61–62) Руфин, по-видимому, прочитал χορός вместо χῶρος и поэтому пишет о хоре Божьем и о хоре зла.

65) Ср.: 189.

66) Диоген Лаэртский приписывает это изречение Фалесу (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. I.36).

68) ἀκολασίαν, то есть, собственно, необузданности. Ср.: 71.

72) Ср.: 136.

74) Разум — λόγος. Ср.: Сир. 37: 16 (греч.); 37: 20 (слав.).

75b) Ср.: Клим. Алекс. Стром. II.144.3; Сенека. Письма. 14.1.

77) Ср.: Ориген. Против Цельса. III.72.

79) Ср.: 294.

82c) Ср.: 34, 129.

82d) Ср.: 7a, 376.

82e) Ср.: *Epictetus*. *Dissertationes*. II.8.13 (ссылки на произведения Эпиктета даны по изд.: *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Lipsiae, 1894. Перевод «Бесед» на русский язык выполнен Г. А. Тарояном, см.: Вестник древней истории. 1975. № 2–4; 1976. № 1–2).

83) По словам Чедвика, это изречение в византийских флорилегиях приписывается Плутарху; см. у преп. Максима Исповедника (*Migne J.-P.* PG. XCI. 784D).

86a) Интересно сопоставить с 371; см. слова Сократа: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. I.5.4; *Philo Alexandrinus*. *De somniis*. I.124; *Клим. Алекс.* Стром. VII.70. 1.

86b) τέλος εὐσεβείας φιλία πρὸς Θεόν.

89) = 210b. Ср.: Мф 7:12.

90) Ср.: 121a; *Epict.* *Enchiridion*. 5.

91b) Ср.: 15.

92) = 404. Ср.: 128.

93) Ср.: 153.

96) Ср.: 11, 23, 102.

97) Ср.: 24.

98) αὐτάρκειαν ἄσκει = 334; ср.: 120.

99) Ср.: 128. Недолжное — ἄτοπος.

102) Ср.: 23.

107) οὐ χαλεπὸν ἀμαρτωλοῦς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενέσθαι μὴ ἀμαρτάνοντας. Одно из самых проблематичных изречений. Руфин прибегает к исправлению текста и меняет смысл на противоположный. Чедвик интерпретирует его так: «не раздражайся, когда грешники собираются

вместе для целей не греховных». Возможен и следующий перевод греческого изречения: «не трудно, чтобы <даже> грешники сошлись во мнениях, не погрешая <против истины>».

109) Цитируется Оригеном (Против Цельса. VIII.30). Ср. тж.: *блаженный Диадок Фотикийский*. Подвижническое слово, разделенное на 100 глав деятельных. 44. // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 3.

110) Ср.: Мф 15:11,17–18.

113–114) Ср.: *Платон*. Государство. 379b, 617e.

117) οὐ γέγονας ἐντροφῆσων τῇ τοῦ Θεοῦ παρασκευῇ.

118) Ср.: 128.

119) Ср.: 19, 276.

120) μεγαλοψυχία — собственно, не великодушие, а скорее «величие души». Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика. 1123b слл.; *Плотин*. I.6.6; *святитель Иоанн Златоуст*. Беседа на 1 Кор. XI.1 (*Migne J.–P.* PG. LXI.89).

125–126) Ср.: 290; *Клим. Алекс.* Какой богатч спасется. 3; *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. II.1.19–20.

127) Руфин заметно меняет смысл изречения и переводит: Non oportet contemni ea quibus etiam post depositionem corporis indigemus.

128) Ср.: 92, 99.

129) Ср.: 34, 82e.

130) Ср.: 17.

131) Ср.: 197.

135) Ср.: 58, 59.

138) Чедвик отмечает, что себялюбие Филоном и Климентом Александрийским рассматривается как начало греха. Аристотель различает хорошее и дурное себялюбие (Никомахова этика. IX.8).

139a) Ср.: 411.

139b) Ср.: 172.

145) Цитируется преподобным Венедиктом Нурсийским в «Уставе», глава 7: О смирении (The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes. Collegeville, Minnesota, 1980. P. 200–201).

148) Ср.: 44.

149) Та же мысль встречается у *Филострата* (Жизнь Аполлония Тианского. VII.3).

151) Ср.: высказывание Хилона у Диогена Лаэртского (I.70).

152) Ср.: Сир 28:17–18 (греч.); 28:20–21 (слав.).

153) Ср.: 93, 383.

155) Ср.: Притч 10:19.

157) Ср.: 430, 431.

159) Ср.: 165d; *Платон*. Государство. 382c; 389b, 459c–d; *Клим Алекс*. Стром. VII.53.2. Чедвик задается вопросом: неужели Секст рекомендует ложь? – и предлагает понимать изречение так: рассматривай ложь как яд (φάρμακον может означать и лекарство, и яд) или, если заменить φαρμάκωφ на φαρμάκω, как козла отпущения, который должен быть изгнан. Святитель Василий Великий в 76 вопросе-ответе Кратких правил запрещает любую ложь даже в благовидных целях, ссылаясь на Ин 8:44 и 2 Тим 2:5, см.: *святитель Василий Великий*. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // *свт. Василий Великий*. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. С. 213–214.

160) Ср.: *Клим Алекс*. Стром. VI.116.3.

161) Ср.: Сир 4: 23 (греч.); 4: 27 (слав.).

163a) Ср.: Сир 20: 7.

165a–c) Ср.: 187; мысли Хилона у Диогена Лаэртского (I.70).

165d) μεγάλη περίστασις ἢ πρέτει ψεῦδος.

166) πίστις ἀπασῶν καλῶν πράξεων ἡγεμῶν ἐστίν. Ср.: 104, 305.

167) Ср.: 402.

169–70) Переводчик сознает искусственность употребления латинского слова в переводе с греческого. Однако слово «натура» в данном случае представляется уместным, ибо в современном русском языке оно, отличаясь от слова «природа», более соответствует тому смыслу, который вкладывает Секст в слово φύσις. Разумеется, в текстах догматического содержания φύσις должно переводиться как «природа» или «естество».

171) Ср.: *Василий Великий*. Письма. 2.5 (*Migne J.–P.* PG. XXXII.229C).

172) Ср.: 139.

174) Сходные мысли у Климента Александрийского (Стром. VII.82.1) приписываются последователям гностика Василида. Климент

ссылается на их священную книгу «Предания», содержащую якобы изречения апостола Матфия.

175) Ср.: Рим 2:24. Чедвику это изречение представляется «христианской версией» 396 афоризма.

178) Ср.: 94, 389а. Чедвик указывает, что этот афоризм встречается в нескольких византийских сборниках.

183) Ср.: Мф 7:1–2.

185) Ср.: 152.

187) Несколько туманное изречение, но, исходя из сопоставления с 165 а–b и другими афоризмами, можно приблизиться к его правильному пониманию. По-видимому, Секст предостерегает от стремления победить словесно во что бы то ни стало, с одной стороны, и от огорчения, если тебя кто-то «переспорил», – с другой. Ср. тж.: 408.

189) Ср.: 65; τίμα τὸ πιστὸς εἶναι διὰ τοῦ εἶναι Руфин переводит как *fidelis esse magis quam videri stude*, то есть сближает с 64 афоризмом.

190) Ср.: 450; *Клим. Алекс.* Стром. VII.16.5; 29.4; 64.6.

191) Ср.: *Сенека.* Письма. 80.9.

193) Богатящемуся – *πλουτοῦντα*. Выбор архаизирующего слова продиктован церковнославянским переводом Лк 1:53 (см. тж. Синодальный перевод). Ср.: Мк 10:23.

194) Ср.: 214, 229, 259.

195) Ср.: 21.

196) Ср.: 215.

197) Ср.: 131.

198) Ср.: 433.

199) Ср.: 333.

200) Ср.: *Epict.* Dissert. I.24.1. Чедвик отмечает, что это общестoi-ческая тема.

201) Ср.: 216; 1 Петр 4:6.

203) Ср.: изречение Солона у Диогена Лаэртского (I.59).

204) Точнее, «не взойдет» – *οὐκ ἀναβήσεται*, ср.: 209. По мысли Климента Александрийского, как отмечает Чедвик, различие между языческой и христианской этикой состоит в следующем: греческие философы учат, что влечение должно быть подавлено, а христианство – что оно не должно ощущаться вообще (Стром. III.57).

210а) Ср.: 260; *Клим. Алекс.* Стром. VII.86.2.

210b) = 89. Ср.: Мф 7:12.

213) Ср.: Мф 5:44.

214) Ср.: 145; *Сенека*. Письма. 76. 4. Сенека пишет, что *vir bonus* и внимающие ему *inerti et inertes vocantur*.

215) Ср.: 196 и соответствующий комментарий.

216) Ср.: 201.

217) Ср.: 378.

221) Ср.: 58–59.

224) Ср.: *Клим. Алекс.* Стром. VII.35.

227) Ср.: *Евагрий*. Зерцало иноков и инокинь. Увещание к девственнице. 30. «Не говори: это мое, а то твое, ибо во Христе все общее» (Цит. по изд.: *Евагрий*. Творения аввы Евагрия. М., 1994).

230a) Друг – *πάρεδρος*; *γάρ* (ибо) отсутствует в Патмосской рукописи и в переводе Руфина, и именно неуместность союза в данном контексте убеждает Чедвика в его подлинности. Он не сомневается, что «составитель “Изречений” нашел его в своем источнике». По всей видимости, в этом источнике *γάρ* оправдывается контекстом. Ср.: 239; *Клим. Алекс.* Стром. VI.100; *священномученик Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев. Речь Тисианы. 4; *Палладий*. Лавсаик. 8 <Об Амуне>; *Сократ Схоластик*. Церковная история. IV.23.

230b) По мысли Климента Александрийского, истинный гностик, живущий в браке, выше себялюбивого холостяка, поскольку имеет много возможностей для совершенствования в борьбе с искушениями, которые постигают его через детей, жену, слуг и имения (Стром. II.70).

231) Цитируется блж. Иеронимом (*Adversus Iovin.* I.49; *Comm. in Ezech.* VI.18). Ср.: *Клим. Алекс.* Педагог. II.99.3; Стром. II.143.1.

233) Ср.: Мф. 5: 28.

234) Ср.: 247, 283. Чедвик отмечает, что здесь, возможно, имеются в виду крещальные обеты.

235) Ср.: *Клим. Алекс.* Педагог. III.53. Иероним сохранил высказывание Сенеки: *mulieris virtus proprie pudicitia est* (*Adversus Iovin.* I.49).

236) Чедвик указывает на чисто эллинский характер этого изречения. Действительно, развод рассматривается в категориях совершенно

не библейских и не церковных и оказывается лишь унижением достоинства мужчины.

239) Ср.: 230а и соответствующий комментарий.

240) Ср.: 428.

241) Ср.: мысль Антисфена у Диогена Лаэртского (VI.5).

242) Ср.: Мф 10:8.

243) Ср.: 145.

244) Ср.: 319.

245) Ср.: 298.

247) Ср.: 234; 283; Сир. 7: 8; *Клим. Алекс.* Стром. II.56.

248) Ср.: *Сенека.* Письма. 88.

249) Излишество – περιεργία.

252) Чедвик отмечает, что максима «Береги время» иногда приписывалась Хилону и была распространена как изречение семи мудрецов. Ср.: *Клим. Алекс.* Стром. V.22.1; *Cicero.* De finibus bonorum et malorum. III.22.73; *Philo.* De vita contemplativa. 16.

253а) παρρησίαν ἄγε μετὰ αἰδοῦς. Ср.: *Клим. Алекс.* Стром. VII.44.8.

253б) Ср.: 435; *Клим. Алекс.* Стром. II.145.1; IV.139.4, 142.1; VII.77.3, 78.5.

255) См. комм. к 196. Чедвик отмечает, что это тема общая для стоиков. Ср.: *Сенека.* Письма. 90.1; 93.2.

256) Ср.: Сир 16:1–3.

257) Чедвик вновь отмечает, что здесь имеется развитие общестоической темы.

258) Ср.: *Сенека.* Письма. 3.2.

259) Ср.: 194.

260) Ср.: 210.

261) Афинагор пишет, что для христиан невыносимо видеть казнь осужденных даже по закону (Прощение о христианах. 35).

263) Ср.: 300; *Платон.* Законы. 913с – здесь выражение почти дословно совпадает с первой половиной секстовского афоризма. Ср. тж.: изречение Солона у Диогена Лаэртского (I.57).

264а) ἀφείς ἃ κέκτησαι ἀκολούθει τῷ ὀρθῷ λόγῳ.

264б) ἀπὸ πάντων, возможный перевод – «от всех».

267) Ср.: *Клим. Алекс.* Стром. VII.77.6.

268) Эта мысль приписывается Сократу у *Ксенофонта* (Воспоминания о Сократе. I.3.5).

269) Ср.: Сир 31:27–30 (*греч.*), 31–35 (*слав.*); *Сенека*. Письма. 83, 11. *Священномученик Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев. Речь Фаллусы. 5–6.

271) Ср.: 317; Рим 7:18; Гал 5:16–17, 19–21.

272) Ср.: *Сенека*. Письма. 27.2–3; *Epict. Enchir.* 34.

273) Цитируется Оригеном (Comm. in Matth. XV.3).

276) Ср.: 119; ἀναγκαῖος может быть переведено и как необходимый и как вынужденный или как принудительный и насильственный. В любом случае смысл этого изречения не совсем ясен.

278–281) Ср.: *Цицерон*. Об обязанностях. I.103–104; *Epict. Enchir.* 33.4; *Клим. Алекс.* Педагог. II.46.

280b) Ср.: Сир 21:20 (*греч.*), 21:23 (*слав.*).

282) Ср.: 239.

285) Ср.: Сир 22:15 (*греч.*), 22:16 (*слав.*).

287) Ср.: *Клим. Алекс.* Стром. IV.139.2; VII.46–47; VII.70.5.

289) Ср. у святителя Григория Богослова в Первом Слове о богословии: «памятовать о Боге необходимее, чем дышать» (цит. по изд.: *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 387). Чедвик отмечает, что этот афоризм часто встречается в поздневизантийских сборниках.

290) Ср.: 125.

294) Ср.: 79.

295) Ср.: Притч 11:24.

297a) По Чедвику, «297a is orthodox Stoicism».

297b) = 11.

298) Ср.: 245.

300) Ср.: 263.

304) Ср.: 104; βεβαῖοι можно переводить и как «укрепляет, упрочивает».

305) Ср.: 166.

307) Знакомит — συνιστᾷ. Возможен перевод: «сближает, представляет».

308) Ср.: 395. Гордится — μεγίστα φρονεῖ.

315) Ср.: *Плотин*. I.4.14.

317) Ср.: 271.

319) Ср.: 244.

320–324) Ср.: Флп 1:20–24 и толкование этого фрагмента у Кли-
мента Александрийского (Стром. III.65.3). Чедвик связывает проблему
отношения к смерти с вопросом об отношении христиан к гонениям
и мученичеству, отмечая, что во II веке было много споров относи-
тельно смысла повеления Господа (Мф 10:23). Климент понимает его
как призыв не к бегству, а к уклонению от провоцирования возмож-
ных гонителей. И Климент и Ориген предлагают идти царским путем
между трусостью и «безумством храбрых» (*Клим. Алекс.* Стром. IV.13;
IV.76; *Ориген.* Против Цельса. I.65; VIII.44. Ср.: *святитель Иоанн*
Златоуст. Беседы на Ин. LXXXV.2).

320) Ср.: *Сенека.* Письма. 24.22.

321) Ср.: *Сенека.* Письма. 70.14.

323) Ср.: *Ерict.* Enchir. II.16.18.

324) Оружие – σίδηρος.

328) Ср.: *Сенека.* Письма. 81.

331) συντήρει можно перевести и как «сохраняй» и как «сберегай».
Изречение, трудное для понимания; возможно, «соблюдай» следует
понимать как «не наказывай» и тогда по смыслу этот афоризм сбли-
жается с притчей о пшенице и плевелах (Мф 13:24–30,37–43). Пере-
вод Руфина: fratrem volentem a fide discedere persuade ne faciat, et si
insanabilis est magis conserva – брата, желающего отпасть от веры,
убеждай не делать <этого>, а неисправимого <тем> более береги. И
здесь остается та же трудность в понимании глагола conservare, как бы
его ни переводить.

333) Ср.: 199.

334) = 98.

336) Ср.: Мф 20:27–28; Мк 10:44–45.

337) Ср.: 320.

338) Ср.: 409.

340) Ср.: Сир 4:10.

341–342) Ср.: Мф 6:1–4.

346) Ср.: 449; 1Кор 6:19–20.

347–348) Ср. 39–40.

352) Цитируется Оригеном (Ном. in Ezech. I.11).

- 358) πεισθεῖς πρότερον θεοφιλῆς εἶναι πρὸς οὓς ἂν πεισθῆς λέγε περὶ Θεοῦ.
- 367) ὁ λέγων ψευδῆ περὶ Θεοῦ καταψεύδεται Θεοῦ.
- 371) Ср.: 86.
- 375) Ср.: 60. Власть — ἐξουσία.
- 376a) Ср.: 3, 7a; *Клим. Алекс.* Стром. IV.155.2.
- 378) Ср.: 217.
- 379) Греческий текст не позволяет точно понять, к чему велика благосклонность — к даянию или к дающему.
- 381) Ср.: 44.
- 382) Ср.: 49.
- 383) Ср.: 152 слл.
- 385) ἀρμόζου πρὸς τὰς περιστάσεις ἵνα εὐθυμῆς.
- 387) Ср.: 363b, 364.
- 389a) Ср.: 178.
- 389b) Ср.: 432, 433.
- 390) Ср.: 113; изречение Бианта у Диогена Лаэртского (I.88).
- 392) τὸν φιλόσοφον οὐ τὸν χρηματισμὸν ἐλευθεροῦν δεῖ, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν. Χρηματισμὸς может означать «дело, приносящее прибыль», «документ» (в том числе подтверждающий право собственности), «имя»; χρηματισμὸς τῶν δούλων — документ о владении рабами (*Greek-english Lexicon / comp. by Liddell H. G., Scott R. Oxford, 1994. P. 2005*). В любом случае смысл афоризма видится в том, что философу надо стремиться не к сословной свободе, а к духовной. Ср.: 1 Кор 7:21–22.
- 393) Возможный перевод: «ибо обманывать значит и обманываться».
- 395) Θεοῦ καλὸν ἔργον ἀγαθὸς ἄνθρωπος. Ср.: 308.
- 396) Ср.: 175.
- 398) Ср.: *Клим. Алекс.* Стром. V.23.1; *Excerpta ex Theodoto.* 78.2.
- 401) См. комм. к 169.
- 404) = 92.
- 407) Ср.: 451.
- 409) Ср.: 338.
- 418) Ср.: 55, 143.
- 419) Ср.: Прем 3:1.
- 427) Чедвик отмечает, что молчание у христиан ценилось прежде всего как женская добродетель, см.: 1 Кор. 14: 34; *Клим. Алекс.* Педа-

гог. II.58.1. Высоко ставили его и пифагорейцы. Особое значение придает молчанию священномученик Игнатий Богоносец (Послание к Ефесеянам. 6; 15; Послание к Филадельфийцам. 1). О значении молчания у священномученика Игнатия написан ряд работ, в том числе и самим Чедвиком.

428) Ср.: 240.

432) Ср.: 389^б.

433) Ср.: 188, 198; *Клим. Алекс.* Стром. VI.149.5; Какой богач спасется. 36; *Epicl. Enchir.* 46.1.

434) Греческий текст не сохранился, переведено с латинского языка.

435) Ср.: 253^б.

436) Ср.: *Клим. Алекс.* Ex. Theod. 78.

437) Переведено с латинского языка.

439) Здесь руфиновский текст сильно отличается от греческого: *agnosce qui sunt filii Dei in creaturis eius et honora unumquemque pro merito post Deum.*

440) Переведено с латинского языка.

443) Ср.: *Аристотель.* Никомахова этика. 1155a34, 1165b17.

447) Ср.: 2 Кор 3:18.

449) Ср.: 346.

451) Ср.: 407.

*Перевод с греческого и латинского, введение и комментарии
А. Небольсина*

ПРОТИВ ЦЕЛЬСА*

КНИГА ПЯТАЯ

Глава IV

[Эсхатология: Страшный Суд и наказание грешников (§ 14-16)]

14. Итак, [Цельс] говорит следующее: «Глупо со стороны иудеев считать, что когда Бог, словно повар, разведет огонь, то всякий иной род [людской] изжарится, а они одни останутся, и не только живые, но и давно умершие вылезут из земли в той же самой своей плоти. Поистине, надежда, достойная червей!¹ Ибо какая же человеческая душа снова пожелала <бы> тленного тела? Это учение не разделяется и некоторыми из вас, [иудеев], и из христиан², которые обличают крайнюю мерзость, обрати-

* Продолжение. Начало см. Выпуск II за 1999 год.

¹ См. CCels IV.11; 23; VII.9; VII.49.

² Ὁλοῦτε μὴδ' ὑμῶν τοῦτο τὸ δόγμα καὶ τῶν Χριστιανῶν ἐνίοις κοινὸν ἐστὶ καὶ τὸ σφόδρα μισρὸν αὐτοῦ καὶ ἀποπτύστον ἄμα καὶ ἀδύνατον ἀποφαίνειν. Имеются в виду сатдукеи (ср. Мф 19) и христианские гностики – Маркион, Валентин, Василид, Апеллес и др. Если первые отрицали воскресение мертвых и вообще личное бессмертие, во-первых, из-за того, что признавали только Пятикнижие (Тору), где это учение ясно не выражено, и, во-вторых, из-за своих позитивистских взглядов, не признававших ничего сверхъестественного вообще (в том числе существования ангелов и духов), то вторые исходили из совершенно иных соображений – из своего крайнего спиритуализма. По их учению, душа произошла от высшего и благого Бога Отца, а тело – это творение злого Бога-Демииурга, Бога Ветхого Завета, поэтому цель жизни заключается в окончательном разделении души и тела и возвращении последней к своему Небесному Отцу (см. *Иринея* 1.21.5; 5.13; *Тертуллиан*, *О прескрипции против еретиков*, 33). Уже апостол Павел обличает тех, кто отрицает воскресение: «Если же о Христе поведуются, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас гово-

тельность и вместе с тем невозможность этого. И в самом деле, какое же тело, совершенно истлев, могло бы вновь обрести свою первоначальную природу и тот самый первичный состав, который разрушился? Не зная, что на это ответить, они прибегают к глупейшему доводу, что “все возможно Богу”¹ Но Бог не способен к чему-то постыдному и не желает ничего противного природе. И даже если бы ты в силу своей порочности пожелал чего-то низкого, то не следует тотчас верить, что так и будет, — Бог не сможет это исполнить². В самом деле, Бог является причиной не греховных желаний и не извращенной непристойности, но правильности и справедливости в природе, и Он мог бы даровать душе вечную жизнь. «Трупы же, — говорит Гераклит, — презреннее навоза»³. А плоть, наполненную тем, о чем и сказать-то стыдно,

рят, что нет воскресения мертвых?» (1 Кор 15:12). Вообще большинство эллинских философов, признававших бессмертие души, были склонны отвергать воскресение тела как чего-то презренного и поэтому излишнего для подлинной сущности человека (ср. эпизод с апостолом Павлом в Афинском Ареопаге, Деян 17). Другой вариант перевода первых слов этой фразы, — “Это ваше учение не разделяется и некоторыми из христиан” (так в: Ранович А. Б. Античные критики христианства. М., 1990. С. 299 и в английском переводе Ф. Кромби (F. Crombie, The writings of Origen. Edinburgh, 1872, p. 282), — исключает саддукеев и вообще тех иудеев, которые не верили в воскресение. Третий возможный вариант перевода всей этой фразы: “Это ваше учение не разделяется и некоторыми из христиан, и его крайняя мерзость показывает свою отвратительность вместе с невозможностью”.

¹ Это обычный довод апологетов II-III вв., как греческих, так и латинских. См. Иустин Философ, I Апология, 18; Афинагор, О воскресении мертвых; Иринеи Лионский, Против ересей 5.3.2-3; Минуций Феликс, Октавий, 34. Он встречается уже в Священном Писании: Быт 18:14; Иов 42:2; Мф 19:26; Лк 1:37. Священномученик Климент Римский разъясняет: «Для Бога нет ничего невозможного: невозможно только солгать» (Климент, I Кор 27.2). К подобному аргументу прибегали и античные философы, например стоики (см. Цицерон, De natura deorum 3.39.92, De divinat. 2.41.86).

² οὐδ' ἂν σύ τι ἐπιθυμήσῃς κατὰ τὴν σαυτοῦ μοχθηρίαν βδελυρόν ὁ θεός τοῦτο δυνήσεται καὶ χρῆ πιστεῦειν εὐθὺς ὅτι ἔσται.

³ Фрагм. В 96.

Бог не пожелает и не сможет сделать вечной вопреки разуму (*παράλογος*). Ибо Он Сам — Разум всего сущего (*ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος*)² и не может поступать вопреки разуму (*παράλογον*) и вопреки Самому Себе».

15. Прежде всего обрати внимание, как Цельс, клеветая и насмехаясь над [учением] о воспламенении мира (*τοῦ κόσμου ἐκπύρωσιν*), которое разделяют и некоторые весьма рассудительные эллинские философы³, желает, чтобы мы, вводя это учение о воспламенении, превратили Бога как бы в повара. Но он не заметил, что очистительный огонь, как считали [и] некоторые эллины (которые, скорее всего, заимствовали это у древнейшего еврейского народа⁴), охватит мир и, вероятно,

¹ Общее требование разума: все, что возникло, откуда оно произошло, в то потом при своем разрушении и возвратится, только не возникшее неразруσιμο (ср. *Аристотель*, *Metaphysica*. I. 3.; *Платон*, *Tim.* 42e-43a). Такое воззрение можно встретить не только в античной философии, но и в Священном Писании (см. Быт 3:19). Возражения на него см. *святой Иустин Философ*, I Apol. 19.

² Точка зрения стоиков, см. SVF 85; 87; 102.

³ Например, Гераклит, стоики, отчасти Платон (см. ниже, §§ 20, 21 и примечания к ним).

⁴ См. CCels.IV.21. Эта известная «теория заимствования» восходит еще к Филону Александрийскому, который впервые объединил в своем миросозерцании ветхозаветное Откровение и лучшие элементы греческой философии. Ее придерживалось большинство христианских апологетов: святой Иустин Философ, Татиан, Афинагор, святитель Феофил Антиохийский, Климент Александрийский, священномученик Ипполит Римский, Минуций Феликс, Тертуллиан, Арнобий, Лактанций и другие. Суть этой теории состояла в том, что всякое сходство Откровения и греческой философии объяснялось заимствованием того или иного философского положения (например, о едином Боге, о Сыне — Слове Божием, о Промысле, о загробной жизни, о воскресении, о будущем Суде и наказании грешников и т. д.) из Священного Писания, которое своей древностью намного превосходит всю греческую литературу. Весьма интересно, что «теорию заимствования» разделяли и некоторые греческие философы, например известный неопифагореец II века по РХ Нумений Апамейский. Он был знаком с Ветхим Заветом и, пораженный удивительным сходст-

всякого, нуждающегося одновременно в наказании и исцелении посредством огня¹. И этот огонь будет жечь и не сожжет

вом некоторых положений Священного Писания с платоновской философией, утверждал, что Платон – это не кто иной, как «Моисей, говорящий по-аттически» (Μωϋσῆς ἀττικίζων). Его почти дословно повторяет Климент Александрийский, который называет Платона Афинским Моисеем или еврейским философом (Strom). Оппонент Оригена Цельс тоже развивал «теорию заимствования», но как бы с противоположной стороны: он говорил, что не эллины заимствовали мудрость у иудеев, а, наоборот, иудеи у эллинов как у народа более древнего, хранящего все сокровища мировой мудрости (см. CCels IV.11; 21; 36;41). Кроме этой «теории заимствования», для объяснения сходства Священного Писания и греческой философии христианские апологеты приводили другую теорию, – «теорию логоса», то есть разума, которому причастен весь род человеческий как разумный (λογικός) по природе. Разум же, то есть Слово Божие (Λόγος), есть одновременно Автор и Божественного и естественного Откровения, то есть Священного Писания и философии как познания Творца из Его творений (ср. Рим 1:20). Эту теорию разделяли святой Иустин Философ (I Apol. 46), Климент Александрийский и сам Ориген (CCels II.47; IV.85).

¹ См. DPrinc. I.6; II. 10; III. 6. Как известно, Ориген не признавал вечности адских мучений. Для него вечный огонь (πῦρ αἰώνιον) – вечный в смысле существования в пределах одного века, «зона», а не вечный в смысле «безвременный» (ἄδιον). Для Оригена вечный огонь – это прежде всего очищающий огонь (πῦρ καθάρσιον), с помощью которого Бог очищает грешников (как людей, так и падших ангелов) от их грехов. Это духовный, нематериальный огонь. С одной стороны, это Сам Бог, «огнь поядающий» (Втор 4:24; DPrinc. I.1.2) всякий порок и беззаконие и доставляющий праведникам радость и блаженство, а грешникам – ужас и мучения (DPrinc. II.10.4), но в конце концов спасающий и грешников. С другой стороны, это огонь собственной совести, раскаяние во грехах, казнящее грешников и доставляющее им невыразимые страдания. Ориген сравнивает этот процесс очищения грешников от их грехов, являющихся недугами души, с лечением телесных недугов, когда врач прибегает порой к весьма болезненным средствам. Это будет долгий и мучительный процесс, в конце которого и люди, облеченные телами за свои грехи, и падшие ангелы во главе с дьяволом опять вернутся в первоначальное состояние нравственной чистоты и непорочности. Тогда все тварные существа – небес-

тех, кто не имеет в себе материи для этого огня, но он будет жечь и сожжет тех, кто построил здание из своих дел, слов и мыслей, образно называемое [в Священном Писании] «*деревом, сеном или соломой*» (1 Кор 3:12). В самом деле, Слово Божие говорит, что Господь, «*как огонь расплавляющий и как щелок очищающий*» (Малах 3:2)¹, придет к каждому нуждающемуся, потому что к нему примешалась как бы злая текущая материя, возникшая вследствие порока². Я имею в виду нуждающегося в огне, который расплавляет смешавшихся с «*медью, оловом и свинцом*» (Иезек 22:18). И это каждый желающий может найти у пророка Иезекииля (ср. Иезек 22:17-22). А о том, что мы считаем, что Бог разведет огонь не как повар, но как благодетель тех, кто нуждается в испытании и огне, свидетельствует и пророк Исаия, у которого написано, что некоему грешному народу было сказано: «*У тебя были огненные угли, чтобы сидеть на них. Они будут тебе в помощь*» (Ис 47:14-15)³. Слово

ные, земные и преисподние — добровольно покорятся Христу и через Него Богу Отцу и все последствия премирного грехопадения духов будут полностью устранены. Это будет так называемое «*восстановление всяческих*» (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), когда вся материя снова обратится в дух и все существа опять обретут состояние вечного блаженства и единства с Богом. По мнению Оригена, только признавая конечность зла и греха и соответствующего им наказания, можно согласовать конечное состояние тварного мира с благостью Творца, который не может допустить вечного существования зла и вечности мучений. Как известно, подобных воззрений придерживался и святитель Григорий Нисский.

¹ Так в синодальном переводе. В тексте Оригена: «*Как огонь плавильной печи и как трава очищающая*».

² διὰ τὸ ἀναμεμῆσθαι οἴονεϊ φαύλην χυτὴν ὕλην τὴν ἀπὸ τῆς κακίας. По учению Оригена (см. прим. 44 к §10, Богословский Сборник. Выпуск II, стр. 58), телесная природа возникла вследствие грехопадения тварных духов (DPrinc. I.6; III.5). Поэтому для возвращения в первоначальное состояние блаженства следует устраниться от тела и всего, что с ним связано.

³ Ὅτι ἔχεις ἀνθρακὰς πυρὸς καθίσαι ἐπ' αὐτοῖς· οὗτοι ἔσονται σοὶ βοήθεια. Так у Оригена в тексте, который в данном месте почти совпадает с LXX. Единственное различие в том, что в LXX вместо формы

[Божие] домостроительно говорит [здесь], что эти суровые [слова] подходят множеству читателей Священного Писания, чтобы внушить страх [Божий] тем, кто не может каким-то иным образом отвратиться от потока грехов. Но внимательный читатель даже здесь может ясно обнаружить, что наступит конец (τέλος) этих суровых и тяжких [испытаний] для страждущих¹. Достаточно здесь привести [слова] пророка Исаии: «*Ради имени Моего покажу тебе гнев Мой, и славу Мою явлю тебе, чтобы не истребить тебя*» (Ис 48:9)². Таким образом, мы были вынуждены дать объяснение тому, что не подходит для простых верующих, нуждающихся в более простых выражениях, чтобы не показалось, что мы оставили без ответа обвинения Цельса, который говорит: «*Когда Бог, словно повар, разведет огонь*»³.

16. Итак, из сказанного выше внимательным слушателям ясно, что следует возразить на слова: «*Всякий иной род [людской] изжарится, а они одни останутся*»⁴. Ничего удивительного, если так думают среди нас те, кого Слово Божие называет

καθίσαι (неопределенная форма глагола) встречается форма καθίσαι (императив), в результате чего вся фраза звучит так: «*У тебя были огненные угли: садись на них. Они будут тебе в помощь*». Такой перевод дают как французский, так и английский переводчики. В синод. перев. эта фраза имеет совершенно иной смысл и звучит так: «*Не осталось угля, чтобы погреться, ни огня, чтобы посидеть перед ним*».

¹ πλὴν καὶ οὕτως ὁ τηρῶν εὐρήσει ἐμφαινόμενον τὸ ἀπὸ τῶν σκυθρῶπῶν καὶ ἐπιπόνων ἐπαγόμενον τοῖς ἀλγοῦσι τέλος. Слово «τέλος» в греческом языке имеет также значение «цель». В этом случае данную фразу можно перевести так: «*При этом внимательный читатель обнаружит явную цель (τέλος) этих суровых и тяжких [испытаний] для страждущих*» (так во французском переводе этого фрагмента). Но скорее всего Ориген хочет здесь высказать мысль о конечности огненных наказаний как несовместимых с Царством Божиим и конечным состоянием мира.

² В синод. перев.: «*Ради имени Моего отлагал гнев Мой, и ради славы Моей удерживал Себя от истребления тебя*».

³ См. выше, §14.

⁴ См. выше, §14.

«немудрым мира и незнатным и уничиженным и ничего не значащим» и кого «юродством проповеди было угодно Богу спасти, верующих в Него, ибо мир своею мудростью не познал Бога в Премудрости Божией» (1 Кор 1:21,27,28). Они не способны вникнуть в смысл отдельных мест и не хотят заняться исследованием Священного Писания, хотя Сам Спаситель говорит: «Исследуйте писания» (Ин 5:39). И именно так они поняли то обстоятельство, что Бог разведет огонь и что произойдет с грешниками. И, скорее всего, как детям подобает говорить то, что соответствует их невысокой сообразительности, чтобы направить их к лучшему как детей, еще совсем неразумных; так же и для тех, кого Слово Божие назвало «немудрым мира и незнатным и уничиженным», достаточно самого буквального понимания наказаний, ибо они не вмещают иного [способа] обратиться [к лучшему] и избавиться от множества пороков, кроме как через страх и воображение наказаний¹. Таким образом, Слово Божие говорит, что не вкусят огня и наказаний только те, у кого уже совершенно чистые мысли, нрав и дух². А остальные, которые по заслугам нуждаются в исправлении

¹ Ориген различает два типа христиан: простые верующие и образованная христианская элита (см. ССels III.44-50; 58; IV.49). Первые довольствуются слепой верой, ими движет страх перед Всемогущим Судией и наказаниями. Они не получили никакого образования, и им свойственно буквальное понимание Священного Писания. Вторые (и которым относит себя сам Ориген) — это *христианские гностики*, они восходят от простой веры к знанию (γνῶσις), ими движет не страх, но любовь к Богу и Истине. Они получили прекрасное образование и им доступно духовно-аллегорическое толкование Священного Писания. При этом простые верующие весьма враждебно относятся к образованным христианам и хотят заставить всех быть такими же невеждами, как они сами. В таком различии Ориген опирается на Священное Писание и на тот факт, что Сам Христос простому народу говорил в притчах, а апостолам наедине открывал истинный смысл этих притч (См. ССels III.46). То же различие *docti et indocti* встречается у Лактанция (*Divinae Institutiones lib.I*).

² τὸ ἡγεμονικόν: стоический термин, обозначающий ведущую, высшую часть души — разум, или дух. См. *Диоген Лаэртский*, VII.157, 159.

(οἰκονομίας) посредством огненных наказаний, пребудут в них до некоторого предела¹, который будет угодно Богу установить для тех, кто сотворен *по Его образу*, но кто жил против *воли своей природы*, созданной *по образу [Божиему]*². Вот что мы скажем на слова [Цельса]: «*Всякий иной род [людской] изжарится, а они одни останутся*».

Глава V

[Эсхатология: воскресение мертвых (§§ 17-24)]

17. Вслед за этим Цельс, превратно поняв Священное Писание или тех, кто сам не понял Священного Писания, говорит, будто мы утверждаем, что когда мир будет подвергнут очищению посредством огня, то только мы *одни уцелеем, и притом не только живые, но и давно уже умершие*³. Он не уразумел, какую неизреченную премудрость содержат слова, сказанные Апостолом Иисуса: «*Не все мы умрем, но все изменимся, вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся*» (1 Кор 15:51-52). Цельсу следовало бы знать, что имел в виду апостол Павел, говоря это и отделяя себя, как совершенно не причастного смерти, и себе подобных от мертвых, когда он после слов: «*И мертвые воскреснут нетленными*» добавил: «*А мы изменимся*»⁴. В подтверждение того, что Апостол с совершенно определенной целью написал то, что я только что привел из первого посла-

¹ ἐπὶ τινὶ τέλει. См. выше, прим. 14.

² παρὰ τὸ βούλημα τῆς κατ' εἰκόνα φύσεως. По-видимому, Ориген признает здесь существование *природной воли* в твари, которая является высшим, данным от Бога стремлением тварной природы. Не ясно, противопоставлял ли Ориген, как впоследствии преподобный Максим Исповедник, природную волю *воле избирающей (свободе выбора)*, появившейся у человека только вследствие грехопадения. Однако ясно, что Ориген чужд философскому противопоставлению *воли и природы*.

³ См. выше, § 14.

⁴ См. ССелс II.65.

ния к Коринфянам, я приведу его слова из первого послания к Фессалоникийцам, где апостол Павел, как живой, воскресший¹ и отличающийся от умерших, говорит следующее: «Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших; потому что Са́м Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба» (1 Фес 4:15-16). И далее вслед за этим, зная, что мертвые во Христе отличны от него и ему подобных, добавляет: «И мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе» (1 Фес 4:16-17)².

18. Поскольку же Цельс более всего насмехается над [учением] о воскресении плоти³, которое проповедуется в церквах и которое ясно поняли более сообразительные люди, и [поскольку] нет никакой необходимости вновь излагать его слова, которые мы уже один раз приводили, то давайте по мере наших сил скажем кое-что и по этому поводу для пользы чита-

¹ ἐγρηγόρωσ. В английском и французском переводах — «пробудившийся». По-видимому, имеется в виду *духовное воскресение* апостола Павла — его обращение ко Христу (см. Деян 9).

² Смысл этого места (§17), видимо, следующий. Ориген, по всей вероятности, понимает приведенные здесь слова апостола Павла не буквально: ведь нельзя сказать, что апостол Павел не претерпел телесной смерти. Как известно, он был обезглавлен в 67 г. при Нероне в Риме. С другой стороны, Ориген не может предположить, что апостол Павел мог ошибаться, если он считал, что второе Пришествие Христово застанет его еще в живых. Поэтому Ориген понимает эти слова иносказательно: мертвые во Христе — это либо те, кто в этой жизни не уверовал во Христа, либо те, кто не был способен жить во Христе свято и непорочно. А живые и воскресшие (как сам апостол Павел) — это либо те, кто уже в этой жизни уверовал во Христа, либо святые, достигшие «полноты возраста Христова». Но Ориген считает, что мертвые во Христе имеют надежду «воскреснуть» (то есть уверовать во Христа и оставить путь греха) в жизни «будущего века».

³ Воскресение мертвых и Боговоплощение — это два камня преткновения не только для Цельса, но и для всей греческой мысли, ибо эти два вопроса связаны с телесностью, *рационально несовместимой с Богом и вечной жизнью*. См. выше, прим. 2, 6.

телей, как бы [произнося] защитительную речь перед теми, кто чужд нашей вере, написанную ради *«младенцев, колеблющихся и увлекающихся всяким ветром учения, по лукавству человеков, по искусству обольщения»* (Ефес 4:14). Итак, ни мы, ни Священное Писание не говорит, что *давно уже умершие* оживут и *вылезут из земли в той же самой плоти*, нисколько не изменившейся к лучшему. Говоря так, Цельс клеветает на нас. В самом деле, мы видим, что во многих местах Священного Писания говорится о воскресении подобающим Богу образом. Но для нас достаточно теперь привести слова апостола Павла из первого послания к Коринфянам: *«Но скажет кто-нибудь: «Как воскреснут мертвые? И в каком теле придут?» Безрассудный! То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог даст ему тело, какое хочет, и каждому семени свое тело»* (1 Кор 15:35-38). Посмотри, каким образом в этом месте апостол Павел говорит, что *«сеется не тело будущее»*, но что бывает как бы воскресение из посеянного голого [зерна], брошенного в землю, поскольку Бог даст *«каждому семени свое тело»*. И из брошенного [в землю] семени восходит определенного вида колос и определенного вида дерево, как в случае с горчицей, или даже еще большее дерево, как в случае с масличным или каким-либо каштановым зерном.

19. Таким образом, Бог *«даст каждому тело, какое хочет»*, как семенам, так и тем, кто как бы сеется в [момент] смерти и в назначенное время снова получит из посеянного тело, уготованное Богом каждому по достоинству¹. Мы слышим, как

¹ По учению Оригена (см. выше, прим. 12), тварные духовные существа в результате грехопадения облеклись в тела различной степени плотности («небесные», «земные») в зависимости от глубины падения каждого. В своем последующем существовании они, опять-таки в зависимости от своего нравственного прогресса, могут получить лучшие тела («небесные»), а также соответствующее место в иерархии бытия (см. DPrinc. I.6.2-3; III.6.6-7). Таким образом, люди, нравственно усовершенствовавшись, могут перейти в разряд ангелов и других ангельских чинов и, наоборот, ангелы

Священное Писание подробно (διὰ πλειόνων) учит различию между тем, что́ как бы сеется [в момент смерти], и тем, что словно бы воскреснет из него: «*Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе, сеется тело душевное, восстает тело духовное (σῶμα πνευματικόν)*» (1 Кор 15:42-44). А кто способен, пусть уразумеет, что за мысль заключается в словах апостола: «*Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носим образ перстного, так будем носить и образ небесного*» (1 Кор 15:48-49). И хотя Апостол хотел по возможности скрыть в этом месте тайный смысл¹, не подходящий для простых верующих и для слуха простого народа, который побуждается к нравственному совершенству [одной лишь] верою, однако ради того, чтобы мы не поняли его слов превратно, далее после слов: «*Будем носить образ небесного*» — он был вынужден добавить: «*Но то скажу вам, братья, что плоть и кровь не могут наследовать Царства Божиего, и тление не наследует нетления*» (1 Кор 15:50). Далее Апостол, зная некий неизреченный и тайный [смысл] этого места, как и подобает автору, оставившему после себя потомкам свои мысли, изложенные в сочинениях, добавляет: «*Вот я говорю вам тайну*» (1 Кор 15:51). Это обычная форма апелляции к более глубоко-

могут пасть до уровня людей или демонов. Как видим, картина мира у Оригена очень динамична.

¹ τὰ κατὰ τὸν τόπον ἀπόρρητα. Ориген, по-видимому, разделял гностическую идею «тайного знания» апостолов, которое было отлично от церковной керигмы. Часто такое тайное знание связывали именно с апостолом Павлом, как апостолом язычников, которому Христос якобы открыл истинного Бога Отца, отличного от Бога-Демииурга материального мира (ср. 1 Кор 2:7; 3:2-3). А Петр, как апостол иудеев, олицетворял собою ветхозаветную религию, знавшую только Бога Ветхого Завета, то есть Бога-Демииурга. См. Тертуллиан, De praescriptione 23-27. Эта идея «тайного знания» у Оригена вытекает прежде всего из его аллегорического метода толкования, когда в любой фразе можно выделить сразу несколько смыслов — исторический, или буквальный (тело Писания), нравственный (душа Писания), мистический (дух Писания) и др. (см. DPrinc IV.11; CCels III.45; 52; IV.49-50).

му и таинственному смыслу, надлежащим образом скрытому от большинства. Об этом написано в Книге Товита: «*Тайну Царя прилично хранить*» (Тов 12:7), а о том, что похвально, прилично и доступно большинству в истине *Домостроительства*, написано: «*А о делах Божиих объявлять похвально*» (Тов 12:7). Таким образом, наша надежда — это вовсе не *надежда, достойная червей*. И душа наша не желает *тленного тела*, и хотя она нуждается в теле для перемещений в пространстве, все же она, стремясь к премудрости, по слову [Писания]: «*Уста праведника устремятся к премудрости*» (Пс. 36:30)¹, понимает различие между «*земным домом*», в котором и находится «*хижина*» и который должен разрушиться, и [собственно] «*хижиной*», находясь в которой, праведники «*воздыхают под бременем*», «*не хотя совлечься*» хижины, но «*облечься*» поверх хижины (τῷ σκῆνῃ ἐπενδύσασθαι) [в нетление], чтобы в результате этого «*облечения*» (ἐκ τοῦ ἐπενδύσασθαι) «*смертное поглощено было жизнью*» (2 Кор 5:1-4)². Ибо, поскольку всякая телесная при-

¹ В синод. переводе: «*Уста праведника изрекут премудрость*».

² Основой этого темного рассуждения Оригена служит второе послание апостола Павла к Коринфянам (2 Кор 5:1-4): «*Ибо мы знаем, что, когда земной наш дом хижины* (в синодальном переводе: «*земной наш дом, эта хижина*», ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκῆνῆος) *разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище* (τὸ οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι), *только бы нам и одетым не оказаться нагими. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем; потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью*». По-видимому, Ориген, вопреки смыслу апостольских слов, во фразе: «*ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκῆνῆος*» («*земной наш дом хижины*») делает различие между οἰκία («*дом*») и σκῆνῆος («*хижина*»). «*Дом*» — это скорее всего дом в прямом смысле, где живут люди, или вообще земля как место обитания людей («*земной дом*»). А «*хижина*» — это грубая телесная оболочка души (*тело душевное*), возникающая вследствие грехопадения и служащая как бы ее обиталищем («*хижиной*»). Наш земной мир, говорит Ориген, в конце концов преидет, разрушится, сгорит. Но мы не лишимся наших тел, ибо они воскреснут, но уже в ином качестве, как преображенные и нетленные (см. DPrinc I.6.4; II.10.8; III.6.4-9). Поэтому после слов «*облечься по-*

рода тленна, надлежит тленной сей хижине «облечься в нетление», и иному [телесному качеству], являющемуся «смертным» и восприемлющим смерть, следующую за грехом, [надлежит] «облечься в бессмертие». Когда же «тленное облечется в нетление, и смертное в бессмертное», тогда сбудется предреченное ранее пророками: конец «победного торжества» (τῆς νίκης) смерти (ведь она победила нас, подчинив себе) и уничтожение ее «жала» (которым она уязвляла еще не совсем защищенную душу, нанося ей раны, происшедшие от греха) (см. 1 Кор 15.53-56).

20. Однако мы уже в достаточной мере, насколько это было здесь возможно, изложили наше учение о воскресении. Ибо мы написали особое сочинение о воскресении, где более подробно остановились на этом вопросе¹. Теперь же надлежит с логической точки зрения разобрать утверждения Цельса, который не понял наших [Священных] Писаний и не способен рассудить, что не следует считать мнение упомянутых выше философов² более древним, нежели [мнение] тех, кто не проповедовал ничего, кроме веры в христианское учение. Давайте же покажем, что даже мужи, весьма искушенные в умственном созерцании и диалектических рассуждениях, говорили много вздорного. И если уж следует высмеивать [чьи-нибудь] слова как ничтожные и старушечьи басни, то не наши, а скорее их. Действительно, стойки утверждают³, что периодически бывает

верх хижины» мы в квадратных скобках добавляем слова «в нетление» (в качестве опущенного прямого дополнения при глаголе *ἐπιεδύσασθαι*). Слово «нетление» (ἀφθαρσία) встречается в следующей фразе Оригена, которая является цитатой из послания Апостола Павла (1 Кор 15:53). Вместо «нетление» можно также подставить слова «небесное жилище» (*οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ*), встречающиеся в словах апостола Павла, приведенных выше (2 Кор 5:2).

¹ Ориген написал две книги и два диалога «О воскресении», дошедшие до нас лишь во фрагментах (PG, т. XI), но какое сочинение он здесь имеет в виду — не ясно.

² См. выше, § 15.

³ См. CCels IV.67-68.

воспламенение мира и вслед за ним — [новое] мирообразование, в котором все остается совершенно неизменным и [таким же], как в предыдущем периоде.¹ Те из них, кто стыдился этого учения², допускали, что в новом периоде происходят небольшие и весьма незначительные перемены по сравнению с предыдущим периодом. А эти философы утверждают, что в следующем периоде все будет точно так же, [как и в

¹ См. *Диоген Лаэртий*, 7.138,141,142; *ССелс* 4.11, 4.67-68 (ср. *святой Иустин*, I Apol.20; *Минуций Феликс*, 34). Это учение о *мировых циклах* появилось задолго до стоиков и в той или иной форме разделялось большинством античных философов, начиная с Анаксимандра (Анаксименом, Пифагором, Эмпедоклом, Гераклитом, Платоном и другими). Из общего ряда выпадает Аристотель, учивший о вечности и безначальности мира. Согласно стоикам, мир, как все, имеющее начало, подвержен гибели, а мировое первоначало, бог, через определенное время расточает в себе всю сущность (материю) и вновь порождает ее из себя (*Diogen Laert.* 7.138,141). Большинство стоиков (Зенон, Хрисипп, Клеанф, Антипатр, Посидоний и др.) признавали начало и гибель мира, и лишь некоторые (Панетий, Боэт) вслед за Аристотелем объявляли мир неразрушимым и вечным. Сам Ориген отвергает это учение в его античной форме, но развивает подобное ему учение о множестве мировых эонов (эпох), в которых души проходят последовательное очищение от греха, воплощаясь во все новые и новые тела (см. *DPrinc* I.6.2-3; III.6.6). Этот ряд мировых эонов, начавшийся с премирного акта грехопадения духов, должен в конце концов вернуться к своему началу — воссоединению всех разумных духов с Богом и разрешению всего телесного в духовное (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, *DPrinc* III.6.9). Здесь Ориген приводит античное учение о *мировых циклах* в качестве отдаленного аналога христианского учения о воскресении мертвых.

² Имеются в виду средние стоики — Панетий (*Diogen Laert.*, 7.142, *Cicero*, *De nat. deorum*, 2.46.118) и Боэт (*Philo*, *De aetern. mundi*, 78 s.) — *SC* 147, p.64. В *ССелс* IV.67-68 Ориген упоминает еще один способ, которым стоики хотели избежать того нелепого вывода, что в каждом новом периоде опять повторяются все события и персонажи предыдущего и что мир всегда остается одним и тем же. По их утверждению, не один и тот же человек рождается в новом периоде, но лишь во всем подобный ему, и вещи сами по себе не одинаковы, но лишь похожи друг на друга.

предыдущем]. И Сократ опять будет сыном Софрониска и афинянином, и Фенарета, выйдя замуж за Софрониска, снова его родит. Таким образом, хотя стоики и не называют этого *воскресением*, однако на самом деле они показывают, что Сократ, произошедший от семени Софрониска, [вновь] воскреснет и будет образован во чреве Фенареты и будет жить в Афинах и философствовать, и словно бы воскреснет прежняя философия и будет неизменной и [во всем] подобной прежней. И Анит с Мелетом вновь воскреснут и будут обвинителями Сократа, и он снова будет осужден советом Ареопага¹. И что еще более смешно, Сократ будет носить ту же самую одежду, что и в предыдущем периоде, и будет жить в такой же бедности в том же городе Афинах. И тиран Фаларид² опять будет царствовать, а его медный бык, когда будут осуждены [и ввергнуты в него] те же самые люди, что и в предыдущем периоде, будет мычать от их воплей. И тиран Александр Ферейский³ так же вновь будет царствовать с прежней жестокостью и будет казнить тех же людей, что и прежде. Да и какая мне вообще нужда перечислять все подробности этого учения стоиков, которое Цельс не высмеивает, но скорее превозносит, поскольку ему кажется, что Зенон⁴ мудрее, чем Иисус?

21. Хотя кажется, что последователи Пифагора и Платона объявляют мир нетленным, но и они совершают подобную

¹ ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆ. На самом деле, Сократ был осужден афинским судом присяжных (гелиастов).

² Фаларид, агригентский тиран (571-555 гг. до РХ) родом с острова Астипалеи, близ Родоса, получивший известность своей жестокостью. Медник Перилл сделал для него статую быка, полую внутри, в боку которой была дверца. Фаларид приказывал под брюхом быка разводить огонь и заживо сжигать осужденных им людей.

³ Тиран Александр Ферейский, племянник Полифрона Ферейского (Фессалия), убивший своего дядю и сделавшийся затем тираном (360 г. до Р.Х.), также известен своей жестокостью в применении казней — ССels в рус. пер., стр. 331, прим. 3.

⁴ Зенон Китийский (333-262 гг. до Р.Х.), основатель стоической философии. См. *Диоген Лаэртий* VII.1-35.

[ошибку]. Ибо они утверждают, что когда звезды через определенные периоды [времени] занимают то же самое положение и отношение друг к другу, все на земле возвращается в то же самое состояние, которое было тогда, когда в мире наблюдалось аналогичное положение звезд¹. Таким образом, согласно этому рассуждению, когда звезды после длинного периода [времени] вернутся в то же самое положение относительно друг друга, которое было при Сократе, необходимо, чтобы Сократ опять произошел от тех же самых [родителей] и точно так же пострадал, был обвинен Анитом и Мелетом и осужден советом Ареопага. Цельс и ему подобные не высмеивают также и мнений египтян², которые передают то же самое, но являются при этом [для него] священными. Но не кажется ли [ему], что и мы говорим также нечто достойное испытания и исследования, когда утверждаем, что весь мир управляется Богом с учетом расположенности свободной воли каждого [человека] и всегда направляется [Им] к возможно большему совершенству, и когда мы познаем природу нашей свободы, воспринимающей то, что она может воспринять (ибо она не может вместить абсолютную неизменность Бога)³?

¹ Имеется в виду так называемый *большой год* (μικρὰ περίοδος) Плагона и пифагорейцев (см. Tim. 39d-e). Хотя в «Тимее» Платон говорит, что поскольку мир имеет начало, он не вечен и может быть разрушен по воле своего Творца (41b), однако и в этом диалоге и в других диалогах он обнаруживает приверженность общей идее *мировых циклов*. Он говорит, что боги периодически очищают мир от зла и грешников посредством наводнений и мировых пожаров (см. Tim. 22cd, 25c; Critius 112a; Legg. 677a). В «Политике» (269c-274e) встречается представление о том, что мир, как имеющий начало и составленный из материальных частей и, следовательно, не вечный, после продолжительного периода стройности и упорядоченности, когда им управляет его Творец, предоставляется самому себе и постепенно деградирует, так что начинается обратное движение мира от конца к началу, а затем снова от начала к концу (*мировой цикл*). См. также CCels IV.62, 64.

² См. Платон, Tim. 22b-25d.

³ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς σχέσεως τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐκάστου. Ориген

22. Однако пусть никто не думает, что говоря так, мы принадлежим к тем, которые [только] называются христианами, но на деле отвергают согласное со Священным Писанием учение о воскресении. Ибо они никак не могут, исходя из своих принципов, объяснить, каким образом из «пшеничного или какого другого зерна» словно бы воскресает колос или дерево (1 Кор 15:37). А мы убеждены, что сеемое «не оживет, если не умрет», и что сеется «не тело будущее», ибо «Бог дает ему тело, как хочет», и после того, как оно посеяно «в тлении», Бог воскресит его «в нетлении»; и после того, как оно посеяно «в уничижении», Бог воскресит его «во славе»; и после того, как оно посеяно «в немощи», Бог воскресит его «в силе»; и после того, как посеяно «тело душевное», Бог воскресит его как «[тело] духовное» (1 Кор 15:36-44). Мы сохраняем учение Церкви Христовой и величие обетования Божия, доказывая Его силу не просто голословными утверждениями, но разумными доводами. И мы знаем, что хотя «небо и земля» и то, что на них, «прейдут» (Мф 24:35), но никоим образом не пройдут слова [Божии] о каждой вещи (οἱ περὶ ἐκάστου λόγου), относящиеся к Слову (Λόγου), Которое «было в начале у Бога» (Ин 1:1), — к Богу Слову (Θεοῦ Λόγου), — как части к целому и как вида к роду¹. Ибо мы желаем понять [слова] Сказавшего: «Небо и земля пройдут, но слова мои (οἱ δὲ λόγοι μου) не пройдут» (Мф 24:35).

имеет здесь в виду, что учение о *мировых циклах* противоречит свободе человека, ибо в таком случае все поступки человека заранее предопределены и не зависят о его свободного выбора (см. SCels IV.67-68). Эту фразу при иной пунктуации можно понять совсем по-иному: «Но не кажется ли [ему], что и мы говорим также нечто достойное испытания и исследования, когда *в соответствии с расположением свободной воли каждого утверждаем*, что весь мир управляется Богом и всегда направляется Им к как можно большему совершенству, и когда мы познаем природу нашей свободы, которая способна к восприятию различных возможностей (ибо она не может вместить абсолютную неизменность Бога)» (см. французский перевод — SC, 147, р. 67).

¹ Это учение о *Логосе* и о *логосах* (или идеях, формах, родах, видах, рациональных принципах, разумных основаниях бытия и т. д.) встречается уже в античной философии — у Гераклита, Платона, Ари-

стотеля, стоиков. В библейское богословие его ввел, по-видимому, Филон Александрийский, который отождествил логосы, или идеи, тварного бытия с творческими силами Бога, а Логос — с Его Единородным Сыном, через Которого все было сотворено. Христианские апологеты II в. — святой Иустин Философ, Татиан, святитель Феofil Антиохийский, Афинагор, Тертуллиан, Климент Александрийский и другие также развивали это учение о Логосе и логосах. Ориген придал этому учению более совершенную форму. Он касается его во многих своих сочинениях: ComJn I; ComJn XIX; CCels VI; HomGen и других. Логос, считает Ориген, есть рациональное основание бытия каждой вещи, ее внутренняя идея, принцип существования, задающий все ее существенные (субстанциальные) качества. Одним словом, логос, или *сущностной смысл*, делает каждую вещь тем, что она есть по своей сущности. Но в отличие от вещей, которые постоянно изменяются, возникают и уничтожаются, сам логос вещи остается неизменным; он, как мысль (νόημα, θεώρημα) Бога, не возникает и не уничтожается. Таким образом, возвращаясь к теме воскресения мертвых, которую обсуждает здесь Ориген, если тело человека постепенно разрушается и в конце концов разрушится, то его логос, или *внутренняя формирующая сила*, делавшая его на протяжении земной жизни тем, чем он был, и сохранявшая все его существенные качества, остается неизменной после смерти тела и не разрушается. Тем самым воскресение мертвых получает свое твердое логическое основание (см. далее §23.). Множество логосов тварного бытия составляют единый Логос Божий — Слово Божие и Божию Премудрость. Они относятся к Нему как части к содержащему их целому или как виды к роду (ὡς ἐν ὄλφ μέρη ἢ ὡς ἐν ὕψει εἶδη, ср. аристотелевское учение о родах и видах, а также учение о едином Логосе и множестве логосов в Ambigua преподобного Максима Исповедника). Через Слово Божие «все начало быть», то есть все тварное в Нем имеет основания своего бытия, Ему обязано как своим бытием, так и своими существенными качествами. Для Оригена Слово Божие — это *идеальный план, идеальная структура* тварного мира, всегда пребывавшая в Уме Бога. Но по логике вещей, учение Оригена, основанное на Божественном Откровении, должно отличаться от платоновского учения об идеях. Ибо платоновская идея — общая для множества индивидов одного вида. Это, как говорит Аристотель, «единое во многом» (Metaph. I.9). Она включает в себе существенные качества многих вещей. Индивидуальное же существование у Платона считается чем-то незаконным, падшим, ущербным, не способным полностью вместить содержание своей идеи. Совсем другое мы нахо-

23. Таким образом, мы вовсе не утверждаем, что *истлевшее тело вновь обретет свою первоначальную природу*¹, равно как и то, что истлевшее «пшеничное зерно» вновь станет «пшеничным зерном» (1 Кор 15:38). В самом деле, мы утверждаем, что как из пшеничного зерна вырастает [не зерно, а] колос, так и телу присущ некоторый формирующий принцип (λόγος), который не истлевает и на основании которого тело «восстает в нетлении» (1 Кор 15:42)². А вот стоики, согласно своему учению о

дим в Божественном Откровении. Ведь если человек после смерти тела будет воскрешен, согласно своему вечному логосу, или конституирующему принципу, то воскреснет именно этот человек, а не человек как таковой (хотя, по учению святителя Григория Нисского, множество людей — это единый Адам). Следовательно, логос — это не общее, а индивидуальное понятие. То, что в этом месте Ориген сравнивает логосы с частями и видами (то есть с чем-то общим), можно попытаться объяснить так: логосы — это самые последние неделимые виды одного общего рода, то есть не что иное, как индивиды (individua. лат. — неделимое), так что сколько существовало, существует и будет существовать людей (индивидов), столько будет и видов общего рода «человек». Но этим вовсе не решается вопрос о статусе общих понятий, или универсалий, в богословской системе Оригена. Более близко Ориген подходит к стоическому учению о семенных логосах (λόγοι σπέρματικοί), или производительных силах, формообразующих принципах, содержащихся в семени всякого существа. См. DPrinc II.10.3; III.6.1-9.

¹ См. выше, §14.

² См. прим. 43. Ориген здесь хочет сказать, что христианское представление о воскресении не подразумевает, что воскреснет тот же самый материальный состав тела, который разрушился, но что Бог на основе логоса (формообразующего принципа) каждого индивида восстановит форму тела, которую оно имело до разрушения, из совершенно иного материального субстрата. Ибо в течение жизни материальный состав человеческого тела постоянно изменяется, вплоть до клеточной и молекулярной структуры. Этот новый материальный состав человеческого тела будет качественно иным, лучшим, более тонким и совершенным по сравнению с прежним (см. DPrinc III.6.4-9). Это то «тело духовное», которое упоминает апостол Павел (1 Кор 15.44)). Ориген объясняет возможность этого тем, что материальная основа мира сама по себе лишена какого-то определенного качества и поэтому с легкостью повинуется Своему Творцу и способна воспри-

неизменяемости вещей в следующем [мировом] периоде, считают, что тело, совершенно истлев, вновь обретет свою первоначальную природу и опять возникнет тот самый первичный состав, который разрушился, подтверждая это, как они думают, логически необходимыми доказательствами¹. И мы не прибегаем к глупейшему доводу, что «*все возможно Богу*»², ибо мы знаем, что это «*все*» не относится к области несуществующего и бессмысленного. Мы так же [как и Цельс] признаем, что *Бог не способен к чему-то постыдному*³, ибо в таком случае Бог будет тем, кто может и не быть Богом. В самом деле, если Бог совершает что-либо постыдное, Он уже не Бог⁴. Поскольку же Цельс говорит, что *Бог не желает ничего противного природе*, то давайте разберем [и] это утверждение. Если под противным природе разумеется порок, то мы согласны, что Бог не желает ничего противного природе: ни того, что происходит от порока, ни того, что противно разуму (*ἀλόγως*). Если же оно происходит в согласии с Разумом (*Λόγῳν*) Божиим и Волей Его⁵, то

нять любое телесное качество, которое Ему угодно будет ей придать (DPrinc III.6.4-6). Это видно уже на примере таких творений Божиих, как звезды и свет. Только при таком понимании «механизма» воскресения, полагает Ориген, можно избежать многих недоумений, которые возникают при рассмотрении, например, того факта, что материальные частицы тела одного человека могут (произвольно и непроизвольно) стать пищей другого и преобразоваться в его телесный состав.

¹ Стоики, опираясь на учение о мировых циклах, развивали учение о воскресении: в новом мировом цикле восстанавливается не только прежняя форма мира, но и его *материальный субстрат*, а следовательно и материальный состав всех его частей, в том числе и человеческих тел.

² См. выше, §14.

³ См. выше, §14.

⁴ Ср. фрагмент Еврипида у Плутарха, Мор. 21 – SC, 147, р. 71.

⁵ κατὰ Λόγῳν Θεοῦ καὶ Βούλησιν Αὐτοῦ. Разум (=Слово) Божий, Воля Божия – это все имена Бога Сына, которыми Он называется в Священном Писании и у Оригена в зависимости от контекста. Сын рождается от Отца «*sicut voluntas ex mente*» (как воля от ума, DPrinc I.2.6).

это, конечно, не противно природе. <Ибо> деяния Божии не противоречат природе, даже если они невероятны или кажутся кому-то невероятными¹. Если же необходимо привести более сильный довод, то мы скажем, что есть некоторые вещи, которые превосходят то, что обычно понимается под словом «природа», и которые Бог когда-либо мог сотворить. В самом деле, Бог может превознести человека над его человеческой природой, преложить его в более высокую и божественную природу и сохранять его в этом состоянии столь долго, сколько и опекаемый своими делами будет показывать, что он [этого] хочет.

24. Мы уже сказали², что Бог не желает ничего не подобающего Ему, что лишало бы Его [преимущества] быть Богом. Поэтому мы [также] скажем, что *если человек в силу своей порочности пожелает чего-то низкого, то Бог не сможет этого исполнить*. Здесь мы не собираемся спорить с тем, что утверждает Цельс, но исследуем это из любви к истине. Мы согласны, что *Бог является <причиной> не греховных желаний и не извращенной непристойности, но правильности и справедливости в природе*, поскольку Он – причина всякого добра. Мы также согласны, что *Бог может даровать душе вечную жизнь*, и не только может, но и дарует³. Последнее замечание Цельса не представляет для нас никакой трудности, и даже фраза Гераклита, которую он привел: «*трупы презреннее навоза*», хотя на это кто-нибудь мог бы возразить, что навоз презрен, а трупы людей не

¹ В богословии Оригена, как и в античной философии, Бог детерминирован Своей природой – в частности, Своей благостью и разумностью. Так, Святая Троица – Отец, Сын и Св. Дух – является единственным субстанциальным благом (см. DPrinc I.2.13; I.5.3).

² См. выше, § 23.

³ Учение Оригена о предсуществовании душ предполагает их вечность, но не безначальность. Вообще в системе Оригена такие свойства тварной реальности, как бытие, вечность, разумность, благость, святость и другие, присущи ей не по природе, но по благодати. Эти свойства у тварной природы случайны и не имеют той степени полноты, в какой они наличны у Творца (см. DPrinc I.2.10-13).

презренны из-за души, обитавшей в них, тем более если она была весьма добродетельна. Ибо по более цивилизованным законам они [трупы] удостоиваются погребения с подобающими им почестями. Поэтому мы не должны оскорблять душу, обитавшую [в теле] своей силой; и отбрасывать наше тело после того, как она [его] покинула, как это происходит с телами скотов¹. Далее, Бог, конечно, *не пожелает вопреки разуму (παράλογως) сделать вечным «пшеничное зерно»* (1 Кор 15:38), но лишь колос, вырастающий из него, ни сеемое «*в тлении*», но лишь восстающее из него «*в нетлении*» (1 Кор 15:42). Согласно Цельсу, *Сам Бог – это всеобщий Разум (ὁ τῶν πάντων Λόγος)*, а мы считаем, что это Его Сын, о Котором глубокомысленно утверждаем: «*В начале было Слово (ὁ Λόγος), и Слово было у Бога, и Слово было Бог*» (Ин 1:1). Но мы согласны, что *Бог не может поступать вопреки разуму и вопреки Самому Себе.*

Перевод с греческого и комментарии А. Фокина

(Продолжение следует)

¹ См. CCels IV.59.

А. Ястребов

ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ

Исторический очерк

Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской, хорошо известен широкому кругу православных читателей по своей «Церковной истории». Значение этого труда для Церкви трудно переоценить, и его автор с полным правом именуется «отцом церковной истории». Он был свидетелем и непосредственным участником необычайно сложной эпохи в истории Римского государства и христианской Церкви. «Евсевию Кесарийскому суждено было послужить Церкви Божией во время тяжких ее страданий и во время торжества ее <...> В глазах его производились самые напряженные усилия язычников подавить христианство, и он сам на себе испытал тягость последнего гонения, но он же был свидетелем — провозвестником окончательной победы христианской веры над языческой»¹.

С прекращением бедствий внешних, с торжеством христианства над язычеством внутрицерковные смуты не прекратились. Евсевий оказался в самом центре событий, поскольку был широко известен как богослов, занимал важную кафедру на Востоке и пользовался расположением императора Константина. Поэтому, будучи вовлечен в орбиту арианских споров, епископ Кесарийский должен был занять какую-то позицию в этом сложнейшем вопросе. В силу определенных причин его точка зрения не совпадала со строго никейским пониманием догмата единосущия. Видимо, именно поэтому Евсевий, как имевший неправославный взгляд на ключевой вопрос богословия IV века, как оппонент никейцев, в частности святителя Афанасия Великого и святителя Евстафия Антиохий-

¹ Предисловие к книге: Евсевий Памфил. Сочинения Евсевия Памфила. СПб., 1848. Т. 1. С. 1.

ского, на сегодняшний день (во всяком случае для читающих только по-русски) известен одним своим трудом – вышеупомянутой «Церковной историей».

В этом историческом очерке мы расскажем:

- 1) о жизни епископа;
- 2) о его богословской позиции в арианском споре;
- 3) о его трудах.

«Прошлое не оставило нам целостного жизнеописания Евсевия, и, реконструируя его биографию, приходится часто основываться на отрывочных сведениях, почерпнутых прежде всего из его собственных сочинений. Многие факты и даты вряд ли могут быть точно установлены и поэтому неизбежно будут носить характер предположений»¹. «Великую услугу биографу Евсевия должно было оказать описание жизни Евсевия, составленное его учеником и преемником Акакием»². И действительно, у Сократа читаем: «В это самое время, по смерти Евсевия, бывшего епископом в Кесарии Палестинской и прозывавшегося Памфиловым, принял кесарийское епископство ученик его, Акакий, который, кроме многих других книг, написал книгу о жизни своего учителя» (*Сократ Схоластик. Церковная история. II.4*)³. Однако этот труд Акакия, к сожалению, давно уже утерян.

О месте и времени рождения Евсевия ни в одном из дошедших до нас сочинений не содержится прямых указаний. Предполагают, что местом рождения его была Палестина, и в частности Кесария⁴. Однако мы вместе с Н. Розано-

¹ *Кривушин И. В.* Рождение церковной историографии: Евсевий Кесарийский. Иваново, 1995. С. 4.

² *Розанов Н.* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880. С. 4.

³ Ссылки на произведение Сократа Схоластика даны по изд.: *Сократ Схоластик. Церковная история.* Москва, 1996.

⁴ *Кривушин И. В.* Указ. соч. Кривушин ссылается на кн.: *Chesnut G. F.* The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. Macon. 1986. P. 77, 78; *Grant R. M.* Eusebius as Church Historian. Oxford, 1980. P. 51. См. также: *Евсевий Памфил. Сочинения...* Т. 1. С. 2.

вым¹ заметим, что это мнение едва ли можно признать справедливым. Его подтверждают, в основном, тем, что к имени Евсевия часто присовокуплялась приставка *παλαίστινος*, но в большинстве случаев тут же употребляется слово *ἐπίσκοπος*, а отсюда очевидно, что *παλαίστινος* есть просто наименование области, в главном городе которой Евсевий был правящим епископом. «За рождение Евсевия в Кесарии, — указывает Н. Розанов со ссылкой на «Жизнь царя Константина» (I.8), — не говорит и то обстоятельство, что он получил в этом городе крещение, потому что в древней Церкви христиане принимали крещение не только в отечественных городах, а где им было угодно»².

В вопросе о дате рождения Евсевия также нет полной ясности и существуют разные точки зрения. В целом разброс мнений по этому вопросу колеблется с середины 250-х по первую половину 260-х гг.³, однако более вероятной датой следует считать 260–264 гг.⁴

Относительно родителей Евсевия мы не имеем никаких сведений. Имя *Εὐσεβίος ὁ Παμφίλου* (*Сокр. Церк. ист.* I.1, 10, 23, 24; *Созомен. Церковная история.* II.19⁵) не является тем же самым, что *Ἀλέξανδρος τοῦ Φιλίππου*, то есть не указывает на отца, а взято было Евсевием из-за его большой привязанности к своему учителю, святому Памфилу, скончавшемуся мученически в 309 году. Из сведений о родственниках Евсевия можно найти упоминания лишь о Никомидийском епископе Евсевии, что будто бы последний приходится братом первому. У блаженного Феодорита приводится письмо Ария Евсевию Никомидийскому, где Евсевий Кесарийский прямо называется его

¹ Розанов Н. Указ. соч. С. 3.

² Там же.

³ Там же; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 1. С. 139.

⁴ См.: *Places E. des. Introduction générale // La préparation évangélique* (Sources chrétiennes. № 206). Paris, 1974. P. 16.

⁵ Ссылки на произведение Созомена даны по изд.: *Созомен. Церковная история* Эрмия Созомена Саламинского. СПб, 1851.

братом: «Εὐσέβιος ὁ ἀδελφός σου, ὁ ἐν Καισαρείᾳ» (*Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. 1.5*¹). Не является препятствием видеть их родственниками и то обстоятельство, что Евсевий Никомидийский называет Кесарийского δεσπότης (*Феод. Церк. ист. 1.6*), поскольку данным термином обозначался обычный титул епископов, как это остается и теперь.

Из его творений понятно, что он получил очень хорошее образование, причем был начитан как в области духовной, так и общегуманитарной. Он хорошо знал историю философии, кроме греческого владел еврейским и отчасти латынью². Хорошее знакомство Евсевия с гражданской историей также не подлежит сомнению.

Уже в зрелом возрасте мы видим Евсевия в Кесарии Палестинской. К сожалению, жизнь его до этого времени практически неизвестна. После падения Иерусалима при Тите и Веспасиане и вплоть до нового возвышения его в эпоху Вселенских Соборов Кесария была настоящей столицей Палестины как в гражданском, так и в церковном отношении. Необходимо упомянуть и о школе, основанной здесь Оригеном, при которой имелась обширная библиотека, позволявшая заниматься самими разными областями богословской науки, в первую очередь экзегетикой. Позже сам Евсевий «во время гонений Диоклетиана сохранил наличность библиотеки и обогатил ее новыми коллекциями рукописей»³. И по окончании гонений он постоянно пополнял ее фонды, не жалея никаких средств. Эту библиотеку блаженный Иероним называл «божественной», а когда ему удалось получить из нее некоторые рукописи, он считал себя «богаче Креза» (*De scriptoribus eccl. 81*). Тогда школой в Кесарии руководил святой Памфил, ученый пресвитер, с которым Евсевия связала самая тесная дружба: из любви

¹ Ссылки на произведение Феодорита даны по изд.: *Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993.*

² *Евсевий Памфил. Сочинения... Т. 1. С. 2.*

³ *Барсов Н. И. Евсевий Памфил // Энциклопедический словарь / изд. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. СПб., 1894. Т. 11а. С. 501.*

к другу и наставнику и благоговения перед учителем он впоследствии и принял имя последнего, о чем уже упоминалось. Памфил был убежденным оригенистом: известно, что он собирал творения Оригена (*Евсевий Памфил. Церковная история. VI.32.3*)¹ и даже написал «Апологию» в его защиту (VI.33.4). Под влиянием своего учителя Евсевий, естественно, также сделался поклонником Оригена и уже вместе со святым Памфилом трудился над «Апологией». Из Кесарии Евсевий для продолжения научной работы и углубления богословских знаний путешествовал и в другие города. Он работал в библиотеке Элии, где, по его словам, нашел часть материала для «Церковной истории» (VI.20.1), побывал он и в Антиохии — важнейшем центре тогдашней науки, давшей свое имя целому направлению христианского богословия (VII.32.2–4). В то время здесь славился своей глубокой ученостью пресвитер Лукиан, под руководством которого учились в будущем известные Арий и Евсевий Никомидийский. Однако наш Евсевий едва ли долго пробыл в Антиохии, так как в его сочинениях не видно почти никакого влияния антиохийской школы². Большую же часть времени он проводил в Кесарии со своим другом и учителем, занимаясь богословием. Однако мирные штудии кесарийских затворников были прерваны разразившимся в начале IV века гонением Диоклетиана. В 307 году святой Памфил был заключен в темницу. Ряд исследователей, начиная с Фотия (*Photius. Bibliotheca. Codex CXVIII*)³, полагают, что тюремное заключение разделял с ним и его ученик — Евсевий, однако думается, что такая заметная фигура явилась бы хорошей добычей для язычников и Евсевий вряд ли бы остался в живых.

¹ Ссылки на «Церковную историю» Евсевия даны по изд.: *Евсевий Памфил. Церковная история* / перев. Сергеевко М. Е. М., 1993. Далее ссылки на «Церковную историю» в тексте специально не оговариваются и приводятся в виде цифр, указывающих номера книг, глав и параграфов.

² Розанов Н. Указ. соч. С. 7.

³ *Patrologia Graeca* / éd. Migne J.-P. Athenae, 1990. № 103. P. 395–396.

Да и сам он, свидетельствуя о гонениях и являясь очевидцем истязания христиан, опровергает мысль о том, что был вместе со святым Памфилом в заключении. Логичнее предположить, что все время заключения святого Памфила Евсевий находился где-нибудь неподалеку и только после мученической кончины своего друга он уходит из Кесарии.

Во время своих странствий Евсевий был свидетелем повсеместных жестоких гонений на членов Церкви. Из подробного описания происходивших событий мы можем установить географию его путешествий с последовательностью, конечно, условной. Вначале он посетил палестинские рудокопни, куда были сгоняемы христиане (*Евсевий*. Книга о палестинских мучениках¹, затем он побывал в Тире (VIII.7), после чего перебрался в Египет, где посетил в том числе и Фиваиду (VIII.9.4). Здесь Евсевий был схвачен и вместе с Гераклейским епископом Потамоном брошен в темницу, откуда, впрочем, вскоре был отпущен на свободу. Это впоследствии послужило поводом к нареканиям: пошли слухи, что он купил себе свободу ценой предательства. Однако, принимая во внимание то, что вскоре после гонения Евсевий стал епископом Кесарийским, подобные предположения должно считать неосновательными². Там же, в Египте, Евсевий нашел время для богословских занятий. По крайней мере, за то, что он не без пользы побывал в Египте, говорят его сочинения, а в особенности «Евангельское приготовление», для составления которого, по словам Скалигера, необходимо было перерыть все библиотеки Египта, Финикии и Греции³.

По окончании гонений Евсевий вновь прибыл в Кесарию и занялся наукой. К тому времени он уже был известен как автор исторических и апологетических трудов и других сочинений. Такой человек, естественно, обратил на себя внимание, и

¹ Ссылки на «Книгу о палестинских мучениках» даны по изд.: *Евсевий Памфил*. Сочинения... Т. 2.

² *Болотов В. В.* Указ. соч. Т. 1. С. 140.

³ *Евсевий Памфил*. Сочинения... Т. 1. С. 8.

вскоре, по смерти епископа Агапия (VII.32.24), Евсевий избирается его преемником (X.4.1). Это произошло, вероятно, около 315 года. Он ликует тогда вместе со всей победившей Церковью Божией и в начале десятой книги «Истории» восклицает: «Воспоем новую песнь, ибо после мрачных зрелищ и ужасных повествований мы удостоились видеть и славословить то, что многие жившие до нас истинные праведники и мученики Божии желали видеть на земле и не видели, хотели слышать и не слышали <...> Теперь светлый и ясный день, не омрачаемый никаким облаком, озарил лучами небесного света церкви Христовы по всей земле» (X.4.8).

Продолжая управлять своей епархией и не оставляя научной деятельности, Евсевий, как говорится в предисловии к первому русскому изданию его «Церковной истории», «взысканный особыми милостями благочестивого императора, принимаемый в его дворце как домашний человек, удостоенный переписки с ним, в которой государь называл его любезнейшим братом <...> почти все оставшееся время употреблял, чтобы обличать недовольных мерами Константина язычников и восхвалять новый порядок вещей и мудрого его виновника»¹. Его перу, помимо всего прочего, принадлежат «Жизнь царя Константина» и две речи — к празднованию двадцати- и тридцатилетия царствования Константина. Все упомянутые сочинения, в особенности же два последних, выдержаны в панегирическом духе, а в исторической достоверности «Жизни царя Константина» давно появились серьезные сомнения. Однако, как считает В. В. Болотов, панегиризм этот легко объясним. Евсевий выступает здесь не как беспристрастный историк, а как составитель, если угодно, жития человека, масштабы заслуг которого и сейчас еще трудно себе представить².

К сожалению, установление внешнего мира не принесло Церкви мира внутреннего. В 20-е годы IV века спокойствие нарушилось начавшимися арианскими спорами, в которые был

¹ Там же. С. 4–5.

² Болотов В. В. Указ. соч. Т. 1. С. 142.

вовлечен и Евсевий. Изложение доктрины Ария не входит в нашу задачу, к тому же по этому предмету в настоящее время издано и переиздано довольно много трудов современных и дореволюционных богословов. Следует подробно остановиться только на тех аспектах тринитарного богословия, которые имеют непосредственное отношение к интересующему нас вопросу и, к сожалению, традиционно недостаточно освещены в учебниках церковной истории. Хотя справедливо и то, что в задачу этих учебников не входит подробное ознакомление читателя с направлениями «арианской» мысли того времени, но тогда тем более мы должны заострить внимание на этом вопросе и хотя бы отчасти раскрыть его.

В традиционном понимании Евсевий Кесарийский представляется читающему христианину умеренным арианином (а что значит быть полуеретиком?!), «умеренность» которого диктовалась скорее политическими, нежели догматическими причинами. Если в этом мнении и есть доля правды, то, осмелимся сказать, незначительная. Необходимо подчеркнуть, что арианство, то есть непризнание второй Ипостаси Пресвятой Троицы – Бога-Слова – единосущным по природе Богу-Отцу, не было единым не только в последующем развитии своего богословия, но и в самих своих послылках. Это очень важно понимать для оценки богословской позиции тех, кто не принял никейский догмат в чистом виде. Как уже упоминалось выше, Арий был последователем пресвитера Лукиана, который, по словам святого Александра Александрийского, являлся, в свою очередь, учеником Павла Самосатского. Как бы там ни было, но взгляды Ария имеют много общего с ересью Павла – динамизмом¹. Этой ересью утверждался строгий монизм в Боге, напоминающий еврейский, а Сын и Дух Святой понимались еретиками как служебные силы. Вооружившись при этом буквалистской антиохийской экзегезой, Арий и составил свое учение, философской основой которого была система Аристотеля. Совсем по-иному представляло себе отношение Лиц Пре-

¹ Там же. Т. 4. С. 2.

святой Троицы большинство тогдашних богословов, которые в основной массе своей были почитателями Оригена. И хотя триадология последнего вообще довольно смутна, но вместе с тем у него четко проступает субординационизм — учение об иерархии Лиц Пресвятой Троицы с последовательным понижением Ипостасей от Отца к Святому Духу¹. Этот взгляд часто встречается в первые века христианства, и потому епископы, среди которых был Евсевий Кесарийский, просто держались традиции. Богословие же Оригена, бывшее чисто александрийским с преобладанием аллегоризма в толковании Священного Писания, в философском смысле примыкало к Платону и неоплатоникам.

Таким образом, необходимо следует принять, что богословские воззрения Евсевия и Ария исходят из совершенно разных посылок и сближаются на Первом Вселенском Соборе и позже лишь из-за боязни консервативных оригенистов того нового (а на самом деле хорошо забытого старого [Феод. Церк. ист. I.12–13]), что было предложено Никейским Собором².

Особо обратим внимание на то, что основную мысль Ария о происхождении Сына «из не-сущих» Евсевий Кесарийский решительно отвергает. Вот что он пишет своей пастве, изъясняя принятый Символ веры и деяния Собора: «Так как ни в одной богодухновенной книге нет выражений “из не-сущего” или “было время, когда (Сына) не было” и других за этими, то и неблагоприличным показалось (нам. — А. Я.) говорить и преподавать их» (Феод. Церк. ист. I.12). «Александрийские ученые, последователи Оригена, несмотря на свой субординационизм, оставались на почве православной, потому что существование Сына при существовании Отца для них было логической необходимостью. При таком философском предположении александрийские богословы и как экзегеты находили для себя полное право во всяком месте Писания, где была речь о λόγος τοῦ Θεοῦ, видеть указание на вторую Ипо-

¹ Там же. С. 7.

² Не все исследователи считают оригенизм и арианство разнородными явлениями, см., например: *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. М. 1992. С. 9.

стась Святой Троицы»¹. Эти слова можно с определенной оговоркой отнести и к Евсевию, ибо александрийское богословие того времени уже целое столетие в значительной степени определялось богословием Оригена, чьим последователем, как мы уже неоднократно упоминали, был Евсевий Кесарийский. Очень удачно его позицию в тринитарном вопросе обозначил профессор Болотов: «Догматическое положение Евсевия определяется так: Евсевий не был ни православным, ни арианом, — он был оригенистом»². Такая характеристика, полностью, как думается, справедливая, оставляет, конечно, двойственное впечатление: с одной стороны, ставить в вину Евсевию его оригенизм никак нельзя, поскольку это направление было весьма влиятельным в Египте и на Ближнем Востоке в то время и многие Отцы и учителя Церкви были убежденными приверженцами Оригена. С другой стороны, Евсевий стоял ближе все-таки к лагерю арианскому, да и святитель Афанасий Великий считал его арианом³.

Вопрос этот, наверное, не может иметь однозначного ответа. Евсевий представляется нам человеком своей эпохи со всеми ее богословскими и человеческими недостатками. Никейский догмат в то время был только провозглашен, он явился откровением, комментарии и толкования к которому не были еще составлены. Если позволить себе некоторую поэтическую образность, то можно сказать, что святитель Афанасий Великий являлся тогда тем маяком, свет которого указывал на скорое появление твердой земли. Для «пучины» тринитарного спора этой «сушей» явилось впоследствии богословие отцов Каппадокийцев. А пока еще не был создан богословский язык, оставалось широкое поле для колебаний. Евсевий Кесарийский остался в этой бурной эпохе, он не дождал до окончательного торжества православной триадологии. Ведь только тогда можно было бы смело сказать, являлся Евсевий арианом или пра-

¹ Болотов В. В. Указ. соч. Т. 4. С. 7–8.

² Там же. Т. 1. С. 141.

³ Святитель Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан // Святитель Афанасий Великий. Сочинения. М., 1994. Т. 1. С. 384.

вославленным. Во всяком случае, он не был тонким догматистом и в спорных вопросах держался традиционных взглядов, хотя именно он много сделал для развития языка и понятийного аппарата православного богословия. Впрочем, следует вернуться к изложению жизни Евсевия.

Отношения Евсевия Кесарийского с Константином Великим подробно освещены многими как древними, так и современными авторами¹. Император состоял с Евсевием в переписке, прислушивался к его мнению, и неудивительно, что Евсевию на Первом Вселенском Соборе было предложено место по правую руку от царя и что он получил почетное право произнести приветственную речь, обращенную к императору (*Евсевий. Жизнь царя Константина. III.11*)². Когда дискуссия православных с арианами стала принимать затяжной характер, Евсевий выступил с примирительным предложением. Сам он считал, что богословствование в таких вопросах может привести к нежелательным последствиям, полагая, что если человек не может постичь образ отношения между собственной душой и телом, то как он может пытаться познать тайну отношения Сына Божия к Отцу (*Eusebius. De theologia ecclesiastica. I.12*)³; поэтому Евсевий предложил принять Символ веры, преподаваемый в Кесарии в качестве крещального. Он должен был, по мысли Евсевия, удовлетворить обе спорящие стороны (*Феод. Церк. ист. I.12*). Так Кесарийский Символ лег в основу Никейского.

Оставляя в стороне дальнейший ход Собора, заметим лишь, что «Послание Евсевия, епископа Кесарийского, об изложенной в Никее вере» является важнейшим источником, из которого мы узнаем о деяниях Первого Вселенского Собора. В этом послании, которое мы уже цитировали выше, Евсевий подробно рассказывает о принятом в Никее исповедании и из-

¹ На эту тему см. подробнее, например: *Barnes Timothy D. Constantine and Eusebius. Cambridge, Harvard, 1981.*

² Ссылки на книгу «Жизнь царя Константина» даны по изд.: *Евсевий Памфил. Сочинения... Т. 2.*

³ Ссылки на книгу Евсевия «О церковном богословии» даны по изд.: *Eusebius Pamphilus. Eusebii Pamphile ... Opera. 1579. V. 1.*

лагает *православное* учение об Отце и Сыне, принимая термины $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\beta\iota\alpha\varsigma$ и $\omicron\mu\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$. (*Феод.* Церк. ист. I.12). После Никейского Собора арианская смута, как известно, не упразднилась, а напротив — усилилась. Около 330 года по проискам ариан был низложен и сослан святитель Евстафий Антиохийский, и Евсевию Кесарийскому было предложено клиром и народом занять освободившуюся кафедру, которая по достоинству стояла выше кесарийской. Однако, желая избежать волнения среди антиохийцев, многие из которых остались верны святителю Евстафию, Евсевий отказался от оказанной ему чести. (*Созом.* Церк. ист. II.19; *Сокр.* Церк. ист. I.24). Восхищаясь его мудростью и смирением, император Константин назвал Евсевия «блаженным, достойным епископства не в одном только городе, но и во всей вселенной» (*Созом.* Церк. ист. II.19).

В тридцатилетие царствования Константина (335 год) состоялся печально известный Тирский собор, на котором был осужден Афанасий Великий. Евсевий также присутствовал на этом соборе и занимал на нем видное место. Следует отметить, что это осуждение состоялось во многом вследствие позиции Евсевия, которому бескомпромиссность Афанасия в вопросах догматических, равно как и во всех остальных, очень не нравилась. На соборе в адрес кесарийского епископа александрийскими исповедниками, в первую очередь его бывшим союзником епископом Потамомом, были брошены обвинения в отречении от веры в гонение Диоклетиана (*Eiphanius. Adversus octoginta haereses. II*)¹. Такого же мнения держался и сам святой Афанасий², но, как мы постарались показать выше, подобные обвинения едва ли можно считать убедительными. Да и «никто из древних писателей, кроме египетских епископов, ссылавшихся на Потамона, не обвинял Евсевия в измене христианской вере»³. Затем, по окончании собора, Евсевий вместе с другим епископами отправился в Иерусалим на освящение храма

¹ Patrologia Graeca / éd. Migne J.—P. Athenae, 1990. № 42. P. 723—724.

² Святитель Афанасий Великий. Указ. соч. С. 298.

³ Розанов Н. Указ. соч. С. 30.

«на краниевом месте <...> называемого храмом мучеников (μαρτύριον)» (*Созом.* Церк. ист. II.26). Из Иерусалима Евсевий поехал в Константинополь, где принял участие в торжествах по поводу тридцатилетия царствования Константина Великого и обратился к нему с речью, которая, по словам Евсевия, чрезвычайно понравилась государю (*Евсев.* Жизнь царя Константина. IV.46).

В 337 году скончался Константин Великий, сделавший для Церкви неизмеримо много, ее «внешний епископ», покровитель и почитатель Евсевия. Сам кесарийский архипастырь был в то время уже глубоким старцем. Оставаясь все время в Кесарии, он, вероятно, проводил последние годы своей жизни в литературных занятиях, не оставляя в то же время и управления епархией. Скончался Евсевий в начале царствования императора Констанция, предположительно в 340 году (*Сокр.* Церк. ист. II.4).

В заключение рассказа о личности Евсевия Памфила следует подвести некоторый итог. Кем же остался в памяти церковной Евсевий? Древние церковные писатели дали много хвалебных отзывов о нем. Так, блаженный Иероним говорит: «Кого можно найти умнее, учение и красноречивее Евсевия?»¹ Созомен также говорит, что Евсевий был многоученным мужем (πολυμαθέστατος), знатоком Божественных Писаний, равно как греческих поэтов и историков (*Созом.* Церк. ист. I.1). По словам Евагрия, он «был мужем чрезвычайно красноречивым во всем, так что умел убеждать читателей исповедовать наши [верования]» (*Евагрий.* Церковная история. I.1)². Однако подобная оценка Евсевия как человека и богослова была бы далеко не объективной, если бы мы не обратились и к другим свидетельствам церковной истории.

Совершенно очевидно, что, хотя Евсевий и находился долгое время под влиянием святого Памфила, этого не было достаточно, чтобы он возлюбил тот путь самоотречения, кото-

¹ Блаженный Иероним. Письмо к Паммахию и Океану // *Блж. Иероним.* Творения. Киев, 1879. Т. 2. С. 373.

² Ссылки на произведение Евагрия даны по изд.: *Евагрий Схолстик.* Церковная история. СПб., 1999.

рый избрал его учитель. Евсевий до конца жизни остался человеком, который более склонен был к тихой, спокойной жизни, нежели к перенесению тяжелых испытаний. После победы христианства он сделался, по сути, «придворным» епископом и подобное положение его не тяготило. Он, бесспорно, имел несколько приземленное представление о благе Церкви, видя последнее во внешнем благополучии пастырей и паствы. Нищета, аскетизм, тернистый путь подвижника не были его жизненным идеалом. Не вызывает сомнений и причастность Евсевия к арианской смуте. Мы можем с уверенностью говорить только о том, что Евсевий не был злонамеренным еретиком. Он не восставал против авторитета Вселенского Собора и всячески дистанцировался от арианства понимаемого как нововведение, но «арианство» древнее, то есть недостатки старой богословской системы Оригена, которые Никейский Собор призван был преодолеть, он упорно защищал, сближаясь в этом смысле с еретиками; при этом, поскольку Евсевий был влиятельным при дворе человеком, он, будучи вовлеченным в интриги, весьма помог арианам в борьбе с православием. Удаление с кафедр основных борцов за никейский догмат: святителей Афанасия и Евстафия, а также Маркелла Анкирского — стало возможным вследствие его участия.

Теперь, оставив личность Евсевия, посмотрим, что он сделал для Церкви как писатель, коснемся, хотя бы вкратце, его исторических и апологетических трудов.

Остановимся прежде всего на исторических работах Евсевия. В. В. Болотов пишет: «Во главе церковных историков стоит знаменитый Евсевий Кесарийский с его историческими трудами: *Libri chronicorum II*, *Historia ecclesiastica* и *Vita Constantini*» — и далее продолжает: — «“Хроника” Евсевия распадается на две части: 1) *χρονογραφία*, обширное введение, — выписки из исторических документов, на основании которых установлена хронологическая система; 2) *χρονικῶν κανόνες*, синхронистические таблицы»¹. В этой работе Евсевий пред-

¹ Болотов В. В. Указ. соч. Т. 1. С. 144.

принял труд построения всемирной истории, развивавшейся параллельно существованию ветхозаветной Церкви. Начинаются таблицы с года рождения Авраама, которому в Ассирии соответствуют 43-й год правления царя Нина, 22-й год царствования Европса в Сикионе (в Греции) и в Египте 1-й год 16-й (фиванской) династии. «Хроника» заканчивается 324-м годом. «Церковная история», по мнению Болотова, «появилась на свет потому, что Евсевий, когда писал прежде свою “Хронику,” собрал массу материала, который не вмещался в тесные рамки “Хроники”. Евсевий решился поэтому дать более полное изложение церковно-исторических событий в новом труде»¹. Сама «История» была написана приблизительно около 315–316 гг. Останавливаться подробно на достоинствах этого труда в нашем кратком очерке мы не будем. К счастью, этот труд сейчас доступен широкой аудитории.

Относительно «Жизни Константина Великого» было уже сказано выше. Здесь лишь ограничимся цитатой из Болотова: «На сочинение Евсевия о Константине нужно смотреть именно как на похвальные слова последнему, которые не чужды исторических ошибок, неточностей и преувеличений»².

Из апологетических трудов упомянем «Евангельское приготовление» в пятнадцати книгах, которое демонстрирует глубокую начитанность Евсевия в области истории философии (цель книги — показать возможность обойтись в христианском богословии без эллинской теологии, так как вся глубина божественной мудрости уже содержалась в Ветхом Завете), апологетическое «Евангельское доказательство», в котором Евсевий, ссылаясь на Ветхий Завет, отражает нападки иудеев на христиан; также отметим две книги исторического жанра: это замечательная по силе воздействия и одновременно документально беспристрастная «Книга о палестинских мучениках», написанная во время скитаний Евсевия по Палестине в гонение Диоклетиана, и так называемый Ὀνομαστικόν, то есть книга о на-

¹ Там же. С. 152.

² Там же. С. 160.

званиях мест, упоминаемых в Священном Писании. Для составления этого произведения надо было изъездить всю Святую Землю. Упомянем также два «Слова» на двадцати- и тридцатилетие царствования Константина Великого, о которых мы уже говорили. Ограничившись перечисленным, заметим еще, что Евсевий писал и специально экзегетические труды, например толкование на пророка Исаию. Всего же до нас дошло 20 его творений. А многие уже, к сожалению, безвозвратно утеряны¹. Рассматривая лишь часть писаний кесарийского епископа, тем не менее поражаешься его огромному трудолюбию и глубоким знаниям в разных областях научной деятельности.

В 1848 году силами Санкт-Петербургской Духовной Академии было издано собрание сочинений Евсевия в двух томах, куда вошли пять произведений. В 1993 году М. Сергеенко осуществила новый перевод «Церковной истории»², а в 1998 году вышло переиздание «Жизни блаженного василевса Константина»³. Вместе с тем следовало бы начать более активную и плодотворную работу по переводу и иных творений Евсевия. Такое освоение его наследия позволило бы полнее понять и оценить атмосферу первой трети IV века, когда христианство впервые получило официальное признание и стремилось открыто показать всему миру, гордившемуся своей языческой культурой, преимущества и спасительный характер своего учения. Актуальность творчества Евсевия с этой точки зрения несомненна, а его труды — весьма поучительны.

¹ Свидетельства о сочинениях Евсевия см. в кн.: *Places E. des.* Op. cit. P. 17–22.

² Впервые опубликован в кн.: Богословские труды. 1982–1985. Т. 23–26. Отдельное издание перевода М. Е. Сергеенко указано выше: *Евсевий Памфил. Церковная история.* М., 1993.

³ *Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина.* М., 1998.

Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПРИГОТОВЛЕНИЕ (фрагменты)

От переводчика: Помещаемый ниже текст является извлечением из 11 книги «Евангельского Приготовления». Этот труд представляет собой собрание древних – языческих и иудейских – свидетельств об истинах христианской веры, предвосхитивших новозаветное откровение. Сам составитель этого обширного свода взял на себя труд подчинить единой системе находившиеся в его распоряжении многочисленные произведения античных авторов, сопоставить свидетельства Священного Писания с мыслями греческих философов, а также истолковать те из них, которые нуждались в комментарии.

Сравнивая достижения языческой мысли с ветхозаветным откровением, Евсевий высказывает мнение о том, что некоторые части последнего были заимствованы философами и использованы ими в своих работах. Хотя в настоящее время уже никто не разделяет подобную точку зрения, однако богословская и историко-философская ценность этого труда не становится меньше. Следует особо отметить, что отрывки из произведений ряда философов (как, например, цитируемого здесь Нумения) сохранились только благодаря «Евангельскому Приготовлению».

В публикуемом отрывке Евсевий доказывает, что язычники имели некоторое знание о Пресвятой Троице; он последовательно излагает их мысли, подтверждающие наличие в Боге всех трех Ипостасей. Текст хорошо иллюстрирует богословские взгляды самого автора. И хотя тот субординационизм, которого он придерживался в отношении Лиц Пресвятой Троицы, восходит к учению Платона и неоплатоников об эманации божества в чувственный мир, однако сам факт нахождения у древних подобного взгляда свидетельствует о высокой степени духовного созерцания, которой достигали некоторые представители эллинской философии.

Предлагаемый перевод выполнен по изданию греческого текста «Евангельского приготовления» под редакцией Edouard'a des Places из серии Sources Chrétienne (№ 292): *Eusèbe de Césarée. La Préparation Evangélique. Livre XI / trad. en fr. par Geneviève Favrelle. Paris, 1982. P. 116–152.* Тексты Платона приводятся по изданию: *Платон. Тимей. 31a1–5 / перев. Аверинцева С. С. // Платон. Собрание сочинений. М., 1994. Т. 3.; Платон. Законы. IV.715e7–716b5 / перев. Егунова А. Н.; Последзаконие 986c (в текст внесены изменения) / перев. Егунова А. Н.; Письма. II.312e1–4; VI.323c7–323d6 (в текст внесены изменения); XIII.363b / перев. Кондратьева С. П. // Платон. Собрание сочинений. М., 1972. Т. 3. Ч. 2. При переводе Плотина учитывался русский перевод проф. Г. В. Малеванского (*Плотин. Избранные трактаты. М., 1994. Т. 1. V.1.4.; V.1.5; V.1.6.*). При переводе Нумения учтено издание: *Numénius. Fragments / éd. par Places E. des. Paris, 1973. P. 53–56.* Цитаты из Священного Писания даны по Синодальному переводу. Автор выражает глубокую признательность директору Греко-латинского кабинета кандидату филологических наук Ю. А. Шичалину за помощь, оказанную при подготовке перевода.*

[XI.15. О том, что есть только один Бог]

1. После того как Моисей сказал о Боге всяческих: «Слушай, Израиль, Господь Бог ваш — Бог един есть» (Втор 6:4), — вслед за ним и Платон учит, что бог — один, как и небо одно, говоря в Тимее примерно следующее: 2. «Однако правы ли мы, говоря об одном небе, или вернее было бы говорить о многих, пожалуй, даже неисчислимо многих? Нет, оно одно, коль скоро оно создано в соответствии с первообразом. Ведь то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, не допускает рядом с собою иного» (Тимей. 31a1–5). 3. То, что Платон признавал одного бога (хотя, следуя обычаю эллинов, он говорил о богах), ясно также из письма к Дионисию, в котором он, указывая приметы писем, написанных ему серьезно, и тех, что не заслуживают внимания, сказал, что знаком пустых по содержанию писем будут поставленные в начале «боги», а приметой написанных им обдуманно — «бог». Итак, он говорит

дословно следующее: 4. «Относительно знака, какие письма я посылаю тебе всерьез, а какие нет, я думаю ты помнишь, однако прими это особенно к сведению и будь к этому внимателен. Ведь меня заставляют писать тебе многие, которым нелегко напрямик отказать. Итак, в серьезных письмах в начале упоминается бог, боги же — в несерьезных» (Письмо XIII.363b). 5. Он же признает, что учение об одном боге преподается еще с древности, когда говорит в «Законах»: «бог, согласно древнему сказанию, держит начало, конец и середину сущего. Прямым путем приводит он все в исполнение, вечно вращаясь при этом, согласно природе. За ним всегда следует правосудие, мстящее тем, кто отступает от божественного закона. Кто хочет быть счастливым, должен держаться этого закона и следовать ему смиренно и в строгом порядке. Если же кто, по надменности, кичится богатством, почестями, телесным благообразием или, по молодости и неразумию, распяляет свою душу заносчивостью и начинает считать, что ему не нужен ни правитель, ни руководитель, но он сам годится в руководители другим, то такой будет покинут богом. Покинутый таким образом, он вместе с другими себе подобными мечется, все вокруг сокрушая. Многим он кажется человеком значительным, но в скором времени ему приходится дать должное удовлетворение правосудию; он до основания губит себя самого, свой дом и государство» (Законы. IV.715e7—716b5).

6. Это были слова Платона, а ты выражение «бог держит начало, конец и середину всего сущего» сравни с еврейским пророчеством: «Я Бог — первый, и Я — после сего» (Ис 41:4—5) — и сравни выражения «прямым путем приводит он все в исполнение, вращаясь по природе» и «лице Его видит праведника» (Пс 10:7); 7. и со словами «за ним всегда следует правосудие, мстящее тем, кто отступает от божественного закона» сравни «Господь праведен, любит правду» (Пс 10:7), а также — <выражения> «Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Втор 32:35; Рим 12:19), и «потому что Господь — мститель» (1 Фес 4:6), и «поступающим надменно воздает с избытком» (Пс 30:24); и выражению «кто хочет быть счастливым, должен

<держаться этого закона и> следовать ему смиренно и в строгом порядке» соответствует <высказывание> «Господу Богу твоему последуй» (Втор 13:4). 8. С выражением «по надменности, кичащийся <...> будет покинут Богом» сравни «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Петр 5:5; Притч 3:34; Иак 4:6) и «радость беззаконных кратковременна» (Иов 20:5).

Конечно, это лишь малая часть из множества того, что было сказано о Боге всяческих. А теперь смотри, что было сказано о второй причине.

[После того как Евсевий привел свидетельства Ветхого Завета о втором Лице Пресвятой Троицы (14 гл.) и богословские выкладки Филона Александрийского, он переходит непосредственно к Платону, заканчивая 15 главу словами:]

Итак, после того как рассказано, каким образом учили о второй причине мира евреи, настало время послушать и Платона, который говорит нам в “Послезаконии” следующее:

[XI. 16. Платон: о второй причине]

1. «Воздадим им (небесным телам – А. Я.) почет, однако не так, что одному посвятим целый год, другому – месяц, а третьему не отведем совсем никакой доли и времени, в которое они проходят свой кругооборот, ведь все они содействуют зримому мировому порядку, установленному словом, наиболее божественным из всего. Человек блаженный сперва поражен этим порядком, затем начинает его любить и стремится усвоить его, насколько это возможно для смертной природы» (Послезаконие. 986с). 2. А в письме к Гермия, Эрасту и Кориску он проводит это положение с большой осторожностью и пишет буквально следующее: «Необходимо, чтобы все трое прочли это письмо, лучше всего сообща; если же это не получится, читайте по двое, по возможности вместе и как можно чаще. Вы должны смотреть на это письмо как на договор, как на главный закон и по справедливости должны принести клятву со всей серьезностью, но не с той серьезностью, которая непонятна, а с родственной ей шуткой, клянясь именем Бога, владыки сущего и предстоящего, и именем всемогущего

господа и отца владыки, которого, если мы подлинные философы, мы ясно познаем, насколько это возможно блаженным людям» (Письма. VI.323, с. 7—323, d6). 3. Не кажется ли тебе, говоря это, Платон последовал положениям евреев? В самом деле, откуда, кроме них, могла прийти ему такая мысль — указать на иного бога, более могущественного, чем виновник всего сотворенного, отца владыки всего? И с какой стати Платон присовокупил бы имя господина к имени отца демиурга, если никто еще из эллинов прежде него это имя не только не провозглашал во всеуслышание, но и не помышлял об этом даже в уме? 4. Если нужны еще иные свидетели, неопровержимо подкрепляющие как мысль Платона, так и наши рассуждения, послушай, что разъясняет тебе Плотин в своем трактате «О трех верховных сущностях»:

[XI.17. Плотин: о второй причине]

1. «Кто восхищается этим чувственным миром, наблюдая его величие, красоту, а также порядок его вечного движения, созерцая в нем божества как видимые, так и невидимые, демонов и всякие роды животных и растений, тот пусть вознесется к первообразу этого мира, к миру истинно-сущему, и там увидит сущности умопостигаемые, которые имеют бессмертие в самих себе через ведение и жизнь, им присущие, и над ними царствующий чистый ум и неизреченную премудрость» (Плотин V.1.4).

2. Затем он прибавляет к этому следующее: «<...> кто же есть родивший его? Простой и сущий прежде ума, причина его бытия и множественности. От него происходит число, потому что число не есть нечто первоначальное, поскольку даже двойце предшествует единица. Двойца же занимает второе место и происходит от одного» (Плотин V.1.5).

3. И ниже Плотин прибавляет еще: «Как же и что надлежит мыслить вокруг него, остающегося неподвижным? От него исходит свет, притом что само оно остается в покое, подобно тому как солнце, окружаемое постоянно рождаемым им светом, пребывает неподвижным.

4. Точно так же и другие вещи, тогда как сами они покоятся, с необходимостью производят из собственного существа во вне зависящую от них сущность, являющуюся образом вещей, от которых она произошла. 5. Так, например, огонь удерживает тепло, а снег — холод не только внутри себя. Самым лучшим примером этого могут служить благовонные вещества: они, пока существуют, распространяют вокруг себя запах, которым пропитывается все близлежащее. 6. И вообще все, достигая зрелости, порождает что-нибудь другое. Поэтому существо, вечно совершенное, и рождает вечно, притом — вечное, хотя несколько уступающее ему по степени совершенства. 7. Что же в таком случае мы скажем о всесовершенном существе? Оно рождает нечто иное, как наиболее совершенное после себя, а такое самое совершенное после него существо есть второе начало — ум. И в самом деле: ум созерцает первоединое и нуждается в нем, причем только в нем одном, тогда как последнее не нуждается совершенно ни в чем. Рожденное началом более высоким, чем ум, не может быть ничем другим, кроме ума, а он есть выше всех других существ, поскольку все остальное — после него» (*Плотин V.1.6*).

8. К этому он прибавляет: «Всякое рожденное существо любит родившего и нуждается в нем, тем более когда рожденный и родивший суть одни единственные в мире. А когда вдобавок к этому родивший в высшей степени обладает всяким совершенством, тогда рожденному естественно быть с ним всегда в таком тесном внутреннем единении, при котором может быть речь только об их различии, но ни о чем похожем на разделение. А ум, как мы говорим, и есть образ первоединого. Теперь об этом надлежит сказать яснее» (*Плотин V.1.6*).

9. К этому Плотин прибавляет еще: «Отсюда и “три уровня” Платона. Он говорит: “Все существует вокруг царя всего”, — разумея тут первый, самый высший порядок сущего, “второй порядок расположен возле второго начала, и третий — около третьего” (Письма. II.312e1–4). Он утверждает также, что существует отец и для причины (Письма. VI.323d4), подразумеваемая под причиной ум, которому Платон придает роль демиур-

га. 10. И который, по его словам, образовал душу из смеси в чаше (Тимей.41d4). Отождествляя причину с умом, Платон отца называет благом и находящимся за пределами и ума и бытия (ср.: Государство.VI.509b8–9); а вместе с тем он часто определяет идею как синтез ума и сущего. Итак, по учению Платона, от блага рождается ум, а от ума – душа. Подобное мнение отнюдь не ново, оно высказано еще в древности, хотя и прикровенно, а нынешние рассуждения явились лишь истолкованиями этого мнения, и они подтверждают древность этих представлений писаниями самого Платона» (Плотин V.1.8). 11. Таково свидетельство Плотина. Теперь приведем высказывание Нумения, который, защищая положения Платона, в своем сочинении «О благе» так рассуждает о второй причине:

[XI.18. Нумений: о второй причине]

1. «Собирающийся постичь первого и второго бога должен сначала расположить все понятия, касающиеся этого, в надлежащем порядке. Затем, когда он решит, что все разобрано должным образом, надо постараться сказать по порядку, а не беспорядочно, потому что, как говорится, желающим завладеть сокровищем преждевременно, еще до того, как оно начнет существовать, наградой будет пепел. 2. Пусть нам не случится испытать ничего подобного! Попросив бога, чтобы он, с помощью своего собственного истолкования, явил своим словом сокровище мысли, начнем так: сейчас должно помолиться, а затем следует приступить к определениям. 3. Первый бог, имеющий бытие в себе самом, – прост. Он целиком сконцентрирован в себе и не может быть разделен. Бог же второй и третий суть один, но он, сталкиваясь с материей, каковая является двойцей, хотя и придает ей единство, однако и сам разделяется ею, имеющей желания и текучесть. 4. Таким образом, поскольку он уже не обращен к умопостигаемому (а это означало бы для него обратиться к себе самому) в силу того, что смотрит на материю и заботиться о ней, он перестает взирать на самого себя. 5. Поэтому он соприкасается с чувственным и окружает его

своим попечением и, устремившись к материи, возводит ее к своему уровню» (*Numenius. De bono. IV. Vel. V. Fr. 11*).

б. И после других положений Нумений добавляет: «Именно потому первому богу нет надобности творить, что творит бог-демиург, отцом которого и является первый. 7. Теперь, если мы наше исследование направим на природу творящего, говоря, что первоначало, существуя прежде, должно действовать особенным образом, это было бы подобающим началом нашего рассуждения. Но, если не о демиурге это исследование, а направлено оно на первопричину, то я беру назад сказанное и пусть будет оно неизреченным; сам же приступлю к поимке этого рассуждения, поведя охоту по другому пути. 8. Однако прежде чем схватить это рассуждение, следует согласиться с самими собой относительно одной несомненной истины, а именно что первый бог пребывает в покое и не имеет отношения к делу творения, являясь царем, а бог-демиург управляет всем, шествуя по небу. 9. И наш путь лежит туда же, потому что ум спустился в своем нисхождении ко всем, приготовившимся принять участие в этом путешествии. 10. Итак, когда бог видит и обращается к каждому из нас, тела начинают жить и одушевляться, соединяясь с ним благодаря его излучениям. Когда же бог возвратится на свое место, все угасает, между тем как ум продолжает существовать, наслаждаясь блаженной жизнью» (*Numenius. De bono. IV. Vel. V. Fr. 12*).

11. Вот что сказал Нумений. Ты же сравни сказанное им с тем, что было воспето некогда у евреев пророком Давидом: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих <...> Все они от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им — принимают; отверзаешь руку Твою — насыщаются благом. Сокроешь лице Твое — мнутятся; отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются. Пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс 103:24,27–30). 12. В самом деле, чем отличается это от высказанной мысли философа, а именно: «Когда бог видит каждого из нас, тела начинают жить и одушевляться, соединяясь с ним благодаря его излу-

чениям. Когда же бог возвратится на свое место, все угасает <...>» 13. Затем, когда Спаситель говорит нам: «Я есмь лоза <...> Отец Мой виноградарь <...> А вы ветви» (Ин 15:1–5), — послушай, как богословствует Нумений о второй причине: 14. «И опять-таки, по образу связи между виноградарем и работником можно представить себе образ отношения первого бога к демиургу: суший сеет семя всякой души во все причастные ему вещи в совокупности, а законодатель сажает, распределяет, пересаживает в каждом из нас то, что в нем было прежде посеяно» (*Numenius. De bono. IV. Vel. V. Fr. 13*).

15. И далее он опять говорит о том, как от первой причины произошла вторая, следующее: «Всякая вещь даваемая переходит к получающему, уходя от давшего (как, например, рабы, богатство, чеканная посуда или монеты), — все эти блага суть тленные и человеческие; а божественные, напротив, суть те, которые, будучи переданы сверху сюда, вниз, не отделились от горнего. Достигнув дольного, они принесли пользу получателю без вреда для пославшего; и первому они принесли даже дополнительную пользу напоминанием о том, что он знал. 16. Этим добрым приобретением является прекрасное знание, которое приносит пользу получившему, не оставляя при этом давшего. Подобие этому можно видеть в зажженном светильнике, получившем свет от другого <светильника>. Этот первый не лишил света первоисточник, но только зажег свой фитиль от его огня. 17. Точно таким же приобретением является знание, которое, будучи дано и принято, тем не менее остается с давшим так же, как и с воспринявшим. 18. А причина этого, чужестранец, не человеческая, но это есть некое состояние и обладающая знанием сущность, которая одна и та же у давшего ее бога и у принявших ее меня и тебя. 19. Вот почему и Платон говорит, что мудрость, которая пришла к людям с помощью Прометея, сопровождалась каким-то ярчайшем огнем (Филеб.16сб–7)» (*Numenius. De bono. IV. Vel. V. Fr. 14*).

20. Ниже Нумений прибавляет: «Такова жизнь первого и второго бога. Очевидно, что первый будет пребывать в покое, а второй, напротив, — в движении. Таким образом, первый забо-

тяться о сверхчувственных сущностях, а второй — и о сверхчувственных и о чувственных. 21. Не удивляйся сказанному мною, ибо ты услышишь и более удивительное, а именно: я утверждаю, что, подобно движению, присущему второй причине, неподвижность первой есть также врожденное движение, от которого проистекает порядок мира, и то, что он пребывает вечно, и спасение, которое изливается на все сущее в совокупности» (*Numenius. De bono. IV. Vel. V. Fr. 15*).

22. И к этому он прибавляет в своей шестой книге следующее: «Когда уразумел Платон, что один только демиург может быть признан людьми, между тем как первый ум, который именуется само-сущим, ими совершенно не познаваем, он сказал следующее, представляя как будто произнесенную кем-то фразу: 23. “О люди, ум, который вы представляете себе, не есть первый, но иной ум — прежде него и божественнее”» (*Numenius. De bono. IV. Vel. VI. Fr. 17*).

24. После рассмотрения иных предметов Нумений добавляет: «Кормчий, где-нибудь в открытом море высоко восседая над веслами, рулем направляет корабль, но глаза его, его ум устремлены прямо к высоте эфира, к звездам, потому что его дорога проходит вверху, по небу, в то время как для большинства она идет снизу, по морю. Точно так же и демиург ограничил гармонией материю, чтобы она не сходила со своего пути и не отклонялась в сторону. Он сам управляет ею, наподобие кормчего, управляющего кораблем в море, а над гармонией он властвует с помощью идей; но смотрит демиург вместо неба на высшего бога, притягивающего его взоры, и свою способность принимать решения он получает от созерцания, а свой порыв — от этого стремления» (*Numenius. De bono. IV. Vel. VI. Fr. 18*). 25. Таково же и к нам слово Спасителя: «Сын ничего, — говорит Он, — не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин 5:19).

Вот что говорит обо всем этом Нумений, впрочем, он высказывает не собственные мнения, а лишь разъясняет мысли Платона. Мы же не видим никакой надобности что-либо прибавлять к его словам от себя...

[XI. 20. О трех первых началах]

1. После того как еврейские оракулы перечислили после слова об Отце и Сыне на третьем месте Духа Святого, они определили сущность Святой и Блаженной Троицы следующим образом: природа третьей силы, которая выше всей сотворенной природы, есть первая из духовных субстанций, установленных действием Сына, но третья — по удалению от Первопричины. После этого посмотри, как и Платон загадками выражает похожую мысль в письме к Дионисию, говоря:

2. «Я должен ответить тебе иносказательно, дабы, если эта табличка испытает какие-либо превратности на суше и на море, тот, кому она попадет в руки, ее бы не понял. Вот в чем дело: все тяготеет к царю всего и все совершается ради него; он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье. Человеческая душа стремится познать, каково все это, взирая на то, что ей родственно» (Письма. II.312e1–4).

3. Таким образом, пытающиеся изъяснить Платона относят это к первому богу, и ко второй причине, и к третьей, то есть к космической душе, определяя, что она есть бог третий. А Божественные Писания устанавливают Святую и Блаженную Троицу Отца, Сына и Святого Духа согласно Откровению, как это и было показано.

Перевод с греческого и введение А. Ястребова.

ГИМНОГРАФИЯ

Преподобный Роман Сладкопевец

КОНДАК НА БРАК В КАНЕ

Вступление

Этим кондаком преподобного Романа Сладкопевца¹ мы начинаем знакомить читателя с практически неизвестным в современной богослужебной жизни² гимнографическим наследием Византийской эпохи.

О жизни преподобного Романа нам известно очень немного. Родился он в конце V века в Эмесе (Малая Азия) в семье семитского происхождения. В Константинополь он прибыл (вероятно, в последние годы царствования Анастасия I (491–518)) уже в диаконском сане; здесь, в церкви Богородицы в Кировых во сне ему было явление Божией Матери, даровавшей ему поэтический талант. Умер он, похоже, прежде смерти святого императора Юстиниана (†565), но после 555 г. (предполагаемая дата последнего кондака). Преподобный Роман достаточно близок к истокам жанра кондака, устоявшегося не ранее V века, не будучи при этом его изобретателем.

Кондак того времени представляет собою поэму с четкими правилами, сюжет и настроение которой, однако, могут быть самыми разнообразными. На деле кондак — это стихотворная гомилия (беседа, проповедь), по большей части, с повествовательным или драматическим характером. Происхождение

¹ Славянское наименование преподобного Романа *Сладкопевец* есть не совсем точный перевод греческого *Μελωδῆς*, что означает буквально «исполнитель мелоса», т.е. сложной музыкальной структуры, всегда, впрочем, воспринимавшейся христианской эстетикой как выражение важности, торжества и красоты. Точно так же обстоит дело с уставным термином *Сладкопение*.

² Исключение представляют не так часто случающиеся чинопоследования погребения священнического (24 икоса) и младенческого (4 икоса). Несколько напоминает древний кондак также 4-частный икос в Неделю сырную.

жанра кондака совершенно не изведено: вероятнее всего искать его в Сирии, поэтическое творчество которой — Ефрем и его школа — особенно ярко проявилось в IV—V веках.

Кондак состоит из одной (иногда нескольких) короткой строфы, называемой *προοίμιον* («предисловие») или *κουκούλιον* («кукуль, шапка»), служащей введением, и череды строф более пространных, называемых *οἶκος* («домы» — калька с сирийского слова «дом», оно же «строфа»), заканчивающихся одним и тем же припевом — *ἐφύμνιον*, общим у них с *проимионом*¹. Все *икосы* объединяет также акrostих по первым буквам, содержащий обыкновенно имя автора, иногда также и сюжет, реже сюжет без имени автора, или просто алфавит (как позже в Акафисте). Последний икос почти всегда выполнен в форме молитвы, вложенной иногда в уста одного из персонажей, и служит заключением всего кондака.

Кондак пелся одним или несколькими певцами на относительно простой напев; припев же исполнялся хором. Напевы кондаков не выделяются из общей для всей византийской церковной музыки системы осмогласия; глас каждого кондака указывается рукописями в заглавии.

Метрика кондака не имеет никакого отношения к метрике классической поэзии²: она сугубо тоническая и силлабическая. Принцип построения — подобие строф одному *ирмосу*, или шаблону, одновременно метрическому и мелодическому. Чтобы все строфы можно было распеть на один мотив, необходимо было, чтобы в каждом колоне (структурная единица строфы) было то же количество слогов (принцип *изосиллабии*) и то же расположение основных ударений — (принцип *гомоторнии*), что и в соответствующем колоне образца. Система позволяла

¹ До нашего богослужения кондак дошел в составе одного из *проимионов* (чаще первого), именуемого кондаком, и только одного первого икоса. Как и в древности, они имеют общий припев.

² Чего не скажешь о каноне: некоторые каноны написаны ямбом. Впрочем античное стихосложение, построенное на количестве слога, было обречено вследствие исчезновения в греческом языке различия по количеству.

также некоторые регулярные отклонения в рамках обоих принципов, что вызвано, скорее всего, синтетическим характером жанра, взаимообусловленностью в нем музыкальной и текстовой сторон. Кондаки, написанные на свой собственный ирмос именуются *ιδιόμελον* — *самогласны*; они служат образцом для других кондаков, называемых *πρόσόμελον* — *подобны*¹.

Предлагаемый вниманию читателя перевод кондака На брак в Кане является попыткой хотя бы отчасти передать особенности поэтики оригинала, в первую очередь, его метрического устройства. Расположение текста по стихотворным строкам, составленным, в свою очередь, из колонов, заимствовано нами из издания кондаков Романа Сладкопевца в серии *Sources Chretiennes*², осуществленного крупным специалистом в этой области J. Grosdidier de Matons³. Перевод сделан также по SC. Акrostих, который является одним из основных критериев аутентичности того или иного кондака, в переводе, естественно, не сохранился. В квадратные скобки заключены добавленные нами слова, необходимые по смыслу или *metri causa*.

Несколько слов о литургической стороне кондака. Имея генетическое родство с жанром проповеди, кондак располагался в известной близости к чтению Священного Писания на одной из служб суточного круга⁴. Его содержание обуславли-

¹ Все эти метрико-мелодические принципы перешли в позднейшую гимнографию: так, принцип подобия образует песнь канона, стихирный цикл; самогласны, как и прежде, обнаруживают особенную значимость праздника или момента службы.

² В этой серии на сегодня изданы 56 творений преподобного Романа в 5 томах. Это 8 (9) кондаков на Ветхозаветные темы — SC 99; 42 кондака на Новозаветные темы — SC 110, SC 114, SC 128 и первая половина SC 283; вторая половина последнего тома — кондаки наставительные, покаянные, по обстоятельствам и молитвы. Кондак на брак в Кане находится в SC 110, Paris, 1965, под № 18: pp. 295–321.

³ А он, в свою очередь, повторил расположение P. Maas'a. P. Maas и С. А. Trypanis — авторы другого издания кондаков Романа Сладкопевца: *Sancti Romani Melodi cantica*, Oxford, 1963.

⁴ Древние византийские чинопоследования относят кондак на-после Паннихиды (букв. — «Всенощной»). (См. М. Аррани, Как моли-

валось отмечаемым событием, часто служило объяснением соответствующего Евангелия. Все кондаки в рукописях приурочены каждый к определенному дню литургического года, повторяя его цикличность. Так, например, кондак на брак в Кане входит в пасхальный цикл, составленный следующим образом¹:

- Среда светлая: Исцеление Апостолами хромого (Деян 3: 1–8)²
- Неделя 2-ая: Фомино неверие (Ин 20: 19–31)
- Среда 2-ой седмицы: Брак в Кане (Ин 2: 1–11)³
- Неделя 3-я: Мирносицы (Мк 15: 43 – 16, 8)
- Среда 3-ей седмицы: Исцеление прокаженного (Мф 8: 2–3)⁴
- Неделя 4-ая: О 10-ти драхмах (Лк 15: 8)¹² и о расслабленном (Ин 5: 1–15)
- Среда 4-ой седмицы: Преполовление Пятидесятницы (Ин 7: 14–30)
- Неделя 5-ая: Самаряныня (Ин 4: 5–42)
- Среда 5-ой седмицы: Исцеление Гадаринского бесноватого (Мф 8: 28–34)¹²
- Неделя 6-ая: Исцеление слепорожденного (Ин 9: 1–7)
- Среда 6-ой седмицы: Исцеление кровоточивой (Мф 9: 20–22)¹²
- Четверток 6-ой седмицы: Вознесение Господне
- Неделя 7-ая: Отцы Никейского Собора
- Среда 7-ой седмицы: Умножение хлебов (Ин 6: 5–14)⁵

лись Богу древние византийцы, СПб., 1979, стр. 212.) Остатки кондака сегодня размещаются среди канона на утрени, после 6 песни – место достаточно почетное. Проимион, под именем кондака, присутствует также в современных службах часов, изобразительных, повечерия и Литургии. Многие кондаки сегодня не представлены вообще в результате существенных изменений литургического календаря.

¹ Воспроизводится по Патмосскому кондакарию – *Patmaicus 213* (XI века).

² Сегодня это – апостольское чтение Светлого пятка.

³ Сегодня это – евангельское чтение Понедельника 2-ой седмицы.

⁴ Сегодня – вне пасхального цикла.

⁵ Сегодня это – евангельское чтение Среды 5-ой седмицы.

• Неделя 8-ая: Пятидесятница

В этом цикле главными темами являются две: первая – Божественная природа Спасителя, проявляющаяся в великих евангельских событиях и запечатленная Никейским «*ὁμοούσιος*»¹; вторая – духовное возрождение, тема по преимуществу пасхальная². В нашем сондаке доминирует первая тема, вторая же слегка напоминает о себе в предпоследнем икосе, где чудо в Кане проецируется на чудо Евхаристического преложения Даров, а брак – на общение с Женихом-Христом.

В общем, содержание сондака больше относится к области гомилетики, нежели гимнографии: с известной долей прозаизма преподобный Роман последовательно разбирает все возможные вопросы, возникающие при чтении евангельского отрывка о чуде в Кане. Исследователи не находят каких-либо заимствований в изложении темы из гомилетического наследия других Святых Отцов (что имеет место во многих сондаках), зрочем как и какого-либо новаторства преподобного Романа. Первые 3 икоса посвящаются общему вопросу о браке в Христианстве (правда, из аргументации полностью выпало установление брака в Раю): такое пространное оправдание брака песнописцем восходит к спорам с отрицающими брак еретиками (гностиками). Далее Сладкопевец останавливается на столь же спологетических вопросах:

- 1) Откуда Мать Божия могла знать, что Ее Сын способен к чудотворению? (ик. 6–9)
- 2) Как правильно понять слова Спасителя «Не у прииде час Мой»? (ик. 10–16)
- 3) Почему Спаситель привлекает Себе в помощники слуг, а не апостолов? (ик. 17)

¹ Ср. икос 15 нашего сондака, предпоследняя строка.

² Пасха – традиционная дата крещения оглашенных и присоединения кающихся. Пасхальный цикл сондаков, в обоих тематических аспектах, вполне соответствует идее воцерковления новокрещенных, так же как великопостный цикл – идее оглашения «готовящихся ко в. Просвещению».

Подробность и настойчивость, с какой автор подступает к поставленным вопросам, выявляет в нем сознательного экзегета. С этих позиций ему даже как бы не интересен эпизод с архитриклином, и о нем вообще нет никакого упоминания. Но было бы несправедливым не замечать поэтического момента, проявляющегося в средствах выразительности, в богатом, несмотря на ограниченный лексический состав, метафорой языка, в риторических вопросах и восклицаниях, в смелых со- и противопоставлениях, в употреблении прямой речи¹, в самой строфической форме, наконец. Особо нужно отметить мастерство припева: будучи по существу субстантивированным причастным оборотом в Nom. sg., он может выступать только как подлежащее, либо как распространенное приложение, или же как обращение. И все строфы кондака, от проимиона до последнего икоса, выстраиваются так, чтобы в конце стоял один из вышеуказанных членов предложения и только он. Для поворота на припев иногда достаточно половины предпоследней строки (напр., ик. 3, 7): такая неожиданность не есть слабое место песнопевца, но, напротив, свидетельствует об особой задаче, возлагаемой на припев в контексте большой поэтической формы². Припев, исполняемый всем ликом (в идеале: народом), несет основное настроение всего произведения, задавая тем самым особый колорит каждому празднуемому событию. В нашем кондаке это – перефразированный стих Предначинательного псалма (103: 24): «*Вся премудростию сотворил еси*», исключительно емко передающий чувство священного восторга перед Промыслом Творца и необходимо вызывающий на благодарственное: *Слава Ти, Господи, сотворившему вся*.³

¹ Излюбленный прием преподобного Романа, перенятый им из классической гомилетики: вкладывать в уста или даже в сознание действующих лиц свои мысли и чувства. Прямая речь часто даже выходит за пределы одной строфы, не нарушая при этом ее структуры.

² Об этом подробно см. *Аверинцев С. С.*, *Поэтика ранневизантийской литературы*. М. 1997, сс. 222–231.

³ Современный 4-ый припев на антифоне Предначинательного псалма. Ср. икос 13.

В СРЕДУ ВТОРОЙ СЕДМИЦЫ [ПО ПАСХЕ]
 КОНДАК НА БРАК В КАНЕ
 СО СЛЕДУЮЩИМ АКРОСТИХОМ:
 СЛОВО РОМАНА СМИРЕННОГО
 (ΤΟ ΕΠΟΣ ΡΩΜΑΝΟΥ ΤΑΠΕΙΝΟΥ)
 ГЛАС 2 ПЛАГАЛЬНЫЙ¹
 ПРОИМИОН САМОГЛАСЕН,
 ИКОСЫ ПОДОБНЫ: «ОСЛЕПЛЕННОМУ»²

Проимиион

Ты, в вино претворивший как Всемогущественный воду,
 Владеющую мною печаль от прегрешений
 Претвори на веселье³, мольбами Богородицы, Боже Христе⁴,
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

1

Девство [особо высоко] почтил,
 в утробу девичью вселившись, Бог;
 бессеменно же в ней родившись,
 Не разрушил печати ее непорочности.
 Он [же и Свою] Церковь, девственную, святую,
 Себе выбрал Невестюю.
 Итак, Матерь Христа и Невеста, и Дева;
 Он Девственник и Сам, но и ложе святое,
 Ибо небо чертогом соделал Он.

¹ По нашему счету – Шестый. Имея в своем напеве значительное количество покаянных текстов, глас Шестый приобрел славу покаянного; однако множество примеров, один из коих и наш кондак, доказывают противное.

² Образцом для метрики и мелодики икосов нашего кондака послужил 2-ой кондак на Богоявление, естественно, того же 6-ого гласа.

³ Проимиион являет образец моральной аллегории воды и вина как нравственной печали и радости каждого христианина. См. ниже сн. 30, откуда понятно такое обобщение.

⁴ В оригинале привычный порядок слов: «Христе Боже»; наша перестановка – в угоду ритму оригинала.

И хотя Он утробою рожден девственной и пресвятой,
 Не гнушается все же сочетаниями в браке¹,
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

2

Вот почему, чуждый брака земных,
 Один лишь Страшный [как Бог] и Святой,
 явился Он на брачном пире,
 Как о том Иоанн рассказал нам божественный²:
 Что Он, прошед без болей роды не знавшей мужа,
 Пришел свадьбу [отпраздновать].
 Он — будучи носим на плечах Херувимов³
 И в лоне у Отца находясь неотлучно —
 [Здесь] на ложе возлег истлевающим;
 Праздновал вместе с грешными людьми — Сам не познавший
 греха,
 Чтобы брак досточестным показать Своим приходом⁴, —
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

3

Здесь, вероятно, опору найдя,
 великий Павел писал, вопия,
 что брак почтения достоин
 И что брачное ложе нескверным является⁵.
 Ведь и посредством брака девы просяивают,
 Ибо в браке рождаются.

¹ Довольно запутанный ход мысли, поддающийся все же некоторому уразумению: хотя всё, что связано с Божеством — девственно и непорочно, однако столь же чист и брачный союз Божества и человечества в Церкви, с одной стороны, и в Богоматери — с другой. Под вопросом остается только строка 7: под небом-чертогом имеется в виду чрево Богородицы, «пространнейшее небес», или же духовное пространство Церкви.

² Подразумевается весь отрывок Ин 2:1–11.

³ Ср. Пс 79:1.

⁴ Ср. «честный показати брак Твоим пришествием» из молитвы после Евангелия в современном чинопоследовании Венчания.

⁵ Точная цитата из Евр 13: 4. Следующее за сим объяснение апостолу не принадлежит.

Ведь рождшая Христа, как была Святой Девой,
 И после рождества чистой Девой осталась;
 Брак, однако, на свет произвел Ее;
 Как и все те, кто в множестве хранил девственность ради
 Христа,
 всегда в браке рождались: освятил его от чрева¹
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

4

Ныне нам нужно о чуде сказать,
 в Кане которое первым свершил,
 египтянам сперва Явивший
 И евреям самим чудодействий могущество.
 Ибо тогда [в Египте] в кровь естество водное
 Превратил чудодейственно.
 Он гнев десяти язв на египтян направил,
 Евреям же подал проходимое море,
 Что, как сушу, прошли они ревностно.
 В месте безводном воду достает [снова] для них из скалы,
 И сегодня на браке вновь природу изменяет²
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

5

Когда на свадьбе Христос возлежал
 и пирило [там] много людей,
 закончилось у них вино все,
 И печалью для них обратилось веселие³:

¹ По мысли преподобного Романа, брак в своей существенной стороне — деторождения — освящен Самим Христом, родившимся от женщины. Момент зачатия в браке имеет, в такой логике, только служебное значение.

² 4-й икос вводит уже непосредственно в событие в Кане, но предварительно вспоминает чудодействия Ветхого Завета, связанные с преодолением Богом естественных законов, но не все, а только — про воду.

³ Ср. по противопоставлению икос 20, начало. Из синтеза этих двух мест рождается аллегореза Проимиона (см. сн. 21).

Сетовать [тут] жених стал: тот за другим намеки
 Виночерпии делали —
 И общие у них о нехватке припевы;
 И говор начался в помещенье немалый:
 Его слышав, Мария пречистая
 Тотчас пришла и Сыну говорит: «Нету вина у них¹;
 Но молю Тебя, Чадо, покажи, что все Ты можешь²,
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.»

6

Дева Честная! Стыдимся [спросить]:
 Ты из каких чудодействий Его
 уведала, что Сын Твой может,
 Не обрезав ни грозди, вином [всех] одаривать,
 Прежде еще не делав чуда, как Иоанном
 Духновенным написано³?
 Нам [всем] Ты объясни: как, не видев [доселе],
 Как, чуда не познав от Него [никакого],
 Побуждаешь Его Ты на знаменья?
 Ведь не простой нас [мучает] вопрос при этих [мыслях]
 теперь:
 Как воскликнула Сыну Своему: «Ты дай вино им —
Все [что в мире,] Сотворивший премудро?»

7

Надо узнать всем, какие слова
 Матерь всех Бога в ответ нам дала:
 «Послушайте [сперва], о други;
 Все узнайте, [потом же] поймите и тайнства.

¹ Точная цитата Ин 2:3. Дальнейшие речи Богоматери — поэтический прием.

² Начинающееся отсюда экзегетическое истолкование чуда Божия как средства «явить славу Свою», хотя и вытекающее из Ин 2:11, не объясняет, однако, чуда в Кане (икосы 15 и 16 — 1-я пол.): ему дается несколько неожиданное обоснование как действия по послушанию Своей Матери (ик. 16 — 2-я пол.).

³ Имеются в виду слова «начаток знамением» из Ин 2:11.

Видела уже Сына Я чудеса творящим
 И до этого знаменя.
 Его учеником Иоанн еще не был:
 Еще ведь ничему у Христа не учился,
 Когда Тот совершал уже знаменя;
 Первым начатком знамений Его это узрел Иоанн —
 Пришедшее в Кане, как об этом Сын Мой знает¹,
Все [, что в мире,] Сотворивший премудро.

8

Но потому как никто из людей
 не принимает на веру того,
 чего нет открыто в Книгах,
 Что писали Его благодати свидетели,
 Я это пропускаю²; большее же затрону,
 Каковое известно мне.
 Я знаю [хорошо], что не знала Я мужа,
 И Сына родила сверх природы и мысли,
 И осталась, как прежде, Я — Девкою.
 Большого ль чуда ищешь, человек, чем рождество сие?
 Гавриил [сам] предстал мне, говоря, как Сей родится,
Все [, что в мире,] Сотворивший премудро.

9

После зачатия видела Я
 Елизавету назвавшей Меня
 до родов уже Божьей Матью,
 Симеон же Меня воспевал по рождении;

¹ Назначение 2-ой пол. предпол. строки — единственное логически слабое место (не столь уж необходимое привлечение в свидетели Сына) — проясняется, как только мы учитываем сказанное в Предисловии о припеве (см. выше).

² Здесь Песнопевец намекает на апокрифическую литературу типа *Евангелий Детства*, которую он не стесняется использовать в других поэтических произведениях, но в этом месте не решается вложить ее в уста Богоматери. В самом деле, все дальнейшие факты основаны на канонических текстах Евангелий.

Славила меня Анна, к яслям же звездочеты
 Прибежали из Персии:
 Небесная звезда предвещает рождение,
 И ангелы трубят с пастухами веселье,
 И со всеми ликует творение¹.
 Что еще больше знамений таких Я могу требовать,
 Чтоб из них утвердиться в том, что Сын Мой есть
 [Тот Самый] —
Все [, что в мире,] Сотворивший премудро.»

10

Но увидав Свою Матерь, Христос:
 «Милость соделай, — сказавшую, — Мне»,
 Ответил Ей без промедленья:
 «Что Тебе и Мне, Жено? Мой час не пришел [еще].²»
 Некие это слово поводом для нечестья
 Себе сами устроили:
 Вещая о Христе, что от нужд Он зависит,
 О том еще твердя, что часам Он подвластен,
 [Просто] смысла сих слов не постигнувши³.
 Но нечестивых заперлись уста, речь заводивших о зле,
 Когда следом [за словом] совершил-таки Он чудо,
Все [, что в мире,] Сотворивший премудро.

¹ Заслуживает внимания попытка преподобного Романа расположить все перечисляемые события в хронологической последовательности. Только поклонение пастухов не нашло своего правильного места, что, впрочем, можно объяснить своего рода авторской интерполяцией в ткань этого кондака знаменитого рождественского промиона «*Дева днесь*», четко прослеживаемой на лексическом уровне.

² В оригинале почти точная цитата Ин 2:4 с правильным порядком слов. Ритмика нас вынудила изменить порядок слов, но одновременно позволила восстановить не поместившееся у преподобного Романа «*еще*».

³ J. Grosdidier de Matons (SC 110. С. 311) отсылает здесь к 22-ой гомилии святителя Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна, (PG 59, 133—138), в которой Святой Отец тоже упрекает тех, кто «полагает, что Он зависит от времени».

11

«Ныне ответствуй, Дитя, — говорит
 Мать Иисуса Пречистая [тут], —
 Ты — мерами часы смиривший —
 Что часов ожидаешь, Мой Сыне и Господи?
 Что Ты гадаешь время — правилом Утвердивший
 Временам расстояния,
 Ты — видимых Творец и невидимых также,
 Для ночи и для дня неизменные ходы,
 Как хотел, присудил — Повелитель [их]?
 Ты ограничил в стройные круги [чередование] лет,
 И поры ждешь для чуда, о котором моя просьба,
Все [что в мире,] Сотворивший премудро?»

12

«Дева Честная, Я знал до Тебя,
 что у них стало кончаться вино», —
 Благий и Неизреченный
 Отвечал Всечестной Своей Матери сразу же:
 «Знаю все размышленья, что по [причине] этой
 Твое сердце затронули:
 И вправду — про Себя рассуждала Ты вот как:
 “Нужда сейчас зовет Моего Сына к чуду,
 А Он медлит, о времени думая”.
 Чистая Матерь, ныне уясни смысл промедленья сего;
 Ведь как только поймешь Ты, милость щедро окажу Я,
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

13

Ум Свой возвысь для словес Моих сих
 и знай, Нетленная, что Я скажу:
 когда из ничего, вообще-то,
 Произвел Я и небо, и землю, и все, [что в них,]
 Я был [вполне] способен все, что производилось,
 В тот же миг упорядочить;

Но некую чреду весьма стройную ввел Я:
 В течение шести дней состоялось творенье,
 Не поскольку Мне сил недостаточно,
 Но чтобы хор из ангелов, смотря, как по частям Я творю,
 воспевал, возвышаясь¹: «Тебе слава, Повелитель,
Все [, что в мире,] Сотворивший премудро.»²

14

Выслушай [также], Честная, [и] то,
 что искупление падших людей
 Я мог осуществить иначе
 И не брать на Себя образ рабский, убожеский;
 Все же Я согласился, как человек, зачатый,
 А затем и рожденным быть,
 Питаться молоком от сосцов Твоих, Дева;
 И все произошло по порядку со Мною:
 Ведь при Мне ничего нет нестройного.
 Так и теперь по стройной чередѣ чудо желаю свершить,
 Что задумал Я сделать на спасенье человеков,
Все [, что в мире,] Сотворивший премудро.

¹ Очень интересный ход рассуждений:

- во-первых, мир духов — «небо», созданный прежде мира материального — «земли», получил, таким образом, способность сознательного прославления своего Творца;

- во-вторых, это увеличивающееся с каждым новым творением ангельское прославление (в котором Творец не имеет нужды) служит для самих ангелов неким путем духовного возрастания.

Последнее положение, на правах догадки, выводится из употребленного здесь глагола «ἐκθειάζωμαι», имеющего в классической активной форме значение «обожествлять», а в этом контексте означающего, вероятно, «возвышаться духом», «воспарять горе», «приобщаться божественному». В таком случае возможен вариант перевода: «воспаряя воспевая».

² Как и ожидалось, припев, основанный на Пс 103:24, повлек за собой доксологию. Ср. сн. 18.

15

Все, что, Честная, Тебе говорю, —
 все восприми: ибо Я на сей раз
 сперва хотел Израильтянам
 Проповедать, уча упованию веры¹ их,
 Чтобы они прознали прежде [еще] чудес [всех]
 О том, Кто [же] послал Меня,
 И чтоб им прочно знать Моего Отца славу
 И волю Его в том, что всегда Он желает,
 Чтобы всеми Я с Ним прославляем был;
 Ибо [все,] что Родитель Мой творит, то сотворяю и Я,
 С Ним [Самим] и со Духом будучи единосущен²,
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

16

Ведь если б все это знали они,
 когда б увидели ужас чудес,
 то [сразу] бы уразумели,
 Что Я — Бог до веков, Человеком и стал хотя;
 Тут же не по порядку — до [Моего] ученья³ —
 Чудеса испросила Ты,
 Поэтому Тебе отказал ненадолго,
 И чудо совершить Я испрашивал часа,
 По одной сей причине единственной;
 Но так как должно детям почитать своих родителей,
 Послужу Тебе, Мати: ибо все могу соделать —
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

¹ Т.е. научая надеяться от веры, а не от знамений, которые призваны только укрепить веру.

² Здесь конспективно излагаются сразу несколько главных тем Евангелия от Иоанна (глл. 5, 7, 10 и др.), а в завершении стоит триадологический термин Никейского Собора, опирающийся, впрочем, на те же евангельские отрывки.

³ Действительно, в Евангелии от Матфея (но не от Луки) чудеса начинаются только после Нагорной проповеди Спасителя. (Прим. J. Grosdidier de Matons. С. 315.)

17

Итак, прислуге домашней скажи,
 чтобы Мои выполняла [слова],
 и будут они к тому же
 [И] себе, и всем прочим свидетели знаменья:
 Ибо здесь Иоанна, ни Петра, ни Андрея
 Не хочу брать в помощники,
 Ни прочего кого из апостолов [многих],
 Чтоб не было потом из-за них среди люда
 Подозренья в подлоге [каком-либо].
 Но этих слуг желаю Я теперь видеть в помощниках Мне,
 Чтоб они подтвердили то, что все Я в силах сделать, —
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.»

18

Сему послушная Матерь Христа
 прислуге свадебной произнесла
 сейчас же, нисколько не медля:
 «Что Мой Сын говорит вам, вы это и сделайте!¹»
 А в это время в доме, как [нас] Писанье учит,
 Водоносов стояло шесть.
 И слугам тут Христос отдает приказанье:
 «Наполните, — сказав, — водоносы водою»².
 И тотчас же работа исполнена:
 Все водоносы свежую водой они наполнили,
 И стояли, внимая, что же дальше Он прикажет, —
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

19

Хочу сосуды теперь восхвалить:
 как же они стали полны вина;
 каким образом вдруг случилось
 Так внезапно с водой это переплавление³!

¹ Ср. Ин 2:5.

² Ин 2:7.

³ Стоящее здесь «μεταχώνευσις» является параксизмом; однако нет никакой необходимости искать ему замену (как предлагает J. Grosdidier de

Ибо тогда Владыка слугам сказал открыто,
 Как написано [, в точности]:
 «Черпайте¹ вино вы, кто его не готовил²,
 Поите поскорей всех [гостей] возлежащих,
 Увлажните фиалы иссохшие:
 Тусть насладится множество людей и сам жених [, наконец]:
 Ибо всем непостижно благодушие Я подал, —
 Все [, что в мире,] Сотворивший премудро».

20

И когда воду в вино претворил
 Христос со властью у всех на глазах,
 обрадовался³ народ весь,
 Удивительный вкус у вина обнаруживши.
 Ныне же на трапезе той, что [дается] в Церкви,
 Наслаждаемся⁴ вместе все:
 Ведь претворяется здесь вино в Кровь Христову,
 И пьем это вино со святым благодушьем,
 Жениха прославляя Великого.
 Ибо Жених [наш] истинный [лишь] Тот, Кто из Марии рожден,
 — Безначальное Слово, То, Что зрак раба прияло⁵, —
 Все [, что в мире,] Сотворивший премудро.

Matons. С. 319). Слово “переплавление” в этом контексте весьма удачно и умело отражает самый момент чуда.

¹ Это слово (=Ин 2:8) продолжается не цитатой, а домыслом, впрочем, весьма поэтическим. Так и остался архитриклин за рамками кондака.

² Здесь намеренно перекликается с 2 строкой 6 икоса.

³ Ср. Проимион, икос 5. и сн. 30.

⁴ По конъектуре французского издателя: «возлежим» вместо «наслаждаемся».

⁵ Какое удивительно радостное восприятие Евхаристии как брачного пира Христа и Его Церкви! Даже Истошание Слова (цитата точная из Фил 2:7) преподносится как средство в достижении этого брака. 20-й икос закрывает тему, кратко обозначенную в 1-ом икосе (хотя ап. Павел упомянут в 3-ем).

21

Святе Всевышне, Спасителю всех,
все Назирающий — Ты то, что в нас,
вино сохрани неподдельным;
Отлучи от нас также всех неправо славящих¹, —
Тех, кто своим лукавством смешивает с водою
Всесвятое вино Твое:
Учение Твое разбавляя все время²,
Они осуждены на горенье в Геенне.
Но избави, Безгрешне [Едине] Ты,
Нас от стенаний на Твоем Суде — Бог Многомилостивый,
По молитвам Пречистой Богородицы и Девы, —
Все [что в мире,] Сотворивший премудро.

Перевод с греческого, вступление и комментарии М. Асмуса

¹ Буквально «зославных» — антоним к слову «православный».

² Последний свой икос Сладкопевец умудряется украсить еще одним, на сей раз аллегорическим, осмыслением вина как учения Христа, не без аллюзии на предыдущее (см. икосы 15–16).

ЛИТУРГИКА

В. Рордорф

ЛИТУРГИЯ И ПРОБЛЕМА «FILIOQUE»¹

Со времен Жантийского Собора 767 г., проходившего в предместьях Парижа², filioque стало предметом споров, иногда бурных дискуссий между христианами Востока и Запада. Я не буду еще раз излагать историю проблемы³. Тем не менее в течение последних 100 лет этот вопрос вновь начал обсуждаться даже на Западе. Вселенская Церковь, как известно, никогда не принимала filioque в Символ Веры, но мало кто знает, что в 1976 г. реформатские церкви французской Швейцарии выпустили новый сборник «Псалмы и церковные гимны», где filioque в Символе Веры отсутствует. Некоторые реформированные Церкви размышляют над тем, не последовать ли и им этому примеру. Со своей стороны, Всемирный Совет Церквей назна-

¹ Перевод по изд.: *Rordorf Willy. La liturgie et le problème du «filioque» // La crise de la liturgie. Conférences St. Sierge XVII-e semaines d'études liturgiques: Paris, 1980. Paris: S. L. V. Edizioni liturgiche. 1981. P. 203–215.* Доклад, представленный на чтениях, организованных Свято-Сергиевским Богословским Институтом в Париже.

² На Жантийском Соборе имел место первый прецедент спора о filioque. Франкский король Пипин Короткий собрал особое совещание нобилей и епископов (*concilium mixtum*), от лица которых была заявлена верность папе. В королевскую резиденцию в Жантении прибыли папские легаты и послы византийского императора Константина Копронима, требовавшего у Пипина возвращения владений в Южной Италии, которые король передал папе. На соборе имели место споры «о священных изображениях и о Троице»: легаты обвиняли греков в ереси иконоборчества, а те отвечали упреками в связи со вставкой filioque. См.: *Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 482. — Пер.*

³ См.: обширный обзор, составленный А. Palmieri, в кн.: *Dictionnaire de Théologie catholique. V. 1. Col. 762–829.*

чил экспертную группу, которая продолжает исследовать проблему *filioque*¹.

Ввиду того, что Сергиевские чтения посвящены литургии, я бы хотел рассмотреть данный вопрос не с догматической точки зрения (кажется, о догматическом аспекте *filioque* за многие века истории Церкви уже все сказано), но в свете литургии. Меня всегда поражало то, что филиоквистское богословие — оно появилось еще до вставки *filioque* в Символ Веры — появляется примерно в то время, когда эпиклеза постепенно исчезает из западного богослужения: простое ли это совпадение, или существует какая-то взаимосвязь между *lex credendi*, *lex orandi*² и *vice versa*? На этот вопрос я и хотел бы попытаться ответить. Начну с обзора ситуации, сложившейся к IV в. на Востоке, обратившись к святителю Василию Великому: в его трудах связь между *lex orandi* и *lex credendi* прослеживается очень хорошо.

I

Начиная главу о святителе Василии Великом, не могу не процитировать отрывок из замечательной работы П. Бобринского «Литургия и тринитарная экклезиология св. Василия».

«Введение в Литургию троичного славословия с использованием не только формулировки “ἐν Πνεύματι”, но также “σὺν

¹ Geist Gottes — Geist Christi / hrsg. von Vischer L. Frankfurt am Main, 1981. Заметим, что Concilium № 148 целиком посвящен теме «Возобновление споров о Духе Святом». Документы опубликованы в сб.: *Istina*. 1972. № 17. P. 257–467; см. также: *Halleux A. de. Pour un accord oecuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du «Filioque» au symbole // Irenicon*. 1978. № 51. P. 451–469.

² “Закон веры — закон молитвы” (лат.). Эта формула восходит к V в. Ею пользовались святой Целестин, Проспер Аквинский и блаженный Августин в полемике против пелагиан. По мнению блаженного Августина, когда Церковь молится Богу, она этим не искажает сущность веры, а потому главные церковные молитвы являются ключом к пониманию веры, и литургия — самая надежная хранилища Священного Предания. — *Пер.*

Πνεύματι” и “καὶ Ἀγίῳ Πνεύματι”, неразрывно связано с ортодоксией святителя Василия¹. Значение этого нововведения в литургическое троичное славословие для развития литургического богословия, может быть, еще недостаточно оценили. Впервые Дух Святой не только средство, дыхание, источник освящения и вдохновитель нашей молитвы (ἐν или διὰ), но он предстает как равночестный Отцу и Сыну, как цель, к которой обращены молитвы христиан и славословие Церкви. Именно в трактате “О Святом Духе”² и приведено подробное обоснова-

¹ Святитель Василий Великий полемизировал с еретиками, которых называл «топиками». Последние определяли Духа как богоприсутствие, как дар благодати Божией, но не как личность – Лицо Пресвятой Троицы, Которому Церковь молится и воссылает славу. Эта ересь была формой субординационизма, так как утверждала неравенство Лиц Пресвятой Троицы. Еретики не хотели принимать формулы троичного славословия «с Духом» и «и Святому Духу», ссылаясь на то, что Писание уклоняется от указанных выражений, предпочитая формулу «в Духе». Союз *и* и предлог *с*, по мнению Святителя, могут быть взаимозаменяемы, однако они отличны друг от друга тем, что союз *и* «выражает общность действия, а предлог *с* показывает вместе какое-то общение», то есть служит «превосходным свидетельством вечного общения и непрекращающегося единения» (*Святитель Василий Великий. О Святом Духе // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. М., 1993. Ч. 3. С. 328*). Допуская употребление предлога *с* и союза *и*, Великий Каппадокиец обличает ересь савеллианства. – *Пер.*

² Названный трактат был написан после следующего инцидента. Во время богослужения в Кесарии Каппадокийской (374 г.) святитель Василий по-разному возглашал славословие. То он говорил, как было принято: «Слава Отцу через Сына, во Святом Духе», – то: «Слава Богу Отцу с Сыном и со Святым Духом». Изменение привычной молитвы внесло небольшое смущение в среду верующих. Присутствовавший на богослужении святитель Амфилохий обратился к Святителю с просьбой дать соответствующие разъяснения, которые и были изложены в сочинении «О Святом Духе». Важно отметить, что в трактате приводится указание на древность евхаристической молитвы призывания Святого Духа для освящения Даров. Святитель Василий пользуется доводами литургического богословия, приводя в качестве аргументов богослужебные выражения. См.: *Кириан (Керн), архим. Указ. соч. С. 69. – Пер.*

ние допустимости употребления славословия “Отцу и Сыну со Святым Духом” (гл. 19–23). “Эта формулировка принята древней Церковью”, – скажет святитель Василий, ссылаясь на Дионисия Александрийского. Великий Каппадокиец также упоминает древнюю песнь “Свете тихий” (Φῶς ἱλαρόν), в которой народ прославляет “Отца и Сына и Святаго Духа, Бога”¹.

Основываясь на крещальной формуле «<...> и Святаго Духа» и на уже традиционной славословии «<...> с Духом», святитель Василий четко проводит границу между двумя аспектами тринитарной доктрины: *ad extra* – участие Пресвятой Троицы в истории нашего спасения и *ad intra* – отношения между Лицами Пресвятой Троицы. Таким образом, мы обращаемся к Отцу «через Сына» или прославляем Его вместе «с Сыном». Приведу отрывок из трактата «О Святом Духе»:

«Когда берем в рассмотрение величие естества в Единородном и превосходство Его достоинства, тогда свидетельствуем, что имеет Он славу со Отцем. А когда представляем себе, что Он подает нам блага и нас самих приводит к Богу и делает Ему своими, тогда исповедуем, что благодать сия совершается Им и в Нем. Посему речение: “С Ним” – свойственно славословящим, а речение: “Им” – по преимуществу прилично благодарящим»².

То, что верно в отношении Сына, верно и в отношении Святого Духа. Святитель пытается это доказать в нескольких последних главах своего труда:

«Итак, сказано, какая сила каждого из сих речений, – скажем еще, в чем они между собою согласны и в чем различны, впрочем так, что не противоречит одно другому, но каждое приносит свою собственную мысль в учение благочестия. Ибо

¹ *Bobrinsky P.* Eucharisties d'Orient et d'Occident. Paris, 1970. № 2. P. 226–227; работа также опубликована в сб.: *Verbum Caro.* 1969. № 89. P. 18–19; ср.: *Bobrinsky P.* Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte // *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O. S. B. Louvain,* 1972. P. 19–29.

² Перевод приведен по изд.: *Святитель Василий Великий. О Святом Духе.* 7 // Творения ... Василия Великого... Ч. 3. С. 253. – Пер.

речение: “в” — выражает более относящееся к нам, а речение: “с” — возвещает общение Духа с Богом. Посему употребляем оба слова, одним выражая достоинство Духа, а другим возвещая о благодати Его в нас. Таким образом, воздаем славу Богу и в Духе, и с Духом<...>»

Излишне говорить, что само учение о Духе Святом мы находим в третьем члене Никео-Цареградского Символа Веры: *καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον <...> τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον [И в Духа Святаго <...> со Отцем и Сыном спокланяема и славима]*¹.

Теперь следует остановиться на соотношении между вышеизложенным тринитарным богословием и чином восточной литургии той эпохи, когда жил Святитель. Здесь я вновь могу сослаться на уже упоминавшуюся работу П. Бобринского. Вслед за Энгбердингом и Дом Капелем, но пойдя дальше них, Бобринский прекрасно показал, что чин византийской анафоры святителя Василия своим появлением многим обязан Великому Каппадокийцу (во всяком случае, в редакции *praefatio* и *post-sanctus*). Для анафоры характерен внутренний динамичный переход от триадологии *praefatio* к христологии *sanctus*'а, *post-sanctus*'а, установительных слов и, наконец, — к пневматологии эпиклезы и к экклезиологии ходатайственных молитв. В этой литургии оба аспекта тринитарного богословия (*ad extra* и *ad intra*) полностью уравновешены между собой. С одной стороны, анафора являет образ истории нашего спасения, напоминая нам сначала о Боге-Отце, Создателе Вселенной, Который посылает Сына Своего на землю, «когда пришла полнота времени» (Гал. 4: 4)², затем — о Духе Святом, дарованном верующим Сыном Божиим³. С другой стороны, Церковь, вознося все евхаристические молитвы Богу-Отцу, также особо обра-

¹ Ritter A.—M. *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*. Göttingen, 1965. S. 293–307.

² Brightman F. E., Hammond C. E. *Liturgies Eastern and Western I*. Oxford, 1965. P. 325, 1.19sq.

³ Ibid. P. 326, 1.29sq.

щается к Сыну во время анамнезы¹ и к Святому Духу во время эпиклезы².

Итак, мы находим в литургии Василия Великого две взаимосвязанные тринитарные доктрины: «через Сына в Духе» и «с Сыном — с Духом». В трактате «О Святом Духе», как мы успели уже заметить, Великий Каппадокиец пытается дать определение этим тринитарным богословским положениям. Очевидно, что соответствие между вышеприведенными формулами не случайно³.

Я об этом говорю потому, что, основываясь на *lex orandi* и *lex credendi* (а в наследии святителя Василия они представлены неразрывно связанными), нельзя утверждать, что Святитель был сторонником филиоквистского богословия, которое признавало не только временное действие Святого Духа через Сына, но и вечное исхождение Святого Духа от Отца и Сына.

Впрочем, в статье «Исхождение Святого Духа и греческая литургия святителя Василия», изданной после смерти ее автора⁴, Дом Капель поддержал этот тезис. Поскольку речь идет о большом специалисте в данном вопросе, мы не можем игнорировать его мнение. Доказывая, что Святитель учит о вечном исхождении Третьего Лица Пресвятой Троицы от Сына, бенедиктинский ученый опирается в своем утверждении на следующий оборот речи в начале *Praefatio*: *παρ' οὗ (τοῦ Χριστοῦ) τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξεφάνη* [Им же (Христом) Дух Святой явился]. Он приводит и другие цитаты из творений Великого Каппадокиица, но они малоубедительны и не решают проблемы однозначно⁵. Мне кажется, что Дом Капель недостаточно учитывал ха-

¹ Ibid. P. 328, 1.26; 329, 1.10.

² Ibid. P. 329, 1.11; 330, 1.11.

³ Обычно данные формулы мы находим в восточной литургии.

⁴ L'Orient Syrien. 1962. № 7. P. 69–76.

⁵ Основной цитируемый им отрывок: *святитель Василий Великий. О Святом Духе*. 18. 46. Однако Б. Прюш (*Pruche B. Sources Chrétiennes*. № 17bis, 1968. P. 410sq., note 1) высказывается очень осторожно по этому поводу: «Если и понимать текст буквально, здесь только говорится об исхождении Святого Духа от Отца».

актер троичных выражений в Praefatio: они относятся не только к внутритроичной жизни, но и к действию Трех Божественных Лиц *ad extra*, в истории нашего спасения. Так, Бог-отец восхваляется как Творец и Промыслитель¹, Сын — как скупитель², а Святой Дух — как Божественная Ипостась, действующая в мире: τὸ τῆς υἰοθεσίας χάρισμα, ὁ ἀρραβὼν τῆς μελλούσης προνομίας, ἡ ἀπαρχὴ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν, ἡ ζωοποιὸς δύναμις, ἡ πηγὴ τῆς ἁγίαςμοῦ παρ' οὗ πᾶσα κτίσις λογικὴ τε καὶ νοερά δυνατούμενη σοὶ κτρεῖται καὶ σοὶ τὴν ἀίδιον ἀναπέμπει δοξολογίαν...³.

Следовательно, не стоит удивляться, что Дух Святой, действующий в мире посредством Божественной благодати, именуется «посланным Сыном», но из этого нельзя делать вывод, что Дух Святой как Божественная Личность вечно исходит от Сына, подобно тому как и от Отца. Я думаю, что остроумная идея Дом Капеля не находит оснований в текстах святителя Иеронима Великого.

II

Теперь обратимся к западной традиции. Сначала рассмотрим «Апостольское предание» священномученика Ипполита⁴. Оно встречается в литургии «Апостольского предания», хотя и составленной на полтора века раньше литургии Василия Великого и поэтому менее разработанной в доктринальном отношении, так-

¹ *Brightman F. E., Hammond C. E. Op. cit. (note 9). P. 322, I.13–21.*

² *Ibid. P. 322, I.27.*

³ [сыноположения дарование, обручение будущего наследия, Начаток вечных благ, животворящая Сила, Источник освящения, от Него и вся тварь словесная же и умная, укрепляема, Тебе служит и Тебе приносущее воссылает славословие]. *Ibid. P. 323, I.5–13.*

⁴ Я прекрасно осведомлен о том, что римское происхождение данного памятника, а также серии других трудов, приписываемых обычно Ипполиту Римскому, спорно; см. последнюю коллективную работу: *Recherche su Ippolito, Roma, 1977.* Лично я склонен думать, что «Апостольское предание», хотя на него и повлияло несколько восточных традиций, несомненно римского происхождения.

же не трудно заметить своеобразную гармонию между двумя аспектами троичного славословия: с одной стороны, действие Пресвятой Троицы в мире, а с другой – отношения между Самими Божественными Лицами Пресвятой Троицы. В начале Praefatio есть следующие слова:

«Мы благодарим Тебя, Боже, через Возлюбленного Отрока Твоего Иисуса Христа, Которого в последние времена Ты послал нам Спасителем, Искупителем и Вестником воли Твоей, Который есть Слово, неотделимое от Тебя, Которым все сотворено по желанию Твоему, Которого Ты послал с небес в утробу Девы и Который, будучи зачат во чреве, воплотился и явился Сыном Твоим, рожденным от Духа Святого и от Девы»¹.

Затем идут воспоминание спасительного дела Сына Божия, установительные слова и Анамнеза. Эпиклеза завершает молитву:

«И мы просим, чтобы Ты послал Духа Твоего Святого на приношение Святой Церкви: Воедино собирая, даруй всем причащающимся святыни исполнение Духа Святого к утверждению веры во истине, чтобы мы Тебя восхваляли и прославляли через Отрока Твоего Иисуса Христа, через Которого Тебе слава и честь, Отцу и Сыну со Святым Духом во Святой Церкви Твоей, и ныне и во веки веков. Аминь»².

¹ Об этом фрагменте см.: *Rordorf W.* «... Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine» // *Augustinianum*. 1980. № 20. P. 545–557.

² В отличие от Дом Ботта, я одобряю вставку *patri et filio* в латинском переводе, которая также наличествует в 3 и 7 главах, где она дублируется и эфиопским переводом и непосредственно *Epitome*; см. также: *Jungmann J. A.* *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. – 2 Aufl. – Münster (Westf.), 1962. S. 135sq. Я не согласен с Дом Боттом, когда он говорит (*Botte P.* *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*. – 2 éd. – Münster (Westf.), 1963. P. 11, note 3): «Несмотря на подтверждение LE, я сомневаюсь, что эти слова есть в оригинале. Естественно, когда славословие начинается с *tibi gloria*, данное выражение становится неуместным, если ему предшествует *per quem*» (см. также: *Stuiber A.* *RAC*. 1959. № 4. P. 218sq). Двукратное упоминание Сына соответствует двум реалиям: 1) временной: Отрок воплотившийся (*per quem*...) 2) вневременной: Сын, совечный Отцу (*patri et filio*...); это последнее славословие можно найти и в 6 и 21 главах, и в книге

Очень хорошо видно, как в этом тексте соединяются два аспекта Троичного славословия: молитва обращена к Богу-Отцу, Который послал нам Сына Своего и Который жертвой Сына теперь открывает нам путь прославления Его в Духе Святом, то есть мы воздаем славу Троице за промыслительное попечение о нашем спасении. Но молитва завершается славословием Бога: «через Отрока Твоего Иисуса Христа, через Которого Тебе слава и честь, Отцу и Сыну со Святым Духом<...>» (непосредственное славословие Трех Божественных Лиц безотносительно к Их домостроительству в мире). Возможно, и святитель Василий Великий пользовался текстом «Апостольского предания», так как, защищая подвергаемое сомнению славословие «с Сыном – с Духом», он ссылаясь на церковное предание. *Lex orandi*, раскрывающийся в этом трактате, сближается с *lex credendi*, который каппадокийский Отец впервые пытается сформулировать в опыте литургии.

Но как же развивается западная традиция? К сожалению, мы располагаем очень скудными сведениями¹. С достаточной уверенностью можно сказать, что тот чин литургии, который мы находим в «Апостольском предании», сохранился, хотя не без изменений, в Северной Африке и галликанских странах. Особенно для нас интересно то, что в названных литургиях есть как эпиклеза после установительных слов и анамнезы, так и форма славословия «с Духом»² – признак того, что Святой Дух признается как Третье Лицо Пресвятой Троицы, равночестное Сыну. К тому же существует текст Фульгенса де Рюпса (ум. в 533 г.), удачно высказавшегося по этому поводу:

Contra Noltum. 18. (Русский перевод фрагмента приведен по изд.: Апостольское предание святого Ипполита Римского. IV / перев. и вступ. ст. свящ. П. Бубуруза // Богословские труды. 1970. № 5. С. 284. – *Пер.*).

¹ См.: *Jungmann J. A. Missarum Sollemnia* I. Paris, 1951. P. 72sq.; статьи *Salaville S.* в *DThS*. Paris, 1913. V. 1. Col. 194–300; *Cabroi F.* в *Dictionnaire l'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris, 1922. V. 1. Col. 142–184; *Huilier P.* *Théologie de l'Épiclese // Verbum Caro*. 1960. № 14. P. 307–327.

² Юнгманн (*Jungmann J. A.* *Op. cit.* P. 151–168) подчеркивает антиарианскую направленность этого славословия.

«Для чего же Церкви, Которая есть Тело Христово и исповедует, что Ее Глава рожден по плоти от Духа Святого, призывать Духа, как не для того, чтобы освятить Святые Дары?»¹

Приведенный отрывок интересен тем, что в нем подчеркнута взаимосвязь Сына и Духа также и в области сотериологии: Дух Святой посылается миру через Сына, но в то же время Сын воплощается действием Святого Духа и именно при сошествии Святого Духа вновь осуществляется жертва Христа².

В догматическом отношении вышеприведенный текст легко вписывается в богословие блаженного Августина, сформулировавшего учение о едином действии Трех Лиц Пресвятой Троицы³.

Но у святителя Амвросия Медиоланского мы видим другое понимание внутритроичных отношений⁴, которое отражено в чине его литургии. В том, что касается славословия, традиционная формула еще сохранена⁵, но эпиклеза, по всей вероятности⁶, исчезла из канона мессы. И не случайно! Святитель Амвросий развил такую концепцию пресуществления Святых Даров, что эпиклеза стала ненужной. Цитирую:

«Возможно, ты скажешь: “Это обычный хлеб”. Но он является хлебом до установительных слов — после того, как они произнесены, хлеб становится Телом Христовым. Приведем

¹ Ad Monimum II.10, 1; CC 91. P. 44, I.433–437. В данной работе Фульгенс выступает против ариан; см.: *Diesner H. J. Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker. Stuttgart, 1966. S. 43.*

² Однако следует заметить, что тот же Фульгенс де Рюсп ясно высказывается за filioque; см.: *Palmieri A. Op. cit. P. 804sq.*

³ См., например: *Harnack A. von. Lehrbuch der Dogmengeschichte II. Darmstadt, 1964. S. 304sqq.*

⁴ О происхождении этого чина литургии см.: 1) *Gamber K. Die Autorschaft von De Sacramentis. Regensburg, 1967* (по мнению Гамбера, автор — Никита Ремезанский); 2) *Schmitz J. Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Köln, Bonn, 1975. S. 390–398* (по предположению Шмитца, автор — сам Амвросий).

⁵ De Sacr. IV.6, 29; VI.5, 24 (Sources Chrétienne, № 25bis).

⁶ См.: *L'Huilier P. Op. cit. P. 321sq.; Johanny R. L'Eucharistie centre de l'histoire de salut chez Saint Ambroise de Milan. Paris, 1968. P. 125sqq.; Schmitz J. Op. cit. S. 403sq.*

доводы в пользу этого. Как хлеб может быть Телом Христовым? При каких словах происходит пресуществление и кому принадлежат эти слова? Господу нашему Иисусу Христу. Все, что говорится до установительных слов, говорится священником: он восхваляет Бога, вознося Ему свои молитвы за народ, за царей и за весь мир. Но как только он переходит непосредственно к совершению честного Таинства, он уже говорит не от своего имени, но от имени Самого Христа. Значит, словами Христа и освящаются Дары»¹.

И святитель Амвросий цитирует отрывок из самой молитвы: «Ты хочешь убедиться в том, что Святые Дары освящаются небесными словами? Вот эти слова: “Сподоби нас принести жертву благогодную, духовную, приятную Тебе, так как она являет собой Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, Который, перед тем как пострадать, взял хлеб, возвел очи к небу, к Тебе, Отче, Всемогущему и Превечному Богу, благословил его и, благодарив Тебя, преломил и раздал хлеб апостолам и ученикам, говоря: “Приимите, ядите, Сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое”, — следи внимательно! — взял также чашу после вечери, перед тем, как пострадать, возвел очи к небу, к Тебе, Отче, Всемогущему и Превечному Богу, благословил ее и, благодарив Тебя, подал апостолам и ученикам, говоря: “Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя”»².

Очевидно, что сами установительные слова имеют тайносовершительное значение. Святой Дух посылается Христом, так что нет необходимости отдельно призывать действие Святого Духа³.

Дойдя до этого пункта доклада, я должен обратиться к проблеме *filioque*. Еще раз скажу, что, по моему мнению, филиоквистское богословие неслучайно развивается на Западе именно в эту эпоху⁴. Уже у Тертуллиана встречаются подобные

¹ De Sacr. IV. 14. См.: De myst. 54.

² De Sacr. IV. 21–22.

³ См.: *Johanny R.* Op. cit. P. 112sq. Гауденций Брешийский поддерживает эту точку зрения; ср.: *Slaville S.* Op. cit. P. 244.

⁴ Ср.: *Palmieri A.* Op. cit.; *Simonetti M.* La processione dello Spirito Santo nei Padri latini // *Maia.* 1955. P. 308–324; различные ис-

утверждения¹. Но только у святителя Илария Пиктавийского мы видим впервые неоднократные аллюзии на вечное исхождение Святого Духа от Отца и Сына². Не раз Иларий говорит, что Святой Дух имеет бытие от Отца через Сына³. Выше-сказанное Святитель объясняет более ясно в другом месте, делая экзегетический разбор Евангелия от Иоанна (16:14–15):

«Я задаюсь вопросом, одно ли и то же значение имеют выражения “взять от Сына” и “исходить от Отца”. Если мы и признаем различие между выражениями “взять от Сына” и “исходить от Отца”, тем не менее мы будем вынуждены признать, что выражения: “взять от Отца” и “взять от Сына” означают одно и то же. По словам Самого Христа, все, что Святой Дух “возьмет”: силу, праведность или учение, — “возьмет” от Сына, но в то же время Христос говорит, что получает все от Отца. Значит, утверждая, что Он (Сын) обладает всем, принадлежащим Отцу, Христос также утверждает, что Святой Дух получит принадлежащее Ему (Сыну). Он говорит, что все, получаемое от Отца, получаем и от Него (Сына), так как все, чем обладает Отец, имеет и Сын»⁴.

Итак, смысл аргументации следующий: Дух Божий также есть Дух Сына⁵, так как Сын соприроден Отцу. Очевидно, святитель Иларий в связи с появлением арианства хочет доказать единосущие Сына, но не учитывает, что подобная аргументация заключает в себе опасность умалить Святого Духа по от-

торические труды в сб.: Concilium. 1979. № 148.

¹ Adv. Prax. 4.1; 8.12; ср.: *Bender W.* Die Lehre über den Heiligen-Geist bei Tertullian. München, 1961. S. 92sq. Однако Ж. Моингт уклоняется от трактовки этих высказываний (*Moingt J.* La théologie trinitaire de Tertullien III // *Théologie.* 1966. № 70. P. 1062–1068).

² Ср.: *Smulders P.* La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Rome, 1944. P. 253sq.; 265sq.; 276sq.; *Moingt J.* La théologie trinitaire de S. Hilaire // *Hilaire et son temps.* Paris, 1969. P. 166sq.; статья *Garrigues J.-M.* в сб.: *Istina.* 1972. № 17. P. 352sq. Гарриг ссылается еще на одного автора, современника святителя Илария, имя которого неизвестно (= CCL № 9. P. 116–117).

³ De Trin. XII. 55; 56; 57.

⁴ De Trin. VIII.20; ср.: *Smulders P.* Op. cit. P. 255, note 143.

⁵ Ср.: De Trin. VII.21.

ношению к Отцу и Сыну. И не нужно этому удивляться: Иларий писал свой трактат «О Троице» до возникновения духоборческой ереси. Как выше было показано, святитель Василий, борясь с духоборческой ересью, пойдет гораздо дальше Илария в разработке учения о единосущии Святого Духа.

Однако новый путь, открытый святителем Иларием, не мог не повлиять на последующих западных богословов. Еще до блаженного Августина мы встречаемся с подобными взглядами в трактате «О Святом Духе»¹, написанном святителем Амвросием в год созыва Константинопольского Собора (381 г.). Затруднительно комментировать данную работу, поскольку, с одной стороны, святитель Амвросий не самостоятелен: он заимствует мысли у греческих Отцов, в частности у Дидима Александрийского², а с другой – не совсем точен в выборе тринитарных терминов³. Имеется, по крайней мере, один отрывок, из которого становится ясным, что святитель Амвросий учит о вечном исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Процитируем его:

«Accipe, nunc, quia sicut pater fons vitae est, ita etiam filium plerique fontem vitae memorarunt significatum, eo quod “apud te”, inquit, “deus omnipotens, filius tuus ‘fons vitae’ sit” (Ps 35:10), hoc est fons spiritus sancti, quia spiritus vita est...»⁴.

¹ Ср.: *Belval N. J.* The Holy Spirit in Saint Ambroise, Rome, 1971. P. 38sq.; *Herrmann L.* Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe // ZKG. 1958. № 59. S. 212sq.

² Ср.: последняя часть работы Н. Ж. Белваля; аллюзия на исхождение Святого Духа в латинском переводе Дидима, по всей видимости, принадлежит руке блаженного Иеронима (*Belval N. J.* Op. cit. P. 98sq.).

³ Термин «processio» обозначает не только вечное исхождение Святого Духа, но и Его миссию ad extra; см.: *Belval N. J.* Op. cit. P. 38sq.

⁴ [Теперь же пойми: как Отец есть Источник жизни, так и Сына обыкновенно называют Источником жизни, поскольку говорится: “У Тебя, Всемогущий Боже, Сын Твой есть Источник жизни” (Пс 35:10); значит, Он <Сын> же – Источник Святого Духа, так как Дух есть жизнь] *De Spiritu Sancto*, I.18, 152; CSEL, 1974, № 79. P. 80, 1.16–19. Я согласен с Н. Ж. Белвалем в толковании этого отрывка (*Belval N. J.* Op. cit. P. 43) и не согласен с Л. Германном (*Herrmann L.* Op. cit. S. 214sq., Bemerk. 93).

Святитель Амвросий — первый из известных нам Отцов, настаивающий на том, что для пресуществления Святых Даров в Тело и Кровь Христовы, достаточно повторить слова Господа во время евхаристической службы. И современная святителю Амвросию миланская литургия, упразднившая эпиклезу, полностью соответствует этому богословию. Еще раз я выражаю свое недоумение и возвращаюсь к первоначальному вопросу: случаен ли тот факт, что филиоквистское богословие появляется тогда же, когда изменяется чин литургии и ее богословское понимание, когда равновесие в традиционной литургии между христологическим и пневматологическим аспектами нарушается в пользу одностороннего выделения христологического аспекта.

III

Не стоит продолжать историческое исследование вопроса. Факты известны: блаженный Августин заложил прочный фундамент филиоквистского богословия¹; скоро *filioque* появилось в западных символах веры². Кроме того, современная святителю Амвросию миланская (она же римская) литургия была постепенно принята всеми западными Церквями³. И еще одна немаловажная деталь. Меняется структура славословия: уже у Гауденция Брешийского (ум. после 406 г.)⁴ мы находим новую формулу: *in unitate Spiritus sancti* (вместо *cum Spiritu sancto*), которая с того времени стала традиционной⁵.

¹ Интересно для сравнения привести богословие таинств у блаженного Августина, см.: *Bobrinskoy B. L'esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrisostome et Augustin // Jean Chrisostome et Augustin (Théologie historique 35). Paris, 1975. P. 261–272.*

² См.: *Kelly J. N. D. Altchristliche Glaubensbekenntnisse, 1972. S. 352sqq.*

³ См.: *Jungmann J. A. Op. cit.*

⁴ Гауденций — епископ Брешии, ученик Филастрия, род. в 360 г. В 405 г. был послан Гонорием в Константинополь ходатайствовать перед императором Аркадием за отправленного в ссылку святителя Иоанна Златоуста, но успеха не имел. От Гауденция до нас дошло 15 го-миллий, адресованных некоему Беневолу.

⁵ См.: *Botte B., Mohrmann Chr. L'ordinaire de la Messe, Paris, 1953. P. 133–139.*

* * *

Заканчивая доклад, хочу изложить свой взгляд на решение данной проблемы. Второй Ватиканский Собор внес глубокие изменения в церковную жизнь. В частности, была полностью реформирована месса¹. Для диалога между Востоком и Западом очень ценно возвращение к римской традиции, то есть возрождение эпиклезы в каноне мессы. Собор был готов признать, что именно благодатью Святого Духа верующие побуждаются к единению между собой. Никео-Цареградский Символ — единственный подлинно вселенский Символ, признанный всеми Церквями. Жаль, что он в западной редакции имеет дополнительную фразу, которая и является препятствием к соединению всех верующих. Все вышесказанное служит доказательством того, что отмена *filioque*, возможно, есть прямое следствие реформы мессы. *Lex orandi*, раскрывающийся в мессе во время эпиклезы, требует отмены в *lex credendi* того, что если не противоречит, то, по крайней мере, не согласуется с ним. Мне кажется, западные Отцы IV–V вв., законно защищая Православие от нападков ариан, односторонне освятили учение о Пресвятой Троице: стараясь сделать акцент на христологии, они обошли вниманием пневматологию. Оба аспекта должны быть уравновешены между собой. Этого требует не только *lex orandi*, но и *lex credendi*. По этому поводу могу привести рассуждения Оливье Клемана:

«*Filioque* подчеркивает, что Святой Дух — Дух Сына и общается Сыном и что подобное понимание может нас при-

¹ «Чин Божественной Литургии должен быть пересмотрен таким образом, чтобы яснее выявлялся смысл, присущий отдельным частям, и их взаимная связь, а также облегчалось благоговейное и деятельное участие верующих в ней. Поэтому обряды при верном сохранении их сущности должны быть упрощены; следует опустить те части, которые в течение веков были удвоены или прибавлены без особой пользы, и восстановить другие, исчезнувшие с течением времени, по древним правилам Святых Отцов, насколько это покажется полезным и необходимым» (II Ватиканский Собор. Догматическая конституция «О Богослужении». II. 50).

близить к правильному пониманию внутритроичных отношений. Ниспослание нам Духа Святого Сыном в день Пятидесятницы есть лишь одна сторона Божественного Домостроительства. В свою очередь, Дух Святой делает возможным Воплощение Сына Божия, Он почивает на Христе и воскрешает Его, делает реальным соединение верующих со Христом, когда мы призываем Духа во время эпиклезы. Сын и Дух взаимосвязаны и вместе участвуют в деле нашего спасения, а также Дух и Сын связаны с Отцом, — и благодаря этому происходит полное одухотворение человечества Христа и всего человечества во Христе<...> Здесь нет субординационизма, то есть подчинения Духа Сыну (иногда такая тенденция свойственна католицизму — и тогда священство, христианская свобода, дар пророчества подчиняются сакраментализму), нет здесь и растворения Христа в Духе — это тенденция харизматических движений, когда реальное Слово и реальное таинство растворяются в «духовных» ощущениях, а вернее, в разного рода психологических опытах. Дух, исходящий от Отца, связан с Сыном, на Котором почивает, и рождение Сына связано с исхождением Духа, Который являет Христа миру и Которого посылает Сам Христос»¹.

Я был рад сделать доклад, находясь недалеко от Жантйи, где именно из-за filioque произошла размолвка между Западом и Востоком². Я рад, что смог выступить во время Сергиевских чтений, посвященных литургии, здесь, в этом центре совместных поисков истины, который несет свет в сердце Запада.

Перевод и комментарии М. Тищенко

¹ Quelques approches de la théologie et de l'expérience du Saint Esprit dans l'Eglise orthodoxe // Contacts. 1979. № 31. P. 250sq.

² В выше упоминавшемся документе Всемирного Совета Церквей (Geist Gottes — Geist Christi... S. 23) также предлагается исключить вставку filioque из Символа Веры ради церковного единства — это не препятствует развитию богословской мысли в области триадологии. Когда-нибудь богословие найдет новую формулу, приемлемую для всей Церкви.

АГИОГРАФИЯ

М. Крутова

СВЯТИТЕЛЬ НИКОЛАЙ МИРЛИКИЙСКИЙ
В РУССКОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

Литература о святителе Николае Чудотворце огромна, но ее современного обзора до сих пор нет. Поэтому мы ставим перед собой следующие задачи: 1) сделать общий обзор литературы о святителе Николае по тематике и хронологии; 2) на основании этого установить степень изученности разных проблем, связанных с именем святителя Николая; 3) определить направление будущих научных исследований.

Анализ литературы позволил установить, что исследователи освещали следующие вопросы, связанные со святым Николаем: 1) археография источников; 2) жития; 3) слова о перенесении мощей; 4) описания путешественников в города Миры и Бари; 5) рассказы о наиболее почитаемых чудотворных иконах и о местночтимых иконах, известных мало; 6) иконография; 7) фольклорная традиция некоторых преданий; 8) особенности почитания святителя Николая в разных местностях; 9) проповеди священнослужителей на дни памяти святителя; 10) издание текстов.

Среди работ о святителе Николае есть фундаментальные исследования, но есть и работы, авторы которых обращаются специально к одному только вопросу или затрагивают данную тему в связи с изучением других проблем.

Наиболее значительными нам представляются следующие: труд Н. К. Никольского «Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.)»¹, книга Ф. Гусева и А. Вознесенского «Житие и чудеса св. Николая Чудо-

¹ *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1907. С. 302–395.

творца»¹, статьи архимандрита Антонина (Капустина) в Трудах Киевской Духовной Академии², исследования и публикации архимандрита Леонида (Кавелина)³, публикации житий и чудес святителя Николая на греческом языке немецкого исследователя Густава Анриха. Названные работы мы считаем основополагающими, ибо именно в них содержатся наиболее важные сведения об источниках.

Прежде всего это касается фундаментального исследования Н. К. Никольского, в котором он представил известные ему тогда списки в разных книгохранилищах Москвы, Петербурга, Киева (более ста), классифицировал их и расписал по составу, а также написал отдельную статью о древних сказаниях о святом Николае в славяно-русской письменности. Большое внимание исследователь уделит житиям святителя Николая и проблеме русского или южнославянского происхождения слов на перенесение мощей святителя Николая.

Не менее значимы для нас работы архимандрита Антонина, опубликованные в Трудах Киевской Духовной Академии под псевдонимом «А. А.». В них исследователь приводит исторические факты о жизни святителя Николая и соотносит их с данными житий. Так, в статье «Святой Николай, епископ Пи-

¹ *Вознесенский А., Гусев Ф.* Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. — Репринт: СПб., 1899. — СПб., 1994.

² *Архимандрит Антонин (Капустин), [А. А.]* Святой Николай, епископ Пинарский и архимандрит Сионский // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1869. Т. 2. № 6. С. 445—497; *Он же.* Перенесение мощей святителя и Чудотворца Николая из Ликии в Италию // Там же. 1870. Т. 2. С. 396—427; *Он же.* Еще о святителе Николае Мирликийском // Там же. 1873. Т. 4. № 12. С. 241—288.

³ *Архимандрит Леонид (Кавелин).* Житие и чудеса святого Николая Мирликийского и похвала ему: Исследование двух памятников древней русской письменности XI в. СПб., 1881; *Он же.* Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мир-Ликийского Чудотворца: Памятник древней русской письменности XI в. / Труд Ефрема, епископа Переяславского (по пергаментной рукописи исхода XIV в. библиотеки Троице-Сергиевой Лавры № 9). СПб., 1888.

ский и архимандрит Сионский» он размышляет о случаях исторической несообразности в житии святителя Николая из Четьих Миней митрополита Макария, а именно о путешествии святителя Николая в Иерусалим, когда святой «шел раз в св. церковь (конечно, Воскресения) вратами, которые отверзлись ему сами». Но «св. места Иерусалима приведены во всеобщую известность» при Константине Великом, «и св. церковь Воскресения освящена только 13 сентября 335 г., есть 30 лет после Диоклетианова и Максимианова правления»¹. В этой работе архимандрит Антонин рассуждает также о живших ему известными ватиканских рукописях на латинском языке, изданных в 1751 году Николаем Карминием Фалькони, митрополитом церкви святой Северины, и о мнении Фалькония о том, что был только один святитель Николай, ибо да его жизни и смерти были перепутаны при переписывании «св. писаний». Архимандрит Антонин, напротив, считал, что было два святых Николая Ликийских: один — Мирский, а другой — Пинарский (или Сионский, по имени обители, которой он управлял).

В статье 1873 года, названной «Еще раз о святителе Николае Мирликийском», архимандрит Антонин сообщил об обнаруженном им греческом, так называемом Синайском списке XI—XII вв., который «одной редакцией с Ватиканским Палестинским сказанием», но от обоих отличается многими вставками, а частью и расположением частей». Обнаружение этого списка дало возможность архимандриту Антонину аргументировать ранее высказанное им предположение о том, что было два святых Николая, а именно: архиепископ Мир Ликийских и исповедник Николай, современник Константина Великого» и «архиепископ Мир Ликийских, преподобный Николай, современник Юстиниана Великого». О святой жизни первого архиепископа, по мнению архимандрита Антонина, свидетельствуют такие

¹ *Архимандрит Антонин*. Святой Николай, епископ Пинарский... С. 445.

факты: «его рождение в Патарах, невкушение во младенчестве молока матери по средам и пятницам (под сомнением). Его чудесный, Богом указанный выбор на Мирскую кафедру, его исповедничество при Диоклетиане и разорение языческих капищ в своей епархии. Его подвиги против Ария, присутствие на I Вселенском соборе, его заступничество за трех мужей в Мирах, его явление святому Константину в Константинополе». О святой жизни второго архиепископа Николая свидетельствует изданный архимандритом Антонином Синайский список. В этой же статье исследователь представил комментированный русский перевод греческой рукописи и опубликовал его под названием «Жизнь и деятельность во святых отца нашего Николая (архимандрита) и бывшего архиепископа города мирейцев»¹.

Книга Ф. Гусева и А. Вознесенского разделена на две части. Автором первой из них является Ф. Гусев. В предисловии к ней он после основательного критического разбора литературы о святителе Николае высказал свои предположения относительно литературной истории житий, об источниках, на основании которых написаны слова о перенесении мощей Святителя из Мир Ликийских в Бар-град. Далее он представил в своем пересказе сказания о житии и чудесах, переработанных святителем Дмитрием Ростовским, а также рассказ об истории города Бари и перенесении туда мощей Святителя из Мир Ликийских. Вторая часть книги написана А. Вознесенским, она помещена в книгу под названием «Слава св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского в России: (Священные литургические, церковно-археологические и историко-литературные памятники чествования Святителя в нашем Отечестве)». Эта часть книги наиболее значительна, ибо здесь представлены многочисленные сказания о русских чудесах святителя Николая, некоторые из них сохранились лишь в устной традиции и письменного источника не имеют.

¹ *Архимандрит Антонин. Еще о святителе Николае... С. 452—495.*

Заслуживают внимания также исследования о святителе Николае архимандрита Леонида (Кавелина)¹. Архимандрит Леонид, полемизируя с архимандритом Антонином, приходит к выводу, что было не два, а один святитель Николай (такого же мнения был и Ф. Гусев). Сосуществование разных типов житий он объяснял тем, что у одного жития были разные греческие и латинские источники. Архимандрит Леонид сообщил, что есть не только греческие списки «инога жития», о которых писал архимандрит Антонин, но и множество русских списков «инога жития», которые переведены со списка, близкого Ватиканскому списку Антонина, но отличающиеся от него некоторыми особенностями. Главным аргументом в защиту своей идеи о путанице в источниках, повлекшей за собой возникновение идеи о том, что было два святых Николая, а не один, архимандрит Леонид считал разницу в хронологии Ватиканского списка (там описывается житие святителя Николая, жившего в VI в.) и хронологии русских списков, в которых говорится о том, что святитель Николай прославился при Диоклетиане и Константине (то есть жил в III–IV веках).

После опубликования В. О. Ключевским «некнижного» жития святителя Николая, созданного, по мнению этого исследователя, славянами, в научной литературе возникает идея о том, что было три тезоименных святых Николая, и третий тип жития святого Николая создан именно в славянских странах. Однако сам В. О. Ключевский прямо об этом не говорил². О третьем святителе Николае впервые заговорил в 1922 году П. О. Потапов в статье «К литературной истории рукописных сказаний о святом Николае Чудотворце», где он, ссылаясь на опубликованные Г. Анрихом греческие списки житий святителя Николая, а также на текст Ключевского, говорит: «Очевидно, в византийской литературе издавна существовало сказание о ка-

¹ Архимандрит Леонид. Житие и чудеса святого Николая...; *Он же*. Посмертные чудеса св. Николая...

² Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 217–220, 453–459.

ком-то ныне неизвестном Николае и его апостольской деятельности среди варваров. Полею его деятельности была Передняя Азия, в частности Ликия, где подвизались и Николай Пинарский, и Николай Мирликийский. По мере того как образы всех этих одноименных святых затушевывались в сознании, а потому сильнее и сильнее сливались в один образ великого Мирского Чудотворца, к его имени все прочнее стали примыкать сказания об одноименном с ними святом. И вот, какой-то книжник, бывший почитателем Николая Мирского, найдя сказание об обходах святителя Николая, решил, что он не кто иной, как Николай Мирский, а потому на живую нитку связал с его именем и это сказание»¹.

Впоследствии идея П. О. Потапова о трех святых Николаях, без сомнения интересная, была принята многими исследователями, и в научной литературе постепенно утвердилось мнение, что житие святителя Николая сложилось из биографий трех различных одноименных святых, все подвиги которых «приписали» одному лицу, и в результате по своему величию святой Николай из Мир в пантеоне Русской Православной Церкви оказался почти равным Богородице и Самому Христу. Не избежал этой ошибки на начальном этапе исследования и автор данной статьи², однако впоследствии, при разработке исследуемой проблематики, пересмотрел свою точку зрения в соответствии с результатами проведенных исследований³.

¹ *Потапов П. О.* К литературной истории рукописных сказаний о святом Николае Чудотворце // Ученые записки высшей школы Г. Одессы. Отдел гуманитарно-общественных наук: Сборник статей, посвященных проф. Б. М. Ляпунову по случаю 30-летия преподавательской деятельности. Одесса, 1922. Т. 2. С. 121–129.

² *Крутова М. С.* Николай Мирликийский в древней русской письменности // 3-я науч.-практ. конф. мол. уч. и спец.: Тез. докл. М., 1992. С. 152–154.

³ *Крутова М. С.* Произведения о св. Николае в рукописных собраниях Российской государственной библиотеки // Письменная культура: Источниковедческие аспекты истории книги: Сборник статей,

Другое направление, в котором развивалась творческая мысль исследователей, обращавшихся к личности святителя Николая, — это слова на перенесение мощей святителя Николая из Мир в Бар-град. Здесь четко выделяются два периода в исследовании. Один связан с именами исследователей прошлого: митрополита Макария¹, архимандрита Антонина², архимандрита Леонида³, Н. К. Никольского⁴, И. Шляпкина⁵, А. Красовского⁶, Ф. Гусева⁷, А. И. Соболевского⁸, которые впервые представили широкому кругу читателей слова о перенесении мощей святителя Николая, изложили свою точку зрения на историю этого события, высказали свои соображения относительно автора этих слов. Их мнения об авторе слов на перенесение мощей святителя Николая и о дате этого события были различными. Так, архимандрит Леонид считал вторым слов епископа Переяславля Южного, Ефрема Переяславского, жившего в конце XI века. Такого же мнения был И. Шляпкин, однако он не исключал и того, что слово могло быть написано не на основе собственных впечатлений Ефрема,

196; Она же. III тип жития Святителя Николая: (Гипотезы и реальность) // Румянцевские чтения: Тезисы докладов и сообщений научно-практической конференции (18–19 апреля 1996 г.). М., 1996 и др.

¹ *Епископ Макарий (Булгаков)*. История русской церкви. СПб., 1857. Т. 2. С. 191–194.

² См.: *Архимандрит Антонин*. Перенесение мощей святителя Николая...

³ См.: *Архимандрит Леонид (Кавелин)*. Посмертные чудеса святителя Николая...

⁴ См.: *Никольский Н. К.* Указ. соч. 1906.

⁵ *Шляпкин И.* Русское поучение XI в. о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам // Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1881. С. 3–23.

⁶ *Красовский А.* Установление в Русской Церкви праздника 9 мая в память перенесения мощей святителя Николая из Мир Ликийских в Бар // Труды Киевской Духовной Академии. 1874. С. 521–585.

⁷ См.: *Вознесенский А., Гусев Ф.* Указ. соч.

⁸ *Соболевский А. И.* О древнерусских переводах в домонгольский период. М., 1897. С. 6.

а на основе изученных им латинских текстов, написанных другими свидетелями перенесения мощей святителя Николая, а именно: диаконом города Бари Исанном и клириком Никифором.

Известный исследователь А. И. Соболевский¹ считал автором слов на перенесение мощей святителя Николая неизвестного жителя Константинополя, бывшего, скорее всего, греком, а вставка о русских князьях, по его мнению, появилась в слове позднее, при переводе греческого текста на славянский, во времена княжения Всеволода в Киеве и Владимира (Мономаха) в Чернигове.

Н. К. Никольский относился к возможному авторству Ефрема Переяславского с большим сомнением и считал рассуждения архимандрита Леонида недостаточно обоснованными. По его мнению, если «слово составлено современником события, то еще меньше существует пока оснований утверждать, что таким современником был именно епископ Переяславский Ефрем»².

В наше время болгарские исследователи, например Б. Ст. Ангелов³, считают единственно возможным автором Климента Охридского, при этом они даже не рассматривают другие точки зрения: для них это вопрос раз и навсегда решенный, тогда как считать его таковым в настоящее время, по нашему мнению, нельзя.

Как видим, вопрос об авторе слов на перенесение мощей святителя Николая требует серьезного изучения и остается сейчас открытым.

Другой аспект исследования слов на перенесение мощей святителя Николая Мирликийского — это определение даты перенесения мощей и времени установления праздника на Руси в честь этого события. Исследователи называют в данной связи две даты — 1087 год и 1097 год. Как было установлено в

¹ См.: Соболевский А. И. Указ. соч.

² Никольский Н. К. Указ. соч. 1907. С. 315.

³ Ангелов Б. Ст. Похвално слово за Никола Чудотворец (първо). Похвално слово за Никола Чудотворец (второ) // Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1980. Т. 2. С. 71–79, 91–93.

ходе довольно длительной научной дискуссии XIX в., «ближайшим к истине представляется 1087 год»¹ — другая дата, как правило, всерьез не рассматривалась, так как представлялась большинству исследователей лишь ошибкой, вкравшейся в рукописи. Но некоторые другие исследователи, например А. Красовский, И. Шляпкин, опиравшиеся в своих рассуждениях на известные им древние латинские и греческие тексты, считали, что если было два святых Николая, то было и два перенесения мощей: в 1087 году из Ликийского города Миры в итальянский город Бари, а в 1097 году из Ликийского Сионского монастыря в Венецию. Что касается времени установления у нас праздника, то тут опять нет единства во мнении. «Без достаточных оснований архимандрит Леонид предположил, что в 1091—1096 гг. Ефрем был киевским митрополитом»², который установил этот праздник на Руси, так как был сам непосредственным наблюдателем событий. Такой же точки зрения придерживались Н. А. Карамзин и митрополит Филарет Черниговский. Другие исследователи, к которым относятся митрополит Макарий и Захарий Копыстенский, считали, что этот праздник был установлен во времена митрополита Иоанна II (1077—1089)³. Однако надпись на стенах киевского Софийского собора о происшедшем в 1092 году чуде с утопшим киевским детищем во времена правления великого князя Всеволода и митрополита Ефрема, по мнению некоторых исследователей, свидетельствует в пользу предположения архимандрита Леонида. В то же время может ли быть доказательством авторства Ефрема Переяславского слов на перенесение мощей святителя Николая тот факт, что Ефрем был митрополитом Киевским? Наверное, при определении авторства правильное было бы исходить из особенностей авторского стиля, чем из занимаемой

¹ Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч. С. 19.

² Творогов О. В. Житие Николая Мирликийского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 125.

³ Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч. С. 19.

высокой должности. И в таком случае у нас достаточно оснований считать автором инока Григория Печерского, жившего в то же время, хотя бы на том основании, что он написал службы в честь святителя Николая и у него, как свидетельствуют факты его биографии¹, был особый интерес именно к личности святителя Николая.

В наше время слова на перенесение мощей святителя Николая из Мир в Бар-град также привлекают внимание исследователей, на сей раз лингвистов, разрабатывающих проблемы лингвотекстологии: О. Г. Злыгостьевой, Л. Г. Панина, С. О. Черновой. Так, О. Г. Злыгостьева в своей кандидатской диссертации в связи с лингвотекстологическим исследованием списков стишного Пролога XV–XVII вв. обратилась к проложной Памяти на перенесение мощей святителя Николая, начинающейся со слов: «Понеже за умножение грехов наших...» На основании изучения списков исследовательница пришла к выводу, что Память «является оригинальным русским сочинением, позднее переделанным для Пролога»²; также ею было привлечено для анализа несколько текстологических разночтений и лингвотекстологических вариантов чуда святителя Николая о Димитрии³. В работе С. О. Черновой описывается язык «Слова о перенесении мощей св. Николая Мирликийского в Бар град» как варьирующаяся языковая система⁴. Л. Г. Панин в своей недавно вышедшей монографии «История церковнославян-

¹ *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы (862–1720) // Сочинения Филарета, архиепископа Харьковского. Харьков, 1859. С. 36–37.

² *Злыгостьева О. Г.* Лингвотекстологическое исследование списков стишного Пролога XV–XVI веков (на материале оригинальных русских майских чтений) / Дисс ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1993. С. 99.

³ *Там же*. С. 105.

⁴ *Чернова С. О.* Описание языка «Слова о перенесении мощей св. Николая Мирликийского в Бар град» как варьирующейся динамической системы // Язык памятников церковнославянской письменности. Новосибирск, 1995.

ского языка и лингвистическая текстология» посвятил отдельную главу лингвотекстологическому исследованию Похвалы на перенесение мощей святителя Николая, входящей в состав Торжественников, начинающейся со слов: «Се наста, братие, светлое празднество предивнаго отца нашего Николы...» По наблюдениям Л. Г. Панина, «Похвала – одно из тех древнерусских произведений, которые уже на раннем этапе развития Торжественника у восточных славян дополнили этот сборник. Можно сомневаться в авторстве Ефрема Переяславского, но невозможно сомневаться в восточнославянском происхождении (переводе) произведения: лексика, синтаксис, морфологические формы текста тесным образом связывают Похвалу с оригинальной восточнославянской письменностью»¹. На основании анализа 22 списков Похвалы автор работы выделяет две ее редакции – древнерусскую и новую, приводит значимые текстологические приметы, отличающие одну редакцию от другой. Все три указанные работы сибирских ученых являются важным начинанием в лингвотекстологическом изучении произведений, посвященных перенесению мощей святителя Николая и представляют несомненный интерес. Безусловно, эти исследования из-за небольшого количества привлеченных списков не являются исчерпывающими, но уже и сейчас они внесли заметный вклад в дело изучения слов на перенесение мощей святителя Николая.

Не так много научных исследований посвящено исследованию отдельных чудес святителя Николая. Вызывает интерес работа М. Н. Сперанского «Международный странствующий сюжет в сказании о чуде святителя Николая», в которой автор рассматривает греческие, латинские и русские списки «Чуда святителя Николая, написанного патриархом Мефодием, о злате, от жидовина некоему христианину взаим данном», размышляет о патриархе Мефодии как об исторической лич-

¹ Панин Л. Г. История церковнославянского языка и лингвистическая текстология. Новосибирск, 1995. С. 118–126.

ности¹. Выделяется также основанная на древнем сирийском тексте статья Б. Аничкова «Святитель Николай и Артемида Эфесская», где автор, рассуждая о художественных особенностях сирийского текста, приходит к выводу, что тот гораздо более совершенен, чем греческий текст чуда Симеона Метафраста².

В наше время новосибирская исследовательница Е. К. Ромодановская обращалась к чудесам святителя Николая в связи с «Повестью о гордом царе Аггее». Интересными представляются выявленные ею сборники XVII–XIX веков из ГПБ (ныне РНБ), ЦГАДА (РГАДА), в которых она выявляет среди литературного конвоя, сопровождающего «Слова о царе Аггее», «Повести из Великого зеркала о царевне Персике, о прелыщенном отроке», «Повести о некоем убогом отроке, и молением матерним (материнским. ... М. К.) ко святому Николаю чудотворцу не токмо богатства получи, но и царем соделася»³. Однако до сих пор это апокрифическое чудо святителя Николая ждет своего изучения.

В недавно вышедшем сборнике Института мировой литературы, посвященном проблемам восприятия Запада в Древней Руси XI–XIV вв., опубликована небольшая статья-комментарий Е. Б. Рогачевской к фрагментам из слова на перенесение мощей святителя Николая из Мир в Бар-град, похвалы ему, к части посмертных чудес святителя Николая, службы святителю Николаю. После рассмотрения небольших частей текста автор делает вывод, что «в цикле произведений о святителе Николае Мирликийском, бытовавшем на Руси еще в домонгольский пе-

¹ *Сперанский М. Н.* К истории взаимоотношений русской и югославянских литератур: Русские памятники письменности на юге славянства // Известия Отделения русского языка и словесности Санкт-Петербургской Академии наук за 1921 г. 1923. Т. 26. С. 143–206; *Он же.* Международный странствующий сюжет в сказании о чуде святителя Николая // Там же. С. 124–142.

² *Аничков Б.* Святитель Николай и Артемида Эфесская. СПб., 1894.

³ *Ромодановская Е. К.* Повести о гордом царе (в рукописной традиции XVII–XIX вв.). Новосибирск, 1985. С. 253, 255.

риод, этнические представления о Западе полностью заменяются религиозными, а конфессиональные различия не являются определяющими в отношениях двух частей общехристианской церкви»¹.

Значительная часть литературы о святом Николае посвящена рассказам паломников о городах Миры и Бари. Наиболее интересными и подробными из них нам представляются следующие: очерк А. Муравьева «Мирликийская церковь и гробница святителя Николая Чудотворца»², «Воспоминания о Бар-граде» А. Н. Волконского³, рассказ о «Православно-русском паломничестве на Запад (в Бар-град и Рим) и его насущных нуждах» А. Дмитриевского⁴, очерк Н. Д. Успенского «Две недели в Риме»⁵, «Воспоминания о Бар-граде» В. Мордвинова⁶.

Большая литература посвящена и рассказам о чудотворных иконах святителя Николая. Основную ее часть занимают сказания об иконе святителя Николая Заразского⁷. Назовем некоторые работы: «Сказание о перенесении образа святителя

¹ *Рогачевская Е. Б.* Цикл памятников о Николае Мирликийском // Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 50.

² *Муравьев А.* Мирликийская церковь и гробница святителя Николая Чудотворца // Прибавление к изданию творений Святых Отцов в русском переводе. 1850. Ч. 9. М., 1850.

³ *Волконский А. Н.* Воспоминания о г. Бари и о перенесении честных мощей святителя Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского. М., 1873.

⁴ *Дмитриевский А.* Православно-русское паломничество на Запад (в Бар-град и Рим) и его насущные нужды. Киев, 1897. С. 8, 39–41.

⁵ *Успенский Н. Д.* Две недели в Риме // Журнал Московской Патриархии. 1878. № 8. С. 71–72.

⁶ *Мордвинов В.* Воспоминания о Бар-граде. СПб, 1874.

⁷ По исследованиям известного этимолога И. Г. Добродомова, правильной является форма Заразский (от Заразскы – именно так издавна называлась та часть города Рязани, где находилась церковь, в которой было явление святителя Николая). Однако в русской исследовательской традиции сосуществуют обе формы.

Николая из Корсуня в Зарайск в 1225 г.» И. Добролюбова¹, «Древняя святыня Зарайска» В. Изюмского², «К литературной истории повести о Николе Зарайском» В. Л. Комаровича³ и др. Самым значительным исследованием на эту тему является работа Д. С. Лихачева, изучившего рукописную традицию этих сказаний на основе многих списков рукописей. Исследователь выделил несколько редакций, описал историю самого чуда об иконе Николы Заразского⁴.

К еще одной знаменитой чудотворной иконе, святителя Николы Можайского, обращается А. В. Верещагин в «Памятной книжке Вятской губернии», где рассказывает о почитании на Вятке Николы Можайского в XVII веке⁵. О древней резной чудотворной иконе святителя Христова Николая, находящейся в соборном храме города Можайска Московской губернии, рассказывается в работах Н. Виноградова⁶, Стефана Кашменского⁷ и Ф. Кибардина⁸.

¹ Добролюбов И. Сказание о перенесении образа св. Николая из Корсуня в Зарайск в 1225 г. М., 1891.

² Протоиерей В. Изюмский. Древняя святыня Зарайска // Журнал Московской Патриархии. 1980. № 5. С. 71–78.

³ Комарович В. Л. К литературной истории повести о Николае Зарайском // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. М.—Л., 1947. Т. 5. С. 57–72.

⁴ Лихачев Д. С. Повести о Николе Заразском // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 235–259.

⁵ Верещагин А. В. Почитание на Вятке Николы Можайского в XVII веке // Памятная книжка Вятской губернии и календарь на 1902 год. Вятка, 1901.

⁶ Виноградов Н. О древней резной чудотворной иконе Святителя Христова Николая, находящейся в соборном храме города Можайска Московской губернии. М., 1900.

⁷ Протоиерей Стефан Кашменский. О чудотворной Великоресцкой иконе святителя и Чудотворца Николая // Вятские епархиальные ведомости. 1875. № 9–12, 16, 17. 1876. № 9.

⁸ Протоиерей Ф. Кибардин. О Великоресцкой чудотворной иконе св. Николая. Вятка, 1893.

О менее известных иконах святителя Николая, находящихся в провинции, можно узнать из различных епархиальных ведомостей. Особый интерес тут представляет малоизвестный, к сожалению, труд протоиерея Иакова Бурлуцкого («Чудотворные и особо почитаемые иконы Пензенской губернии»)¹, опубликовавшего собранный им обширный комплекс сказаний о чудотворных иконах святителя Николая. Весьма содержательны и такие работы, как «Местные известия о явленной и чудотворной иконе Святителя Христова Николая, архиепископа Мирликийского Чудотворца, находящейся в храме села Паниковца Трубчевского уезда Орловской епархии» В. Зверева², статья И. Мелетия в «Иркутских епархиальных ведомостях» о Котокильском образе святителя Николая, а также рассказ неизвестного автора «О почитании святителя Николая бурятами» в «Иркутских епархиальных ведомостях»³. Но наиболее полным является исследование А. Невского «Жизнеописание Святителя и Чудотворца Николая, архиепископа Мирликийского, с присоединением кратких сведений о его чудотворных иконах»⁴, ибо там представлены сказания о многих чудотворных иконах святителя Николая, самых известных и совсем неизвестных. В то же время существенным недостатком этой книги является отсутствие опоры на рукописные источники — учтены лишь устные сказания.

¹ *Бурлуцкий И.* О блаженствах евангельских: Слова на день Святителя и Чудотворца Николая // Пензенские епархиальные ведомости. 1871. № 11. С. 163–327. № 13.

² *Зверев В.* Местные известия о явленной и чудотворной иконе Святителя Христова Николая, архиепископа Мирликийского Чудотворца, находящейся в храме с. Паниковца Трубчевского уезда Орловской епархии // Орловские епархиальные ведомости. 1870. № 18. С. 1179–1183.

³ *Мелетий И.* Котокильский образ святителя Николая // Иркутские епархиальные ведомости. 1874. № 5.

⁴ *Невский А.* Жизнеописание Святителя и Чудотворца Николая, архиепископа Мирликийского, с присоединением кратких сведений о чудотворных его иконах. М., 1895.

Другой пласт литературы — исследование устной, фольклорной традиции преданий о святителе Николае. К нему обращался, например, такой известный исследователь, как М. П. Драгоманов, сопоставивший украинскую народную сказку «О святом Николае и архиерее» и апокрифическое «Чудо святителя Николая о Синагриппе»¹. Последнее чудо исследовал также и Н. С. Тихонравов², который, как и П. В. Владимиров³, считал чудо о Синагриппе русским. Н. С. Тихонравов на основании анализа сказки «Николай угодник и Касьян угодник» обращался также и к исследованию проблемы разного почитания святителя Николая и Касьяна. Краткий обзор изучения книжных и устных легенд, связанных с именами святых Касьяна, Феоктириста, Николая, сделал А. А. Назаревский⁴. Е. В. Аничков сопоставил чудеса святителя Николая с малороссийскими преданиями о Миколе угоднике⁵. Г. Федотов обратился к святителю Николаю в связи с духовными стихами⁶. О духовных стихах, посвященных святителю Николаю, писал и В. А. Келтуяла в своем известном «Курсе литературы»⁷.

¹ Драгоманов М. П. Малороссийские народные предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова. Киев, 1876.

² Тихонравов Н. С. История древнерусской литературы: Лекции, читанные в Московском университете в 1878–1879 гг. М., 1879. С. 69–81.

³ Владимиров П. В. Памятники древней письменности. СПб., 1887. № 66. С. 32–33.

⁴ Назаревский А. А. Из истории русско-украинских литературных связей: Старинные книжные легенды и их связи с русским и украинским фольклором. Киев, 1963.

⁵ Аничков Е. В. Микола угодник и св. Николай // Записки Неофилологического общества (бывшего Отделения филологического общества по романо-германской филологии) при Императорском Санкт-Петербургском Университете. 1892. Вып. 2. № 2. С. 1–55.

⁶ Федотов Г. Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 60.

⁷ Келтуяла В. А. Курс русской литературы: Пособие для самообразования. — 1-е изд. — Ч. 1: История древней русской литературы. Кн. 2. СПб., 1911. С. 524–526. — 2-е изд. — СПб., 1913. Кн. 1. С. 338–339.

Многие священнослужители в конце прошлого – начале нынешнего веков посвятили святому Николаю поучения, рассказы о житии и чудесах Святителя¹.

Учесть все эти издания и рассмотреть, к сожалению, практически невозможно. Но на одном поучении, весьма актуальном и в наше время, несмотря на то, что прошло больше столетия со времени его опубликования, хотелось бы остановиться несколько подробнее, тем более что широкому читателю оно неизвестно. Это «Почтение в день Святителя и Чудотворца Николая по случаю храмового праздника к прихожанам из мордвы», написанное просто и убедительно обычным сельским священником из села Качим Городищенского уезда Иваном Снежницким, опубликованное в «Пензенских епархиальных ведомостях». Вот небольшой отрывок из этого поучения: «Кто есть святой Николай? Многие из вас, если не все, признают его за Бога, просят его во всех нуждах, как Бога, – вымаливая сына или дочь, хлеба рождение, скота умножение, семейству легкость и рождение. Я говорил и теперь повторяю, что он не Бог, а только Угодник Божий, наш защитник и покровитель пред Богом. Бог есть один и нет другого Бога, ни высшего, ни низшего, ни равного ему. От него получили бытие небо и земля, от него получили бытие вы и я, каждый человек – и святой Николай <...> Все держится, живет и сохраняется Богом. Не святой Николай, а Единый Бог, по его ходатайству, исполняет Ваши молитвы, наши прошения, всякое благословение исходит от Бога, и от Бога Единого всего должно просить. “Моли Бога о нас, святой Нико-

¹ Круглов А. В. Великий угодник Божий, Святитель Николай Чудотворец, архиепископ Мирликийский: Описание его жизни и чудес. М., 1901; Протоиерей В. Я. Михайловский. Житие святого Николая Мирликийского чудотворца // Сочинения протоиерея Василия Михайловского. – 8-е изд. – СПб., 1894; Протоиерей И. Соколов. Сказание о явлении чудотворной иконы святителя и чудотворца Николая во граде Мценске. СПб., 1861; Священник В. Судницын. Разговор двух односельчан в день памяти Святителя и Чудотворца Николая. СПб., 1910.

лае” – вот с каким прошением должно обращаться к нему <...> Не оскорбляйте Единого Бога, воздавая Божескую честь святителю Николаю <...> Не отвращайте от себя святителя Николая воздаянием ему Божеской чести, которая ему неприлична, не-угодна, неприятна...»¹

В последнее время также появился ряд работ, написанных священнослужителями. Одно из наиболее ярких – исследование архимандрита Макария (Веретенникова) «Всероссийский Митрополит Макарий – почитатель Святителя Николая Мирликийского»².

Часть литературы о святителе Николае можно было бы определить как фольклорно-этнографическую. К исследованиям такого рода следует отнести работу П. П. Чубинского³, а также в большей ее части работу Б. А. Успенского⁴ «Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского», получившую в свое время определенную известность⁵. В научной литературе эта книга получила раз-

¹ *Снежицкий И.* Поучения в день Святителя и Чудотворца Николая по случаю храмового праздника к прихожанам из мордвы // Пензенские епархиальные ведомости. 1870. С. 260.

² *Архимандрит Макарий (Веретенников).* Всероссийский Митрополит Макарий – почитатель Святителя Николая Мирликийского // Московский Митрополит Макарий и его время: Сборник статей. М., 1996. С. 165–174.

³ *Чубинский П. П.* Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским географическим обществом: Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1. С. 168; 1878. Т. 2. С. 475.

⁴ *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982.

⁵ Работа Б. А. Успенского издана в 1982 году, и автор вполне в духе своего времени пытался объяснить, вразрез со всеми давними русскими традициями, почитание святителя Николая только «славянскими языческими представлениями». В связи с поставленной задачей автор делает сравнения, не согласуемые с православной традицией. В

ную оценку, зависевшую от религиозных убеждений ученых. Например, А. Б. Страхов оценил ее как «вполне традиционное произведение, новаторство которого сводится, в основном, к терминологии и большой свободе воображения»¹.

Работа самого А. Б. Страхова «На святого Николу...», опубликованная в 1994 году в журнале «Palaeoslavica»², ставит перед собой задачу «выяснения фольклорных и литературных связей одного славянского выражения (“на святого Николу”. — М. К.), примыкающего к так называемым “формулам несбыточного” — весьма обширной, неоднородной и популярной группе фразеологизмов в славянском и неславянском фольклорно-языковом узусах»³.

Искусствоведы в наше время постоянно обращаются к святителю Николаю в связи с иконографией. Среди искусствоведческих работ можно назвать исследование В. И. Антоновой «Московская икона начала XIV века из Киева и “Повесть о Николе Зарайском”»⁴; работу Э. С. Смирновой «Икона Николы 1294 года мастера Алексы Петрова»⁵; исследование Б. М. Клосса об иконе святителя Николая в Никоновской летописи.⁶ О житии святителя Николы в Лицевом Летописном своде

качестве примера приведем названия глав и параграфов: «Никола и другие христианские заместители Волоса», «Волос-леший (медведь) — Никола», «Слепота и хромота как признаки, объединяющие Николу и лешего (медведя)» и т. п.

¹ *Страхов А. Б.* На святого Николу... // *Palaeoslavica*. Cambridge. 1994. № 2. С. 50.

² Там же. С. 49–83.

³ Там же. С. 49.

⁴ *Антонова В. И.* Московская икона начала XIV века из Киева и «Повесть о Николе Зарайском» // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. М.—Л., 1957. Т. 13. С. 375–392.

⁵ *Смирнова Э. С.* Икона Николы 1294 года мастера Алексы Петрова // Древнерусское искусство: Зарубежные связи. М., 1975. С. 81–105.

⁶ *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII в. М., 1980. С. 219–220, 239–240.

находим сведения в статье П. П. Богданова и А. М. Пентковского¹; Е. И. Серебрякова описала «Лицевое житие Николы Чудотворца XVII века Николо-Угрешского монастыря»². Недавно вышла искусствоведческая работа Е. В. Гладышевой, посвященная иконе Кирилла Сивкова «Николай Можайский в житии», хранящейся в Александровской слободе³.

Образ святителя Николая привлекал также зарубежных исследователей, однако такого пристального внимания к этому святому, как в России, у них нет, ибо в славянских странах, и на Руси в частности, этот святой почитаем особо.

Из зарубежных исследований выделяется капитальный труд «*Hagios Nicolaus. Der heilige Nicolaus in der griechischen Kirche*» немецкого исследователя Густава Анриха⁴, собравшего тексты о святителе Николае на греческом языке, опубликовавшего их в разных редакциях и сделавшего комментарии к ним. Есть также старое издание жития святителя Николая на греческом языке, видимо, прошлого столетия (год издания неизвестен)⁵. Из последних зарубежных работ о святителе Николае можно назвать работу итальянского исследователя Ciofari «*La legenda di Kiev. La translazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*», изданную в 1980 году в Ба-

¹ *Богданов П. П., Пентковский А. М. Житие Николы в Лицевом Летописном своде // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода: Сборник статей. М., 1985. С. 92–107.*

² *Серебрякова Е. И. Лицевое житие Николы Чудотворца XVII в. из Николо-Угрешского монастыря // Вопросы источниковедения и палеографии: Труды государственного исторического музея. М., 1993. С. 165–176.*

³ *Гладышева Е. В. Икона Кирилла Сивкова «Никола Можайский в житии» // Александровская слобода: Материалы научной конференции. Владимир, 1995. С. 137–150.*

⁴ *Anrich G. Hagios Nicolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche: (Texte und Untersuchungen von Gustav Anrich). Leipzig–Berlin, 1913, 1917. Bd. 1: Die Texte. Bd. 2: Prolegomena Untersuchungen-Indices.*

⁵ Βίος καὶ ἡ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικολάου ἀρχιεπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας τοῦ θαυματουργοῦ. Ἀθήναι, σ. α. Σ. 1–31.

и¹. Есть также исследование Карла Мейсена на немецком языке о почитании разными народами святителя Николая². Святому Николаю посвящена книга психолога Адриана Груа, опубликованная в Париже. В книге, которая называется *Saint Nicholas: (A Psychoanalytic Study of his History and Myth)*», чудеса святителя Николая рассматриваются в психоаналитическом аспекте, что идет вразрез с русской исследовательской традицией³.

Довольно интересной представляется книга каноника еркви св. Августа в городе Бари, члена Римской академии католической религии Франциска Саверио «*Sacra noven e compendio storico di S. Nicolo di Bari*», изданная в 1853 году в Бари⁴. В ней рассказывается о разных чудесах святителя Николая в итальянском городе Бари, где находятся мощи Святителя, чудеса в основном связаны с исцелением больных.

Особо хотелось бы остановиться на краткой характеристике существующих на сегодняшний день наиболее известных изданий житий и чудес святителя Николая. К сожалению, научных публикаций житий святителя Николая в советский период не было, ибо были негласно запрещены, а издания прошлого сто-

¹ *Ciofari. La legenda di Kiev: La translazione delle reliquee di St. Nicola e il racconto di un annalista russo contemporaneo. Bari, 1980.*

² *Meisen K. Nicolaus Kult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine ethnogeographisch-volkskundliche Untersuchung. Düsseldorf-Schwann, 1931.*

³ В книге рассматривается соотношение святителя Николая и мифа Клауса, который почитается на Западе. Необоснованным представляется фрейдистское толкование поведения матери утопившего ребенка. О самих чудесах автор, очевидно, не располагал достаточной информацией, в ряде случаев сильно искажая их содержание. Например, в связи с киевским чудом о детище он возмущается недостойным поведением матери, которая, не закончив пать ребенка, оставила его в корыте на огне (!) и отправилась в службу, посвященную святителю Николаю, а ребенок в это время утонул.

⁴ *Abbraccio F. S. Sacra noven e compendio storico di S. Nicolo di Bari. Bari, 1853.*

летия со временем стали библиографической редкостью. Самыми известными изданиями являются следующие.

Житие и чудеса святителя Николая, опубликованные в 1904 году Археографической Комиссией при публикации Великих Минеи Четий, собранных всероссийским митрополитом Макарием (Великии Минеи Четии)¹. Это переведенный на церковнославянский язык текст жития святителя Николая, составленный Симеоном Метафрастом (по нашей классификации, краткая редакция житий I типа). Очень известно фототипическое издание жития Святителя по рукописи XVI в., принадлежащей Московскому Публичному и Румянцевскому музею из собрания Большакова № 15, предпринятое в 1882 году.² И по сей день это издание является одним из самых ценных источников изучения древнерусской письменности. Единственный ее недостаток — большая часть иллюстраций воспроизведена в черно-белом варианте. Эта рукопись готовилась к изданию полностью в цветном варианте архимандритом Иннокентием (Просвирниным) в 80–90-е годы нашего столетия, однако безвременная кончина этого замечательного исследователя-источниковеда помешала ему довершить начатое дело. В архиве архимандрита Иннокентия, хранящемся ныне в Отделе рукописей РГБ, сохранились эти материалы, и они ждут по сей день своего издателя.

Тексты по рукописям издавали практически все исследователи прошлого, занимавшиеся изучением истории житий и чудес святителя Николая. Так, архимандрит Антонин издал переведенный им с греческого Синайский список «инога» жития святителя Николая. Архимандрит Леонид издал по рукописи конца XIV века из собрания Троице-Сергиевой Лавры № 9 «иное» житие со всеми чудесами³. Последнее издание имеет

¹ Великия Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием: Декабрь, дни 6–17 // Памятники славяно-русской письменности. М., 1904. Вып. 11. Стб. 551–728.

² Житие Николая Чудотворца. СПб, 1878.

³ См.: *Архимандрит Леонид (Кавелин)*. Посмертные чудеса святителя Николая...

яд недостатков: есть пропуски текста, орфография издания не всегда совпадает с подлинником. Например, при публикации этого жития святителя Николая допущены весьма серьезные искажения текста: *Таргасѣн* (вм. *Трагасѣн*), *въ Фарон* (вм. *Фарони*), отмечаются также многочисленные вставки или пропуски оюза и, пропуск или замена одного предлога другим (например, *въ, съ*) замена *ъ* на *а*, *ѣ* на *е*, *о* на *ω*, *у* на *оу*, *стѣго* на *стѣс*; в ряде случаев раскрываются титла, а под титлом находится больше букв, чем в подлиннике, надстрочные знаки тоже не совпадают с подлинником и др.

Текст так называемого III типа житий святителя Николая был опубликован В. О. Ключевским¹, а слова на перенесение ющей святителя Николая Мирликийского из Мир в Барград было опубликовано по двум спискам И. Шляпкиным. При публикации текста Памяти на перенесение мощей святителя Николая И. Шляпкиным пропущены целые строки и куски текста, например: *праведномуу снѣцю воснати на ны* (в Тр-9, л. 210); *и показаша имъ гробъ. кде лежаше стѣн Никола* (в Тр-9, л. 211 об.); есть серьезные искажения текста. Так, святитель Николай излечил больных не *.ѣ.*, а *.к.* и *.ѣ.*, заменяются буквы в словах: *моурскомоу* вместо *мурскомоу*, *ѣ* вместо *е*, *прп(б)внѣн* вместо *прп(д)внѣн*, *Николаю* вместо *Николаю* и т. п.

Мы ни в коем случае не хотим приведенными примерами умалять заслуги исследователей прошлого, ведь несмотря ни на что, именно по этим публикациям, пусть и несовершенным, многие поколения филологов, историков, философов могли узнать о житии святителя Николая. Известно большое количество старопечатной литературы, на нее указывали Н. К. Никольский², И. Каратаев³. Однако очень большим ее недостатком является отсутствие ссылок на рукопись, по которой делалось издание, и в большинстве случаев не ясно, что перед на-

¹ См.: *Ключевский В. О.* Указ. соч.

² *Никольский Н. К.* Указ. соч. 1904. С. 531.

³ *Каратаев И.* Хронологическая роспись славянских книг, напечатанных кирилловскими буквами 1491–1730 гг. СПб., 1861. С. 531.

ми: обычная перепечатка или издание какой-то неизвестной сейчас рукописи. С лингвистической точки зрения эти издания тоже вызывают сейчас ряд возражений, ибо рукописи публиковались в качестве текста, предназначенного для так называемого народного издания, то есть согласно установленным Священным Синодом правилам публикации церковнославянских текстов, когда в одной и той же позиции должна употребляться одна и та же буква и т. д. Конечно, современного исследователя такие публикации удовлетворить не могут. Поэтому перед нами встает совершенно определенная задача — издать как можно больше произведений о святителе Николае по конкретным рукописям, в соответствии с современными требованиями. В этой связи нами была предпринята публикация всех трех типов житий святителя Николая по ранее не публиковавшимся спискам XV—XVII в. При публикации текстов мы старались совместить критерии научности и доступности. Текст воспроизводился древнерусским шрифтом, с разделением на слова и современными знаками препинания. Помимо этого, в книге представлена текстология житий, классифицированы произведения о святителе Николае, приведен указатель 500 списков с произведениями о святителе Николае, хранящимися в Российской государственной библиотеке, указатель самих произведений и их начальных слов¹.

Таким образом, обзор литературы о святителе Николае позволяет говорить о том, что, несмотря на большую литературу, остаются до сих пор не решенными многие важные вопросы. До сих пор не приведены в известность все списки, поэтому не может считаться решенным и вопрос о текстологии житий святителя Николая. Хотя определенная работа в их изучении была проведена. Комплекс произведений на перенесение мощей святителя Николая из Мир в Бар-град тоже не может считаться исследованным окончательно, так как только некоторые из них привлекались к анализу. В фольклорном отношении про-

¹ Крутова М. С. Святитель Николай в древнерусской письменности. М., 1997. С. 113—137.

зведения о святителе Николае исследовались очень мало, и имеющиеся работы лишь очерчивают направление будущих изысканий. Незавершенным представляется и вопрос о соотношении рукописных сказаний с изображениями на житийных конах святителя Николая. Мы не говорим уже о том, сколько произведений о святителе Николае осталось вне внимания исследователей.

Как видим, святителю Николаю посвящена большая литература. Однако ни одна работа не может считаться исчерывающей, что объясняется сложностью и объемом материала. Хорошо сказал об этом М. Н. Сперанский после выхода в свет замечательного труда Н. К. Никольского: «Несмотря на обилие материала, теперь сгруппированного Н. К. Никольским, а может быть, и вследствие этого обилия, мы до сих пор еще не в состоянии разобраться в литературной истории целого ряда памятников, несомненно, изновременного и различного происхождения, связанных с именем святителя Николая»¹.

¹ Сперанский М. Н. Международный странствующий сюжет... С. 124.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

К РАННЕЙ ИСТОРИИ ОБНОВЛЕНЧЕСТВА

От публикатора: Вопрос о генезисе обновленческого движения в Русской Православной Церкви начала XX века представляет собой сложную историческую проблему. Одним из ключевых эпизодов этого движения в период 1905–1906 гг. является образование в Санкт-Петербурге группы священников и мирян, сформулировавших в ряде газетных и журнальных статей – некоторые из них позднее вошли в сборник «К церковному Собору» – основные положения программы «обновления» церковной жизни. Однако до сих пор мы не имеем ни одного опубликованного в печати документа, под которым стояли бы подписи членов указанной группы.

Данный список, обнаруженный в Российском Государственном Историческом Архиве (Ф. 834. Оп. 4. Ед. хр. 565), очевидно, является приложением к «Уставу» Братства, утвержденному Санкт-Петербургской Духовной консисторией 31 марта 1906 года. В этом же году «Устав» был напечатан в «Церковном Вестнике» – в указанной единице хранения имеется его типографский оттиск. Подлинник списка «братчиков» рукописный, в правом верхнем углу помета: «Вас. Вас. Комкин (чин., <далее неразборчиво>)». В публикации соблюдены нормы современной орфографии, однако сохранены некоторые особенности правописания подлинника.

СПИСОК ЛИЦ СВЯЩЕННОГО САНА, СОСТОЯЩИХ ЧЛЕНАМИ «БРАТСТВА РЕВНИТЕЛЕЙ ЦЕРКОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ» В Г. С.–ПЕТЕРБУРГЕ

1. Свящ. Аггеев, Константин Маркович. – В<асильевский>. О<стров>., 6 линия, д. 15. Ларинская гимназия.
Свящ. Аксенов, Петр Серапионович. – Николаевская, 22.
Протоиерей Белков, Христофор Александрович. – Измайловский полк, 9 рота, д. 3.

- Диакон Вознесенский, Сергей Александрович. — 3 здание Мариинского Дворца.
5. Свящ. Воскресенский, Владимир Константинович. — Обухово, ст. Ник. ж. Дороги.
Свящ. Гидаспов, Дмитрий Федорович. — Стремянная, 20.
Протоиерей Горчаков, Михаил Иванович, профессор. — Новоисаакиевская, 6.
Свящ. Добровольский, Иван Капитонович. — 3 здание Государственного Банка.
Свящ. Добровольский, Михаил Капитонович. — Фонтанка, д. 90, кв. 96.
10. Протоиерей Добронравов, Иван Иванович. — В. О., 6 линия, д. 11.
Свящ. Докучаев, Иван Иванович. — Выб<оргская>. Стор<она>., Нижегородская ул., 39.
Свящ. Докучаев, Павел Иванович. — Мойка, 48.
Свящ. Долганев, Ефрем Ефремович. — Пет<ербургская>. Ст<орона>., Малая Дворянская, д. 2, кв. 16.
Свящ. Дьяков, Георгий Авенирович. — с. Смоленское, Шлиссельбургский пр., 39.
15. Свящ. Дьяконов, Леонид Васильевич. — Суворовский пр., д. 43, кв. 34.
Свящ. Ельцов, Александр Афанасьевич. — Мойка, 108.
Свящ. Колачев, Владимир Яковлевич. — Пет. Ст., Мал. Дворянская, д. 2, кв. 6.
Свящ. Коротчаев, Александр Гавриилович. — 12-я рота, д. 29, кв. 3.
Свящ. Кремлевский, Петр Магистрианович. — Суворовский пр., 32.
20. Свящ. Крылов, Иван Иванович. — Разстанная, 27.
Протоиерей Лахостский, Павел Николаевич. — Стремянная, 20.
Свящ. Липовский, Николай Васильевич. — Тверская ул., д. 12, кв. 4.
Протоиерей Люцернов, Дмитрий Михайлович. — Ораниенбаум, Троицкая слобода.
Свящ. Медведь, Ярослав Иванович. — 2-я Рождественская ул., д. 4.
25. Свящ. Миртов, Петр Алексеевич. — Обводной кан<ал>., д. 116.
Архимандрит Михаил, профессор. — Обводной кан., 17. Здание Духовной Академии.
Свящ. Мурин, Андрей Григорьевич. — В. О., 15 линия, д. 12.

- Свящ. Острогорский, Иван Евграфович. — Большой Сампсониевский пр., 39.
- Свящ. Осьминский, Иван Васильевич. — Пет. Ст., Песочная ул., д. 37.
30. Свящ. Петров, Александр Иванович. — Большая Пушкарская, 57.
- Свящ. Петров, Григорий Спиридонович. — Пет. Ст., Большой пр., 76–78.
- Свящ. Погодин, Александр Иванович. — Таврическая, д. 21, кв. 15.
- Свящ. Покровский, Владимир Алексеевич. — Нижегородская, д. 6, кв. 19.
- Свящ. Раевский, Павел Васильевич. — Выб. Ст., Ломанский пер., 5–2.
35. Свящ. Рождественский, Александр Петрович, профессор. — Здание Мариинского Дворца.
- Свящ. Рудинский, Николай Семенович. — Итальянская, 12.
- Протоиерей Рябков, Михаил Яковлевич. — Чернышев пер., 9.
- Свящ. Сахаров, Александр Николаевич. — Новосивковская ул., д. 20, кв. 4.
- Свящ. Светлов, Яков Матвеевич. — 7-я Рождественская ул., д. 28, кв. 10.
40. Протоиерей Слободской, Иоанн Павлинович. — В. О., Средний пр., д. 48, кв. 26.
- Свящ. Смирнов, Николай Петрович. — Колпино, ст. Ник. ж. дороги.
- Протоиерей Соллертинский, Сергей Александрович. — 8-я рота, д. 17.
- Свящ. Успенский, Петр Иннокентиевич. — 12-я рота, д. 36.
- Свящ. Фиников, Петр Михайлович. — Большая Посадская, 5.
45. Свящ. Чельцов, Михаил Павлович. — Забалканский пр., 29.
- Свящ. Шлеев, о. Симеон. — Николаевская, 22, кв. 2.
- Свящ. Фокко, Степан Яковлевич. — Царское Село.

1906 года, 26 октября.
Член-Секретарь С. Петербургского Братства
Ревнителей Церковного Обновления
Священник Владимир Колачев.

Публикация диакона Георгия Ореханова

ПИСЬМО МИТРОПОЛИТА КИРИЛЛА (СМИРНОВА)
К М. ЕВДОКИИ

От публикатора: издаваемое ныне письмо митрополита Кирилла (Смирнова) написано примерно за полтора года до мученической кончины святителя, расстрелянного 20 ноября 1937 г. под г. Чимкентом. Рукописная копия данного письма, пересланная епископу Афанасию (Сахарову) в 1956 г., обнаружена в фонде епископа Афанасия, который хранится в Церковно-историческом архиве Отдела новейшей истории ПСТБИ. Копия была вложена в письмо женщины, не поставившей своей подписи. По списку адресатов, который вел епископ Афанасий, удалось установить, что ее звали Клавдия. Предположительно письмо адресовано келейнице митрополита Кирилла м. Евдокии, постоянной и самоотверженной помощнице святителя Кирилла.



Милость Господня да будет с тобою, дорогая моя м. Е., с м. А. и Нюр. и всеми близкими и в духовном единении сущими! Хотелось бы мне по ряду написать тебе о всем, яже испытано за минувшее полугодие, но не достанет мне ни времени, ни сил пересказать прожитое время. Благодарение Господу, что пережитое осталось уже позади, но да устроит Он молитвами Пречистой, Св. Пророка Илии и угодников Своих, чтобы грядущее не было тяжелее. За все 15 лет скитаний не приходилось еще испытывать ничего похожего на то, что испытал за время с 1-го декабря 34 г. по 12 января 35 г. по ст. ст. До декабря был я на Лубянке и последнюю неделю в Бутырках. На Лубянке — это дом отдыха, в Бутырках уже тюрьма, а с 1-го декабря началось шествие по этапу. Слава Богу, что подобралась партия из порядочных людей, во время пути сжившихся между собою и по мере возможности берегших друг друга. Но этапная грязь, этапное обращение (всеужасающую нелепость самых разумных предписаний), вши, грубость, недоедание и т. п. — вот общая физиономия полуторамесячного странствия с нелепыми переездами по совершенно не нужным остановкам. Назначение в Казакстан неизбежно с отправлением в столицу Казакстана

Алма-Ата, но этап от Сызрани идет на Ташкент, и там девятидневное ожидание этапа в Казакстан. Хорошо, что в Ташкенте борьба со вшами поставлена более разумно и строго, а не пошутовски и не издевательски, как это делается в Сызрани. В продолжение шести дней нас в Ташкенте четыре раза сгоняли в баню, а все вещи наши столько же раз сдавались в вошебойку, и вшей действительно выжгли. В Алма-Ате опять Сызранская комедия. Как город, Алма-Ата никуда не годится, и я очень рад, что там ссыльных не оставляют на житье. Почти всю нашу партию переслали в Чимкент^{II}. Здесь конвой сдал нас милиционеру, и мы провели день в комендатуре НКВД. В Чимкенте я с удовольствием остался бы на житье, городок мне весьма понравился, но сие не для нас. Всех прикосновенных к культовым делам и настроениям направили в Яны-Курган, других в Аулиэ-Ата, а двоих из партии отправили в Чимкент. Яны-Курган — это районный поселок, являющийся в то же время станцией Оренбургской жел[езной] дороги на 2038 кил[ометров] от Сызрани и на 2233 кил[ометров] от Красноводска, между большими ст[анциями?] Чипли [?] и Туркестаном. Население Казакское, по-русски не говорят. Дома — глинобитные холупы, знакомые мне по Урмийским деревням. Большая часть развалины, в занятых же под жилье нет возможности поместиться. Казаки^{III} просто-напросто не желают иметь дело с русскими, а русские служащие помещаются в забронированных помещениях от учреждения, куда нам нельзя показывать носу. Едва жилые холупы тесные и грязные; не представляющие интереса для казаков, занятые ранее прибывшими ссыльными. У одного из таких и приютились мы просто нахрапом и пока так и существуем. Купили стол, табуретку и ведро для воды. Купили два вьюна^{IV} дров, по 20 руб. вьюн, а за камышом для ежедневного топлива ходим сами на озеро. Протоиерей с дьяконом подсекают камыши, а я собираю их в одну кучу, а потом тащим домой каждый по вязанке. Вязанки хватает раза на три — согреть чайник. Очень утешен, что мой медный чайник отважная м. А. успела передать мне в черного ворона. Дорогой он сослужил мне хорошую службу, а здесь яв-

ляется просто утешением. Сельсовет обещает предоставить через месяц помещение, но едва ли исполнит обещание.

Во всяком случае, хотя в теперешнем помещении всякая и маленькая вещица устроится с затруднением, но буду просить прислать кое-что почтовой посылкою, а иные товары багажом килограммов на 50, не более. Почт[овая] посылка килограмм стоит 1р[убль] 30 к[опеек]. Посылать можно до 10 кил[ограммов]; по жел[езной] дороге не меньше 20 кил[ометров] можно посылать 20 кил[ограммов], 50, 100; 20 кил[ограммов] – 15 р[ублей], 50 кил[ограммов] – 37 р[ублей], 100 – 75 р[ублей]. Прислать надо: Об[раз] Скор[бящей] Б[ожией] М[атери], иерейский молитвослов, Псалтирь, служебник, требник, типикон, триодъ постную и цветную, октоих, книгу правил Ап[остольских], епитрахиль. Подушку, одеяло, кровать с одним только пуховым тюфяком, 2 простыни, 2 пары белья, салфетку, нос[овые] платки, наволочек к под[одеяльнику] две, подрысник стирающийся, лестовку или четки, тюфяк верблюжьей шерсти купил дорогой. Надо только новую наволочку в 1 ар[шин] с чет[вертью] ширины и 2 1/2 длины.

Конечно, на все это нужны деньги, но ты как-нибудь извернись, мне уж не жить по-человечески, и ты думай для меня только о самом простом. Повидаться с тобой очень нужно, но сейчас не смею об этом думать, на дорогу в оба конца надо 200 р[ублей]. Затратите их, чтобы повидаться на вокзале. Конечно, не следует. Если устроюсь как-нибудь, тогда тебе надо будет сюда побывать. Благодарение Богу, и здесь находятся хорошие люди, но я очень не добрый, трудно переносу спутника своего иерод[иакона].

Спаси вас Христос. Благодарю земным поклоном. Да хранит вас Господь.

Благодарн[ый] М[итрополит] К[ирилл].

Публикация и подготовка текста О. Косик.

¹ Здесь и далее так в документе. В современном написании: «Казахстан».

¹¹ В документе здесь и далее ошибочно: «Чикмент».

¹¹¹ Здесь и далее так в документе, в современном написании: «казахи».

^{11V} Возможно, в документе ошибка. По смыслу следует: «вьюк».

«Я БОРОЛСЯ С НЕВЕРИЕМ...»

Следственное дело по обвинению
епископа Афанасия (Сахарова)

Протокол допроса епископа Афанасия (Сахарова)¹

15 ноября 1943 г.

Допрос начат в 23 часа.

Вопрос: Расскажите следствию, за что вы арестовывались в 1922, 1927 и 1936 годах?

Ответ: Как я уже показал, меня обвиняли в проведении антисоветской деятельности. Но я кроме религиозной работы никакой другой работы против Советской власти не вел. Я человек верующий и не согласен с политикой Советской власти по отношению религии. Советская власть объявила себя не верующей и выступает против религии. Я считаю это большой ошибкой в политике Советского правительства^а.

Вопрос: Следовательно, вы вели в этом направлении анти-советскую агитацию и за это вас арестовывали?

Ответ: Нет, антисоветской агитации я не вел.

Вопрос: Что же тогда служило причиной ареста?

Ответ: В ноябре 1926 года в гор. Владимир ко мне приезжал епископ Павлин Крошечкин², он собирал голоса за митропо-

¹ Дело № 6874 по обвинению Сахарова А.Г. ЦА ФСБ.

² Павлин (Крошечкин Петр Кузьмич, 1879–1937), епископ Полоцкий, в ноябре 1926 г. арестован и заключен во Внутреннюю тюрьму ОГПУ. Освобожден в апреле 1927 г. Член Временного

лита Кирилла Казанского (Кирилла Смирнова), которого предполагали избрать патриархом Православной Церкви. Незадолго до приезда Павлина я по почте получил письмо без обратного адреса. Это письмо означало обращение к Советскому правительству о смягчении отношения к Православной Церкви. В последующем это [о]бращение было названо «соловецкой декларацией». Эту «декларацию» я передал епископу Павлину^б.

В январе 1927 года я вместе с группой архиереев был арестован. Были арестованы митрополит Сергий Страгородский¹, епископ Свердловский Корнилий Соболев², викарий Нижего-

Патриаршего Священного Синода при Заместителе Патриаршего Местоблюстителя митрополите Сергии (Страгородском). С 1933 г. архиепископ Могилевский. Расстрелян с группой духовенства в лагере около г. Кемерово.

¹ Митрополит Сергий (Страгородский Иван Николаевич, 1867—1944) занимал Владимирскую кафедру в с 10(23) августа 1917 по 16 июня 1920 гг., участвовал в хиротонии архимандрита Афанасия (Сахарова) во епископа Ковровского, викария Владимирской епархии. Дважды, будучи арестован, митрополит Сергий проходил с епископом Афанасием по одному делу. С 16 августа 1922 г. уклонился в обновленческий раскол. 27 августа 1923 г. принес публичное покаяние. В октябре 1926 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергий составил секретное обращение к русскому епископату по вопросу об избрании (путем сбора подписей большинства православных епископов) в Патриарха Московского и всея России митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова). 12 декабря 1926 г. арестован. 2 апреля 1927 г. освобожден. 29 июля 1927 г. выпустил Декларацию «К пастырям и пастве», вызвавшую большие разногласия в Церкви, в частности отход от него многих архиереев, в том числе и епископа Афанасия. С 27 декабря 1936 г. — Патриарший Местоблюститель. С 11 сентября 1943 г. до своей кончины (15 мая 1944 г.) — Патриарх Московский и всея России.

² Архиепископ Свердловский и Ирбитский Корнилий (Соболев Гавриил Гаврилович, 1880—1933) осенью 1926 г. подписал акт об избрании митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова) Патриархом. Арестован 17 декабря 1926 г. и заключен в Бугырскую

родский Григорий Козлов¹, викарий Курский Павлин и я. Во время ареста у Павлина была обнаружена переданная ему мною “соловецкая декларация”². В предъявленном мне обвинении было записано, что я привлекаюсь к ответственности за участие в антисоветской группе архиереев и передачу антисоветского документа “Соловецкой декларации”.

Вопрос: О чем говорилось в этой “декларации”?

Ответ: Содержания “соловецкой декларации” не помню. В общих чертах это был проект обращения к Советскому правительству о смягчении отношения к Церкви.

Вопрос: С кем из соучастников антисоветской группы арестованных вместе с вами вы поддерживали связь после суда?

Ответ: После суда я поддерживал связь с Григорием Козловым и Корнилием Соболевым. Корнилий в 1932 году был убит³, а с Григорием я потерял связь после окончания ссылки в 1933 году. С Сергием Страгородским и Павлином Крошечкиным связи не поддерживал.

Вопрос: За что были арестованы в 1936 году?

Ответ: В 1936 году я был арестован за сношения с Ватиканом и белогвардейцами на Украине⁴.

тюрьму в Москве. С мая 1927 г. – в Соловецком лагере особого назначения. Умер в ссылке.

¹ Епископ Печерский Григорий (Козлов Владимир Сергеевич, 1883–1937) осенью 1926 г. подписал акт об избрании митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова) Патриархом. Был арестован и до 1932 г. находился в Соловецком лагере особого назначения. Расстрелян.

² См.: “К правительству СССР (обращение православных епископов из Соловецких островов – “Соловецкое послание”)”//Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943): Сб. в 2-х ч. М.: Изд-во ПСТБИ. С. 500–507). “Соловецкое послание” выпущено не позднее осени 1926 г.

³ По нашим сведениям, в 1933 г.

⁴ Епископу Афанасию предъявлялось обвинение “в том, что является активным участником нелегального к-р центра, проводившего а/с деятельность на основе к-р платформы т. н. “ссылного еписко-

Вопрос: Кто вместе с вами был арестован?

Ответ: Вместе со мной были арестованы епископы Сергий Гришин¹ (Горьковский), Филипп² Гумилевский² (без епархии, жил в гор. Владимире), Ювеналий Мошковский³ (жил в гор. Владимире). Мошковский и Гумилевский были знакомы мне по учебе в духовной Академии. Кроме этого, по одному делу

пата”, ориентирующегося на получение помощи в борьбе против советской власти от белоэмигрантской “церкви” и Ватикана. Нелегальным центром в широких размерах создавались а/с кадры церковников, насаждались тайные “церкви” к-р группы “ИПЦ” устраивались а/с сборища, устанавливались связи с к-р националистическим и белогвардейским элементом на Украине» (Архив УФСБ по Владимирской области. Дело по обвинению Сахарова А. Г. в контрреволюционной деятельности на платформе “ссылного епископата”). При допросе 23 января 1957 г. Владыка заявил, что о такой платформе не слышал.

¹ Сергей (Гришин Алексей Николаевич, 1889–1943), епископ Серпуховской, викарий Московской епархии с 23 апреля 1927 г. В 1927–1928 гг. управляющий делами Св. Синода. С 9 апреля 1930 г. архиепископ. Назначенный в 1935 г. на Владимирскую кафедру, перевел во Владимир группу духовенства. Все они были арестованы в одну ночь вместе с ним и епископом Афанасием весной 1936 г. Находился в заключении в лагере в Ленинградской обл. С 1942 г. — архиепископ Горьковский и Арзамасский.

² Епископ Филипп (Гумилевский Сергей Николаевич, 1877–1936) в 1925–1926 гг. проживал в Москве без права выезда. В 1926–1927 гг. в ссылке в Тамбовской обл. С 1927 г. архиепископ Звенигородский, управляющий Московской епархией. С 1928 г. — член Св. Синода при митрополите Сергии (Страгородском). С 1933 г. в заключении. Скончался в Иваново-Вознесенской тюрьме.

³ Епископ Ювеналий (Машковский Виктор Константинович) в 1922 г. перешел в обновленческий раскол. По покаянии в феврале 1936 г. назначен епископом Брянским. Епископ Афанасий в “Этапах и датах” указывал, что на этапе в 1936 г. встретился с епископом Вологодским Ювеналием (Машковским): “Епископ Ювеналий только что был назначен на Вологодскую епархию, и первая и единственная служба его на этой епархии был молебен в Вологодской тюрьме, совершенный нами, тремя архиереями”. В 1936 г. епископ Ювеналий вновь перешел в обновленчество. В 1943 г. принес покаяние.

были арестованы архимандрит Анастасий Оборенский¹ из Киева, протоиерей Александр Броиловский² из Киева, протоиерей Иоанн Левицкий и протоиерей Федот Александрович³ (фамилию забыл). Все эти священники были привезены Сергием Гришиным из Киева во Владимир.

Вопрос: С кем из них вы поддерживали и поддерживаете связь?

Ответ: С апреля 1937 года ни с кем из участников группы я связи не имел и не имею.

Протокол с моих слов записан правильно и мною лично прочитан. Е[пископ] А[фанасий] Сахаров.

Допросил: нач[альник] отделения 2 Отдела УНКГБ ст[арший] лейтенант Госбезопасности И. Кучугуров.

Л. 17-18 об. Подлинник. Автограф И. Кучугурова. Подпись епископа Афанасия – автограф. Каждая страница протокола заверена подписью епископа Афанасия.

^а Со слов: “я кроме” до конца абзаца отчеркнуто по правому полю. Со слов: “Я считаю” отчеркнуто по левому полю двумя чертами.

^б Последнее предложение отчеркнуто по левому полю.

^в Строка отчеркнута по левому полю.

^г Предложение отчеркнуто по левому полю.

^д “Филипп” отчеркнуто по правому полю.

¹ Архимандрит Анастасий (в миру Михаил Иванович Оболенский) в тексте ошибка) – был келейником архиепископа Сергия (Гришина).

² В протоколе допроса епископа Афанасия (Сахарова) от 23 января 1957 года указан Брайловский Александр Николаевич.

³ Маркевич.

Протокол допроса Сахарова Афанасия Григорьевича

19 ноября 1943 г.

Допрос начат в 23 часа.

Вопрос: Расскажите следствию, какую работу вы проводили против Советской власти?

Ответ: Я никакой работы против Советской власти не вел^а.

Вопрос: 19 ноября с/г вы на допросе показали, что трижды арестовывались за антисоветскую деятельность. Объясните, в чем же существо вашей антисоветской деятельности?

Ответ: В 1922 году я был арестован и осужден за то, что вел работу против обновленчества в православной церкви.¹ Я был не согласен с линией поведения обновленцев.

Вопрос: Это ваша церковная деятельность. В чем же существо антисоветской деятельности?

Ответ: Других пунктов обвинения мне не предъявлялось, и я никакой работы против Советской власти не вел.

Вопрос: Как известно, разногласия между обновленческой и старой церковью были прежде всего по вопросу об отношении к Советской власти. Обновленцы в то время, в отличие от вас, признавали Советскую власть. Какую же практическую работу вы вели против обновленцев?

¹ Епископ Афанасий обвинялся “в возмущении верующих масс на религиозной почве”. В заключении 6 Отдела СОГПУ по делу епископа Афанасия (Сахарова) указывалось: “Хотя конкретных фактов предъявленного ему, САХАРОВУ, обвинения следствием не доказано, тем не менее, принимая во внимание то, что он относится к числу высших церковных иерархов, ведущих все время к.-р. Тихоновскую политику и мешающих делу церковного обновления, считаю дальнейшее пребывание его во Владимирской епархии с политической точки зрения недопустимым, а потому полагал бы:

Постановление Владимирского Губотдела ГПУ от 21/X с/г утвердить.— Гражданина Сахарова Афанасия Григорьевича выслатъ в административном порядке в Зырянскую область сроком на ДВА года”.

Ответ: Лично я политикой не занимался. Веду борьбу против обновленчества, я прежде всего основывался на том, что обновленцы нарушили церковные законы, отделившись от старой православной церкви и образовав свой синод.

Что же касается моего отношения к Советской власти с первых дней ее существования, то я исходил прежде всего из того, что всякая власть дана богом^б и я должен ей повиноваться. Вместе с этим я должен сказать следствию, что у меня с Советской властью было большое разногласие по церковному вопросу.

Вопрос: В чем же существо этого разногласия?

Ответ: Я человек старого уклада и стою на службе веры. Советская власть объявила борьбу против религии, я же, наоборот, вел борьбу за укрепление религии, против неверия. Естественно, что в связи с этим я высказывал не довольство^в против Советской власти и считал ее тактику по отношению религии неправильной.

Протокол с моих слов записан правильно и мною лично прочитан. Е[пископ] А. Сахаров.

Допрос окончен в 3 часа 30 минут ночи.

Допросил: Нач[альник] отделения 2 Отдела УНКГБ ст[арший] лейтенант Госбезопасности И. Кучугуров.

Л. 21-21 об. Подлинник. Автограф И. Кучугурова. Подписи-автографы. Каждая страница протокола заверена подписью епископа Афанасия.

^{а-б} Абзац отчеркнут двумя вертикальными чертами по правому полю.

^в Так в тексте.

Протокол допроса епископа Афанасия (Сахарова)**20 ноября 1943 г.**

Допрос начат в 13 часов.

Вопрос: На предыдущем допросе вы показали, что высказывали недовольство политикой Советской власти по отношению религии. Расскажите, какую антисоветскую агитацию в связи с этим вы вели среди верующих?

Ответ: Да, я недоволен политикой Советской власти по отношению религии и не могу согласиться с это[й] политикой, но никакой враждебной агитации против Сов[етской] власти я среди верующих не проводил. Я придерживался и придерживаюсь того мнения, что церковь в старом ее содержании может существовать и при Советской власти.

Вопрос: Это неправда. Следствию известно, что вы на всем протяжении существования Советской власти вели враждебную ей работу и вместе с этим называли предателями тех архиереев, которые становились на путь лояльного отношения к Советской власти. Так это?

Ответ: Нет. Я антисоветской работы не вел и никогда никого из архиереев за их лояльное отношение к Советской власти предателями не называл.

Вопрос: А как вы отнеслись к митрополиту Сергию в связи с его декларацией о лояльном отношении к Советской власти?

Ответ: Как известно, патриарх Тихон перед смертью завещал престол патриарха или вернее местоблюстителя православной церкви митрополитам Агафангелу, Кириллу Смирнову и Петру Крутицкому. Поскольку на погребении Тихона был только Петр Крутицкий, он и принял эту должность местоблюстителя православной церкви. Я, как и другие архиереи, считал законной церковную власть Петра Крутицкого. В декабре 1925 года митрополита Петра арестовали, и он оставил

своим заместителем митрополита Сергия Страгородского. И эту власть Сергия я признал законной.

В 1927 году, когда митрополиты Петр и Кирилл, как и я, находились в заключении, митрополит Сергий выступил с декларацией о лояльном отношении духовенства к Советской власти, а после этого в 1930 году я узнал, что Сергий, превысив свои полномочия, объявил себя митрополитом Московским и Коломенским (епархии, которыми мог управлять только патриарх) и заявил, что он не обязан отчитываться в своих действиях перед митрополитом Петром Крутицким. Вернее, он объявил себя главой православной церкви. Я не признал законной власть митрополита Сергия и, возвратившись из ссылки в 1933 году, я написал Сергию о своем отходе от него и о том, что я под его руководством управлять епархией не буду.

Вопрос: Согласовывали ли вы с кем-либо из архиереев свой отход от митрополита Сергия?

Ответ: Да. В 1932 году (март — май месяцы) я имел разговор на эту тему с митрополитом Кириллом Смирновым (Казанским)¹, который в это время был в ссылке вместе со

¹ Митрополит Казанский Кирилл (Смирнов Константин Илларионович, 1863—1937) был особенно близок епископу Афанасию. В 1924 г. они вместе отбывали ссылку в с. Усть-Кулом Зырянской обл., в 1932 г. епископ Афанасий жил в ссылке у митрополита Кирилла в с. Селиваниха Туруханского района Красноярского края. По завещательному распоряжению святого Патриарха Тихона, митрополит Кирилл был первым кандидатом на должность Местоблюстителя Патриаршего Престола, но не мог воспринять эту должность, так как в 1925 г. находился в ссылке. В 1926 г. был арестован и сослан в Туруханский район Красноярского края. Осенью 1926 г. тайным голосованием путем опроса епископов на местах был избран Патриархом, однако вскоре был арестован и сослан в г. Енисейск. В связи с этими выборами были арестованы многие архиереи, и, в частности, епископ Афанасий как «участник группы епископов, использовавших церковь з антисоветских целях». С конца 1920-х гг. митрополит Кирилл находился в оппозиции Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому). 2 января 1930 г., по постановлению митрополита Сергия, митрополит Кирилл был предан суду Со-

мной в селе Селиванихе Туруханского [края]. Из писем митрополита Кирилла еще в 1930 году я знал, что он еще в 1929 году подал заявление митрополиту Сергию об отходе от него.

Вопрос: Восстанавливали ли вы связь с митрополитом Сергием после 1933 года?

Ответ: Нет.

Вопрос: Чью же церковную власть вы и Кирилл Смирнов считали бы законной?

Ответ: Мы готовы были признать законной власть и митрополита Сергия при условии, если бы он продолжал быть заместителем Петра Крутицкого.

Вопрос: Где в данное время находится Кирилл Смирнов и имеете ли вы с ним связь?

Ответ: Последний раз я писал Смирнову Кирилу^а в 1937 году. Он в то время находился в Средней Азии, где-то около Ташкента, название города припомнить не могу. Я писал ему из заключения.

Вопрос: Поддерживаете ли вы связь с митрополитом Петром Крутицким¹?

Ответ: С митрополитом Петром Крутицким я имел только официальное общение до момента его ареста в 1925 году. Где он находится в данное время, не знаю.

Вопрос: С кем из архиереев вы поддерживали связь до ареста?

бора архиереев, уволен от управления Казанской епархией на покой. С января 1930 г. по август 1933 г. — в ссылке в Туруханском р-не Красноярского окр. В 1934 г. арестован и сослан в Южно-Казахстанскую обл. В 1937 г. арестован в ссылке и расстрелян.

¹ Священномученик митрополит Петр (Полянский Петр Федорович, 1862—1937). 7 января 1925 г., по завещательному распоряжению святителя Тихона, назначен третьим кандидатом на должность Местоблюстителя Патриаршего Престола. 12 апреля 1925 г. собором 45 епископов избран Местоблюстителем Патриаршего Престола. С 1925 г. в ссылке и заключении. Расстрелян. Деянием Священного Собора Русской Православной Церкви (18—23 февраля) 1997 г. причислен к лику святых. Память 27 сентября (10 октября).

Ответ: Ни с кем из архиереев я связи не имею.

Протокол с моих слов записан верно и мною лично прочитан. Е[пископ] А[фанасий] Сахаров.

Допросил нач[альник] отделения 2 Отдела УНКГБ ст[арший] лейтенант Госбезопасности:

И. Кучугуров.

Л. 22-23 об. Подлинник. Автограф И. Кучугурова. Подписи-автографы. Каждая страница протокола заверена подписью епископа Афанасия.

^a Так в тексте.

Протокол допроса епископа Афанасия (Сахарова)

23 ноября 1943 г.

Вопрос: Вам объявляется постановление о привлечении к ответственности и предъявлении обвинения по ст. 58 п. 10 ч. 2 УК РСФСР, признаете ли вы себя виновным в предъявленном обвинении?

Ответ: С постановлением о привлечении к ответственности и предъявлении обвинения по ст. 58 п. 10 ч. 2 УК РСФСР я ознакомился, существо обвинения мне понятно. Виновным себя в предъявленном обвинении не признаю.

Вопрос: Вы обвиняетесь в том, что систематически среди верующих вели контрреволюционную работу против Советской власти? Признаете себя в этом виновным?

Ответ: Нет, не признаю. Никакой антисоветской работы против Советской власти я не вел^a.

Вопрос: Вы обвиняетесь в том, что вернувшись из заключения в гор. Ишиме, организовали нелегальную “домашнюю церковь”, привлекали туда верующих и вели среди них антисоветскую пораженческую профашистскую агитацию. Признаете в этом себя виновным?



Епископ Афанасий (Сахаров).
Фотография из следственного
дела № 68741 (Архив ЦА ФСБ
РФ)



Епископ Афанасий
(Сахаров)

Ответ: Я признаю то, что действительно в своей квартире проводил нелегальные моления с верующими, но никакой антисоветской агитации я среди верующих не проводил.

Вопрос: Вы обвиняетесь в том, что среди верующих распространяли контрреволюционную клевету в отношении Советской власти и руководителей Советского правительства. Признаете себя в этом виновным?

Ответ: Виновным в этом себя не признаю. Контрреволюционной клеветы в отношении Советской власти и руководителей Советского правительства я не распространял.

Протокол с моих слов записан верно и мною лично прочитан. Е[пископ] А[фанасий] Сахаров.

Допросил: Нач[альник] отделения 2 отдела УНКГБ ст[арший] лейтенант Госбезопасности И. Кучугуров.

Л. 32-32 об. Подлинник. Автограф И. Кучугурова. Подписи-автографы. Каждая страница протокола заверена подписью епископа Афанасия.

^a Весь абзац отчеркнут по левому полю.

Допрос епископа Афанасия (Сахарова)

27 ноября 1943 г.

Допрос начат в 23 часа.

Вопрос: Следствию известно, что вы, будучи враждебно настроенным к Советской власти, вели среди верующих враждебную агитацию. Дайте по этому вопросу правдивые показания.

Ответ: Я воспитан в духе монархизма и по своим убеждениям я сторонник старого монархического строя. Для меня приемлем именно монархический строй потому, что там церковь находилась в самой тесной связи с государством. Советская власть объявила церковь отделенной от государства и стала вести борьбу с религией. Это несовместимо с моими убеждениями. Но я и при советской власти проводил свои религиозные дела.^a

Вопрос: Советская власть отделила церковь от государства и дала, таким образом, право каждому гражданину свободу веры и исповедания. Так это?

Ответ: Да.

Вопрос: С чем же вы не согласны?

Ответ: Я не согласен с тем, что Советская власть ведет антирелигиозную работу. Я желал бы того, чтобы Советская власть в своей деятельности руководствовалась религиозными побуждениями.

Вопрос: Какую, в связи с этим, агитацию вы вели среди верующих?

Ответ: Среди верующих я свои монархические убеждения не высказывал и никакой агитации в этом направлении не вел.

Протокол допроса с моих слов записан правильно и мною лично прочитан. Е[пископ] А[фанасий] Сахаров.

Допрос окончен в 3 часа ночи.

Допросил: Начальник отделения 2 Отдела УНКГБ

Ст[арший] лейтенант Госбезопасности

И. Кучугуров.

Л. 33-33 об. Подлинник. Автограф И. Кучугурова. Подписи-автографы. Каждая страница протокола заверена подписью епископа Афанасия (Сахарова).

^a Абзац отчеркнут по левому краю.

Протокол допроса епископа Афанасия (Сахарова)

26 января 1944 г.

Допрос начат [в] 21-30.

Вопрос: До сих пор Вы упорно продолжаете скрывать от следствия свою активную работу по развертыванию антисоветской подпольной церковной деятельности и связи с единомышленниками.

Рекомендуется Вам прекратить свое упорство и приступить к даче показаний под данному вопросу.

Ответ: Заявляю, что я никакой антисоветской подпольной церковной деятельностью не занимался и связей по такой ни с кем не имел...

Вопрос: Ваш ответ не правдив. Следствию известно, что Вы вели работу по развороту антисоветской подпольной церковной деятельности и в этих целях установили связи с бывшими участниками антисоветской организации церковного подполья, так называемыми последователями “Истинной православной

церкви”, — стоящими на контрреволюционной платформе ссыльного епископата и продолжавшими вести работу по созданию антисоветской нелегальной церкви.

В этой части Вы должны и дать показания!

Ответ: Никакой организованной антисоветской деятельностью не занимался и связей по ней не устанавливал. Я также не знаю лиц, кто занимался или продолжал вести работу по созданию антисоветской нелегальной церкви.

Вопрос: А с какой целью Вы, будучи в Ишиме, устанавливали связи со своими бывшими единомышленниками?

Ответ: С лицами, с которыми имел письменную связь — переписку, я преступных связей не устанавливал.

Е[пископ] А[фанасий] Сахаров

допрос прерван в 2 часа.

Допросил: ст[арший] следователь XI отдела 2 Упр[авления] НКГБ СССР майор г[осударственной] б[езопасности]

Гарбузов.

Л. 53-53 об. Подлинник. Автограф Гарбузова. Подписи-автографы. Каждая страница протокола заверена подписью епископа Афанасия (Сахарова).

Протокол допроса епископа Афанасия (Сахарова)

4 марта 1944 г.

Допрос начат [в] 11 час.

Вопрос: Как была воспринята вами Октябрьская Социалистическая Революция и как отнеслись к установившейся в 1917 в России советской власти?

Ответ: К Октябрьской Социалистической Революции и к установившейся Советской власти отнесся отрицательно и с этими обстоятельствами я не мог смириться.

Вопрос: Почему?

Ответ: С одной стороны, я являюсь сторонником монархического строя, а с другой — как духовное лицо и глубоко верующий

христианин, не мог примириться с Советской властью потому, что она отделила церковь от государства, не признала религию, развернула среди населения антирелигиозную пропаганду^а.

Вопрос: В чем конкретно было выражено ваше непримиримое отношение к Советской власти?

Ответ: В том, что я в кругу своих близких людей выражал недовольство к Советской власти за ее такое отношение к религии и церкви, т. е. за то, что советское правительство отделило церковь от государства, лишало церковь и служителей религиозного культа всех привилегий и преимуществ, которыми они пользовались при самодержавии. Кроме того осуждал действия советского правительства и в части мероприятий в области проведения антирелигиозной пропаганды, закрытия церквей и изъятия церковных ценностей.

Вопрос: Только лишь в этом и заключалось ваша непримиримость к советской власти?

Ответ: Да, только в этом. Я, как христианин, стою на позициях защиты православной церкви и поэтому с безбожной властью примириться не мог и этому^б придерживаюсь все время.

Вопрос: Как отнеслись к небезызвестному обращению Патриарха Тихона от 19 января 1918 года¹?

Ответ: Это обращение Патриарха Тихона я полностью разделял, т. к. в этом отношении был его единомышленником.

Вопрос: Вы помните основное содержание обращения Патриарха Тихона от 19/1 1918 года?

Ответ: Нет, не помню.

Вопрос: Расскажите о сущности декларации ссыльного епископата.

Ответ: Сущности этой декларации я не помню, так как с ней я познакомился поверхностно.

Вопрос: Когда и где?

¹ 19 января 1918 г. по старому стилю датировано послание Святейшего Патриарха Тихона «об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви Православной».

Ответ: В ноябре м[есяце] 1926 года декларацию ссыльного епископата я получил по почте из Соловецких лагерей. Направлена была на мое имя анонимно. В это время жил в г. Владимире и являлся епископом Ковровским, викарием^в Владимирским.

Через несколько дней декларацию ссыльного епископата я передал епископу – викарию Курскому Павлину Крошечкину (его гражданского имени-отчества не знаю) – для вручения митрополиту Сергию Страгородскому, находившемуся в г. Нижний Новгород, ныне Горький.

Вопрос: Зачем Павлин Крошечкин приезжал к вам в г. Владимир?

Ответ: Павлин Крошечкин проездом из г. Москвы в г. Горький заехал ко мне с целью заpolучения моего мнения (голоса) на избрание патриарха.

Крошечкину высказал свое мнение о необходимости избрания патриархом Кирилла Смирнова и передал ему декларацию ссыльного епископата для вручения митрополиту Сергию.

Вопрос: Каким путем предполагалось осуществить избрание патриарха?

Ответ: Посредством получения тайных голосов от епископов.

Вопрос: Кто возглавлял работу по тайному избранию патриарха?

Ответ: Этого я не знаю. Но мысль о необходимости избрания патриарха исходила от епископов, находившихся на свободе. Инициатива исходила от епископов, проживавших в то время в г. Москве, но от кого именно, я не помню.

Вопрос: Как практически производился сбор тайных голосов епископов на избрание патриарха?

Ответ: Посредством получения пакета от каждого епископа с его голосом за избрание патриарха. Пакет со своим голосом на избрание в патриархи Кирилла Смирнова я передал П. Крошечкину. Где были сосредоточены все материалы по тайному избранию патриарха, я не знаю.

Вопрос: Каковы были итоги тайного голосования?

Ответ: О результатах голосования я осведомлен не был.

Вопрос: Митрополит Сергей принял от Крошечкина декларацию ссыльного епископата?

Ответ: Митрополит Сергей декларацию ссыльного епископата от Крошечкина не принял.

О том, что Сергей эту декларацию не принял, я узнал лично от него, будучи с ним в одной камере Внутренней тюрьмы НКВД (ОГПУ), Москва⁷.

При встрече с митрополитом Сергием в камере (это было в начале 1927 года) я имел с ним беседу по поводу декларации. Я спросил, передавал ли ему Крошечкин декларацию ссыльных епископов и что в этой части им было предпринято.

Сергий мне заявил, что он эту декларацию от Крошечкина не принял и с ней незнакомился, и просил меня рассказать содержание декларации. Изложить подробно о содержании декларации я не мог, т. к. сам познакомился с ней поверхностно. Рассказал ему то, что помнил.

Вопрос: Что говорили Митрополиту Сергию о декларации?

Ответ: Этого я сейчас не помню.

Вопрос: Каково было ваше отношение к декларации ссыльного епископата?

Ответ: Декларацию ссыльного епископата я полностью разделял, поскольку эта декларация носила характер обращения к Советскому правительству в части необходимости изменения политики в отношении православной религии и церкви, а также к духовенству. Какого был взгляда митрополит^д П. Крошечкин, я не знаю.

Вопрос: Скажите, а как вы и ваши единомышленники отнеслись к обращению Митрополита Сергия от августа 1927 г. — верующим и служителям религиозного культа?

Ответ: Содержания этого обращения митрополита Сергия я сейчас не помню.

С содержанием обращения я познакомился, будучи в лагерях или в ссылке.

С мая 1927 по март м[есяц] 1930 г. я отбывал наказание в нескольких пунктах Соловецких лагерей. На Поповом острове, Разноволоки, Чупа и в г. Кемь. С 1930 года по июль м[есяц]

1933 года находился в ссылке в Туруханском крае, где проживал в нескольких местах. В стане^с Мельничное — у охотника Петровой Евгении Даниловны; в стане Селивониха — в доме митрополита Кирилла Смирнова, вместе с ним, и в стане Пупково у крестьянина Сергея Николаевича (фамилии забыл).

Как было воспринято мною обращение митроп[олита] Сергия от августа 1927 — к верующим и служителям религиозного культа — я не помню.

Вопрос: С кем из числа служителей религиозного культа за период своего нахождения в Туруханской ссылке имели личное общение и письменную связь?

Ответ: Я имел личное общение с находившимися в Туруханской ссылке митрополитом Кириллом Смирновым, священником Шибковым^{ж1} Петром Алексеевичем и некоторыми другими священниками, фамилии³ их забыл.

Имел письменную связь с архиепископом Свердловским Корнелием^и Соболевым; епископом Печерским Григорием Козловым.

Вопрос: С Митрополитом Кириллом Смирновым и священником Шибковым П. А. имели беседы по вопросу обращения митрополита Сергия к верующим от августа 1927 года?

Ответ: По всей вероятности имел, но содержание бесед не помню, а также не помню, кто и как реагировал.

Вопрос: В какой форме был выражен Вами протест по поводу обращения митрополита Сергия от августа 1927 — к верующим?

¹ Священник Петр Шипков (1888—1959) рукоположен во иерея в 1920 г. св. Патриархом Тихоном, секретарем которого он был. В 1926 г. арестован с митрополитом Петром (Полянским) и др. Осужден на 3 года ИТЛ за “антисоветскую деятельность”. В 1928 г. срок продлен на 3 года. Выслан в Туруханский край. С 1932 г. проживал в Загорске. Был “непоминающим” священником, совершал богослужения тайно. Арестован в 1943 г. Обвинялся в том, что “на протяжении ряда лет являлся одним из руководителей антисоветского церковного подполья. Под видом домашних молений организовывал антисоветские сборища, на которых проводил антисоветскую профашистскую агитацию”. В 1958 или 1959 г. освобожден. С 1959 г. настоятель собора г. Боровска Калужской обл. (см. о нем: Два портрета: (По воспоминаниям В. Я. Василевской «Катакомбы XX века») // ВРХД. № 124. С. 269—298).

Ответ: Не помню, чтобы я кому-либо выражал протест по поводу обращения митрополита Сергия к верующим.

Вопрос: Каков был характер вашей переписки с Корнелием Соболевым и Григорием Козловым?

Ответ: С ними я имел переписку по церковным вопросам. В частности — в 1931 году Корнилию Соболеву, находившемуся в ссылке в Нарымском крае, в своем письме изложил свое отношение к митрополиту Сергию. В письме я обвинял митрополита Сергия в нарушении церковных правил, т. е. в превышении церковной власти, в занятии место блюстителя^к церкви митрополита Петра Крутицкого. Писал, что нам, епископам, в соответствии церковных канонов^л надо заявить свой протест, порвать с ним общение — объявив церковный бойкот.

С таким же содержанием мною было написано письмо и Григорию Козлову.

Вопрос: А не носила ли Ваша переписка с Соболевым К. и Козловым Г. к призыву протеста, разрыва с Митрополитом Сергием и объявления бойкота на почве того, что митрополит Сергей в своем обращении от августа м[есяца] 1927 г. призвал верующих и служителей религиозного культа к лояльному отношению к Советской власти, укреплению и содействию успехам Советского государства?

Ответ: В своей переписке с Соболевым и Козловым таких целей я не преследовал.

Вопрос: Как отнеслись Соболев и Козлов в части ваших взглядов в отношении митрополита Сергия?

Ответ: Соболев и Козлов моих взглядов в отношении митрополита Сергия не разделяли.

Они были на стороне митрополита Сергия.

Е[пископ] А[фанасий] Сахаров.

допрос прерван [в] 16-40.

допросил: ст[арший] следователь XI Отдела 2 Упр[авления] НКГБ майор г[осударственной] б[езопасности] Гарбузов.

Л. 65-68 об. Подлинник. Автограф Гарбузова. Подписи-автографы. Каждая страница протокола заверена подписью епископа Афанасия (Сахарова).

^а Отчеркнуто по левому краю.

^б Так в тексте.

^в “Ковровским, викарием” вписано сверху.

^г Все предложение отчеркнуто по левому краю.

^д Ошибка. Следует: “епископ”.

^е Здесь и далее ошибка. Следует: “станке”.

^ж Так в документе, следует: Шипковым.

^з Так в тексте.

^и Ошибка. Следует: “Корнилием”.

^{к-л} Так в тексте.

Постановление (о предъявлении обвинения) епископу Афанасию (Сахарову)

10 апреля 1944 г.

“УТВЕРЖДАЮ”

10 апреля 1944 г.

Зам. Нач. XI отдела 2 Упр. НКГБ

подполковник госуд[арственной] без[опасности]

Пинзур

Город¹ Москва, 1944 г. апреля 10 дня. Я, ст. следователь XI Отдела 2 Управления НКГБ СССР майор госуд. безопасности Гарбузов, рассмотрев следственный материал по делу № 15569/6988 и приняв во внимание, что Сахаров Афанасий Григорьевич достаточно изобличается в том, что он, являясь по своим убеждениям монархистом, резко враждебно настроен-

¹ Здесь и далее курсивом отмечены слова бланка.

ным против Советской власти, и идеологом антисоветской организации церковников, как во время отбытия наказания за антисоветскую работу, так и по выходе на свободу, оставаясь на антисоветских позициях, продолжал поддерживать преступные связи с единомышленниками, оставшимися на свободе, и осуществлял через них идейное руководство антисоветским церковным подпольем, проводившим вражескую работу по созданию нелегальных церквей, насаждению тайных священников и монахов, содействию поражения Советского Союза в войне и изменению политического строя в стране.

Кроме того, в этот же период времени среди своего окружения вел антисоветскую агитацию, направленную на дискредитацию советского правительства и ВКПб.

Исходя из изложенного выше, к ранее предъявленному обвинению Сахарову — допредъявить обвинение по ст. 58-11, а поэтому:

ПОСТАНОВИЛ:

Руководствуясь ст.ст. 128 и 129 УПК РСФСР, привлечь Сахарова Афанасия Григорьевича в качестве обвиняемого по ст. ст. 58-10/2 и 58-11 УК, о чем объявить обвиняемому под расписку в настоящем постановлении.

Копию постановления, в порядке ст. 146 УПК РСФСР, направить Прокурору.

Ст[арший] Следователь майор госуд[арственной] безоп[асности] Гарбузов.

“Согласен” И.о. Нач. 2 Отдела XI Отделения майор гос[ударственной] безоп[асности] Полянский.

Настоящее постановление мне объявлено 10 Апреля 1944 года

Подпись обвиняемого Е[пископ] А. Сахаров.

Л. 84-84 об. Подлинник. Автограф Гарбузова. На бланке постановления о предъявлении обвинения. Подписи-автографы.

Протокол допроса епископа Афанасия (Сахарова)

21 апреля 1944 г.

допрос начат [в] 22 часа.

Вопрос: С митрополитом Петром Полянским вам приходилось иметь общение как по церковным, так и личным делам?

Ответ: Личного общения с митрополитом Петром Полянским не имел, а по церковным делам Владимирской епархии мне приходилось раза два к нему обращаться и иметь с ним свидание.

Вопрос: Как было воспринято митрополитом Петром заявление Патриарха Тихона в части его признания Советской власти?

Ответ: Как митрополит Петр отнесся к этому заявлению Патриарха Тихона, я не знаю.

Когда было Патриархом Тихоном написано это заявление, я точно не знаю, но оно было опубликовано в печати после смерти Патриарха Тихона (умер 7/IV 1925 года). После смерти Тихона местоблюстителем патриаршего престола стал Петр Полянский.

Вопрос: А как отнеслись к заявлению Тихона другие митрополиты и епископы?

Ответ: Я имел общение только с архиепископом Николаем Добронравовым (Владимирской епархии). Он заявление п[атриарха] Тихона полностью разделял, и также я. С другими духовными лицами — митрополитами и епископами я общения не имел и их взглядов в отношении заявления Тихона не знал и не знаю.

Вопрос: Когда виделись с митрополитом Петром Полянским последний раз?

Ответ: Виделся с ним последний раз в 1925 году. Петр Полянский был арестован в декабре м[есяце] 1925 года. После ареста я с ним не виделся.

Вопрос: А во время его^а нахождения в лагерях переписку с ним имели?

Ответ: Переписки с ним никакой не имел, но слышал, что он находился в ссылке где-то на Оби.

Вопрос: Митрополит Петр Полянский с кем-либо из числа ваших друзей переписку имел?

Ответ: Этого я не знаю.

Вопрос: Какую занимал Петр Полянский позицию в отношении советской власти?

Ответ: Митрополит Петр Полянский, как я полагаю, разделял заявление Патриарха Тихона, и поэтому и его отношение к Советской власти было лояльное.

Вопрос: Из чего исходите, делая такое заключение о Петре Полянском?

Ответ: Я исхожу из того, что поскольку^б патриарх Тихон перед своей смертью сделал заявление о своем лояльном отношении к Советской власти — этому должен был и последовать Петр Полянский.

Вопрос: Ваш ответ не прямой. Вам хорошо было известно, что митрополит Петр Полянский не был сторонником советской власти, а также вам была небезызвестна проводимая им антисоветская подпольная церковная деятельность. Почему вы об этом стараетесь умолчать?

Ответ: Этого мне известно не было, и я ни от кого не слышал.

Вопрос: При каких обстоятельствах познакомились с Шипковым Петром Алексеевичем?

Ответ: С Шипковым Петром Алексеевичем я познакомился в лагерях на Поповом острове в 1928 году. Шипков П. А. в этих лагерях уже был до моего прибытия. Познакомился с ним по совместной работе, но жили мы в разных бараках.

Вопрос: Что говорил Шипков П. А. в отношении своего ареста и лиц, проходивших с ним по одному делу?

Ответ: Что говорил мне Шипков по поводу своего ареста, я уже не помню.

Вопрос: Что говорил Шипков в отношении митрополита Петра?

Ответ: Не припоминаю, что мог говорить мне Шипков о Петре Полянском.

Вопрос: Шипков отбывал наказание на Соловецком острове?

Ответ: Да, отбывал.

Вопрос: Когда его с Соловецкого острова перевели на Попов остров?

Ответ: Вероятно, в 1928 году.

Вопрос: Расскажите, что вам было известно от Шипкова и других духовных лиц об проводимой антисоветской деятельности ссыльного епископата, находившегося в Соловках (Соловецком острове)?

Ответ: Ничего мне об антисоветской деятельности ссыльного епископата известно не было. Шипков и другие духовные лица, с коими мне приходилось иметь общение в лагерях, об этом мне не говорили.

Вопрос: Вам, наверное, тоже не было известно, какую занял позицию ссыльный епископат в отношении призыва митрополита Сергия к духовенству и верующим — к лояльному отношению Советской власти и оказания содействия в укреплении советского государства?

Ответ: Да, этого известно мне не было.

Вопрос: Разве вы, будучи в лагерях, ни с кем по вопросу призыва митрополита Сергия не беседовали, и Вы, и вам своих взглядов не высказывали?

Ответ: Возможно, с кем-либо по вопросу призыва Митрополита Сергия и беседовал, но кто и как это воспринял, я не помню.

Вопрос: А как лично Вы восприняли этот призыв Сергия и какую после этого заняли позицию?

Ответ: Призыв Сергия я воспринял положительно и был в этой части его сторонником.

Вопрос: Так ли это было в действительности?

Ответ: Да, так.

Вопрос: Ваш ответ лжив. Он противоречит Вашим убеждениям. Вы не могли отнестись положительно и быть сторонником митрополита Сергия в части его призыва — являясь непримиримым врагом Советской власти, сторонником монархического строя, на позициях которого продолжаете оставаться и теперь.

Не пора ли Вам говорить следствию правду?

Ответ: Я говорю правду. В своих ответах противоречий не нахожу. До 1930 года все действия митрополита Сергия, которые были направлены им на укрепление церкви, — я разделял, а после 1930 года — я стал его противником, но противником не на политической почве, а по церковным вопросам, о чем я уже говорил на предыдущих допросах.

Е[пископ] А[фанасий] Сахаров.

Допрос прерван [в] 1-30.

Допросил: ст. следователь XI отдела майор гос[ударственной] без[опасности] Гарбузов.

Л. 92-94. Подлинник. Автограф Гарбузова. Подписи-автографы. Каждая страница протокола заверена подписью епископа Афанасия (Сахарова).

^а “его” вписано сверху.

^б Так в тексте.

Протокол допроса епископа Афанасия (Сахарова)

12 мая 1944 г.

Начало допроса в 12 ч. 30 м.,
конец допроса в 15 ч. 10 м.

Вопрос: На предыдущих допросах Вы показали о том, что враждебно относились и относитесь к Советской власти. В силу каких причин у Вас появилось такое враждебное отношение к существующему в СССР государственному строю?

Ответ: Враждебное отношение к Советскому строю у меня появилось на религиозной почве. Советская власть, на мой взгляд, преследует религию, поэтому я и являюсь сторонником старого монархического строя, при котором церковь не была отделена от государства и имела привилегированное положение в стране.

Вопрос: Какие практические меры борьбы Вы проводили против Советской власти?

Ответ: Организованной борьбы с Советской властью я не проводил. Однако в разговорах с окружающими меня людьми я допускал отдельные выпады против Советской власти, которые также были связаны с вопросами религии и существования в стране православной церкви. Но вспомнить в данный момент все то, что я говорил против Советской власти, ввиду слабости памяти, не могу.

Вопрос: Верно ли то, что Вы являетесь сторонником подпольной нелегальной церкви в СССР и не признаете открытой церкви, возглавляемой патриархом Сергием?

Ответ: Нет. Сторонником нелегальной православной церкви я никогда не являлся. Что касается патриарха Сергия, то я не согласен был с ним лишь в том, что он с нарушением церковных правил присвоил себе права митрополита Петра. Но возглавляемую им ныне православную церковь я признаю и даже намеревался обратиться к нему с просьбой об организации церковной жизни в г. Ишиме, после открытия там церкви.

Вопрос: Допрошенные по Вашему делу свидетели показали, что находясь в заключении в лагере ББК в 1937 году, Вы там склоняли заключенных к тому, чтобы они отказывались от работы. Эти показания свидетелей Вы подтверждаете?

Ответ: Нет, эти показания свидетелей не соответствуют действительности, т. к. никакой разлагательной работы среди заключенных я в лагере не проводил^а.

Записано с моих слов правильно. Мной прочитано. Е[пископ] А.Сахаров.

Допросил – Военный прокурор ГВПКА майор юстиции Осипенко.

ЦА ФСБ. Дело № 15569 по обвинению Сахарова Афанасия Григорьевича. Л. 101-101 об. Подлинник. Автограф Осипенко. Подписи-автографы. Каждая страница заверена подписью епископа Афанасия (Сахарова).

^а Абзац отчеркнут по левому полю.

Послесловие

Приводимые протоколы допросов из следственного дела епископа Афанасия (Сахарова), арестованного 7 ноября 1943 года в г. Ишиме по обвинению «в проведении профашистской агитации и распространении провокационных слухов и участии в антисоветской агитации» (ст. 59-10, 59-11 УК РСФСР), знакомят с одним из наиболее трудных и страдальческих периодов в жизни Владыки. Всего через полгода после освобождения из Онежских лагерей он снова подвергается тюремному заключению, мучительным допросам, тяготам этапа.

1943 год, как известно, ознаменовался изменением официального курса властей в отношении Церкви. После встречи в Кремле был созван Архиерейский Собор, который избрал Святейшего Патриарха и Священный Синод, стали открываться некоторые храмы, священнослужители возвращались из мест заключения и ссылки. Однако аресты верующих продолжались. В их числе был и Владыка Афанасий. Сначала следствие велось в г. Ишиме, затем в январе 1944 г. Владыка по этапу был оправлен в Москву. Его переводили из одной тюрьмы в другую: «Ишимская, Омская; Московские: Внутренняя, Военная Лефортовская, Бутырская, Краснопресненская», перечисляет он в своих «Этапах и датах». Следственные дела епископа Афанасия (Сахарова), епископа Василия (Преображенского), иеромонаха Иракса (Бочарова), священника Петра Шипкова, монахини Ксении (Гришановой) и Н. В. Трапани были объединены в одно под названием «Антисоветское церковное подполье». Только в июне 1944 г. следствие было закончено.

Владыку обвиняли в совершении тайных богослужений, рукоположений, монашеских постригов. Следователи стремились получить картину стройной и разветвленной нелегальной церковной организации, которая возглавлялась епископом Афанасием. Н. Г. Трапани в своих воспоминаниях писала, что в тюрьме следователь показал ей схему этой «организации». «На верху большого листа ватмана, как солнце на небе, был изображен большой круг – Святейший Патриарх Тихон. От него по нисходящей шли лучи, оканчивающиеся кружками поменьше: митрополиты (было их, кажется, три), от них исходили новые кружки, размножаясь, от тех новые, меньшие, и т. д. до мно-

жества мелких точек. Таких рядов было двенадцать-четырнадцать. Подробнее рассмотреть не удалось, так как следователь не выпускал листа из рук. Он только показал мне место Владыки Афанасия, образованное из луча, исходящего от митрополита Кирилла, — место это было центральным. От него спускались еще три кружочка — священники. Одним из них был о. Иеракс” (ВРХД. 1983. № 139. С. 195-217).

Ему задавали вопросы о причинах отхода от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского). Владыка отвечал, что главная причина была чисто канонической. Владыка, так же как и митрополит Кирилл (Смирнов), не мог примириться с тем, что митрополит Сергий провозгласил себя главой Русской Православной Церкви при жизни законного Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского). В своем письме к О. И. Сахарновой от 22 мая 1955 г. Владыка писал, объясняя свою позицию в эти годы: «...присвоение митрополитом Сергием (Страгородским) всех прав первоиерарха при жизни нашего канонического первоиерарха митрополита Петра, — лишает захватчика и тех прав по ведению дел церковных, какие в свое время даны были ему, и освобождает православных от подчинения митрополиту Сергию и образованному им Синоду. Об этом я откровенно, в письменной форме заявил митрополиту Сергию по возвращении моем из ссылки в декабре 33 г. Отказавшись от какого-либо участия в церковной работе под руководством митрополита Сергия, я не уклонялся от посещения храмов, где Богослужение совершалось священнослужителями, признававшими митрополита Сергия». Однако следует отметить тот факт, что в 1943 г. (Патриаршего Местоблюстителя священномученика митрополита Петра (Полянского) к тому времени уже не было в живых) во время ишимской ссылки, Владыка, судя по его письмам, размышлял о возможности возобновления открытого служения. «Ваш кум до сих пор работал понемногу на дому. Теперь хлопочут об устройстве мастерской, а его приглашают в мастера. Он дал согласие», — пишет он из ссылки в иносказательной форме (письмо к диакону Иосифу Потапову от 4 марта 1943 г.). Это подтверждается материалами допроса от 12 мая 1944 г.: «...возглавляемую им [митрополитом Сергием] ныне православную церковь я признаю и даже намеревался обратиться к нему

с просьбой об организации церковной жизни в г. Ишиме, после открытия там церкви».

Владыка был трудным подследственным. Трижды следователь был вынужден возбуждать ходатайство о продлении срока следствия и содержания под стражей. После многочасового допроса следователь зачастую составлял протокол объемом всего лишь в полстраницы. Вину свою Владыка не признал. «Я идейным руководителем подпольных групп ...не был, я боролся с неверием», — утверждал он. Читая протоколы допросов, эти «мученические акты» XX века, мы видим, как стойко держался Владыка Афанасий. В протоколах запечатлена его исповедническая позиция. «Я, как христианин, стою на позициях защиты Православной Церкви и поэтому с безбожной властью примириться не мог», — повторял святитель, не заботясь о том, что подобные признания ухудшали его участь.

Приговоренный к 8 годам ИТЛ, епископ Афанасий отбывал срок сначала в Сибирских, затем (с декабря 1946 по июль 1947 гг.) в Темниковских лагерях. С июля 1947 в Дубровлаге, в мае 1954 г. перемещен в Зубово-Полянский Дом инвалидов для заключенных, где находился до 7 марта 1955 г.

Публикатор благодарит за помощь в подготовке настоящей публикации сотрудников ЦА ФСБ, предоставивших Институту следственные материалы по делу «Антисоветское церковное подполье» (1943 г.). При составлении комментариев использованы материалы, переданные Институту Владимирской епархией, документы церковно-исторического архива ПСТБИ, база данных кафедры информатики ПСТБИ.

Подготовка текста, послесловие и примечания О. Косик

Н. Емельянов

ОЦЕНКА СТАТИСТИКИ ГОНЕНИЙ НА РУССКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ С 1917 ПО 1952 ГГ.

(По данным на январь 1999 г.)

1. Гонения на Русскую Православную Церковь в XX в.

В истории Вселенской Церкви никогда не было таких масштабных и всеохватывающих, таких продолжительных и непрерывных гонений, как в России в XX веке. В первые три века существования христианства гонения носили локальный характер и длились один-два года, иногда несколько лет. Даже самое страшное гонение Диоклетиана и его преемников, начавшееся в 303 г., продолжалось всего 8 лет. В XX в. гонения в России распространились по всей ее территории, занимавшей 1/6 часть планеты; охватили все организации: учебные, хозяйственные, административные, научные; все слои общества и все возрасты: от детей, подвергнутых безбожному воспитанию и преследованиям за веру в детских садах и школах, до глубоких стариков. Вспомним расстрел в 1918 г. детей — царственных мучеников и расстрел в 1937 г. 81-летнего священномученика митрополита Серафима (Чичагова), который по болезни уже не мог ходить. Десятки миллионов православных верующих России подверглись разнообразным притеснениям, дискриминации, гонениям — от издевательств и увольнения с работы до расстрела. Это продолжалось 70 лет, с 1917 г. до "перестройки" конца 1980-х гг.

Советская власть с первых лет своего существования поставила задачу — полное, с самой беспощадной жестокостью, уничтожение Православной Церкви. Эта установка лидеров большевиков ярко отражена в известном ленинском письме ("Членам Политбюро. Строго секретно") от 19 марта 1922 г.: "...изъятие ценностей, в особенности самых богатых лавр, мо-

настырей и церквей, должно быть произведено с беспощадной решительностью, безусловно, ни перед чем не останавливаясь и в самый кратчайший срок. Чем большее число представителей реакционной буржуазии и реакционного духовенства удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше"¹.

Перед началом Великой Отечественной войны после двадцатилетних усилий государства разрушение зримой структуры Церкви было близко к завершению. К 1939 г. в РСФСР оставались не закрытыми около 100 храмов² из 55.000 действовавших в 1917 г. На свободе пребывали только 4 правящих архиерея³, причем и на них в НКВД были сфабрикованы "показания" для ареста, который мог произойти в любое время.

Изменение государственной церковной политики и восстановление церковной жизни началось только во время Отечественной войны 1941–1945 гг. и было очевидным следствием общенародной трагедии. Однако эта временная отсрочка полного уничтожения религии не означала прекращения преследования Церкви. Хотя и в меньших масштабах, чем прежде, аресты архиереев, священников и активных мирян продолжались и в послевоенный период⁴. Массовое освобождение из лагерей и ссылок репрессированных священнослужителей и мирян произошло только в 1955–1957 гг. А в 1959 г. началась новая страшная хрущевская волна гонений, во время которой было закрыто несколько тысяч церквей.

¹ См.: Архивы Кремля. / Кн. 1. Политбюро и Церковь. 1922-1925 гг. М., Новосибирск, 1997. С. 143.

² Протоиерей В. Цыпин. История Русской Церкви, 1917-1997/ История Русской Церкви. Кн. 9. М., 1997. С. 254.

³ Там же.

⁴ См.: За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917-1956: Биографический справочник. Кн.1. А-К. М., Изд-во Православного Свято-Тихоновского института. 1997; Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943 гг. Сост. М. Е. Губонин. М., Изд-во Православного Свято-Тихоновского института. 1994.

В настоящей работе делается попытка оценить по годам количество пострадавших за веру иерархов, клириков и мирян Русской Православной Церкви – жертв большевистского режима с 1917 по 1952 гг. С одной стороны, это только оценка количества жертв, с другой стороны, представленные в статье материалы были рассмотрены Комиссией при Президенте Российской Федерации по реабилитации жертв политических репрессий и одобрены ею 20 декабря 1995 г.¹ В эту комиссию входили Главный прокурор России, руководители ФСБ, Министерства внутренних дел, Министерства юстиции и др. Следовательно, статистические данные, приводимые в статье, получили официальное подтверждение на самом высоком государственном уровне.

2. Информационная система о гонениях

Оценка статистики гонений проводилась на основе информационной системы, построенной на компьютерной базе данных. Систематический сбор материалов и разработка базы данных о гонениях на Русскую Православную Церковь начался в 1990 г. в информационной секции Братства во Имя Всемилоостивого Спаса, которая была впоследствии преобразована в кафедру информатики Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Сразу после образования Института в 1992 г. было получено благословение Святейшего Патриарха Алексия "сосредоточить работы по исследованию истории Русской Православной Церкви XX века в Православном Свято-Тихоновском Богословском Институте".

С этого времени сведения о гонениях постоянно собираются, обрабатываются, систематизируются и вводятся в базу данных, где к январю 1999 г. накоплено более 12 650 биографических справок и около 1800 фотографий. В этой работе, почти полностью выполненной энтузиастами, приняли участие в течение 7 лет более 40 человек.

¹ См.: СПРАВКА. Репрессивная политика РКП(б)-ВКП(б)-КПСС по отношению к религии и Церкви. 1917-1980 гг. от 20.12.95 и ПРЕСС-РЕЛИЗ. На пресс-конференции А. Н. Яковлева 25.11.95 (Архив Православного Свято-Тихоновского Богословского института).

Биографические материалы располагаются в базе данных по единой схеме, состоящей из последовательно заполняемых блоков: имя, священный сан или наименование церковного служения, фотографии. Далее в хронологическом порядке следуют: дата и место рождения, сведения об образовании, рукоположении, постриге, сведения о работе, о местах служения и проживания, сведения об арестах, ссылках, пребывании в заключении, сведения о кончине, погребении и о всецерковной или местной канонизации (если она проведена). В комментариях к каждому блоку может даваться рассказ о тех или иных ярких эпизодах жизни или обстоятельствах кончины пострадавшего за веру, а иногда и развернутая статья о каком-либо выдающемся церковном деятеле. В каждой анкете обязательно приводится список источников.

Подобная структура размещения данных позволяет быстро получить информацию по самым разнообразным тематическим запросам (например, выявить всех пострадавших выпускников Московского государственного университета¹ или священников Воронежской епархии, расстрелянных в 1937 г.). Из базы данных регулярно выдаются справки по запросам различных организаций и частных лиц. С 1996 г. был организован доступ к базе в сети Internet².

Результатом данной работы явилась подготовка издания биографического справочника "За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917-1956"³. Это издание представляет собой два тома по 700 страниц с многочисленными фотографиями. Издание является уникальным как по объему (в нем содержится более 9.000 имен пострадавших), так и по содержанию, поскольку в немалой степени базируется на труднодоступных и малоизвестных материалах. Списки источников приводятся в конце каждой биографической статьи.

¹ "Татьянин День" №№ 18–20, 23, 29 за 1998–1999 гг.

² База данных по новомученикам и исповедникам Русской Православной Церкви XX века (адрес: <http://www.pstbi.ccas.ru>).

³ За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917-1956: Биографический справочник. Кн. I. А.-К. М., Изд-во Православного Свято-Тихоновского института. 1997.

3. Источники информации

По благословению Святейшего Патриарха Алексия II в 1992 г. в ПСТБИ был передан архив данных (около 2.000 имен), собранный Синодальной Комиссией по изучению материалов о реабилитации духовенства и мирян Русской Православной Церкви, работавшей под руководством Высокопреосвященного Владимира (Сабодана), тогда митрополита Ростовского и Новочеркасского.

Помимо материалов, собранных Синодальной Комиссией и представляющих собой письма родственников и списки репрессированных, присланные из епархий, непосредственно Институтом было получено более 1.000 писем. Обращения с просьбой сообщить сведения о новомучениках были разосланы Институтом во все центральные газеты и журналы, более чем в 200 периферийных газет и во многие издательства, прозвучали по радио. И хотя зачастую имеющаяся у родственников информация оказывалась весьма скудной, в целом присланные письма являются для нас одним из важнейших источников. Именно в них можно услышать поистине драгоценные живые голоса людей, переживших те страшные времена. Ценность этих свидетельств особенно высока, так как самих свидетелей остается сейчас все меньше и меньше.

Архивные документы из Центрального Архива ФСБ РФ, ГА РФ, а также документы местных городских архивов и краеведческих музеев, других государственных и частных хранилищ. Здесь одно дело может принести сведения о десятках и сотнях пострадавших (например, по Белозерскому делу № 95221/32149 от 02.10.1937 г. было расстреляно 100 человек). В некоторых областях нашли даже общие списки осужденных по церковным делам, составленные в свое время исполнительными сотрудниками НКВД-МВД-КГБ. В них перечислены многие сотни жертв (например, по Тверской обл. – 409, по Саратовской – 921). К сожалению, эти списки представляют собой, как правило, лишь скудные колонки дат: арестован, осужден, расстрелян.

Следующий источник, приобретающий все более важное значение, – публикуемые печатные материалы. Здесь особенно

хочется выделить монографию протопресвитера Михаила Польского "Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви" (содержащую около 200 имен)¹, вышедший уже в двух томах труд иеромонаха Дамаскина (Орловского) "Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия" (около 550 имен)² и книгу "История Русской Церкви, 1917-1997" протоиерея Владислава Цыпина³.

Помимо перечисленных источников в нашей работе также использовались неопубликованные рукописи, аудио- и видеозаписи, материалы, собранные сотрудниками Православного Свято-Тихоновского Богословского Института и присланные отдельными исследователями-энтузиастами.

4. Оценка общего количества за Христа пострадавших

Работа над базой данных и над книгой поставила вопрос об отборе лиц, которых можно считать пострадавшими за веру и Церковь. В базу данных включались сведения о представителях Русской Православной Церкви, осужденных по так называемым церковным делам (дела, связанные с вскрытием мощей, с изъятием церковных ценностей, дела о всевозможных мифических "контрреволюционных организациях церковников" и др.). Учитывались все сведения о православных клириках, в том числе осужденных и по уголовным делам, фабрикация которых была одним из способов компрометации преданных Церкви людей. Значительное число людей было казнено и вовсе без всякого суда и следствия (особенно в годы гражданской войны), причем единственной их "виной" была вера в Бога. В книгу были включены также сведения о лицах, добровольно отправившихся в ссылку вслед за своими духовными

¹ Протопресвитер Михаил Польский. Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви. Ч. 1,2. М., 1994.

² Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 1, 2.

³ Протоиерей В. Цыпин. История Русской Церкви, 1917-1997.

отцами, родными и близкими. Часто это были жены священников или духовные чада арестованных и сосланных духовников.

Общее количество пострадавших за Христа в годы советской власти. В дореволюционной России было около 100.000 монашествующих и более 110.000 священнослужителей. С учетом членов их семей к сословию духовенства относилось на рубеже веков 630.000 человек¹. Гонениям подверглось подавляющее большинство священников и монахов, как служивших в церквях и монастырях России в канун революции, так и посвященных и постриженных в дальнейшем, вплоть до 1940-50-х гг. В брошюре "Крестный путь Церкви в России" (изд-во "Посев", 1988) говорится о 320.000 пострадавших священнослужителях.

В 1937 г. секретарь ЦК ВКП(б) Г. М. Маленков писал Сталину о существовавших религиозных объединениях как о "широко разветвленной враждебной советской власти легальной организации в 600.000 человек по всему СССР"². И это после 20 лет кровавого террора против Церкви! И хотя здесь Маленков ведет речь о "церковниках и сектантах", очевидно, что в бывшей преимущественно православной стране большая часть из этих 600000 намеченных к скорейшему уничтожению людей — не сектанты, а православные, главным образом оставшиеся еще в живых священно- и церковнослужители и члены "двадцаток".

Таким образом, число пострадавших можно оценить в сотни тысяч: по разным оценкам их было от 500000 до 1000000 православных людей, пострадавших за Христа. Мы располагаем данными о том, что репрессиям подверглись более 400 архиереев. Из них свыше 250 архипастырей были казнены или скончались в заключении. Но даже и эти огромные цифры потерь среди православного епископата далеко не являются исчерпывающими, можно ожидать заметного увеличения этого списка. Несоизмеримо труднее будет получить относительно

¹ См.: Энциклопедический словарь "Россия", Брокгауз и Эфрон. СПб., 1898. С. 86.

² Цит. по: Протоиерей В. Цыпин. История Русской Церкви, 1917-1997. С. 248.

полную картину гонений на священников, диаконов и монахов. И практически неразрешимой задачей предстает сбор сведений о большей части пострадавших за Церковь мирян.

Сейчас в базе данных 12650 имен. Таким образом, можно говорить о том, что эта цифра составляет приблизительно от 1/80 до 1/40 части от общего количества пострадавших.

5. Построение графика репрессий (статистики гонений)

На графике репрессий (см. рисунок) по одной оси откладываются годы от 1917 до 1951, по другой — количество репрессий, зафиксированных в базе данных, умноженное на коэффициент, равный отношению общего числа репрессий к числу репрессий, введенному в базу данных. Получаем график оценки общего числа репрессий по годам. График представляет число репрессий: арестов и расстрелов, а не число репрессированных, находящихся в ссылках, лагерях и тюрьмах. Так, например, в лагерях в 1939 г. находились сотни тысяч осужденных за веру, в частности все арестованные и не расстрелянные в 1937 и 1938 гг. Часто те, кто в 20-е и 30-е гг. были арестованы по церковным делам, оставались лишенными в правах до 80-х гг.

Коэффициент, на который нужно умножить фиксированное в базе данных число репрессий, будет меняться в процессе уточнения общего числа репрессий. Если общее число репрессированных за веру людей 500000 (как мы полагаем, это нижняя граница оценки), то этот коэффициент равен $(500000 / 12650) = 39.5$, а если 1000000 — 79. При построении графика был выбран коэффициент 40. Например, в 1930 г., по сведениям базы данных, было 1174 пострадавших (аресты, ссылки или расстрелы) и 183 казненных или умерших в тюрьмах, поэтому на графике отложено 46.960 (верхний график) — оценка общего числа людей, подвергшихся репрессиям в 1930 г., и 7320 (нижний график) — оценка общего числа расстрелов и смертей в 1930 г.

Если бы у нас были сведения обо всех пострадавших, мы смогли бы точно отобразить по годам количество репрессий и изучить этот процесс. Мы имеем сведения только примерно об

1/40 части репрессий. Вопрос правомерности изучения процесса по этой выборке сводится к вопросу о представительности (репрезентативности), как говорят математики, этой выборки: насколько она равномерна и случайна? Ввиду разнообразия источников информации эта выборка должна быть достаточно представительной.

(Есть математические методы проверки представительности выборки, на которых, видимо, здесь неуместно останавливаться, хотя они очень интересны и убедительны. Один из главных методов проверки — расчет статистики по разным эшелонам выборки. Такие расчеты производились в 1995 г. по 3000 имен, в конце 1996 г. — по 5000 и в начале 1998 г. — по 10000 имен. Все они дали результаты, качественно близкие к нынешним, рассчитанным по 12650 именам; коэффициенты выбирались, соответственно равными 150, 100, 50 и 40).

6. Периоды гонений и связанные с ними государственные и церковные события

После октябрьского переворота 1917 г. и захвата власти большевики ни на один год не оставляют Церковь своим жестоким вниманием. Ниже приводятся периоды гонений и происходящие в это время основные государственные и церковные события.

Первая волна гонений (1917–1920 гг.). Захват власти, массовые грабежи церквей, расстрелы священнослужителей.

15/28.08.1917 – 20.09.1918 – Поместный Собор Православной Российской Церкви.

25.10/07.11.1917 – Октябрьский переворот, захват власти большевиками.

05/18.11.1917 – избрание святителя митрополита Тихона Патриархом Московским и всея России.

07/20.01.1918 – Декрет Советской власти об отделении Церкви от государства, у Церкви изъяты все капиталы, земли, здания (включая храмы).

19.01/01.02.1918 — Послание святителя Патриарха Тихона об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви Православной.

25.01/07.02.1918 — расстрел священномученика Владимира, митрополита Киевского.

17.07.1918 — расстрел императора Николая II и царской семьи.

14.02.1919 — постановление Наркомата юстиции о вскрытии мощей, что вызвало массовые сатанинские издевательства над святыми останками в 1919 г. и последующие годы.

1-я волна гонений унесла в расстрелах около 15.000 жизней только в 1918 г. (см. рис., нижняя линия). Общее число репрессий 17.000 (верхняя линия). Почти все столкновения, все аресты заканчивались расстрелами.

Вторая волна гонений (1921 — 1923 гг.). Изъятие церковных ценностей под предлогом помощи голодающим Поволжья.

21.08.1921 — образование святителем Патриархом Тихоном Всероссийского Комитета помощи голодающим, который был закрыт по распоряжению властей через неделю (27.08.1921).

23.02.1922 — декрет ВЦИК об изъятии церковных ценностей.

19.03.1922 — секретное письмо Ленина ("чем большее число духовенства мы расстреляем, тем лучше" и указание Троцкому тайно возглавить гонение).

09.05.1922 — арест святителя Патриарха Тихона.

Май 1922 — организация Троцким через ВЧК обновленческого раскола.

Июнь 1922 — "суд" над священномучеником Вениамином, митрополитом Петроградским и расстрел его 13.08.1922.

2-я волна гонений — около 10.000 репрессий, расстреляно около 1000 человек. Расстрелян каждый десятый, в отличие от 1918 г., когда были расстреляны восемь из девяти. В отличие от самосудов 1918 г. устраиваются показательные суды, большевики имитируют справедливость.

Гонения 1923 – 1928 гг. При поддержке ВЧК-ГПУ-ОГПУ насаждается обновленческий раскол для уничтожения Церкви изнутри.

Апрель 1923 – подготовка суда и расстрела святителя Патриарха Тихона (см. переписку Политбюро с наркомом иностранных дел Г. В. Чичериным "о нерасстреле патриарха" и Записку в Политбюро Дзержинского от 21.04.1923 (...необходимо отложить процесс Тихона в связи с разгаром агитации за границей (дело Буткевича)"¹.

29.04.1923 – 09.05.1923 – 1-й "собор" обновленцев.

16.06.1923 – заявление святителя Патриарха Тихона ("...я отныне Советской власти не враг").

25.06.1923 – освобождение святителя Патриарха Тихона.

10.06.1924 – «Великое Предсоборное Совещание», – фактически – собор обновленцев.

07.04.1925 – кончина святителя Патриарха Тихона.

12.04.1925 – священномученик Петр, митрополит Крутицкий, приступил к исполнению обязанностей Патриаршего Местоблюстителя.

01.10.1925 – 2-й "собор" обновленцев.

10.12.1925 – арест священномученика Петра, митрополита Крутицкого.

29.07.1927 – Послание (Декларация) Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергея – попытка найти компромисс с безбожной властью ("Мы хотим... сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой – наши радости и успехи").

В 1923–1928 гг. количество репрессий равно примерно половине репрессий 1922 г. Большевики не решаются провести запланированный на 11.04.1925 г. суд и расстрел святителя Патриарха Тихона. Арестовываются и ссылаются многие епископы, борьба идет за каждый храм. Обновленцы вводят жена-

¹ Архивы Кремля. В 2-х кн.. Кн.1. Политбюро и Церковь. 1922-1925 гг. С. 269–273.

тый епископат. Обновленческих епархий и храмов к 1925 г. становится, с поддержкой ОГПУ, почти столько же, сколько православных, но все их церкви пусты — народ не ходит в храмы, где служат обновленцы. Идет постоянное давление ОГПУ на восприемников святителя Патриарха Тихона и всех священнослужителей-"тихоновцев". В 1928 г., несмотря на Декларацию, гонение усиливается.

Третья волна гонений (1929 — 1931 гг.). "Раскулачивание" и коллективизация, разделение Церкви и уничтожение Церкви по частям.

Начало 1929 — письмо Кагановича: "церковь — единственная легальная контрреволюционная сила".

08.03.1929 — Постановление ВЦИК о религиозных объединениях.

02.02.1930 — интервью Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского): "...нет гонений на Церковь".

05.12.1931 — в Москве взорван кафедральный храм Христа Спасителя.

3-я волна гонений в 5 раз сильнее, чем в 1922 г. (около 50000 арестов и 5000 казней в 1930 и 1931 гг.).

Гонения 1932 — 1936 гг. "Безбожная пятилетка", названная так по поставленной цели: "к 1 мая 1937 г. имя Бога должно быть забыто на всей территории СССР".

15.05.1932 — принят пятилетний план "Союза воинствующих безбожников": в первый год закрыть все духовные школы (у патриаршей Православной Церкви их давно уже не было); во второй — провести массовое закрытие храмов, запретить издание религиозных сочинений и изготовление предметов культа; в третий год выслать всех служителей культа за границу (в обстановке тех лет слово "заграница" было, конечно, своеобразным эвфемизмом); в четвертый — закрыть оставшиеся хра-

мы всех религий и, наконец, в пятый — закрепить достигнутые успехи"¹.

05.12.1936 — принятие сталинской Конституции.

22.12.1936 — акт о переходе прав и обязанностей Местоблюстителя Патриаршего Престола к Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому), так как советские власти объявили о кончине в тюрьме Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (в действительности он был жив).

Несмотря на гонения, сравнимые по силе с гонениями 1922 г., провал "безбожной пятилетки": в переписи населения 1937 г. православными верующими назвали себя 1/3 городского населения и 2/3 сельского, то есть более половины населения СССР.

Четвертая волна 1937 — 1938 гг. Страшные годы террора. Стремление уничтожить всех верующих (включая и обновленцев).

05.03.1937 — завершение работы Пленума ЦК ВКП(б), санкционировавшего массовый террор.

10.10.1937 — расстрел после восьмилетнего пребывания в одиночной камере Патриаршего Местоблюстителя священномученика Петра, митрополита Крутицкого.

В 1937 г. председатель "Союза воинствующих безбожников" Емельян Ярославский заявил, что "в стране с монастырями покончено"².

4-я волна гонений в 20 раз превышает гонение 1922 г. (арестовано в 4 раза больше, чем в 1930 г.). Расстрелян каждый второй (около 200.000 репрессий и 100.000 казней в 1937 г.).

Гонения 1939 — 1952 гг. Вторая мировая война. Преследования священнослужителей в присоединенных Прибалтике и западных областях Украины и Белоруссии, а также в освобождаемых после немецкой оккупации областях.

¹ См.: Протоиерей В. Цыпин. История Русской Церкви, 1917-1997. С. 196-197.

² См.: Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. М., 1991.

1939–1940 – присоединение к СССР Прибалтики, западных областей Украины и Белоруссии, Северной Буковины и Бессарабии.

30.11.1939 – начало советско-финской войны.

22.06.1941 – нападение Германии на СССР.

04.09.1943 – встреча Сталина с Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Сергием и митрополитами Алексием и Николаем.

08.09.1943 – Архиерейский Собор и избрание Патриарха Сергия.

15.05.1944 – кончина Патриарха Сергия.

31.01.1945 – 02.02.1945 – Поместный Собор Русской Православной Церкви. Избрание Патриарха Алексия I.

К 1939 г. были закрыты все монастыри (в 1917 г. их было около 1000), почти все храмы. Но победа безбожников была недолгой, в 1939 г. с присоединением Прибалтики и западных областей Украины и Белоруссии количество православных монастырей и храмов в СССР резко увеличилось.

1939–1940 – гонения близки к 1922 г. (1100 казней в год).

1941–1942 – по казням сравнимы с 1922 г. (2800 казней).

1943–1946 – число репрессий резко сокращается.

1947, 1949–1950 – всплески репрессий (по докладу Абакумова "с 01.01.1947 по 01.06.1948 арестовано за активную подрывную деятельность 679 православных священников"¹, см. [7]).

График заканчивается 1952 г., так как в 1953 – 1989 гг. репрессии носили другой характер, расстрелов было мало, арестов – сотни в год. В этот период производились массовые закрытия храмов, лишения священнослужителей государственной регистрации и тем самым средств к существованию, увольнения верующих людей с работы и т. п. Эти гонения требуют специальных методов исследования.

¹ См.: Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 1, 2.

7. Некоторые закономерности

А) В 1927 и 1930 гг. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергей (Страгородский) пытается пойти на компромисс с большевистской властью, но эти шаги не приносят положительных результатов: гонения не ослабевают, а усиливаются.

Б) «Провалы» в гонениях 1934, 1936, конца 1938 и начала 1939 гг. совпадают с заменой шефов ОГПУ — НКВД.

Гонения явно ослабевают во время смены власти. Видимо, новые правители уничтожают аппарат предыдущих. Как только новый правитель набирает силу, гонения становятся еще более массовыми.

Следовательно, "пикам гонений" можно сопоставить конкретных комиссаров внутренних дел.

1) Дзержинский (комиссар в 1917—1926 гг.) — пик 1918 г.

2) Изъятие ценностей — пик 1922 г. Особый пик, им, как мы теперь знаем, тайно руководил сам Троцкий.

3) Менжинский (1926—1934 гг.) — пик 1930 г.

4) Пик расстрелов 1933 г. тоже особый, его естественно соотносить с деятельностью главаря Союза воинствующих безбожников Емельяна Ярославского.

5) Ягода (1934—1936 гг.) — пик 1935 г., убийство С. М. Кирова 01.12.1934 г.

6) Ежов (1936—1938 гг.) — пик 1937 г.

7) Берия (1938—1953 гг.) — пик 1941 г.

Конечно, сами по себе комиссары внутренних дел — всего лишь пешки в борьбе за власть.

В) Любому человеку с техническим образованием график (см. рисунок) с возрастающими амплитудами репрессий напоминает поведение самовозбуждающихся систем, которые, как правило, заканчивают свое существование саморазрушением. Война 1941 г. остановила этот разрушительный процесс.

Г) Все страдания, которые испытывает русский народ, разделяет и Церковь:



- уничтожение дворянства и офицерства 1917–1919 гг.;
- уничтожение крестьянства (раскулачивание) 1929–1932 гг.;
- уничтожение интеллигенции 1937–1938 гг.

Каждая волна геноцида русского народа начинается с гонения на Русскую Православную Церковь.

8. Заключение

Каждый (верующий или неверующий), кто знакомится с базой данных о новомучениках, не может остаться равнодушным.

Какое великое противостояние оказала Русская Православная Церковь тоталитарному сатанинскому режиму, когда все силы ада обрушились на нее! Тысячи простых сельских священников, над которыми кто только не иронизировал в России, оказались великими героями. Какие поразительно красивые и смиренные лица! С какой верой и верностью, с каким самопожертвованием прошли они свой жизненный крестный путь.

2500 поименно прославленных святых почитала Русская Православная Церковь в начале XX в., из них русских святых – 450. Собранные в Институте сведения не являются закон-

ченными материалами для канонизации. Однако несомненно то, что количество святых мучеников и исповедников, которых дала Русская Церковь в XX в., действительно исчисляется десятками тысяч человек.

В конце II в. христианский апологет Тертуллиан сказал слова, ставшие крылатыми: "Кровь мучеников – семя христианства". Век XX обильно засеял этим семенем Русскую землю.

Литература

1. За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917-1956: Биографический справочник. Кн.1. А-К. М., Изд-во Православного Свято-Тихоновского института. 1997.

2. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943 гг. Сост. М. Е. Губонин. М., Изд-во Православного Свято-Тихоновского института. 1994.

3. База данных по новомученикам и исповедникам Русской Православной Церкви XX века (<http://www.pstbi.ccas.ru>).

4. Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 1. Политбюро и Церковь. 1922-1925 гг. М., Новосибирск. "Сибирский хронограф". 1997.

5. Протоиерей В. Цыпин. История Русской Церкви, 1917-1997. История Русской Церкви. Книга девятая. М., 1997.

6. СПРАВКА. Репрессивная политика РКП(б)-ВКП(б)-КПСС по отношению к религии и Церкви. 1917-1980 гг. от 20.12.95 и ПРЕСС-РЕЛИЗ. На пресс-конференции А. Н. Яковлева 25.11.95 (Архив Православного Свято-Тихоновского Богословского института).

7. Иеромонах Дамаскина (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 1, 2.

8. Протопресвитер Михаил Польский. Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви. Ч. 1, 2. М., 1994.

АПОЛОГЕТИКА

Протоиерей Владимир Воробьев

А. Б. САЛТЫКОВ
К 40-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ

Александр Борисович Салтыков родился 24 мая (н. ст.) 1900 г. в Москве в старинной дворянской семье. Окончив гимназию в 1918 г., он поступил на историко-филологический факультет Московского государственного университета и одновременно стал работать в Историческом музее. После окончания университета Александр Борисович написал диссертацию о русско-татарских отношениях в XIII веке, но защитить или опубликовать ее было в то время невозможно. Он являлся также членом Общества Истории и Древностей Российских, существовавшего до 1925 г.

В 1922 г. он стал прихожанином храма святителя Николая в Кленниках на Маросейке, застал еще о. Алексия Мечева и стал духовным сыном о. Сергия Мечева. Будучи всем сердцем предан Церкви Христовой, обладая исповеднической верой, он глубоко переживал обстоятельства и проблемы церковной жизни в эпоху все усиливавшихся гонений. Сам он был арестован первый раз в 1929 г. при выходе из храма. Вскоре его освободили, но осенью 1930 г. он был арестован вторично. Около года пробыл он в Бутырской тюрьме. На допросах он не назвал ни одного имени, и следователь сказал ему, что он будет расстрелян. Полгода он ждал и готовился к расстрелу, но ему “дали” пять лет, которые он отбывал в Мариинских лагерях на р. Яе. В 1934 г. А. Б. Салтыков был освобожден без права проживания в крупных городах. После томительных скитаний он получил работу в Гжели, где под его художественным руководством был возрожден старый керамический промысел, пришедший к тому времени в полный упадок. Он был бы здесь арестован в третий раз, если бы хозяин дома, где он жил, не



Салтыков Александр Борисович

успел предупредить его, так что он ушел огородами, когда “за ним пришли”. Во время войны Александр Борисович получил прописку в Москве, вернулся в Исторический музей, где организовал отдел керамики и стекла. Не находя возможности заниматься в сложившихся условиях древней русской историей и будучи человеком кипучей энергии, он в послевоенное время особенно деятельно занимался спасением и развитием погибавших русских народных художественных промыслов, видя свою цель не только в сохранении русской культуры, но и в том, чтобы дать средства к существованию десяткам и сотням тысяч людей. Эта деятельность привела к тому, что в “либеральном” 1957 г. он неожиданно для себя был избран ответственным секретарем Союза художников СССР. Тогда же он читал лекции в МГУ.

Творчество А. Б. Салтыкова было глубоко и обширно, более всего он занимался историей и теорией декоративного искусства, практическими вопросами спасения и развития народных промыслов.

Однако, главным для него всегда была вера, молитва, подвиг духовной жизни. С юности участвуя в религиозно-философском кружке М. А. Новоселова, он в течение всей последующей жизни постоянно изучал святых отцов, писал на богословско-исторические темы.

Личное общение с Александром Борисовичем многим людям помогло обрести веру. Он был необыкновенно привлекателен, соединял в себе пламенную веру, смирение и кротость, благородство и простоту, ум мыслителя и тонкий художественный вкус, замечательную внешнюю красоту, прекрасный голос и удивительную скромность.

Жизнь Александра Борисовича была страдальческой. С молодости он постоянно тяжело болел. Голод, войны, тюрьмы, лагерь, скитания, разлука или гибель многочисленных близких людей, вынужденно подпольная религиозная жизнь, внутреннее неприятие духа советской действительности, — все это содействовало очищению и углублению сердца, исканию благодатной помощи Божией, жизни в Боге. Всю свою жизнь Александр Борисович старался трудиться для Бога и ближних.

В его творческом наследии множество ученых искусствоведческих работ (о них дает представление посмертное издание избранных трудов 1962 г.) и много работ и набросков на духовно-церковные темы, оставшихся неизданными.

Скончался Александр Борисович Салтыков 30 апреля 1959 г. в четверг Страстной Седмицы.

От редакции: Небольшая статья “О чуде” — одна из работ, написанных А. Б. Салтыковым в апологетическом жанре. Сегодня, в относительно благополучные для Церкви времена, каждое слово в защиту Истины, произнесенное во времена подвига новых мучеников, имеет для нас исключительную значимость и особую весомость. Вот почему оказываются столь драгоценны для нас и те апологетические сочинения А. Б. Салтыкова, что создавались — подобно апологиям древних церковных исповедников истины — вопреки непрестанной угрозе смерти, перед лицом враждующего против Христа мира. Мы надеемся, что публикация трудов из весьма обширного архива ученого будет продолжена на страницах нашего “Сборника” и в дальнейшем.

А. Б. Салтыков

О ЧУДЕ

Большим соблазном в религии для современного человека является чудо. С точки зрения современного натуралистического просветительства, чудо есть нарушение космической закономерности. Признать возможность такого нарушения, — утверждается им, — значит отвергнуть принципиально идею закона природы и вернуться к донаучному представлению мира как арены игры случая и капризов неведомых нам существ. Помимо противоречия наблюдаемых нами постоянно фактов, такой взгляд лишает нас той базы, на которой построено все величественное здание современной науки. Он не допускает возможности научного предвидения явлений природы и их технического использования, а потому является враждебным не только современной науке, но и технике — орудию материального жизненного прогресса. Наконец, чудо, как средство подкрепления религиозного авторитета, есть внутреннее насилие, не убеждающее человека обращением к его свободной воле, а **насильственно** влекущее его, а потому даже с точки зрения современного религиозного сознания оно не сможет быть оправдано.

Радикальный вывод из этой точки зрения на чудо — принципиальное отрицание всякой возможности его и признание свиде-

тельства о чудесах в религиозных источниках — в лучшем случае астрологической аллегорией или легендарной фантастикой, а в худшем — самообманом недалеких людей или сознательным шарлатанством жрецов и правителей, в своих интересах играющих на суевериях темной народной массы. С другой стороны, компромиссная точка зрения натуралистической апологетики, также в сущности отвергающая чудеса, стремится всем чудесам дать аллегорическое толкование или подыскать естественное объяснение, из чего, разумеется, кроме конфуза для нее ничего получиться не может — одинаково как со стороны науки, так и религии.

Главная ошибка этих рассуждений та, что чудо понимается чисто внешне, только как нарушение природной закономерности, рассчитанное на определенный внешний эффект. Такой внешний только эффект чуда как необычного явления и погоны за ним справедливо рассматривается христианством как величайший религиозный соблазн. Недаром в первом и втором искушении Спасителя в пустыне сатана предлагает Ему использовать чудо как внешнее средство для доставления себе материально необходимого и как внешний способ завладеть душой своих будущих последователей (Мф 4:1-7). Недаром в откровении св. Иоанна Богослова говорится, что темная сила, которой дано будет покорить себе мир перед последней мировой катастрофой, будет творить великие знамения, так что и огонь будет сводить на землю с неба, и этими чудесами будет обольщать живущих на земле (Откр 14:11-15).

Христианство не только не отрицает природной закономерности, но и решительно утверждает ее религиозный смысл, так как именно через нее раскрывает Себя Бог людям в естественном откровении, “ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы” (Рим 1:20), и законы природы — формы выявления этой силы.

Истинное чудо никогда не бывает случайным, но является в силу внутренней духовной необходимости, и смысл его вовсе не в принудительном овладении волей человека путем воздействия на него внешнего эффекта, а в раскрытии ему внутренней духовной стороны жизни. Религиозный смысл чуда, пре-

одоления ограниченности эмпирии как раз и состоит в выявлении той внутренней закономерности мира, только слабым и неверным отблеском которой является закономерность, обычно данная нам окружающею нас эмпирическою действительностью. И чудо бывает лишь там, где есть вера, то есть свободная готовность принять раскрываемый им внутренний смысл. Христос — Слово Жизни, воплотившееся на земле, в удостоверение Своего явления, на вопрос Иоанна Крестителя, переданный через его учеников: “Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?” отвечал: “Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют” (Мф 11:3-5). Могло ли быть иначе при явлении на земле самой воплощенной Жизни? Но люди получили возможность принять или отвергнуть это свидетельство, потому что оно было обращено к ним не как к рабам, но как к имеющим быть призванными “в свободу славы детей Божиих” (Рим 8:21).

Но, говорят, чудо есть все-таки некоторый факт, выходящий из ряда фактов естественных. Наука не признает сверхъестественных фактов, и мы их в окружающей нас действительности никогда не наблюдаем.

Но что такое факт “естественный”? Если таковым считать только то, что постоянно видит в мире обыватель, то наука не только признает, но и фактически прогрессирует только усмотрением в мире фактов, нарушающих такую обывательскую “естественную закономерность”. Только открывая явления, необычные с точки зрения прежних наблюдателей, только усматривая нарушение прежних закономерностей, наука все больше и больше уясняет себе мироздание. Фетишизм факта, утверждение, что возможны лишь факты, которые “мы обычно наблюдаем”, не только противоречит всему духу творческого научного исследования, но и прямо отвергается современной научной теорией. Одним из наиболее широких и глубоких обобщений физики является так называемый второй закон термодинамики, который в применении к тепловым явлениям может быть формулирован так: тепловая энергия всегда пере-

ходит от тела более нагретого к менее нагретому; но с точки зрения современной кинетической теории материи второй закон термодинамики есть лишь статистический результат беспорядочных молекулярных движений и как таковой — лишь выражение наивероятнейшего хода явлений. В высшей степени невероятно, но все же возможно протекание явления в противоположном направлении. Это значит, например, что всегда подогреваемая вода в конце концов закипает, но в высшей степени невероятно, **но возможно**, что она в одну прекрасную минуту при таких условиях замерзнет, **и это было бы явлением естественным**. Таким образом, понятие естественного не совпадает с понятием обычно наблюдаемого. Далее, на вопрос **почему мы** не наблюдаем чудес, которые, с религиозной точки зрения, далеко не так маловероятны, а в известные периоды истории были и сравнительно нередки, нужно ответить следующее.

1) Для наличности чуда необходимо проявление **духовной силы**, которая возможна и допустима лишь в определенной духовной обстановке **веры**, как это было разъяснено выше. Это ясно видно в чудесах Спасителя. Несомненно, современная нам жизнь все меньше и меньше оставляет такие возможности для явления чуда.

2) Явления чудес связаны своей особой духовной закономерностью, а потому даже чудотворец не может по произволу экспериментировать с действующей через него духовной силой. Чудо является только там, где есть **духовная необходимость** для его проявления и где оно достигает некоторой определенной **духовной цели**.

3) Наконец — и это, пожалуй, самое главное — **для того, чтобы увидеть чудо, надо уметь видеть чудеса**. Всякий работающий с микроскопом, знает, что при такой работе главное не качество инструмента, **а умение видеть**. То же справедливо и для астрономических наблюдений. Там, где неопытный человек не увидит ничего, для искусственного специалиста открывается целый мир. Допустим, что перед нами не обыкновенный факт. Можно всегда придумать для него тысячи более или менее удачных естественных объяснений, можно сослаться на

скрытый обман или самообман, можно объяснить его внушением или самовнушением, можно, наконец, признать его необходимость, но утешить себя тем, что в нем, конечно, проявляются не открытые еще наукой естественные силы и закономерности природы, которые если и не известны нам, то, без сомнения, будут известны нашим потомкам. Нужно признать, что **такой** подход к фактам, выделяющимся **только своей необычностью**, является естественно правомерным. Объяснять чудом всякий необычный факт было бы недопустимым суеверием с точки зрения науки и великим соблазном — с точки зрения религии. Чего необычней был бы случай замерзания нагретой воды, **но сам по себе** он не был бы чудом с точки зрения современной науки и, конечно, еще менее — с точки зрения религии. **Чудо усматривается там, где обнаруживает себя внутренняя духовная закономерность мира.** Но в этом отношении нет границы между “естественным” и “сверхъестественным”. Только плоско-натуралистическое восприятие мира современного научно-популярного мировоззрения разучилось видеть чудесное в естественных явлениях. Покрыв мироздание налетом какой-то пошлой обыденщины, оно самодовольно думает, что исчерпывает всю глубину бытия установлением нескольких, по большей части весьма приблизительных, эмпирических закономерностей. А между тем само естественное может указывать на сверхъестественное.

Но для того, чтобы получить “удостоверение в чудесах” через “множество случаев в самой природе”, надо глубоко и благоговейно переживать непостижимое чудо самих естественных законов мироздания.

Тому, кто не видит чуда в естественном, никогда не раскроется внутренняя закономерность чудесного.

* * *

Современный ученый, обращаясь к изучению чуда, заранее не допускает его возможности. Поэтому объяснение чуда он подменяет объяснением того, как могло появиться сообщение

о чуде. Для того же, чтобы это последнее стало понятным, он возводит его не к самому факту чуда, в которое он не верит, а к какому-нибудь явлению мира сего, близко стоящему к мирской природе сообщения о чуде. При этом ученый пользуется двумя методами: 1) методом исторических наслоений 2) методом литературных заимствований. Лицемерно поставив себе задачу в начале работы “объективно” и “беспристрастно” установить факт, то есть приняв сообщение о чуде в целом, ученый в процессе работы выделяет, по своему суеверию, из этого целого элемент мира сего, объясняет этот мирской элемент мирскими причинами и, возвращаясь к целому, выдает за него выделенную и объясненную часть. Таким образом дважды соглав, при переходе от вопроса к исследованию и от исследования к ответу на вопрос, он возвращается к тому, с чего начал, — к отрицанию чуда — и здесь лжет в третий раз, ибо, ничего нового не узнав в действительности и обманывая себя и других видимостью процесса познания, утверждает, что сделал открытие, разоблачил “миф” (ибо сущность познания, состоящая в возведении одного явления к другому, уничтожается подменой целого частью).

* * *

(23/V — 1946 г.)

Верующие имеют одно огромное преимущество перед неверующими материалистами. Они, утверждая бытие Божие, опираются на личный конкретный опыт общения с Богом святых и даже свой собственный. Материалисты же могут противопоставить этому опыту лишь свои “рассуждения”; в отношении веры в бесконечный круговорот материи материалисты также могут представить одни только рассуждения, сомнительно обоснованные, и лишены возможности опереться на столь же конкретный и несомненный опыт, каков опыт верующих.

Публикация А. Щелкачева

ИСТОРИЯ

А. Комаровская

МОЛОДЫЕ ГОДЫ ЮРИЯ САМАРИНА¹

От редакции: Антонина Владимировна Комаровская (род. 1916) — одна из старейших ныне здравствующих представительниц знаменитого рода Самариных. Ее прадед Дмитрий Федорович Самарин являлся родным братом Ю. Ф. Самарина, которому посвящен данный очерк, а дед, Федор Дмитриевич Самарин, был известен как церковный и общественный деятель. Брат отца Антонины Владимировны, Александр Дмитриевич Самарин, был в 1915 году обер-прокурором Священного Синода, а в 1917 оказался одним из кандидатов на московскую митрополичью кафедру. Сестра матери Антонины Владимировны, Варвары Федоровны, — Мария Федоровна вышла замуж за Сергея Павловича Мансурова, впоследствии отца Сергея. Отец Антонины Владимировны граф Владимир Алексеевич Комаровский был художником, увлеченным идеей восстановления традиций древней русской иконописи; он сам писал иконы, работал художником в Комиссии по охране Троице-Сергиевой Лавры, неоднократно был арестован и в 1937 году расстрелян в Бутово. Антонина Владимировна является соавтором воспоминаний о Марии Федоровне и отце Сергии Мансуровых, а также очерка о своем отце².

Юрий Федорович Самарин происходил из старинной русской семьи. Отец его, Федор Васильевич, «человек замечательного ума и благороднейших качеств душевных», как гласила надпись на его памятнике в Даниловом монастыре, родился в Москве в 1784 г. Детские и отроческие годы его прошли в отдаленной усадьбе отца (Васильевское Самарской губ., близ Сызрани). Образование он получил домашнее, первыми учителями его были сельский священник и француз, гувернер Тьеры.

¹ Публикуется по изд.: *Антонина Комаровская. Молодые годы Юрия Самарина* // The New Review. Нью-Йорк, 1993. № 190—191. С. 304—329. Публикация дополнена авторскими примечаниями.

² См., например: *Комаровская А. В. Владимир Алексеевич Комаровский* // Хоругвь: Сб. статей. — 1993. № 1. С. 39—55.



Ю. Ф. Самарин. 1840 г. Рисунок князя Г. Гагарина.
(Публикуется впервые)

16-ти лет был отправлен отцом в Петербург на службу в Измайловский полк (в который, вероятно, был ранее записан по обычаю того времени). В качестве офицера гвардии прошел все войны, которые Россия вела с Турцией и Францией с 1805 по 1814 гг. В 1806–1807 гг. участвовал в боях под Журжею и Измаилом. За храбрость, проявленную в этих сражениях, был награжден орденом св. Владимира и золотой шпагой.

В 1809–1811 гг. был в длительном отпуске для устройства запутанных дел своего отца, по болезни которого был назначен его опекуном. Вспоминая о том времени, он пишет много лет спустя (в 1847 г.) сыну своему Юрию Федоровичу: «...поступил на службу 16-ти лет, без всякого образования умственного, совершенно был неуч, но многое, что знаю, приобрел уже после. Касательно дел,

порядку, я никакого понятия не имел, никогда не держал расход своим деньгам... К тому же я был страстен к игре и перед самым назначением меня в опекуны проиграл баснописцу Крылову 70 тысяч. Вот что я был! Я очень понимал трудность дела, к которому Господь меня призвал, чувствовал в полной мере недостаток моих сил и страшился страсти к игре, которая уже сама по себе достаточна была к потере оставшегося малого кредита и к совершенному разорению нашего колеблющегося состояния. В этом положении я прибегнул к Милосердному Небесному Отцу, раскрыв Ему свою душу, просил Его помощи и усердно принялся за дело, не зная ничего. Долго будет рассказывать о том, что я делал, а скажу только результаты двухлетнего устройства дел. Летом в 1811 г. я возвратился в полк на службу... от 450 тысяч долга ничтожный долг остался, имения, сестрам¹ принадлежащие, отдал без долга прежде 4,5 лет срока, который был назначен по разделу. Вот почему я вам всем с малолетства говорю и каждый раз напоминаю вам, чтобы не полагались на ваш ум, не надеялись на ваши одни силы, а призывали бы всегда на помощь Господа, но Господь принимает только молитву от смиренных сердец... Чудесным образом Бог помог мне устроить, и вам тоже поможет, прибегайте только к Нему»².

В 1812–1814 гг. Федор Васильевич состоял в армиях Чичагова, Барклая-де-Толли и Блюхера и участвовал в кампании вплоть до вступления союзных войск в Париж. Сохранился отрывок из письма его к управителю Воронкову от лета 1815 г.: «3-го числа июля Бонапарте атаковал союзные войска, 6-го числа был разбит совершенно, потеряв 381 пушку. Армия его вся рассеяна, пруссаки его преследовали, нигде себе сопротивления не находили, и Блюхер 14 числа был на высотах Монмартрских, на пушечный выстрел от Парижа. Это официальные известия. А по парти-

¹ У Ф. В. Самарина было две сестры: Наталия (1777–1836), замужем за Неплюевым, и Александра (1781–1853), замужем за Валуевым, впоследствии монахиня Александра Троице-Бельбашского монастыря (близ г. Пучежа) (здесь и далее примечания автора).

² Самарин Ф. В. Письмо Ю. Ф. Самарину (ОР РГБ. Ф. 265 [архив Д. Ф. и Ф. Д. Самариных]. Оп. 135. Ед. хр. 11).

кулярным письмам ключи Парижа поднесены Блюхеру, и назначено уже временное правительство. И так с начала военных действий в 14 дней уничтожили армию французскую и заняли Париж. Слава Богу, теперь все покойно будет»¹.

Выйдя в 1816 г. в отставку в чине полковника, Федор Васильевич перешел на гражданскую службу и поступил в Иностранную Коллегию. Женитьба его в 34-летнем возрасте, в 1818 г., на Софье Юрьевне Нелединской-Мелецкой изменила его планы стать дипломатом. Он остался в Петербурге на придворной службе, при дворе императрицы Марии Федоровны. Отец жены его, Юрий Александрович Нелединский-Мелецкий, поэт и сенатор, в прошлом — статс-секретарь Павла I, был одним из самых приближенных к вдовствующей императрице лиц.

Из письма В. Л. Пушкина к кн. П. А. Вяземскому от 27 марта 1818 г.: «Нелединский в Москве. Софья Юрьевна идет замуж за приятеля твоего Самарина, и свадьба будет скоро. Я был у Юрия Александровича и у невесты и поздравлял их всех. Жених в восхищенье. Он в деревнях своих велел раздать несколько тысяч бедным, петь благодарственные молебны, и в день свадьбы несколько бедных девушек будут обвенчаны и каждая из них получит тысячу рублей в приданое»².

21 апреля 1819 г., в знаменательный для молодой семьи день годовщины их свадьбы, в 12 часов дня родился их первенец Юрий, названный так в честь деда. Вдовствующая императрица и император Александр I были его восприемниками от купели.

Сохранился портрет Софьи Юрьевны, написанный художником Ризнером за несколько месяцев до рождения Юрия Федоровича, изображающий цветущую и счастливую 25-летнюю женщину в светло-золотистом атласном платье с пышным кружевным воротником. Много горя ждало ее в жизни, в судьбах ее девяти детей. Она пережила пятерых из них, дожила до глубокой старости и скончалась на молитве.

¹ Самарин Ф. В. Письмо П. Я. Воронкову (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 136. Ед. хр. 1–2).

² Пушкин В. Л. Письмо П. А. Вяземскому от 23 марта 1818 года // Пушкин А. С. Исследования и материалы. Л., 1983. Т. 11. С. 219.

В апреле 1821 г. у Самариных родилась дочь Мария¹. Федор Васильевич пишет по этому поводу сестре жены своей, А. Ю. Оболенской: «Рекомендую вам Машеньку. У нее белокурые волосы, подтверждающие, что это моя дочь, и темные глаза говорят о том, что это дочь Софьи. У нас теперь парочка детей, которых называют “красными детьми”. Да сохранит их Господь»².

Федор Васильевич Самарин был человеком просвещенным в лучшем смысле этого слова. «Его общественным идеалом была служба отечеству, служба в исключительно тогдашнем смысле, в смысле военной или гражданской, чиновничьей, службы, и из своих сыновей он стремился сделать полезных слуг отечеству. Воспитывал их в строгих, старинных правилах... Не сознавая законности новых, зарождавшихся в обществе стремлений, он был истинным и умным представителем своего времени»³.

Был он человеком дела и предприимчивым хозяином своих больших имений. Строгость к себе и к другим — он не терпел праздности — соединялась в нем с глубокой верой и живым христианским чувством. Воспоминания помнивших его крестьян, по рассказам его правнучки, были «освящены доброй памятью»⁴. Он очень ценил книгу и собрал в своем доме обширную библиотеку, преимущественно на французском языке. Интересен язык его писем, в котором французские выражения тесно переплетаются с русской самобытной речью.

В 1822 г. Федор Васильевич во время поездки в сызранское имение перенес тяжелую лихорадку, от которой долго не мог оправиться. После долгих приготовлений («Ищем доктора с собой и повара»⁵, — писал он) он взял в 1823 г. отпуск для лечения и

¹ Впоследствии жена графа Л. А. Соллогуба, брата писателя.

² Самарин Ф. В. Письма князьям А. П. и А. Ю. Оболенским (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 135. Ед. хр. 5–6).

³ Самарин П. Д. Д. Ф. Самарин [неоконченная рукопись] (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 125. Ед. хр. 32).

⁴ Мансурова М. Ф. (рожд. Самарина). Мой прадед [черновые записи воспоминаний] (семейный архив Комаровских).

⁵ Самарин Ф. В. Письма князьям А. П. и А. Ю. Оболенским (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 135. Ед. хр. 5–6).

уехал с семьей за границу. Почти год Самарины прожили в Париже, где в мае 1824 г. родился их третий ребенок, сын Михаил.

Весной 1824 г. Федор Васильевич пригласил к маленькому Юрию француза-воспитателя Пако, которому было в то время 23 года. Выбор оказался удачным. Пако горячо взялся за дело, полюбил своего воспитанника, довел его почти до университета и впоследствии навсегда остался в России. Представленный им план обучения, воспитания и физического развития мальчика — на три года — изложен в блестящей литературной форме, в духе французской классики XVIII в. Обязанности Пако в первые годы были нелегкими. Он получил из рук женщин резвого ребенка, единственным воздействием на которого было упоминание имени его отца, внушавшего пятилетнему Юше одновременно и страх и гордость. Робея перед отцом, он в его отсутствие бывал часто вспыльчив, нетерпелив, испытывая терпение взрослых неожиданными выходками, как бы утверждая себя в них. С большой мягкостью и осторожностью Пако сумел ввести мальчика в обязательные рамки воспитания и оценил его сердечные качества.

Умный и нравственный воспитатель с тактом держался в семье, хранившей в своей основе дух старого русского благочестия. Самарин в известном своем письме к Гоголю (март 1846 г.) говорит: «В детстве и в первой юности моей я жил, как и все, цельной, полной жизнью. Все, что уважали и чему поклонялись в семейном кругу, казалось мне естественным, неприкосновенным и святым. С каждым новым понятием, приобретенным мною, изменялось настроение всей души моей. Одно религиозное мерило служило мне для проверки всякого моего поступка, всякой мысли, так что малейшее отступление от него, даже невольный соблазн, и даже дерзкое слово, не мною сказанное, но мною услышанное, наполняло мою душу раскаянием»¹.

Федор Васильевич, привлечший лучшие силы к образованию и воспитанию своих детей, пришел в конце жизни к следующему заключению: «Я, между прочим, вспоминал о данном вам воспи-

¹ См.: Самарин Ю. Ф. Письмо Н. В. Гоголю // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 12. М., 1911.

тании, — писал он в апреле 1850 г. сыну Юрию Федоровичу, — в то время я думал согласить требования света с религиею, положив ее в основание, но теперь вижу, что эти две потребности не могут быть согласены, но одна другую отталкивает; так как сего воротить нельзя, то надобно вам самим об этом позаботиться и просить Господней помощи; без этой же вышней силы все усилия будут тщетны и ничего прочного не выйдет»¹.

Два года жизни Самариных, с 1823 по 1825 гг., прошли в путешествиях. Живя в Париже, они общаются со своими соотечественниками, в том числе с родственниками — семьей князей Гагариных, дети которых — постоянные товарищи и спутники маленьких Самариных в их играх и прогулках по парижским садам и паркам. Один из них, Иван Гагарин, друг молодости Самарина, 20 лет спустя перешел в католичество, и с тех пор пути их разошлись. (Письма Ю. Ф. Самарина к Гагарину с полемикой по этому вопросу остались неизвестными, так как попали в руки иезуитов).

Дневник Пако передает характер его живого, своенравного, но правдивого ученика. В пять лет маленький Юрий читает по-русски и по-французски, с увлечением рисует, любит рассуждать со своим воспитателем и часто удивляет его недетскими суждениями.

В августе 1824 г. Самарины уехали из Парижа в Швейцарию, а затем в Италию. Они провели два месяца во Флоренции и остановились на зиму в Риме. К этому времени относится следующий эпизод, рассказанный Ф. И. Буслаевым в его воспоминаниях (сам он слышал его от Пако): «Во второй половине двадцатых годов нашего столетия Самарины находились в Риме. Однажды София Юрьевна с детьми поехала кататься в коляске, запряженной парю лошадей. При ней был Юрий Федорович со своим гувернером Пако и двухлетний Миша на руках у няньки... Прогулка была направлена к базилике *Magia Maggiore*, и экипаж, обогнув по площади эту церковь, въехал в длинную и прямую улицу, упи-

¹ *Самарин Ф. В.* Письма Ю. Ф. Самарину. 1847–1850 гг. (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 210. Ед. хр. 50).

рающуюся в площадь базилики Иоанна Латеранского. В то время улица эта была одна из самых глухих и пустынных, между огородами и виноградниками, от которых с обеих сторон отделялась она непрерывно тянувшимися высокими каменными стенами, которые кое-где перемежались воротами. На всем ее протяжении с обеих сторон шли высокие тротуары, отделенные от проезжей дороги высокими и развесистыми деревьями, которые в солнечный день манили под свою освежительную тень...

Проехав несколько минут, Софья Юрьевна вышла из коляски, а за нею и Пако с Юрием Федоровичем, но ребенок, покаясь на коленях няньки, так увлечен был удовольствием кататься на лошадях, что расплакался, когда его хотели взять с собою. Надобно было его оставить с нянькою в экипаже. Таким образом, Софья Юрьевна со своею маленькой свитою шла по тротуару, а рядом по дороге тащилась коляска. Вдруг из ворот выскочил осел с двумя корзинами по обоим бокам и заверещал благим матом: лошади шарахнулись в сторону, а потом во весь опор помчались вперед вдоль по улице. Пако, ошеломленный внезапным переполохом, мог припомнить из этих мгновений тревоги и отчаяния только то, как несчастная мать, обезумев от ужаса, стремглав бросилась вслед за удаляющимся от нее ребенком, как она не раз спотыкалась и падала и все не уставала бежать. Но только что коляска домчалась до площади Иоанна Латеранского, Пако, постоянно вперяя свои взоры вдаль, вдруг заметил, как мелькнула какая-то фигура около бесившихся лошадей, и они мгновенно остановились. Когда все трое добежали до спасенного от гибели Миши вместе с нянькою, они увидели красивого молодого человека, щегольски одетого и в светлых перчатках, который держал под уздцы обеих лошадей. Это был Луи-Наполеон, будущий император французов¹.

Из Рима Самарины уехали весной 1825 г. в Германию, где Федор Васильевич лечился водами и где в Дрездене 18 июня 1825 г. у них родилась дочь Екатерина. Прожив в Германии еще два месяца, они в сентябре 1825 г. вернулись в Петербург.

¹ См.: *Буслаев Ф. И. Мои воспоминания*. М., 1897.

Федор Васильевич сразу приступил к своим обязанностям и уехал ко двору в Гатчину, оставив жену с хлопотами по устройству на новом месте.

Из письма Ф. В. Самарина к сестре жены и ее мужу, А. Ю. и А. П. Оболенским: «26.Х. 1825. Живем мы теперь с Софинькой врозь. Она с детьми и с папенькою, а я на службе. Продолжится это до 5-го или 6-го будущего месяца, потом двор возвратится в город. Наконец мы нашли хорошую квартиру для себя, куда жена без меня переехала, она хлопочет и трудится более всякого откупщика, но со всем тем — прежде месяца не устроимся, ибо по вине пьяницы Тарасова (поверенный, хранивший вещи Самариных во время их поездки) не так скоро отыскиваем, что нам надобно, и что ни отыщем, то испорчено и изгажено так, что к употреблению не годится. Квартира хороша, чиста и покойно для нас расположена: жаль, что недолго будем ею пользоваться, наняли ее на один год. Не одни эти заботы у нас, приискиваем гувернера русского для Юши, в помощники нашему французу, который у нас живет теперь 1 год и 10 мес., и мы им весьма довольны. Гувернантку для Маши и нянюшку для двоих маленьких <...> Из этого вы видите, что все наши мысли устремлены на детей<...>

Итак, вы поймете и догадаетесь, какой образ жизни желаем вести, согласно с нашими обстоятельствами и нашим вкусом. С год мне надобно осмотреться, а в 27 году надеюсь на милость Господню основаться в Москве и приняться путем за дело. Время дорого, не надо его терять, Бог знает, сколько осталось прожить!»¹

В далекой от внешнего мира детской шла тем временем своя жизнь. В ней принимал близкое участие добрый и мягкий дедушка Нелединский. Отмечая успехи своего воспитанника, Пако в то же время с тревогой пишет о нем в журнале: «Хотя мы в России, он мало знает свой родной язык. Конечно, главное — это оттого, что я всегда с ним. Но если бы только один я

¹ Самарин Ф. В. Письмо князьям А. П. и А. Ю. Оболенским от 26 октября 1825 г. (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 135. Ед. хр. 5—6).

говорил с ним по-французски, то, может быть, его успехи в родном языке были бы заметнее»¹.

В январе 1826 г. Ф. В. Самарин снова пишет А. П. и А. Ю. Оболенским: «Суматошная жизнь, которую веду с самого нашего приезда, меня во всем с панталыку сбила, и все время у меня пропадает для выполнения мнимых обязанностей. Сие бремя мне день от дня становится тяжелей, и с нетерпением помышляю о том счастливом времени, в которое Господь меня приведет удалиться на покой. Он нужен для моего здоровья, для семейственного счастья — для воспитания детей, для моих дел: вот сколько причин желать сей перемены. Нужно ли мне прибавлять, что сия перемена нас сблизит, и если мы не будем жить в одном месте, то по крайней мере будем на таком расстоянии, что, как задумаем, так и поедем. Мы в Калугу, а вы в Москву. Как весело будет, друзья мои!»²

Императрица Мария Федоровна, желавшая удержать Федора Васильевича при себе, поручила предложить ему место сенатора в Петербурге, но он остался непоколебим в своем решении. «Самая лучшая служба, — был его ответ, — которую в настоящее время я могу сослужить моему отечеству — это воспитать для него пятерых граждан»³.

Федор Васильевич вышел в начале 1826 г. в отставку и стал готовиться к отъезду из Петербурга. Добровольный отказ его в 42-летнем возрасте от жизни при дворе, в большом петербургском свете, был необычен. В этом поступке проявились и независимость его характера, и умение подчинить свою жизнь осознанному внутреннему долгу.

Весну и лето 1826 г. семья Самариных провела в усадьбе Ивановское в 70 верстах от Москвы, недалеко от Воскресенского монастыря. Это лето оставило у Юрия Федоровича осо-

¹ Пако С. И. Журнал о занятиях и поведении Ю. Ф. Самарина. 1824—1826 гг. (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 99. Ед. хр. 1—4).

² Самарин Ф. В. Письмо князьям А. П. и А. Ю. Оболенским. 1826 г. (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 125. Ед. хр. 5—6).

³ Биографический отрывок о Ю. Ф. Самарине [рукопись] (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 127. Ед. хр. 6).

бенную память, с него он в 23-х-летнем возрасте начинает писать свои «*Воспоминания от детства*»:

«Мне было не более семи лет, когда мы оставили Петербург и переехали в Москву. От этого времени во мне осталось много живых воспоминаний, и я считаю его самым лучшим в моей жизни.

Ивановское давно не было обитаемым. Старинный господский дом был выстроен из камня, комнаты были высокие. На стенах в древних рамках висели картины, фамильные портреты, какая-то Лукреция в белом платье и красной мантии и несколько других, представлявших зверей и охотничьи сцены. Я помню их все до одной.

Над домом возвышался деревянный мезонин, и на нем празднично торчал огромный шест, вероятно служивший для флага. Этот мезонин успел подгнуть, и в бурную погоду с него летели доски и перила; никто в нем не жил, и только по вечерам он оживлялся: к нему слетались целые стаи грачей и воронов, долго вились около него с криком и, наконец, размещались на ночлег. Сад был довольно обширен, но запущен; стоячая вода в правильно изрытых прудах вся заросла травой и покрылась тиной. Окрестность была, кажется, мало населена, по крайней мере, я редко встречал знакомые лица.

Вообще все это место хранило следы исчезнувшей роскоши, следы того лучшего времени, когда оно было любимым помещением хозяина, когда зимою в нем раздавалась бальная музыка, а летом — веселые охотничьи рога, когда по ночам его правильные аллеи освещались площадками. Кому оно принадлежало в то время, я не запомню. Живя на свободе, проводя большую часть дня на открытом воздухе, однообразно и без всяких рассеяний, я свыкся с этою местностью и горячо полюбил ее; моя детская восприимчивая душа настроилась под общий тон окружавших меня предметов, и впечатления от того времени, как ничем не заслоненные мои воспоминания, остались в ней навсегда.

До сих пор не могу вспомнить без волнения о селе Ивановском. Там совершилось первое пробуждение моего сознания, первое радостное ощущение жизни. Собственно, с этого времени я начинаю помнить себя. До тех пор я могу только ска-

зять, что помню кое-что о себе. Помню некоторые места, некоторые случаи из самого раннего детства, но я представляюсь в них чужим самому себе. К этим воспоминаниям я холоден. С семилетнего возраста, именно с того лета, которое я провел в Ивановском, я начинаю помнить мои впечатления, мои мысли, мои чувства; с этого времени я узнаю себя в моих воспоминаниях. Дни мои проходили в самых ребяческих занятиях: я бегал по саду, ловил рыбу и в дурную погоду пускал мыльные пузыри, но эти занятия не были моей целью, они служили мне только поводом к другим неопределенным и более возвышенным наслаждениям — я помню, как в ясную погоду, постоянно в один час, я взбирался на самый верх огромной березы, стоявшей перед домом, и оттуда с наслаждением, для меня самого непонятным, смотрел на заходившее солнце. Долго я сидел верхом на толстой ветке, неподвижно и молча провожая прозрачные облака, уходившие на запад; тогда я ощущал потребность молитвы, и слезы падали из моих глаз.

Подобное удовольствие я находил стоя над рекою, смотря на течение воды и на правильные, постепенно исчезающие круги, которыми возмущала ее игравшая в воде рыба. Так, я любил пускать из соломинки мыльные пузыри, и мне было весело смотреть, как ярко они расцвечивались всеми цветами радуги. Все это было для меня ново и отраднo, как будто в первый раз я увидел мир Божий, как будто все прекрасное в нем совершалось для одного меня. Разумеется, я никому не говорил об этих созерцательных наслаждениях, да и сам не отдавал себе в них отчета. Мои родители и мой наставник, любезный мой Пако, может быть, и не примечали моих странностей, продолжительного молчания, задумчивости, а может быть, и примечали, но не обращали на них внимания. Во всяком случае спасибо им за то, что ни одним вопросом, ни одной нескромной улыбкой они не нарушили моих внутренних, уединенных радостей; они предоставили мне полную свободу расти душой и телом, не думая ни ускорять, ни замедлять естественного хода жизни. Это было славное время, время полной свободы, которым я никому не обязан. Оно принадлежит одному мне, и все впечатления от него до сих пор живут в моей памяти.

Тогда ничто меня не тревожило, я ничем не был занят исключительно, ничего не желал, не знал ни внезапных радостей, ни слез, я был совершенно доволен, совершенно счастлив. Такое время имел каждый человек, и каждый, мысленно уходя в прошедшее, называет его лучшим временем в своей жизни, но не знаю, всякий ли так вполне наслаждался им, как я. Другие только тогда начинают дорожить им, когда оно прошло невозвратно, они называют его прекрасным, счастливым и жалеют о том, что не умели насладиться им, когда оно было для них настоящим. В этом я не могу упрекнуть себя. Напротив, я помню, что я был счастлив и вполне сознавал мое счастье, даже высказывал это сознание по-своему. Теперь я могу жалеть, что это время прошло, но если б от меня зависело создать его снова, я не желал бы ничего к нему прибавить против того, что было: так оно было само в себе полно.

Четыре месяца, проведенные мною в Ивановском, прошли довольно скоро. Со мною было много приключений в моем маленьком мире. Москва, от которой мы жили в 70 верстах, являлась мне в каком-то туманном отдалении. Редко доходили до меня слухи о ней. Из соседей мы видались с Тутолмиными, которые жили в двух верстах от нас. Они меня любили и доставляли всевозможные удовольствия, любила меня также, по-своему, их огромная датская собака. Однажды, обрадовавшись мне, она подбежала ко мне, встала на задние лапы и повалила меня с ног; в другой раз сделала то же одним взмахом длинного хвоста. С тех пор я питал к ней невольное уважение, похожее на страх; и мало ли со мною было приключений — два раза я тонул, раз заблудился в двадцати шагах от дома и вообразил себя в непроходимой глуши. В это время носились в окрестности слухи о каком-то Алешеразбойнике, от которого трепетала вся полиция. Рассказы об его подвигах, наконец самые обстоятельства его поимки — он отбивался против 20 казаков — сильно действовали на мое воображение. Рассказывали про него, что он часто встречал меня и говорил обо мне, что возбудило во мне непреодолимое желание встретиться с этим человеком, к которому я внутренне питал высокое уважение. Но это не удалось: его поймали и увели скованным.

Одно обстоятельство врезалось мне в память. Это было после обеда. Маменька разливала чай в гостиной; кому-то захотелось лимона. Сестра моя, Пако и я, стоявшие на маленьком деревянном балконе, кликнули женщину и велели ей сходить в погреб за лимоном. Этот погреб был под самым балконом, на котором мы стояли, она растворила большую железную дверь, пошла, воротилась и, забывши притворить ее, кинула нам лимон; мы все кинулись ловить его, перевесившись за перила, перила уступили натиску, и мы полетели, головою вниз, на двор — через растворенную дверь. Вышина была с полторы сажени. Никто из нас не только не убили, даже ничего не повредил себе. У меня только замерло дыхание. Первая моя мысль, когда я пришел в себя, было удержаться от слез и бежать к маменьке, успокоить ее. Все это случилось очень скоро и так же скоро вышло бы из памяти, если бы не одно последнее обстоятельство. Когда отец мой, обедавший у Тутолминых, воротился и увидел место падения, он весь побледнел как полотно, поднял к небу глаза, полные слез, три раза перекрестился и сказал нам дрожащим голосом: “Дети, благодарите Бога за ваше чудесное спасение”. В самом деле, оно было чудесное. Вид отца моего, которого я в первый раз увидел глубоко тронутым, сильно на меня подействовал, и с этого времени мысль о Промысле стала занимать меня все чаще.

Но, кроме всех этих воспоминаний, есть одно, особенно для меня дорогое. В Ивановском я увидел в первый раз ту женщину, которой было суждено позднее наполнить целый период моей жизни, которой образ останется навсегда со мною неразлучно связанным.

Раз вечером, когда мы ложились спать, маменька объявила нам, что скоро к нам приедут провести последние дни лета моя двоюродная сестра и двоюродный брат. Явление новых лиц, детей, немногим меня старших, было для меня важным происшествием. Я помнил брата как будто сквозь сон и ожидал его с нетерпением, как ждешь соперника. Мне хотелось выказать перед ним мою ловкость, мое проворство. Хотелось помериться с ним во всех упражнениях, мне известных; но ожидаемое не сбылось. Не знаю, но почему-то моя двоюродная сестра приехала одна. Это

одно расположило меня против нее. Ей было 13 лет. Она была довольно высокого роста, стройна, но имела неловкость, неразлучную с ее летами. Я не помню, как я с ней встретился и в каких был отношениях. Знаю только, что я встречался с ней редко и всячески убегал от нее. Только раз она особенно привлекла мое внимание. Я был чем-то занят в саду, передо мной тянулась длинная правильная аллея между двумя стенами подстриженных елей; я поднял глаза и увидел ее, тихо проходившую через эту аллею. Не знаю отчего, в этот раз ее вид сильно на меня подействовал. Неожиданное ли явление или ее тихая, задумчивая походка были тому причиною, только я долго следовал за нею глазами, никем не замеченный, и долго смотрел в ту сторону, где она исчезла. Она вошла в состав окружавшего меня мира, заняла место в нашей жизни, и я к ней привык, перестав обращать особенное внимание. Никаких отношений, кроме простой привычки друг к другу, между нами не было, и других воспоминаний от нашей первой встречи во мне не осталось.

Судьбе было угодно, чтобы первая девушка, на которой остановился мой взор, была та самая, которую позднее я должен был любить так горячо, так долго, с таким постоянством. Когда пришло это время, сколько раз в тишине ночей, мучимый бессонницей, я вспоминал о той минуте, когда она прошла передо мною в конце аллеи и скрылся ее девичий стан в густой зелени сада.

Вскоре после этого она от нас уехала, и мы перебрались в Москву. Помню, какую скорбью наполнилось мое сердце накануне отъезда. Мы ездили прощаться с Тутолмиными, и там долго подавляемые слезы брызнули целым потоком. Я выпросил себе на память китайский розан и исеушил его... до сих пор он у меня хранится. Иные улыбались моему горю, другие утешали меня, уверяли, что мы когда-нибудь снова приедем на лето в село Ивановское, но мне не верилось. Внутренняя непобедимая тоска души говорила мне, что этому не бывать, и точно, такого времени не было после того в моей жизни.

На другой день поутру мы были на Московской дороге.

Прошло 7 лет, и мы поехали из Москвы на три дня гостить к Тутолминым. Я так и рвался в Ивановское, и я увидел его

снова: Боже, как все изменилось. Дом был выбелен, комнаты очищены, многие внутренние стены уничтожены — устраивали какую-то фабрику. Сад исчез — многие деревья пропали, другие вырубил, и вся местность потеряла этот характер живописной запущенности, дикой свободы. Я не узнал Ивановско-го. Теперь, слышно, оно перешло в другие руки и нет почти и следов того, что было в мое время. Жаль. Исчез этот уголок земли, в котором можно было жить так весело и тихо. Увижу ли его снова, хоть одно то место, где стояли дом и сад и все, что так живо воскресает в моей памяти? Я даже не знаю, где искать Ивановского, да и не хочу знать, лучше пусть оно живет в моем воспоминании, очищенное от всего ненужного, как светлое, небывалое видение моего детства»¹.

Самарины приехали в Москву в начале августа 1826 г. и поселились в доме Неклюдовой на Бронной. 30 августа 1826 г. у Самариных родился третий сын — Александр.

Продолжение воспоминаний Ю. Ф. Самарина:

«Москва. Годы учения. С переездом в Москву кончился для меня период беззаботной, свободной жизни и начались определенные занятия. Мой день разделялся на часы учения и часы отдыха: таблица, в которой моя жизнь была рассчитана по дням, часам и минутам, была прибита над моей кроватью, и с этого времени до 18-летнего возраста я жил постоянно, не исключая одного дня, по таблице. Мой отец, не щадивший для моего воспитания ни издержек, ни трудов, дал мне двух наставников.

Об одном из них я уже упомянул. Пако мы привезли из Парижа, и в продолжение 11 лет он был при мне неотлучно. Он был очень молод, никогда не жил для себя, на свободе, поэтому он скоро и охотно занял свое место в нашем семействе и не искал вне его ни знакомств, ни развлечений. Я привязался к нему на всю жизнь, и это было одним из самых счастливых обстоятельств моего детства. Много значит, что я мог любить того человека, с которым 11 лет я прожил рука об руку.

¹ Самарин Ю. Ф. Воспоминания от детства. 1842 г. [рукопись] (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 89. Ед. хр. 4; копия: Ф. 265. Оп. 105. Ед. хр. 1).

Другой мой наставник, с которым мы познакомились после переезда в Москву, был Н. И. Надеждин¹. Я ждал нового учителя с нетерпением. Раз, после обеда, меня кликнули, как теперь помню, в библиотеку. Прислонившись к шкафу, он стоял в черном фраке, неловкий и застенчивый, в его наружности не было ничего особенно привлекательного, но умное и открытое лицо, какое-то добродушие подействовало на меня отрадно, и с первого взгляда я его полюбил.

После того я нашел в нем присутствие необыкновенного ума, и он приобрел надо мной такую власть, какой ни прежде, ни после его не имел никто.

Надеждин стал учить меня Закону Божию, он обладал, как никто, способностью овладевать вниманием слушателя. Когда он преподавал, я забывал в нем учителя, равнодушно передающего давно ему известное. Он весь казался проникнутым участием к тому, что он говорил; он, по-видимому, сам узнавал и сам интересовался. Каждое его слово проникало мне в душу; по целым часам, в одном и том же положении, я слушал его не сводя с него глаз; между тем свеча нагорала, он исчезал в темноте, но глаза его сияли одушевлением, и как не рад бывал я, когда входил слуга или били стенные часы, нарушая таинственную тишину темной комнаты.

Один урок мне особенно памятен. Надеждин говорил мне про таинство Евхаристии. Когда он объяснил мне значение торжественной минуты призывания Святого Духа на Дары, когда я узнал, что в эту минуту повторяется жертвоприношение Самого Спасителя и хлеб и вино становятся Его истинной плотью, Его истинной кровью, меня охватило благоговейным ужасом, я оглянулся невольно и мог только вымолвить: «Как страшно!» В другой раз он рассказывал мне про Тайную Вечерю. Как жив был его рассказ и как не терялось для меня ни одного слова. Страдания Спасителя всякий раз заставляли меня плакать, и я не мог заслушаться рассказа о Нем и сам любил повторять его»².

¹ Впоследствии известный критик и издатель журнала «Телескоп».

² Самарин Ю. Ф. Воспоминания от детства. 1842 г. [рукопись] (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 89. Ед. хр. 4; копия: Ф. 265. Оп. 105. Ед. хр. 1).

Для самого Надеждина пребывание в доме Ф. В. Самарина было ценным: в свободное время он пополнял свое образование чтением. «В доме была богатейшая библиотека, составленная преимущественно из французских книг, каких я в глаза не видывал»¹, — рассказывал он позднее. Изучение их помогло ему перейти на университетскую кафедру.

Чтобы заставить Юрия Федоровича говорить по-русски, надзор за ним был разделен по дням между Пако и Надеждиным. Кроме Закона Божия, Надеждин преподавал молодому Самарину «русский язык в связи с церковнославянским», греческий язык, историю и немецкий язык. Пако — французский и латинский языки, географию и арифметику. Латинский язык изучался тем же методом, каким преподавали тогда живые языки. Пако разговаривал со своим учеником по-латыни дома и на прогулках, давал ему разучивать отдельные слова и фразы и, когда его питомец начал говорить на этом языке, приступил к изучению с ним грамматики. Впоследствии Юрий Федорович очень ценил полученное им языковое образование, отвечавшее его природным дарованиям и давшее ему четкую и красивую простоту и ясность изложения мысли, отличавшие все им написанное.

К основным занятиям добавлялись: рисование, различные упражнения на воздухе, уроки танцев, игра на бильярде, прогулки верхом.

Самарин в отрочестве не отличался прилежанием, и учителям часто приходилось делать ему замечания. В начале 1829 г. Надеждин пишет о нем в журнале поведения: «...главный корень зла — есть совершенная беззаботность его о самом себе. По сию пору еще любимое его занятие составляют мыльные пузырики, на все прочее смотрит он шутя и мимоходом. А эдак вперед идти невозможно. Должно и можно, однако, надеяться, что на следующий год он подкрепится и повырастет в душевных своих силах»².

¹ См.: Андреев Ф. А. Московская Духовная Академия и славяно-филы. Сергиев Посад, 1915.

² Надеждин Н. И. Журнал о поведении Ю. Ф. Самарина. 2 января 1829 г., апрель 1829 г. (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 99. Ед. хр. 2).

В том же журнале, однако, вскоре отмечено, что домашние экзамены в присутствии приглашенных профессоров прошли успешно: «отвечал свободно и смело» — в особенности по всем словесным предметам и истории — «хронология врезана у него не машинально, а в рассудок».

Надеждин жил в доме Самариных до 1832 г., после чего его сменили другие преподаватели.

В эти годы (1826–1829) Федор Васильевич и его жена часто навещали отца Софьи Юрьевны — Юрия Александровича Нелединского-Мелецкого, переехавшего в 1826 г. из Петербурга в Калугу, в семью своей старшей дочери Аграфены Юрьевны, муж которой, князь Александр Петрович Оболенский, был в то время калужским губернатором.

14 февраля 1829 г. Ю. А. Нелединский скончался в возрасте 77 лет, а на следующий день в том же доме от случайной простуды умерла его 39-летняя дочь, оставив мужа и 10 человек детей. Отец и дочь были похоронены вместе, под одной плитой, в Лаврентьевом монастыре близ Калуги¹.

После кончины сестры Софья Юрьевна взяла к себе ее 16-летнюю дочь Екатерину, прожившую в семье Самариных до своего с графом В. П. Зубовым замужества. (В приведенных выше «Воспоминаниях» Юрий Федорович говорит о первой встрече с ней в Ивановском). Е. А. Зубова прожила недолгую жизнь, она умерла 30-ти лет, в 1843 г.

В 1829 г. Федор Васильевич и Софья Юрьевна наняли на лето подмосковную усадьбу Измалково в 20-ти верстах от Москвы по Можайской дороге, принадлежавшую Петрово-Соловово. После проведенного там лета это имение им так понравилось, что они решили его купить, продав для этого бриллиантовое ожерелье Софьи Юрьевны.

К этому времени у них было уже 7 человек детей (в 1827 г. родился сын Владимир — его крестным отцом был 8-летний Юрий Федорович, а в 1829 году — Николай). Эта усадьба впоследствии

¹ Биографию Ю. А. Нелединского-Мелецкого и воспоминания о нем и о его семье см. в кн.: Хроника недавней старины. СПб., 1876.

больше других мест, где жили Федор Васильевич и Софья Юрьевна, хранила память о них и об их детях. Измалково называлось «лесным имением», так как половина его была занята лесом. Усадебный дом в 1830 г. был еще новым. Деревянный, двухэтажный, выкрашенный охрой, с белыми оконными фронтонами, он был просторен и удобен. Построен он был «покоем» — с выступами, обращенными на юг. Южная терраса, занимавшая пространство между двумя выступами, была без крыши и на лето затягивалась парусиной. На втором этаже над ней шел узкий балкон-галерея. С этой же, южной, стороны у подъезда и у выхода из гостиной на террасу стояли и лежали чугунные и мраморные львы. Северная терраса, устланная каменными плитами, своими шестью колоннами подпирала верхний открытый балкон. В нижнем этаже дома была большая зала-библиотека, две гостиные, буфет, передняя, девичья и жилые комнаты. Наверху два кабинета, жилые комнаты и кладовая.

Дом был обставлен в стиле 30–40-х годов XIX в. В библиотеке стоял бюст боярина Матвеева, прадеда Федора Васильевича по матери, работы Витали.

Вокруг был парк, разбитый в XVIII в. С северной стороны дома шел открытый луговой спуск к большому проточному пруду с плотиной, на противоположном берегу которого виднелись две деревни — Измалково и Переделки. Справа и слева, подступая к спуску, деревья парка сближались внизу высокими группами лиственниц. (Вершины этих лиственниц, возвышающихся среди других деревьев, и теперь можно заметить с Минского шоссе, слева, если ехать от Москвы, за полем — между Баковкой и Одинцовом).

С юга, против дома, был правильный круг с несколькими клумбами среди травы, близко окруженный обступившими его высокими деревьями, между которыми также выделялись вершины лиственниц. От восточной стороны круга прямая липовая аллея приводила к небольшой каменной церкви Елизаветинского времени, освященной во имя святого Димитрия Ростовского. Церковь принадлежала приходу села Лукино. Около нее было несколько могил со старинными надгробиями XVIII в.

В доме висела небольшая картина работы художника Бодри. Она изображала: летний вечер, измалковская церковь после все-нощной, в ней еще горит огонек, из церкви на паперть выходит Софья Юрьевна, в чепце и мантилье, с девушкой — дочерью. У ступеней паперти стоят крестьянки в синих сарафанах и бархатных кацавейках. На первом плане спиной к зрителю и навстречу к Софье Юрьевне — два человека в цилиндрах и сюртуках. Один из них, должно быть, Федор Васильевич, другой, может быть, Пакко. Косые лучи заходящего солнца золотят верхушки лип.

За церковь большая липовая роща занимала все пространство до восточной границы парка.

Круг перед домом охватывали две дорожки, соединявшиеся против дома в короткую и широкую аллею выезда между двух каменных столбов. Под прямым углом к западу от этой аллеи, параллельно южной границе, в парке шла длинная дубовая аллея; посаженная при Федоре Васильевиче, она выходила в поле, на дорогу к Одинцову.

Во времена Федора Васильевича и Софьи Юрьевны липы в парке еще по-старинному подстригали, дорожки посыпали ярким песком, а на пруду (по рассказам старых жителей) водили лебедей.

С западной стороны от дома стоял старинный флигель с белыми колоннами — домик управляющего, кухня, каретный сарай, погреб и другие хозяйственные постройки. За ними был огород, маленький прудик для уток с двумя ветлами и яблоневый сад. На пруду — деревянная купальня и маленькая пристань с лодками. К усадьбе также принадлежали три деревни с прилежавшими полями.

Впоследствии парк сильно разросся, стал задумчивым. Было в нем много тенистых мест с зарослями папоротника, ландышами, костяникой. И солнечные лужайки с цветущими в июне незабудками. Недалеко от дома, на площадке среди кустов жимолости и сирени, стоял дуб, связанный памятью с Федором Васильевичем, со скамейкой вокруг него. Был овраг, заросший кустарником. Оранжерея — в низине, на солнечной поляне. И в самом низу, на площадке у пруда — огромная ста-

рая липа, скованная обручами и также окруженная скамейкой. Среди деревьев было много кленов, осыпавших осенью дорожки своими золотыми листьями.

Вдоль южной стороны парка шла проезжая дорога, к которой примыкал лес с большой просекой прямо против ворот усадьбы. Парк как бы переходил в лес и растворялся в нем. «В “маленькой” гостиной измалковского дома, — вспоминает правнучка Ф. В. Самарина М. Ф. Мансурова, — среди других семейных портретов висели портреты сыновей Федора Васильевича работы художника Бодри. Эти рисунки, должно быть, делались постепенно, по мере подрастания юношей, так как все шестеро предстают приблизительно в одном возрасте, но по манере они выдержаны все в одном стиле 40-х годов.

Для художественного проникновения в образ рода и семьи эти портреты ценны — в них хорошо выражено общее и личное. Все шесть братьев, каждый отдельно, нарисованы сидящими, с небольшим разнообразием в позах, наклоне голов и положении рук и ног. В сюртучках, застегнутых до шеи и расстегнутых, в жилетах, клетчатых и полосатых, они держат в руках кто трость, кто книгу, кто сигару. Курчавые, расчесанные на пробор, они смотрят исподлобья, из-под нависших век. Взгляды их щелеобразных глаз — серьезные, строгие и умные... Под тенью измалковских лип, в беседах с м-сье Пако и под строгим и неусыпным водительством Федора Васильевича росли, читали и учились эти серьезные юноши»¹.

Занятия в летнее время не прерывались. «В то время богатые и знатные дворяне, — писал впоследствии Ф. И. Буслаев, бывший однокурсник Ю. Ф. Самарина по университету, — готовили своих сыновей к вступительному в университет экзамену у себя дома, и не только в поместьях, но и в самой Москве, где тогда был очень хороший дворянский институт, впрочем, он предназначался для дворян средней руки и ограниченных средств. В гимназиях по преимуществу учились дети

¹ Мансурова М. Ф. (урожд. Самарина). Черновые записи воспоминаний (конец 1950-х гг.), семейный архив Комаровских.

горожан и местных чиновников и, как вы уже знаете, приобретали очень скудные познания, которые не могли удовлетворить требованиям образованных людей из высшего дворянства. Этим объясняется настоятельная потребность того времени учреждать в благовоспитанных зажиточных семействах сколько возможно полные и правильные школы для своих детей с надлежащим количеством воспитателей и наставников. Такая домашняя школа процветала в Москве более двадцати пяти лет в семействе Федора Васильевича Самарина, начиная с детства Юрия Федоровича и потом, по мере возрастания его пяти братьев. Это домашнее учебное заведение оставило по себе самое светлое из моих воспоминаний о старинной Москве, потому что я сам лично принимал в нем участие много лет сряду в качестве наставника и экзаменатора и мог вполне оценить высокие достоинства отца семейства, когда он с сердечным рвением, а вместе с неукоснительною точностью и сердечным благоразумием исполнял обязанности директора и инспектора своей школы.

На летнее время эта образцовая школа из московского дома Самариных, находившегося на углу Тверской и Газетного переулка, переносилась в их имение Измалково, отстоявшее от Москвы в двадцати верстах по Смоленской дороге, и обучение в ней, без всякого перерыва и в том же порядке, шло, как и в Москве. Экипаж, запряженный четвернею, с пунктуальной точностью часов и минут ежедневно доставлял учителей из города в деревню и отвозил назад.

Радущие и приветливая угодливость, с какими Федор Васильевич принимал нас, своих сотрудников по школе, теперь в моих воспоминаниях получают какую-то мечтательную, поэтическую окраску благодаря одному семейному преданию, которое, вероятно, займет видное место в семейной хронике Самариных. Будучи женихом, Федор Васильевич подарил своей невесте (урожденной Нелединской-Мелецкой) очень богатое ожерелье. В течение всего первого года их супружества Софье Юрьевне ни разу не пришлось надеть на себя эту драгоценность, и она предложила мужу дать этому заветному подарку другой и более полез-

ный вид, купивши на цену ожерелья подмосковную деревню, и таким образом было приобретено Измалково»¹.

Во время последней войны в доме усадьбы Измалково был военный госпиталь. В настоящее время здесь детский пневматологический санаторий. Внешний облик дома сильно изменился, так же как и все вокруг. Церковь снесена в 1930-х гг. Самаринская библиотека, богатая и ценная по своему составу, была приобретена в самом начале 1920-х годов Пражским университетом. Липовые аллеи заросли, многие старые деревья исчезли. Птиц больше не слышно. Появились новые, современные сооружения (жилые дома — в конце дубовой аллеи). Пруд засорен так, что в нем нельзя купаться. На поверхности его плавают и гниют упавшие деревья. На месте леса находится известный писательский поселок Переделкино².

Вскоре после покупки Измалкова у Самариных родилось еще двое сыновей: в 1830 г. сын Петр и в 1831 — младший, Димитрий.

В 1830 г. Москву настигло бедствие — холерная эпидемия. В борьбе с ней Федор Васильевич принял деятельное участие, возглавив Городскую часть и устроенную в ней холерную больницу. В октябре 1830 г. он пишет управляющему Воронкову: «Мы по милости Божией все, слава Богу, здоровы, так же как и все люди, живущие у нас. В Черновской тоже Господь всех сохраняет. Велика милость Отца Небесного ко мне! Болезнь становится у нас легче, в сутки занемогают теперь от 145 до 175, а прежде доходило до 244. У меня в больнице их 52, подают надежду 38. Заботы много, но Господь подкрепляет мои силы душевные и телесные, и я с радостью выполняю волю Христа Спасителя. Он своей благодатью в меня вдохнул твердость, я никогда не унывал, напротив, других подкреплял и утешал, а сначала страх был велик и у многих затмевал рассудок. Жена моя до сего дня в ровном со мною расположении

¹ См.: *Буслаев Ф. И.* Мои воспоминания. М., 1897.

² Автор очерка, А. В. Комаровская, в детские годы жила в имении Измалково. Описание дома, парка, вообще всей усадьбы дано по ее личным воспоминаниям. — *Ред.*

была. Молись за нас Господу, чтобы Он продолжил к нам Свою милость. Вчера мы устроили, что мы целый месяц можем прокормить до 350 бедных в Городской части, что будет стоить 1537 р. Подаяния в мою больницу было до 1500 р. Казна больных и бедных не оскудевает, Сам Спаситель помогает»¹.

Основой состояния Самариных было их заволжское имение Васильевское, в котором жили прежде родители Федора Васильевича и где прошло его детство. Главными отраслями хозяйства там, дававшими доходы, было хлебопашество, овцеводство и суконная фабрика, основанная Федором Васильевичем в 1809 г. Это большое хозяйство поглощало много забот, требовало опыта, умения руководить людьми, твердости, терпения и, главное, честности и порядочности управителя, на котором все держалось. Федор Васильевич руководил всем делом издали, посылая приказы и письма управляющему Петру Яковлевичу Воронкову, пользовавшемуся полной его доверенностью и бывшему другом его и всей семьи. При этом Воронков сам был крепостным и, хотя ему была давно дана отпускная, не хотел ею воспользоваться, несмотря на неоднократные о том напоминания. Дальность расстояния и трудность дороги не позволяли Федору Васильевичу часто навещать Васильевское, которое он очень любил. 900 с лишним верст были в те времена огромным расстоянием, так что Софья Юрьевна никогда там не бывала. Благодаря этому и возникла большая переписка Федора Васильевича с управителем, часть которой сохранилась. В этих случайно уцелевших письмах, как в зеркале, отразились реальные условия жизни того времени и отношения между собой этих двух людей разного положения.

Это имение, когда-то пожалованное Петром I дядьке его, Наумову, перешло к Самариным в 70-х годах XVIII в., когда оно было проиграно в карты княгиней Белосельской-Белозерской, урожд. Наумовой. Пользуясь правом родства, В. Н. Самарин, дед Юрия Федоровича, двоюродный брат

¹ Самарин Ф. В. Письмо П. Я. Воронкову. Октябрь 1830 г. (ОР РГБ. Ф. 265. Оп. 136. Ед. хр. 1–2).

прежней владелицы, выкупил половину этих богатых и обширных земель, когда они поступили в продажу, и переселил на них своих крестьян с верховьев Волги. Он основал в степи три села, выстроил в центральной усадьбе церковь, дом, больницу и посадил небольшую рощу, потому что он сам был северный уроженец и ему необходим был лес.

Воронков еще в 1800 г. был поставлен «денежным расходчиком», потом поверенным по делам, которые «возникли по Сенату», а затем, уже Федором Васильевичем, был послан в Васильевское «в самый разгар 1812 г. милиции (мобилизации. — А. К.)» и прослужил там управляющим до 1855 г.

Федор Васильевич с беспокойством наблюдал тревожные явления своей эпохи, живо откликаясь на все случаи, требовавшие его участия. Его волновали: распространение раскола в Заволжье, случаи крестьянских волнений в округе, поджогов и пожаров (несколько раз сильно горела Самара), появления холеры, годы тяжелых неурожаев. В большом имении бывали трудные разбирательства споров, различных жалоб или доносов, производившиеся на месте, не прибегая к суду, «чтобы не обесславить вотчину».

В Васильевском на обширных заливных лугах развивалось овцеводство, на основе которого работала суконная фабрика, дававшая в начале XIX в. большие доходы, но впоследствии заглохшая. В селе Молоденки, под Тулой, действовал сахарный завод с выгодой для крестьян, поставлявших на него свекловицу. В 1836 г. Федором Васильевичем было приобретено у гр. Румянцева лесное имение Никольское-Загарье в Серпуховском уезде Московской губ. Здесь сразу же после его покупки для увеличения крестьянских покосов начали рыть канал для осушения болот на 830 десятинах земли. Развивались местные промыслы.

В имениях Самарина были созданы крестьянские капиталы, разделенные на две мирские суммы: для помощи бедным и для покупки рекрутских квитанций — взамен отдачи рекрутов по повинности. Эти капиталы создавались с назначенных для этой цели земель, а также из личных вкладов Федора Васильевича и его сестры, монахини А. В. Валуевой. После освобождения

ления крестьян эти капиталы были соединены, переданы крестьянам и составили значительную сумму.

В «Русском Биографическом Словаре» отмечено, что Ф. В. был учредителем и действительным членом Московского общества сельского хозяйства¹. В Богородском имении он учредил взаимное страхование 2000 душ крестьян от пожара.

Свой опыт управления, мер поощрения, взыскания и поддержания порядка в хозяйстве Ф. В. Самарин изложил в написанном им в 1843 г. «Наставлении управителю», где четко изложены обязанности последнего, система ведения хозяйства, права крестьян и необходимая забота об их благосостоянии, так же как и требования к ним.

Благосостояние Васильевского, занимавшего около 50 тыс. десятин, было предметом особой заботы Федора Васильевича, а потом его детей и внуков. Здесь до начала XX в. строились в селах церкви, благоустраивались школы. Особо охранялись заложённые раньше в степи лесные насаждения. В конце XIX в. в селе Васильевском был налажен ткацко-кустарный промысел для женщин, выделывавших на дому кустарные холстинки разных расцветок и узоров, которые с выгодой и большим успехом продавались в Москве.

Когда в начале 1860-х годов, сразу же после отмены крепостного права, младший брат Юрия Федоровича, Д. Ф. Самарин, приехал сюда жить постоянно со всей семьей, в этих местах сложились новые живые отношения и связи. В конце 1880-х гг. в Васильевском был выстроен большой дом и целый комплекс хозяйственных и других построек по проекту архитектора М. Дурнова, среди них — школа имени Ю. Ф. Самарина.

Историю этих мест в наше время передать трудно, хотя в конце 1920-х годов с ними еще сохранялась в семье Самариных живая связь. В 1950–60-х гг. дом еще стоял на берегу Волги и его было видно с проплывающих пароходов. Но в 1970-х гг. он исчез. Волга, изменяющая свое русло, размыва

¹ Самарин Федор Васильевич // Русский биографический словарь. СПб., 1904. Т. 18. С. 146.

берег, подойдя вплотную к дому, возникла опасность его обвала, и он был разрушен.

Васильевское тесно связано с биографией Ю. Ф. Самарина. Здесь ему было суждено немало передумать, пережить живых впечатлений, трудиться для осуществления задачи жизни, стоявшей перед ним и перед его поколением. Этой задачей было освобождение крестьян от крепостной зависимости. Ей были отданы основные силы его не очень долгой жизни.

В апреле 1835 г. умер третий сын Самариных, Саша, 9-ти лет. По-видимому, от туберкулеза: он долго болел и ходил на костылях. («После долгой и продолжительной болезни», — было сказано на его памятнике в Даниловом монастыре). Скончался он в Великую Пятницу, и его отпевали на второй день Пасхи. Впоследствии эти дни были связаны для родителей с его памятью. Его детские костыли, вделанные, по желанию Софьи Юрьевны, в небольшую этажерку, хранились в семье до последней войны 1941 г.

За эти годы Юрий Федорович из порывистого ребенка вырос в сдержанного, но полного молодых стремлений подростка. Много значило для него то, что годы детства и отрочества его прошли под близким влиянием родителей, в дружной семье, где строгий, иногда даже крутой характер отца уравновешивался мягкостью матери. Вся обстановка его ранних лет ограждала его от случайных влияний и рассеянности и способствовала укреплению и развитию его духа.

«Многим я обязан воспитанию, если не всем»¹, — писал он впоследствии Гоголю. И если в том же письме он еще внутренне восставал против чрезмерной взыскательности отца, то с возрастом он глубже оценил ее и понял ее значение.

Последние годы домашнего воспитания его были посвящены непосредственной подготовке к университетскому экзамену.

Опасаясь вредных увлечений и направлений для сына, при восприимчивости его возраста, Федор Васильевич с тревогой думал о неизбежном приближении времени его университетского обучения.

¹ См.: *Самарин Ю. Ф.* Письмо Н. В. Гоголю от 6 июля 1846 г.

РАЗНОЕ

Иерей Валентин Уляхин

ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В ЯКУТИИ
В АВГУСТЕ 1997 Г.

Попав в Якутию, воочию убеждаешься в том, что просторы сибирской земли поистине необъятны. О тех, кто прибывает сюда из европейской России, здесь говорят, что они “с материка”. “Материк” — это название лучше всяких рассуждений подчеркивает огромность расстояний. Расстояние в тысячу километров в Якутии считается обычным. Самолет да еще река Колыма — вот и весь здешний транспорт. Сами якуты, тунгусы, ламуты, чукчи измеряют расстояния «чаями» или «трубками». От стойбища к стойбищу пройти — скажем, тридцать раз выпить чаю; от одной до другой заимки добраться — двенадцать трубок выкурить.

Маршрут нашей миссии пролегал через Якутск, пос. Черский, Колымское, Зеленый Мыс, Походск, Амбарчик, Чокурдах. Среди сибирских городов Якутск — далеко не самый молодой по возрасту. В 1997 г. Якутск отметил свое 365-летие. Примерно столько же лет продолжалась церковно-миссионерская работа в этом крае.

Современником освоения Якутии был Спасский мужской монастырь. Это было в 40-х годах XVII века. Когда по повелению Михаила Феодоровича сюда прибыли первые казаки землепроходцы, они должны были, “высмотрев места”, заложить на реке Лене новый острог и город. Необходимой принадлежностью города являлись соборный храм и монастырь. Городские воеводы несли личную ответственность перед государем за организацию церковно-миссионерского дела в новозавоеванном крае. Таким образом, был основан Якутский Спасский

монастырь, а в самом остроге построены церкви Святой Троицы и преподобного Михаила Малеина.

Первым настоятелем Спасского монастыря был игумен Евфимий, при котором в монастырской огаде возникли храмы во имя Спаса Нерукотворного, Алексия человека Божьего и Христорождественская церковь. В середине XVIII века, при архимандрите Нафанаиле, сооружается деревянная колокольня и каменная ризница, монастырь получает земельные угодья вниз по реке Лене и вверх вплоть до Байкала. Стараниями архипастыря-миссионера митрополита Тобольского Филофея (Лещинского) при Спасском монастыре на Лене выстраиваются две пустыни: Успенская и Покровская, а в самом монастыре возникает новый храм во имя Апостолов Петра и Павла. Пожары 1770 и 1781 гг. уничтожают главные церкви монастыря, однако усилиями архимандрита Серапиона при активном участии сибирских купцов, алмазоискателей и золотодобытчиков (таких, как Алексей и Василий Новгородовы, Савва Корякин и другие) он возрождается вновь к 20-м годам XIX в.

В 1869 г. учреждается Якутская епархия — самая большая во всей России (на ее территории поместились бы семь Франций), а в 1893 г., при епископе Мелетии (Якимове) создается братство Христа Спасителя, поставившее целью миссионерско-просветительную и духовно-нравственную деятельность в Якутии. К 1917 г. в епархии уже насчитывалось 120 церквей (из них 5 соборных, 110 приходских, 5 домовых) и около 140 часовен: штат духовенства включал 8 протоиереев, 10 иереев, 20 диаконов и 85 псаломщиков. В епархии действовало 57 церковно-приходских школ (около 1 тыс. учащихся). Центром миссионерской активности был Якутск, где функционировали духовная семинария (50 семинаристов), дневное училище (110 учащихся), женское епархиальное училище (60 учениц), двухклассная миссионерская школа (70 учащихся), 6 церковно-приходских школ (170 учеников), Мариинский детский приют (20 детей), 2 библиотеки и 3 больницы, принадлежавшие духовному ведомству. С 1886 г. при духовной семинарии издавались «Якутские епархиальные ведомости» — официальный ор-

ган Якутской епархии, выходивший два раза в месяц. Об эффективности православной миссии свидетельствует вероисповедальный состав населения Якутии. Подавляющее большинство 300-тысячного населения принадлежало к Православной Церкви — 98,5%. Такой высокий показатель относился как к представителям малых народностей (якуты, тунгусы, юагиры, ламуты, чукчи), которые составляли 92% всех жителей, так и к русскоязычным, составлявшим 8% населения.

К 1917 г. в Якутске было 6 каменных и 8 деревянных церквей. Из 8 тыс. жителей почти все исповедовали Православие. Инославные составляли менее 8%: иудеи — 300 чел. (для них в Якутске действовала синагога), мусульмане — 200 чел., католики — 60 чел., протестанты — 40 чел. Тех, кто приезжал из европейской России, якутские храмы поражали богатым убранством и раззолоченными иконостасами. Исследователь Сибири Н. Шукин, совершавший путешествие по Якутии полтора столетия назад, отмечал, что встречаются в церквях иконы, принесенные казаками-землепроходцами, и что образа XVII столетия — не редкость в Якутских храмах.

В 1997 г. в Якутске действовали только две православные церкви; активно восстанавливался Никольский храм, построенный в 1852 г. на деньги, пожертвованные сибирским купцом Иваном Шиловым. Учитывая климатические особенности Якутска, и прежде всего вечную мерзлоту, Никольскую церковь поставили на ленточный фундамент из бутового камня. Глубина закладки фундамента — 2 метра. Стены толщиной около полутора метров — стандартная толщина церковной стены в условиях якутской зимы. Церковь компактна по композиции, крестообразная в плане, ее размеры 30х25 м. Над входом — трехъярусная колокольня. С южной и северной сторон к храму примыкают два придела, связанные входами с главным алтарем. В этом храме 9 августа 1997 г. на архиерейском служении епископа Якутского и Ленского Германа (Моралина) в день великомученика Пантелеймона начиналась наша миссия.

Вот краткая летопись миссии, опубликованная 2 сентября 1997 г. в газете «Колымская правда», выходящей в пос. Черский:

“... В августе миссионерская группа из Москвы находилась более двух недель в Нижнеколымском улусе. В селе Походок группа провела целый день. Погода благоприятствовала, и все службы проходили на улице, около часовенки. Была отслужена Литургия, освящена река Колыма. Крестилось 23 человека, взрослые и дети. Многие приходили исповедоваться... В пос. Петушки была отслужена Литургия и крестилось 10 чел., затем миссионеры отправились в пос. Амбарчик, где в прошлом располагался лагерь ГУЛАГа. Уже в час ночи они прибыли туда. Из-за сильной волны не пристав к берегу, ночевали на катере гидробазы “Иней”. Утром удалось высадиться на берег. На метеостанции у метеорологов отслужили Литургию, потом на берегу, где был лагерь, — панихиду, там же установили крест. Старый крест, который был установлен год назад, был кем-то вырван из земли...

Село Колымское. Катер погранотряда пришел сюда в 10 часов вечера и должен был отправляться назад рано утром, поэтому крещение началось около полуночи и продолжалось до рассвета. Крещение приняли 60 человек (чукчи, юкагиры, эвены). Крестившихся было бы больше, но половина людей работала в тундре. Интересный факт: крестился даже дедушка Горюлин, в прошлом — депутат Верховного Совета.

Село Нижнеколымское. Здесь миссионеры нашли место, где раньше стояла церковь, разрушенная в 1942 г. Была отслужена Литургия и крестилось 6 человек.

Поселок Зеленый Мыс. Кровавое озеро. 23 августа миссионеры установили новый крест на месте казни узников ГУЛАГа. Старый крест, водруженный год назад, чья-то злая рука вырвала из земли. Была отслужена панихида, на которую собрались жители поселка.

Поселок Черский. Здесь в деревянном здании бывшего склада создается православная церковь. Работами руководит староста общины Григорий Михайлович Забара. Каждый день миссионеры служат Литургию. Крещение приняли 30 человек”.

В июле 1643 г. русские землепроходцы М. Сталухин, С. Дежнев, Ф. Чюкичев и др. на двух утлых ладьях (кочах) совершили

плавание по Ледовитому океану от реки Алазеи и достигли устья Колымы. В том же году был построен Среднеколымский острог, а через год — Нижнеколымский (нынешний пос. Черский). Осевшие на Колыме служилые, торговые и промышленные люди вскоре подали якутскому воеводе челобитную, в которой просили послать им священника, “чтобы у нас, сирот твоих, ясырок наших и детей в православную веру привить, окрестить и молитвить”¹. Через этот служилый, торговый и промысловый люд начиналась миссионерская деятельность в Колымском крае. Достойное место среди первых православных поселений занимал Походск (название происходит от слова «поход»). Здесь казаки построили первую церковь, ставили скромные кресты над первыми могилами. Отсюда отправлялись казаки по Колыме на север и юг, по тундре — на запад и восток. Находится Походск на левом рукаве Колымской дельты, в сорока километрах ниже поселка Черский. В 1911 г. священник Леонид Синявин (в 1921 г. расстрелянный в Аллаихе) открыл в Походске двухклассную школу, где обучалось 20 учеников якутов, эвенов, юкагиров и русских.

Миссионер Андрей Аргентов прожил в Нижнеколымске 15 лет (1842-1857 гг.) Изучив чукотский язык, он составил первый русско-чукотский словарь, который в 1879 г. был удостоен медали Географического общества. Аргентов так описывает нижнеколымскую церковь: “Храм деревянный, слюдяные окна; колоколов девять пудов, есть старинные иконы в серебряных и позолоченных ризах и утварь церковная очень приличная ...”². В 1897 г. в Нижнеколымске было открыто церковно-приходское училище, которое содержалось на добровольные пожертвования жителей. Православные часовни и церкви строились и в других селениях Нижнеколымского уезда: в Черноусове, Каретове, Пантелееве.

¹ Чикачев А. Г. Походск. Старинное русское село на Колыме. Иркутск, 1993. С. 5

² 350 лет похода русских землепроходцев и полярных мореходов на Колыму. Нижнеколымский музей истории и культуры народностей Севера. Черский. 1992. С. 9

Православие пустило глубокие корни в вечной мерзлоте Колымского края. К середине XIX века большинство якутов, эвенков, ламутов, юкагиров, проживавших в низовьях северных рек, приняло крещение. Христианские добродетели были близки и понятны гостеприимным и трудолюбивым, терпеливым и выносливым, самоотверженным и мужественным народам Севера. Эти качества сохранились до сих пор — несмотря на то что материальное положение жителей резко ухудшилось, каждая заимка, каждое зимовье всегда открыты для гостей. Любой путник может войти в охотничий или рыбацкий домик, где все готово к его приходу: в надежном месте всегда лежит небольшой запас еды, сухой мох и спички, чтобы можно было развести огонь. Даже вернувшись с охоты или рыбной ловли и обнаружив непрошеного гостя, хозяин делит с ним последнее. Уходя каждый оставляет немного продуктов, чтобы, может быть, спасти чью-то жизнь.

Бескорыстие, гостеприимство, честность и мужество местных жителей в свое время произвели огромное впечатление на знаменитого исследователя Якутии Яна Доминиковича Черского, умершего в экспедиции в 1892 г. и похороненного в селе Колымское, его именем в 1930-е годы был назван пос. Нижнеколымский. Черский был верным католиком-поляком, а его жена Мавра Павловна, русская, продолжила дело мужа, но до конца жизни оставалась православной. Интересно, что когда Черского хоронили, все жители близлежащих селений, юкагиры, были православными.

В поселке Амбарчик (до революции Сухарное) когда-то был крупный порт в системе ГУЛАГа, через который в отдельные годы проходило по 200-300 тысяч эков. Сейчас здесь обитают лишь 2 радиста-метеоролога. Система ГУЛАГа распалась вскоре после смерти Сталина, а вместе с нею распался и сложившийся на Колыме лагерный уклад хозяйствования. Началась реабилитация, многие получили чистые паспорта и поспешили в более любезные земли. Край стал обезлюживаться, маленькие городки и селения, где жили вольные и семьи офицеров НКВД, были заброшены, как только закрылись лагеря. Сейчас

в Амбарчике только остатки обвалившихся бараков да вездесущая ржавая “колючка” на истлевших столбах обозначают места, где жили, страдали и умирали люди.

В декабре 1937 г. несколько бригад заключенных строили рыбный причал и ледник в Зеленом Мысу. Среди них было немало репрессированных за веру. Заключенные подняли восстание. После подавления восстания четверых зачинщиков (бывших красноармейских офицеров) увезли в Магадан. Остальных (около ста человек) расстреляли около озера, которое с той поры именуется Кровавым.

Жители Колымы и Индигирки с незапамятных времен поддерживали между собой хозяйственные и родственные связи. У них одни корни и одинаковая судьба. Основное занятие тех и других — рыболовство, оленеводство и пушной промысел. Общность веры, языка и культуры заброшенных в страну вечной мерзлоты людей способствовала удивительной национальной устойчивости. До самого последнего времени их объединяла экономическая и национальная взаимозависимость, и в особенности возможность выхода в “большой мир” через Колымский порт Амбарчик.

В 1997 г. судоходство по Колыме практически прекратилось, и из Черского до пос. Чокурдах на Индигирке наша миссия добиралась самолетом. Служить Литургии в конце августа (в том числе и на Успение), когда уже начинаются заморозки, пришлось в единственном отапливаемом помещении — большом здании бывшего поселкового совета (ныне улуса). Крестились около 250 человек, почти все — дети и молодежь Чокурдах.

В последние годы экономика и культурная жизнь на севере Якутии находятся в кризисе. Горнодобывающая промышленность остановлена. Золотодобытчики едва сводят концы с концами, получая оплату труда тушенкой, и им еще многие завидуют. В Черском, например, рабочие рыбозавода, мясокомбината, плавучей газотурбинной электростанции “Северное сияние” и других предприятий в 1997 г. не получали зарплату по 6-9 месяцев. На заработки сюда больше никто не приезжает, русскоязычные жители активно эмигрируют “на материк”. На-

селение Черского за последние 5-7 лет сократилось с 10 до 3 тыс. человек. Промысловики, охотники и рыбаки оставляют насиженные заимки. Пожарники все чаще выезжают в такие мертвые селения и сжигают одичавшие дома. В самом Черском пепелища встречаются на каждом шагу. Люди не могут жить там, где нет Церкви.

В 1997 г. почти на всем протяжении Колымы и Индигирки на пространстве более одного миллиона квадратных километров (две Франции) не было ни одного православного храма, ни одного православного священника. Ближайшая церковь находилась в пос. Зырянка, в полутысяче километров от Черского, но и здесь не было постоянного священника.

Тем не менее в Черском и Чокурдахе созданы православные общины, которые собственными силами, без всякой помощи извне пытаются создать церкви. В Черском, например, местная община намеревается переоборудовать под церковь заброшенный склад, пристроив к зданию алтарную часть и колокольню.